

DOI 10.11606/ISSN.2358-3150

# LETRAS CLÁSSICAS

17. 1

Uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.



2013



USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

DLCV – DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS

Chefe: Prof.ª. Dr.ª. Marli Quadros Leite

Vice-chefe: Prof. Dr. Paulo Martins

LETRAS CLÁSSICAS	ISSN 2358-3150 (on-line) ISSN 1516-4586 (impressa)
EDITORIA	Paulo Martins (Editor) Alexandre Pinheiro Hasegawa (Co-editor) José Marcos de Macedo (Co-editor) Lucas Consolin Dezotti (Editor executivo)
COMISSÃO EDITORIAL	Andre Malta Campos Alexandre Pinheiro Hasegawa José Marcos de Macedo Paulo Martins
CONSELHO EDITORIAL	Carlos Lévy (U. Paris IV/França) Donaldo Schuler (UFRGS) Elizabeth de Del Sastre (UBA/Argentina) Fábio Favarsani (UFOP) Francisco Marshall (UFRGS) Hector Benoit (UNICAMP) Henrique Cairus (UFRJ) Jacyntho Lins Brandão (UFMG) João Batista Toledo Prado (UNESP) Joaquim Brasil Fontes (UNICAMP) Paula da Cunha Corrêa (USP) Paulo Martins (USP) William Fitzgerald (King's College London)
ENDEREÇO	<b>Comissão Editorial</b> LETRAS CLÁSSICAS (FFLCH/USP) Av. Prof. Luciano Gualberto, 403, 2º andar, sala 4 Cidade Universitária – São Paulo/SP – Brasil 05508-010
TELEFONE	(00-55-11) 3031-2330
FAX	(00-55-11) 3091-5035
SITE	<a href="http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas">http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas</a>

Copyright 2015 © by autores.

Proibida a reprodução parcial ou integral, desta obra, por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo xerográfico, sem permissão expressa do editor (Lei no. 9.610, de 19.02.98).

**Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP**

Letras clássicas / Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos. / Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo. — n.1 (1997)–. — São Paulo: FFLCH / USP, 1997–

Semestral  
ISSN 2358-3150 (on-line)  
ISSN 1516-4586 (impressa)

1. Literatura grega 2. Literatura latina 3. Língua grega 4. Língua latina 5. Oratória grega 6. Oratória latina 7. Filosofia grega 8. Filosofia Latina

CDD 880

# AFRODITE EM SIMÔNIDES (FRS. 541 E 575 P)<sup>1</sup>

GIULIANA RAGUSA\*

Universidade de São Paulo

*Resumo.* No *corpus* de Simônides, poeta mélico tardo-arcaico, só dois fragmentos trazem Afrodite: 541, em estado precário, e 575P, que se reduz a dois versos. A despeito dessas condições, há nos contornos da deusa traços que ou reiteram motivos recorrentes em suas representações poéticas arcaicas, ou acrescentam-lhes outros não anteriormente verificados. Analisá-los e a imagem de Afrodite em Simônides: eis o objetivo deste artigo.

*Palavras-chave.* Simônides; mélica tardo-arcaica; Afrodite; fragmentos.

*D.O.I.* 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p3-33

NA MÉLICA TARDO-ARCAICA DE SIMÔNIDES (C. 556–468/64 a.C., ILHA DE CEOS), só dois fragmentos nos trazem Afrodite: 541 e 575 P. Ainda que difíceis sejam suas condições materiais, ambos revelam traços que reiteram motivos constantes nas representações da deusa na poesia arcaica, e outros não antes encontrados.

FR. 541 τὸ τ]ε καλὸν κρίνει τὸ τ' αἰσχρόν· εἰ δέ  
...(.). ..αγορεῖ τις ἄθυρον [σ]τόμα  
...].φέρ[ω]ν, ὁ μὲν καπνὸς ἀτελής, ὁ δέ [ ]  
χρυ]σὸς οὐ μαίνετ[α]ι  
..] ἀλάθε[ι]α παγκρατής 5  
...] ὀλίγοις ἀρεταν ἔδωκενε[ ]  
...] ελος, οὐ γὰρ ἐλαφρὸν ἐσθλ[ὸν] ἔμμεναι·  
ἢ γ]ὰρ ἀέκοντά νιν βιάται  
κέρ]δος ἀμάχητον ἢ δολοπ[λόκου]  
με]γασθενῆς οἴστρος Ἀφροδίτ[ας] 10  
..].(.) θαλοῖ τε φιλονικίαι.  
..δ]ὲ μὴ δι' αἰῶνος ὀσίαν

\* Professora Doutora de Língua e Literatura Grega do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP.

\*\* Artigo recebido em 15.fev.2015 e aceito para publicação em 5.mai.2015.

<sup>1</sup> Este artigo resulta de pesquisa sobre Afrodite na mélica grega tardo-arcaica, apoiada pela Fapesp com estágio de pós-doutoramento (University of Wisconsin – Madison, EUA, 2012–2013). Para Simônides, sempre a edição Page 1962. As traduções são minhas, exceto quando indicado.

]θεῖν κέλευθον  
 ]ος ἐς τὸ δυνατὸν .[  
 ]αγκυλαν[ 15  
 ]δίκαιος .[  
 ε]ὕθυς ἀπο[  
 ]θξοντι· τρ[  
 ],ντρο[  
 ]α.[ 20  
 ].ο[

... [e o] belo (ele) distingue do feio. E se  
 ... alguém (o) difama, a [b]oca sem portas  
 ... carregan[d]o, a fumaça é inútil, e o ...  
 ou]ro não é macula[d]o,  
 ... mas a verda[d]e é toda-poderosa 5  
 ... para poucos a virtude concedeu (o deus?)  
 ... pois não é fácil [ser] nob[re]:  
 o homem, contrariado, é coagido  
 pela [gan]ância inelutável, ou pelo moscardo  
 de [gr]ande força da tec[elã] de ardis, Afrodit[e]...<sup>2</sup> 10  
 ... e amor às rivalidades.  
 ... não, durante sua vida, da sacralidade  
 ... o caminho  
 ... tanto quanto possível ...  
 ... tortuoso (?) 15  
 ... justo ...  
 ... d]e pronto ...  
 (...) [versos 18–21: lacunares, ilegíveis]

Preservado no *Papiro de Oxirrinco* 2432 (século I d.C.), seu editor Edgar Lobel, em “2432. Simonides?” (1959, 91), atribui o fragmento a Simônides, com base em elementos da linguagem e da sua própria construção conceitual, análogos aos de outros fragmentos do poeta – notadamente, ao 542 (ou “Ode a Escopas”), que, citado no diálogo *Protágoras* (338e-347), de

<sup>2</sup> Os versos 1-10 estão traduzidos em Ragusa (2013, 204–5), com comentário desenvolvido aqui. Há inclusões de “(ele)” (v. 1), “(o)” (v. 2) e “(o deus?)” (v. 6); mudanças no verso 6, de “concederam” para “concedeu”; de “excelência” para “virtude”, dado o caráter ético de *aretē* na argumentação do Fr. 541. Nesse sentido, sigo Gentili 1964, 304; 2006, 105; Adrados 1980, 266; Campbell 1991, 433; Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 377; Gentili e Catenacci 2010, 167.

Platão (c. 427-347 a.C.), de modo entrecortado e em incerta sequência, acumula volumosa e tortuosa fortuna crítica.<sup>3</sup> Para Bruno Gentili (1961, 332), em resenha à edição de Lobel, este argumenta consistentemente; de fato, a atribuição é hoje em geral aceita.<sup>4</sup>

Assim como o Fr. 542, o 541 vem reforçar o *corpus* mélico que forja a imagem do Simônides *sophós* (“habilidoso, prudente, prático, sábio”), por conta da constante argumentação reflexiva-conceitual armada em polaridades que, como as analogias, são caros instrumentos do pensamento tradicional, também dito mítico ou arcaico. Para Emmet Robbins, em “Public poetry” (1997, 246), isso pode resultar da “associação [do poeta] com as classes dominantes de seu tempo, pois há uma longa tradição de se associar sábios e governantes (...)”. Todavia, o tom sereno e grave de sua poesia, bem como seus grandes e frequentes temas de caráter ético – o da ἀρετή (*aretē*, “virtude”), por exemplo – parecem erigir a reputação de *sophós* de que goza Simônides nos antigos testemunhos. Observa-o Mary Lefkowitz, em *The lives of the Greek poets* (1981, 50), enfatizando que a amplitude dos comentários de Simônides ultrapassa seus versos, dados o “modo direto como nos falam” e a “precisão de suas metáforas”, além do tom mais de conselheiro do que de poeta.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Gentili (1964, 278-9) observava que, “da 1ª metade do século XVIII até hoje (...), não são muitos os textos que têm sofrido tantos laceramentos e torturas, tantas diversas e contrastantes interpretações (...)” quanto o Fr. 542. Carson (1992, 110) afirma que Sócrates e Protágoras desferem, no diálogo platônico, “um ataque combinado” ao fragmento que “citam tão de todo erroneamente, interpretam erroneamente e deturpam, que a maioria dos leitores fica imaginando por que filósofos se dão ao trabalho de ler poesia”. Parry (1978, 298) já discutia a diferença entre “o sentido *original* do poema e as interpretações às quais foi submetido mais tarde pelos filósofos”; similarmente, Most 1995. Babut (1975, 25) resume as tendências principais e divergentes de leitura do Fr. 542: “Para uns, o texto marca uma data importante na história do pensamento grego, uma etapa capital no desenvolvimento de conceitos éticos (...). Para outros, (...) deriva do gênero da consolação e se contenta em retomar, de forma brilhante e vigorosa, certo número de temas correntes na literatura anterior, apoiados em conceitos familiares da ética tradicional grega”. Ver ainda Durán López 2000, 190-2; Beresford 2008. Para traduções recentes do Fr. 542 para o português: Anderson 2011; Ragusa 2013, 205-7.

<sup>4</sup> Ver Bernardini 1969, 154-5. Lloyd-Jones (1961, 19) a refuta antes de aceitá-la (1971, 176 n. 40). Bowra a aceita (1961, 332, n. 4; 336, n. 2) antes de a rejeitar (1963, 257-67). Para comparação mais detalhada dos Frs. 541 e 542: Donlan 1969; Carson 1992.

<sup>5</sup> A poesia de Simônides era mercadoria cara, e várias fontes antigas afirmam ser ele o primeiro a cobrar por seus versos (Robbins 1997, 245); daí sua fama de avaro e mercenário no século v a.C. – no seguinte, porém, seu interesse pelo dinheiro se tornou positivo (Lefkowitz 1981, 52-3; Segal 1990, 226; Robbins 1997, 246). A relação acabou por dele fazer espécie de “protosofista, no momento em que os primeiros professores pagos [sofistas] se tornavam notórios no mundo grego” (Robbins 1997, 246). E a cobrança se articulou à secularização da poesia que, de dom divino, passa a profissão. Ver Detienne 1964; Detienne 2013, 87-112; Gentili 1965b, 70-2; Bernardini 1969, 145-6; Babut 1975; Bell 1978; Durán López 2000, 185-6; Carson 2002, 49-52, 102-6.

## APRECIACÃO GERAL DO FR. 541

Ouçamos, pois, a voz do sábio Simônides, entrecortada pelas lacunas do tempo no Fr. 541, cuja argumentação construída em “feixe de imagens que encapsulam o pensamento numa forma concentrada” (Henderson 1999, 97) se organiza, desde o verso inicial do texto preservado, em polaridades. Contrapondo *tò kalón* (o absoluto positivo) a *tò aiskhrón* (o absoluto negativo), o poeta parece dedicar-se a uma discussão estética; mas, como habitualmente no pensamento arcaico, a discussão é também ética, com a polaridade belo-feio ou belo-torpe, desenvolvida a seguir (vv. 2–5), apontando para o questionamento de valores heroicos aristocráticos tradicionais, crescente na era de Simônides e dali em diante, a partir do qual se vai desenhando, em contraposição à ética aristocrática que aqueles valores configuram, uma “ética mais tolerante e flexível, que considera mais inteiramente a tensão entre a probidade interior e a incerteza da fortuna” (Segal 1990, 224).

Desse modo, a valores idealizados – enfocados em plano aristocrático (vv. 1–6) – se antepõem valores relativizados em plano concreto (vv. 8–10), mais afins à imperfeita natureza humana (Gentili 1961, 340). Na transição dos planos, porém, o verso 7 enuncia a constatação-chave, gnômica, do questionamento: “não é fácil [ser] nob[re]” – ser *esthlós*. Dela emana uma “concepção mais humanística do homem constrangido a enfrentar todas as necessidades” (ibid.), pois tal verso “representa o limite de ruptura ideológica e estilística: dos valores absolutos se desce aos relativos, e a linguagem se dilui no movimento menos rígido e mais livre do discurso” (Gentili 1965a, 160):

A virtude ou a valentia, que, em sentido agonístico, é um sumo valor, como o belo absoluto e o ouro, é qualidade dificilmente comum entre os homens, porque a valentia absoluta não pertence à natureza humana, forçada a operar involuntariamente entre os limites de algumas “necessidades” que lhe são inerentes e às situações do viver em sociedade, como o desejo de ganho, a obsessão do amor e as ambições. (Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 281)

Reconstituir minuciosamente o pensamento que se vai delineando no fragmento é tarefa árdua, pois suas articulações são frágeis e dependentes de muitos suplementos, e seus termos conceituais consistem em grande desafio. Ademais, a inteligibilidade é comprometida pela precariedade dos versos 11–21. Mas, se é válida a apreensão da ideia geral da reflexão, temos que, no que tange à sua representação, Afrodite se insere em contexto filosófico de perspectiva negativa, inegável na sua qualificação (vv. 9–10) e posição destacada entre as fraquezas humanas.

A primeira delas é a difamação, aceito o suplemento [*kak*]agoreî (“difama”), proposto independentemente por dois helenistas, aceito por muitos

comentadores do Fr. 541 e, por isso, incorporado à tradução do verso 2 que apresento, ainda que não à edição adotada do texto grego (Page 1962), que todavia o indica no aparato crítico.<sup>6</sup> Tal difamação, feita por “boca sem portas” (*áthyron stóma*, vv. 2–3),<sup>7</sup> pronta a “espalhar a fofoca maliciosa” (Henderson 1999, 97), é “fumaça” (*kapnós*, v. 3), é sem valor, vã, fosca, ineficaz (*atelēs*, v. 3), sem substância, embora “irritante e desagradável” (ibid.).<sup>8</sup> A ela se somam no verso 9 a “[gan]ância inelutável” (*[kér]dos amákhēton*), a tormentosa e ardilosa lascívia/paixão (vv. 9–10) e a ambição ou “amor às rivalidades” (*phílonikíai*,<sup>9</sup> v. 11).

Pensando no verso 1, sugerimos que o difamador (v. 2) é incapaz de macular o ouro (v. 4) que, em impactante contraste, é o “valor verdadeiro” (Gerber 1970, 318), real, luminoso e consistente – imagem possível do homem aceitável e bem reputado que, sendo *esthlós* (“nobre”) até onde lhe é possível (vv. 12–14), “o belo distingue [*krínei*] do feio” (v. 1).<sup>10</sup> Afinal, a “verda[d]e” (*aláthe[i]a*) é “toda-poderosa” (v. 5) – a verdade da boa reputação do homem pressuposto nos versos precedentes. E a “excelência” ou “virtude” – tradução mais enfaticamente ética-moral do termo *aretē*, essencial na poética de Simônides –, é algo que só a poucos – e certamente não ao difamador que não distingue o belo do feio – “concedeu” o deus, sujeito suposto do verbo,<sup>11</sup> em concepção que, assim como a de Homero, entende a *aretē* não como algo que se conquistou ou que seja próprio a um indivíduo e não a outro, mas como dádiva divina a privilegiados, frisa Daniel Babut,

<sup>6</sup> Gentili 1961, 339; Treu 1960, 321–2. Gentili se baseia nas ocorrências do substantivo *kakagoría* e do adjetivo *kakagóros* em Píndaro (*Ode pítica* 2.53, *Ode olímpica* 1.53) e Platão (*Fedro* 254e). Henry (1998, 303) sugere [*meg*]alagoreí, cujo sentido (“alardeia”) poderia se coadunar ao Fr. 541. Mas [*kak*]agoreí é bem aceito e mais articulado às imagens da feiúra e da sujeira: Lloyd-Jones 1961, 19; Bowra 1963, 17; Donlan 1969, 91; Gerber 1970, 317–18; Campbell 1991, 433; Carson 1992, 117; Gentili e Catenacci 2010, 167; Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 377.

<sup>7</sup> A imagem, que a Henderson (1999, 97) parece original, se acha depois na tragédia (Sófocles, *Filoctetes* 188–9; Eurípedes, *Orestes* 903) e na comédia (Aristófanes, *Rãs* 38). Ver Gerber 1970, 318; Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 282.

<sup>8</sup> Henderson (1999, 97) considera surpreendente a imagem “sem paralelos”. Observa Gerber (1970, 318) que a palavra *kapnós* é “frequentemente usada para denotar o que não tem substância ou valor”. Ver ainda Henderson (1999, 97 n.10), que faz a mesma anotação, registrando as ocorrências da palavra nesse sentido.

<sup>9</sup> Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 283): o substantivo ocorre na prosa clássica ática, mas o adjetivo (*phílonikos*) já se registra em Píndaro (*Ode olímpica* 6.19).

<sup>10</sup> Ao entender que o sujeito da forma verbal do verso 1 é muito provavelmente o homem bom de que se ocupa o poeta desde antes do início preservado do texto, sigo Donlan (1969, 92), Campbell (1991, 433) e Durán López (2000, 185–6), que arrola resumidamente outras sugestões. Uma é de que o sujeito seja *khrónos* (tempo): Fränkel (1975, 313 n. 22; 1 ed. 1962) na 3 ed. da obra (1969), aceita em Gentili 2006, 104 n. 12; Gentili e Catenacci 2010, 335 n. 14. Outra: de que seja *kairós*, “justa medida”: Pfeiffer 1998, 33 n. 1 (1 ed. 1968); Pellizer 1978.

<sup>11</sup> Sugestão de Gentili (1961, 339; 2006, 105), seguida, por exemplo, por Fränkel 1975, 313 n. 22 (1 ed. 1962); Donlan 1969, 94; Campbell 1991, 433; West 1994, 163.

em “Simonide moraliste” (1975, 22). Tal concepção concerne à consciência da humana falibilidade (v. 7): “não é fácil [ser] nob[re] (*esthlón*)”, pois muitas são as falhas humanas e difíceis as circunstâncias que a elas se somam, forçando o homem, mesmo contrariado, à desmedida, à falta de controle.

Para concluir essa apreciação geral, os versos 12–21 parecem falar em caminhos, justiça, correção ou prontidão, sacralidade. Não sabemos como se ligam ao todo, mas está claro que prosseguem com a reflexão sobre a natureza humana e a relação do homem com o universo. Na sugestão de Lobel (1959, 94), diriam que, “se um homem não pode manter um curso correto pela vida afora, ainda assim, se ele é tão bom quanto lhe é possível, ele pode ser chamado de virtuoso”; daí a tradução da sequência *es tò dynatòn* (v. 14) como “tanto quanto possível”, nos passos do helenista.<sup>12</sup>

Pode-se, pois, pensar que Simônides diz no Fr. 541 não apenas que o deus concede a poucos a virtude, como também que “ser sempre pio (*hósioi*) com relação à deidade é prerrogativa de poucos homens” (Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 283). Logo, o que de melhor pode fazer o falho ser humano é respeitar a justiça (*díkē*) “útil” à *pólis*, pois ser respeitoso à justiça é “virtude ‘laica’, não condicionada à intervenção divina” (ibid.). Simônides propõe, desta feita, uma ética distinta da aristocrática, condizente com ideias em circulação no seu contexto cultural, notadamente, “na cultura ateniense do século v” (ibid.).

#### A LISTA DE FRAQUEZAS HUMANAS E O LUGAR DE AFRODITE EM SIMÔNIDES

No Fr. 541, além da difamação, outras três fraquezas constroem o homem e o desviam do caminho da nobreza, nomeadas com precisão não encontrada no Fr. 542, em que, anota Douglas E. Gerber, em *Euterpe* (1970, 318), “Simônides simplesmente diz que um homem deixa de ser *ἀγαθός* [‘bom, nobre’] quando sofre infortúnios”.<sup>13</sup> Ei-las nos versos 9-11, segundo os quais, o homem acha-se coagido, ainda que a contragosto,

pela [gan]ância inelutável, ou pelo moscardo  
de [gr]ande força da tec[elã] de ardis, Afrodit[e] ... 10  
... e amor às rivalidades.

<sup>12</sup> Ver as traduções de Gentili 1964, 303; Gentili 1965a, 127, 160; Gentili 2006, 105; Donlan 1969, 91; Campbell 1991, 433; West 1994, 163; Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 283, 377.

<sup>13</sup> Ver ainda comentário em Perrotta, Gentili e Catenacci 2007, 283.



Dada sua elaborada inserção, pode-se afirmar, junto a William J. Henderson, em “Imagery in Simonides” (1999, 97), que “a causa central do desvio humano”, na qual me concentro, é a luxúria, enunciada em termos mítico-metafóricos negativos: o “moscardo” (*oístros*) poderoso (*[mel gasthenēs]* de Afrodite *dolóplokos* (“tecelã de ardis”). A imagem do moscardo e o epíteto *dolóplokos* são os elementos distintivos que reiteram seu *status* de deusa terrível, a ser temida pelos mortais, algo que a aproxima de quase todas – senão de todas – as demais deidades; terrível pelos sofrimentos que pode provocar e pelos ardis que pode tramar no mundo de *éros*, sua esfera de atuação. Ecoam aqui sonoridades familiares da epopeia e da mélica arcaicas – da *Iliáda* (c. 750 a.C.), da *Teogonia* (vv. 205–6) de Hesíodo (c. 700 a.C.), do *Hino homérico 5: a Afrodite* (c. 650 a.C.), de Safo.<sup>14</sup>

Na *Iliáda* (3.405), em seu embate com Helena, a quem busca levar ao leito de Páris, uma Afrodite disfarçada de velha senhora é por ela acusada de agir *dolophronéousa* (“urdindo enganos”), depois que a heroína a reconhece na indistintível beleza do colo e do pescoço divinos, que a velhice – estranha aos imortais sempiternos – não oculta. Já na *Teogonia*, definem-se como *timē* (“honra”, v. 203) e *moira* (“lote”, v. 204) de Afrodite – isto é, sua esfera de atuação e suas prerrogativas – os “enganos” (*exapátas*), além dos “suspiros” (*oárous*) e dos “sorrisos” (*meidēmata*) no verso 205, e do “prazer” (*térsin*), do “sexo” (*philótēta*), da “meiguice” (*meilikhiē*), no 206.<sup>15</sup> Voltando à *Iliáda*, no canto XIV, lembro o papel essencial de Afrodite na famosa cena de sedução de Zeus por Hera, deusa que obtém, dolosamente – porque através de mentira ardilosa –, o “cinto furta-cor” (*poikilōn hímanta*, vv. 214–5) de Afrodite, que reúne seus poderes: o “sexo” (*philótēs*), o “desejo” (*hímeros*), os “sussurros” (*oaristýs*), a “persuasão [*párphasis*] que logra a mente cerrada dos mais sagazes” (vv. 216–7).<sup>16</sup> Não por acaso, a ação da sedutora Hera é nomeada reiteradamente na forma verbal que Helena usa para a ação da sedutora Afrodite no canto III – *dolophronéousa* –, em verso formular.<sup>17</sup> Por fim, no verso 38 do *Hino homérico v*, a sedutora Afrodite, que enganará o herói Anquises com palavras, gestos e alteração de sua aparência, a fim de levá-lo

<sup>14</sup> Para os fragmentos de Safo, sempre a edição Voigt 1971.

<sup>15</sup> Edição Mazon (2008) dos versos 203–6, e realce dos termos transliterados: Ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε / μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανатоῖσι, / παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε / τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότιτα τε μελιχίητε.

<sup>16</sup> Edição Mazon (2002b) da *Iliáda* (14.214–7), com realce dos termos transliterados: ἦ καὶ ἀπὸ στηθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἰμάντα / ποικίλον, ἔνθα δὲ οἱ θελικτήρια πάντα τέκτυκτο· / ἐνθ' ἔτι μὲν φιλότις, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστός / πάρφασις, ἣ τ' ἔκλειψε νόον πύκα περφρονεόντων.

<sup>17</sup> *Id.*: “E isto disse, urdindo enganos, a soberana Hera” (τὸν δὲ δολοφρονέουσα προσήυδα πότνια Ἥρη). Esse verso se repete *ipsis literis* pelo menos três vezes: 197, 300, 329.

ao leito, é retratada como a deusa que “engana a mente cerrada” (*pykinàs phrénas exapaphoûsa*) do próprio Zeus.<sup>18</sup>

Fato incontestado, o ardil é próprio à sedução e, portanto, à deusa que a rege, a Afrodite *dolóplokos* do Fr. 541 de Simônides, mas, antes, do Fr. 1 (“Hino a Afrodite”)<sup>19</sup> de Safo (c. 630–580 a.C.), em sua primeira ocorrência<sup>20</sup>:

Ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφρόδιτα,  
παῖ Δίος δολόπλοκε, λίσσομαί σε·

De flóreo manto furta-cor, ó imortal Afrodite,  
filha de Zeus, **tecelã de ardis**, suplico-te:

Nessa invocação, que deve identificar a deidade a quem se dirige quem suplica, dois dos quatro epítetos de Afrodite são talvez cunhagens sáficas: *Poikilóthron'* (v. 1) e *dolóploke* (v. 2). Estes se sobressaem, na medida em que partilham o universo do difuso, do que não se revela inteiramente, do intricado e múltiplo, enfim, do erotismo, regido por Afrodite.<sup>21</sup> Nesse sentido, cabe salientar a articulação entre *poikiló-thron'* e *doló-ploke*, pois *dólos* e *poikilos* integram o campo semântico da *mētis*,

uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso. (Detienne e Vernant 2008, 11; 1 ed. 1974)

Esse campo da *mētis* (“inteligência astuciosa”) é, portanto, caracterizado pelas ideias do ágil, do flexível, do oblíquo, do ambíguo, do múltiplo, da estratégia que usa o raciocínio para vencer a força bruta, do dolo, do ardil, da *poikilia* – do embaralhamento e da mistura de luzes, de cores, de formas, que impedem a imediata, nítida e reta captação daquilo que é *poikilos*.<sup>22</sup> Isso significa que os dois epítetos sáficos, como de resto a tradição poética desde os poemas homéricos, lançam Afrodite e seu universo no plano do engano, do ambíguo, do ondulante. Afinal, a sedução é um jogo em que o sedutor manipula a si próprio – sua aparência, sua fala –, a

<sup>18</sup> Cito a edição Faulkner 2008: πικινὰς φρένας ἐξαπαφοῦσα.

<sup>19</sup> Tradução e estudo: Ragusa 2005b, 261–328, 424–6; Ragusa 2011, 73–6; Ragusa 2013, 100–5.

<sup>20</sup> Há mais duas ocorrências do epíteto, sempre dado a Afrodite: o mélico Fr. 949 P (anônimo) e o fragmento elegíaco 1386 W, da *Teognideia*, que emula a poesia de Teógnis (c. 550–480 a.C.).

<sup>21</sup> Para estudo detido desses elementos e do cenário que desenham: Ragusa 2005b, 153–72, 261–337.

<sup>22</sup> Para estudo detalhado da *mētis* e de noções correlatas, ver Detienne e Vernant 2008 (1 ed. 1974).

fim de persuadir o objeto de seu desejo a lhe ser recíproco, enredando-o em trama inescapável.

Enredar, aliás, é verbo eloquente no caso de *doló-ploke*, uma vez que a segunda metade do composto o associa à arte de tecer fios de tramas que enredam as vítimas de *éros*. E essa arte, feminina por excelência, é desde a tradição dos poemas homéricos metáfora para arte de enganar eroticamente, de seduzir. Lembre-se na *Odisseia* a ninfa Calipso (5.61–2) e a feiticeira Circe (10.220–4), que cantam e tecem, enquanto seduzem e enganam; e Penélope (2.93–110, 19.136–56, 24.129–48), que fia durante o dia o tapete que desfia durante a noite, enganando os pretendentes que a assediam. Lembre-se ainda a ambígua Helena, que surge na *Iliada* (3.125–8), pela primeira vez, a tecer numa trama a guerra que se desenrola entre gregos e troianos, por causa de sua beleza irresistível, da paixão avassaladora de Páris, do engano do marido dela, Menelau.<sup>23</sup>

O dolo está, portanto, duplamente marcado em *dolóplokos*, síntese do recorrente motivo do engano amoroso, variamente integrado às representações de Afrodite. Logo, quando Simônides a qualifica com esse epíteto, dialoga com a tradição sáfica e/ou poética a partir da qual se projeta a concepção de *éros*. Mais: dialoga com a imagem cultural de Afrodite na Grécia, deusa “que acima de tudo preside sobre a sexualidade”, resume Vinciane Pirenne-Delforge e Gabriella Pironti, em “Greek cults of Aphrodite” (2011, 43) – sexualidade, completam elas, que envolve a sedução potencialmente enganadora, bem como a força erótica potencialmente ruínosa.

Assim sendo, a referida concepção de *éros* é positiva, porque a experiência erótica produz prazer e doçura, e negativa, porque lida com o engano, a manipulação, a privação da clareza da mente, a perda do controle racional sobre o instintivo, os apelos do corpo, o desejo que precisa ser saciado, a falta que a tudo domina e que se busca obsessivamente suprir – eis o sentido básico do termo *éros*.<sup>24</sup> Mas cada poeta intensifica diferentemente essas

<sup>23</sup> Para a *mētis* (astúcia ou inteligência astuciosa) feminina: Holmberg 1997. Para o tecer e sua relação com o universo feminino e com a poesia: Snyder 1981; Bergren 1983; Jenkins 1985; Pantelias 1993. Cabe mencionar que há na iconografia uma tradição de representação de Afrodite como tecelã; ver Suhr (1960, 1963, 1969), que destaca figuras sobretudo da era helenística (323–31 a.C.). Bundrick (2008, 295) ressalta o modo como o tecer, na era clássica (c. 480–323 a.C.), se associa a figuras ainda mais elevadas do que Circe ou Calipso, pois é ação das Nereidas, de Afrodite e suas companheiras habituais. Suhr (1963) discute a iconografia desse período, que trazem a deusa como tecelã, motivo que remonta ao Oriente.

<sup>24</sup> Carson 1998, 10: “A palavra grega *éros* denota ‘a falta, a carência, o desejo do que está faltando’. O amador quer o que não tem. É por definição impossível a ele ter o que quer, se, assim que o obtém, não mais lhe falta”. Esse dilema intrínseco a *éros* torna sempre tormentosa a experiência erótica, incompleta, frustrante; afinal, ninguém jamais deseja o que não se foi, o que não lhe escapa, o que não lhe falta. Notável, nesse sentido, é que a poesia erótica canta a perseguição, a sedução, a capitulação, o enlace erótico – e nada mais. Não há o depois, se o desejo é saciado.

polaridades, não raro a partir das mesmas imagens, dos mesmos termos. *Dolóplokos*, exemplo que interessa aqui, é positivo na prece de Safo, em que a Afrodite chamada à batalha erótica deve ser a que agrega os mais eficazes elementos de sedução. Em Simônides, porém, é negativo, pois Afrodite se destaca na lista de fraquezas (vv. 8–11) que limitam a capacidade humana de ser nobre (v. 7). Diz Eleonora Cavallini, em *Presenza di Saffo e Alceo nella poesia greca fino ad Aristofane* (1986, 28): para o poeta, *éros* é “força nociva e alucinada, que consome a energia do homem, dificultando sua jornada rumo à ἀρετή [‘virtude’]”.

Vejamus mais de perto a imagem metafórica do tormento erótico empregada por Simônides – o *oistros* de Afrodite, seu potente moscardo. Na *Odisseia* (22.300), o termo grego nomeia o moscardo que ataca e alucina o gado, recorda Henderson (1999, 97); em duas tragédias,<sup>25</sup> se insere em contexto erótico, mas mantendo o eco odisseico: nelas, a ciumenta Hera o envia para atormentar e pôr em fuga a jovem Io, transformada em novilha, por quem Zeus se tomara de desejo e com quem cometera mais um de seus célebres adultérios. Como bem resume Lobel (1959, 94), o substantivo *oistros* “e seus derivados são aplicados para qualquer frenesi” – como nas citadas ocorrências –, “mas não comumente (...) para o do amor, como em Eurípidés (*Hipólito*, v. 1300) e aqui”, no Fr. 541 de Simônides, anteriormente ao poeta trágico (c. 482–406 a.C.). De fato, no *Hipólito*, o *oistros* é imagem para o efeito da ação de Afrodite sobre Fedra, a quem a deusa leva à paixão pelo seu enteado, o jovem filho de Teseu, nomeado no título, para vingar-se do privilégio exclusivamente concedido por Hipólito a Ártemis, conforme essa deusa explica nos momentos finais da tragédia. Em Simônides, *oistros* é a força erótica, destacada fraqueza humana, impeditiva à perfeição que não pertence aos mortais, obstáculo no caminho da nobreza e virtude humanas. Ambos Simônides e Eurípidés equiparam o efeito da paixão ao “agulhão do moscardo, que causa dor, loucura e leva à fuga”, ressalta Henderson (1999, 97–8). Trata-se de visão tradicional: *éros* é, no imaginário grego, “uma invasão, uma doença, uma insanidade, um animal selvagem, um desastre natural”, frisa Anne Carson, em *Eros, the bittersweet* (1998, 148), que vem a “provocar o colapso, consumir, queimar, devorar, exaurir, entontecer, picar, aguilhoar (...)”.

Além da tragédia, que lhe é posterior, a imagem do poderoso *oistros* de Afrodite *dolóplokos*, no Fr. 541 de Simônides – isto é, da obsessiva loucura da lascívia ou da paixão, que desviará o homem bom “de seu verdadeiro curso” (Henderson 1999, 98) – traz à memória outros mélicos que vale

<sup>25</sup> *Suplicantes* (vv. 541–3) e *Prometeu acorrentado* (vv. 567–9), de Ésquilo. Ver ainda *Hércules furioso* (v. 862) e *Ifigênia em Táuris* (v. 1456), de Eurípidés; *Traquínias* (v. 1254), de Sófocles.

mencionar, no que concerne à alteração radical do estado mental de quem deseja. Novamente, o Fr. 1 de Safo, em cujo verso 18 Afrodite qualifica o *thýmōi* (“coração”) da suplicante como *mainólai* (“enlouquecido”). E ainda estes pequenos fragmentos sáficos abaixo<sup>26</sup>:

- Fr. 36           καὶ ποθήω καὶ μαόμαι  
                    ... e desejo e enlouqueço [*μαόμαι*]...
- Fr. 47   Ἔρος δ’ ἐτίναξέ <μοι>  
                    φρένας, ὡς ἄνεμοκ κἀτ’ ὄρος δρύσιν ἐμπέτων  
  ... Ἐὶρος sacudiu meus sentidos,  
  qual vento montanha abaixo caindo sobre as árvores...
- Fr. 51           οὐκ οἶδ’ ὅττι θεοῦ δύο μοι τὰ νοήματα  
                    Não sei o que faço: duas são as minhas mentes...

E Íbico<sup>27</sup> (ativo em c. 550 a.C.), em cuja poesia a linguagem erótica é sobretudo negativa igualmente à de Simônides, mas à diferença da de poetas anteriores, como Safo, e contemporâneos, como Anacreonte, nos quais *eros* oscila entre positivo-negativo. Bem o mostram dois fragmentos ibiqueus. O 286,<sup>28</sup> em que um deus Bóreas (vento frio do Norte), plasmado na imagem de Eros, acossa a *persona*:

(...): ἔμοι δ’ ἔρος  
οὐδεμίαν κατὰκοίτος ὥραν.  
† τε† ὑπὸ στεροπαῶς φλέγων  
Θρηϊκίος Βορέας  
                    αἰσῶν παρὰ Κύπριδος ἀζαλέ-  
  10  
                    αἰς μανίασιν ἔρεμνὸς ἀθαμβήσ  
ἐγκρατέως πεδόθεν †φυλάσσει†  
ἡμετέρας φρένας

(...) Mas, para mim, a paixão  
não repousa em nenhuma estação.  
E, com raios marcando o caminho,  
o trácio Bóreas,  
voando veloz da casa de Cípris, com crestantes       10  
loucuras, sombrio, descarado,  
com mão firme, desde o fundo, vigia  
meus sentidos...

<sup>26</sup> Todos os fragmentos em tradução de Ragusa 2011, 106 [Fr. 36], 85 [Fr. 47], 107 [Fr. 51]. Os Frs. 36 e 47 também em Ragusa 2005b, 287–8, 441, 444; Ragusa 2013, 117, com comentários.

<sup>27</sup> Para os fragmentos de Íbico, sempre a edição Davies 1991.

<sup>28</sup> Tradução e comentário: Ragusa 2013, 165–7; estudo em Ragusa 2010, 394–418.

Em no 287,<sup>29</sup> em que vemos Eros, aliado a Afrodite, em ação:

Ἔρος αὐτέ με κυανέοισιν ὑπὸ  
βλεφάροις τακέρ' ὄμμασι δερκόμενος  
κηλήμαισι παντοδαποῖς ἐς ἄπει-  
ρα δίκτυα Κύπριδος ἐσβάλλει·  
ἢ μὰν τρομέω νιν ἐπερχόμενον,  
ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γῆραι  
ἀέκων σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἄμιλλαν ἔβα.

Eros, de novo, de sob escuras  
pálpebras, com olhos me fitando derretidamente,  
com encantos de toda sorte, às  
inextricáveis redes de Cípris me atira.  
Sim, tremo quando ele ataca,  
tal qual atrelado cavalo vencedor, perto da velhice,  
contrariado vai para a corrida com carros velozes.

Em “Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca” (1965b, 78–80), Gentili frisa, sobretudo com base nos fragmentos acima citados, como a experiência erótica se torna negativa em Íbico, distinguindo-o na tradição dessa temática, pois em sua poesia *éros* jamais “concede a possibilidade de abandono ou de êxtase, como na experiência sáfica, nem conhece a alegria sapiente e lúdica de Anacreonte, nem oscila na polaridade do contraste entre impulso emotivo e intelecto, nem se resolve no paralelismo do ‘amo e não amo’ [Anacreonte, Fr. 428 P]” (Gentili 1965b, 78). Adiante, conclui, tendo em vista o Fr. 541 de Simônides – os versos 9–10 e, neles, a caracterização de *éros* a partir da qualificação da deusa que sobre ela preside, Afrodite:

Essa visão de Eros, o deus, terrível pela loucura que provoca na vida humana, mágico poder que impõe ao homem uma conduta que lhe é estranha, achava ressonância (ainda não posta em relevo pela crítica) na cultura tardo-arcaica, se Simônides podia representar a paixão amorosa como moscardo (οἶστρος) de Afrodite, como poder divino obsessivo, capaz de limitar àquele de quem se apodera a possibilidade de ser valente nos termos da ética aristocrática do ἀγαθός [bom, nobre]. Eis o começo da trajetória rumo à opinião que se tornará corrente na cultura do século v a.C., de Eros demônio destruidor, a ser temido pela catástrofe que suscita com suas loucuras eróticas, e do amor como doença, como elemento negativo da φύσις [da natureza], ou como fato do “eu” irracional. (Gentili 1965b, 79–80)<sup>30</sup>

Todos esses elementos estão na linguagem erótica desde a era arcaica, porém inseridos na polaridade sintetizada no amálgama sáfico *glykypikros*

<sup>29</sup> Tradução e comentário: Ragusa 2013, 167–9; ver estudo em Ragusa 2010, 480–507.

<sup>30</sup> Ver também Cavallini 1986, 28; Fuentes 2002, 14–5, 17.

– “doce-amargo” (Fr. 130).<sup>31</sup> Se prevalecem dor, sofrimento e tormento, há também doçura, prazer. Mas não em Íbico, que radicaliza a linguagem negativa, nem em Simōnides, que empresta traços do desenho sáfico de Afrodite ao qualificá-la como *dolóplokos* – em consonância com uma tradição poética reconhecível em vários gêneros desde a épica homérica, em que figuras femininas sedutoras são perigosamente ardilosas –, pintando-lhe e a *éros* com as sombrias tintas de Íbico, prevalentes na era clássica. Mostra, ainda, o Fr. 575 de Simōnides, o outro único em que figura a deusa, em imagem que não se altera.

FR. 575<sup>32</sup> σχέτλιε παῖ δολομήδεος Ἀφροδίτας,  
τὸν Ἄρηι † δολομεχάνωι τέκεν  
  
... ó cruel criança da ardilosa Afrodite,  
o artífice de ardis, que de Ares ela gerou ...

A fonte desse fragmento é um escólio ao verso 26 do Livro III da *Argonáutica*, de Apolônio de Rodes (c. 295–230 a.C.),<sup>33</sup> no passo em que Hera sugere a Atena que busquem em Afrodite (Cípris) e Eros, filho da deusa, auxílio para que Jasão aceite a colaboração de Medeia no feito de arrebatador o velocino de ouro (vv. 25–8)<sup>34</sup>:

“Δεῦρ’ ἴομεν μετὰ Κύπριν· ἐπιπλόμεναι δέ μιν ἄμφω  
παιδί ἐψ̄ εἰπεῖν ὀτρύνομεν, αἶ κε πίθηται  
κούρην Αἰήτεο πολυφάρμακον οἷσι βέλεσσιν  
θέλξει ὀιστεύσας ἐπ’ Ἰήσωνι. (...)”

“Vamos até a Cípris. Ambas nos acercando dela  
a conversar com seu filho incitemo-la, se o convence  
à filha de Eetes, a de muitas drogas, com seus dardos  
encantar, alvejando-a no interesse de Jasão. (...)”

O escoliasta arrola em seu comentário outras genealogias mais antigas do deus<sup>35</sup>: a da *Teogonia* (vv. 116–22), que faz de Eros um dos quatro deuses primordiais, ao lado de Gaia, Urano e Tártaro, simbolizando a “a união sexual e procriação que irá povoar o mundo” (Gantz 1996, 3, vol. 1); e a de

<sup>31</sup> Tradução e comentário: Ragusa 2005b, 268, 445; Ragusa 2011, 85–6; Ragusa 2013, 127–8.

<sup>32</sup> Tradução e comentário: Ragusa 2013, 210. Evidencio aqui, porém, algo indicado na publicação anterior: a compreensão do epíteto do verso 2 como atribuído a Eros, e não a Ares, contrariando a edição Page (1962) do Fr. 575 de Simōnides. Ver adiante essa argumentação e a discussão bibliográfica.

<sup>33</sup> Para o escólio: edição Wendel 1958.

<sup>34</sup> Edição: Gillies 1928. Tradução: Rodrigues 2005, 131.

<sup>35</sup> Discuti esse tema em estudo anterior (Ragusa 2010, 452–5).

Safo, segundo a qual ou Eros é filho de Gaia e de Urano, ou deste e de Afrodite.<sup>36</sup> Para Barbara Breitenberger, em *Aphrodite and Eros* (2007, 165), a crer nesse testemunho, a poeta teria sido a primeira “a ter chamado Eros, explicitamente, de ‘filho de Afrodite’ – logo, a tê-lo relacionado geneticamente à esfera mais jovem do Olimpo”, dado que a deusa é filha de Zeus, na tradição prevalente. Além disso, prossegue, Safo teria, como Hesíodo – talvez uma de suas fontes –, inserido Eros na “tradição cosmogônica primordial”, que ecoa nas figuras de Urano e Gaia. Há, ainda, a genealogia dada em Alceu, contemporâneo a Safo, em que Eros é filho de Íris e Zéfiro (Fr. 327).<sup>37</sup>

Ao contrário do que se consolidou em nosso imaginário, e até onde permite afirmar o *corpus* poético arcaico que resta, só em Simônides se explicita a genealogia de Eros como filho de Afrodite. Os poucos textos que relacionam essas deidades, além dos já referidos neste artigo, quando permitem dizer algo sobre os termos dessa relação, retratam Eros como servo de Afrodite, sua superior hierárquica: dois fragmentos da mélica de Álcman,<sup>38</sup> poeta ativo em fins de 600 a.C., e dois da de Anacreonte.<sup>39</sup> Seja como for, é bom atentar para o fato de que, “a relação que a representação mitológica tece entre Afrodite e Eros é normalmente de subordinação”, resume Claude Calame, em *Eros na Grécia antiga* (2013, 26), e “a deusa sempre domina o jovem Eros cuja figura tende ou à divinização ou, no final da época arcaica, à multiplicação”. De fato, no último poeta tardo-arcaico mais representativo, Píndaro (c. 518–446 a.C.), no Fr. 122,<sup>40</sup> Afrodite não é mãe de Eros, mas dos *Erotes*, projeção coletiva do deus, menos frequente, difundida especialmente na iconografia desde o fim do século VI a.C.<sup>41</sup>

Assim, a primeira, a mais antiga e a única atestação segura de Eros filho de Afrodite se dá no Fr. 575 de Simônides<sup>42</sup>; e nessa genealogia que ganhará proeminência da era clássica em diante, o deus Eros, cujo culto na Grécia se fortalece sobretudo a partir do século VI a.C., se torna “membro legítimo da família Olímpia” (Breitenberger 2007, 168). Mas não se esgota nisso o interesse despertado pelo breve Fr. 575. Outros elementos nele se

<sup>36</sup> Fr. 198 de Safo, composto por dois escólios: o que cita o Fr. 575 de Simônides, e outro, ao *Idílio* 13.1-2c, de Teócrito (c. 300–260 a.C.).

<sup>37</sup> Para Alceu: edição Voigt 1971. Tradução e comentário: Ragusa 2010, 454; Ragusa 2013, 90–1.

<sup>38</sup> Frs. 58 e 59, sempre na edição Davies 1991. Ver estudo: Ragusa 2010, 439–76; Ragusa 2013, 60–3.

<sup>39</sup> Frs. 346 (fr. 4) e 357, sempre na edição Page 1962. Ver Ragusa 2010, 507–56; Ragusa 2013, 181–4. Menciono ainda de Safo o Fr. 159, em que, segundo Máximo de Tiro (c. 100 d.C., *Oração* 18.9), “Afrodite diz a Safo, em canção” (λέγει που και Σαπφοί η Αφροδίτη εν ᾠσματι): “... tu e meu servo, Eros ...” (σύ τε κάμπος θεραπέων Έρωος). Tradução e comentário: Ragusa 2011, 86.

<sup>40</sup> Edição Snell 1964.

<sup>41</sup> Ver Rosenmeyer 1955, 16; Gantz 1996, 4, vol. 1.

<sup>42</sup> Segundo o escólio à *Argonáutica*, cujos dizeres consistem no Fr. 324 de Íbico, neste Eros seria filho de Ares e Afrodite antes de Simônides. Mas não temos o texto em que veríamos isso.



destacam: Eros invocado como “cruel criança” (*skhétlie paî*, v. 1); os epítetos de Afrodite e Ares e a imagem da relação erótica entre eles. Somados à própria genealogia, esses elementos todos configuram a imagem profundamente negativa da experiência erótica, reiterando a visão dada nos versos 9–10 do Fr. 541 de Simônides.

### EROS, O INFANTE TERRÍVEL

Christine Kondoleon, em “Eros, the child of Aphrodite” (2011, 107), observa como esse deus tem abundante iconografia, mas “poucas referências escritas nas fontes antigas, epigráficas ou literárias”, bem ao contrário do que se passa com Afrodite. E sabemos que seus cultos só começam a ser atestados bem tardiamente, se comparado ao caso da deusa.<sup>43</sup> Na iconografia, diz a estudiosa, “o mais antigo vestígio visual da relação entre Eros e Afrodite está numa frisa do Partenão (século v a.C.), na qual o menino alado repousa sobre os joelhos de sua mãe, enquanto enfia sua mão direita sob sua veste mais externa” (p. 108). Mas não há tão numerosa representação visual desses deuses juntos quanto há do deus sozinho – nos séculos vi e v a.C., notadamente como belo adolescente alado, retratado amiúde com instrumentos e brinquedos (pp. 111–2).

No caso de fontes escritas, a primeira ocorrência poética do motivo de Eros menino/infante se dá no Fr. 58 de Álcman<sup>44</sup>:

Ἀφροδίτα μὲν οὐκ ἔστι, μάργος δ’ Ἔρως οἶα <παῖς> παῖσδει,  
ἄκρ’ ἐπ’ ἄνθη καβαίνων, ἃ μὴ μοι θύγῃς, τῷ κυπαρίσκῳ.

Afrodite não está, mas selvagem Eros que, qual menino, brinca,  
a descer sobre o topo das flores – não me vás nelas tocar! – da galanguinha.

Na ausência de Afrodite, Eros *paîs* (“menino”) que, como tal, *paîsdei* (“brinca”), surge como infante terrivelmente ameaçador no qualificativo *márgos* (“selvagem”); daí a frase parentética do verso 2. Não discutirei aqui o sentido da cena, pois já o fiz detidamente em estudo anterior (Ragusa 2010, 439–65). Interessa-me agora Eros infante, condição frisada em <*paîs*>

<sup>43</sup> Afirma Pirenne-Delforge (1994, 72) a raridade dos cultos gregos oficiais ao deus. Breitenberger (2007, 141) acredita que as evidências indicam “que Eros só gradualmente se tornou um deus personificado de culto. Pode-se, neste caso, aceitar que desenvolvimentos cultuais sejam fortemente influenciados pelas características poéticas de Eros como um deus envolvido nos assuntos privados de amor, tal qual ele é retratado na literatura antiga desde o final do século vi a.C.”.

<sup>44</sup> Ver nota 38. Retomo aqui elementos de estudo anterior, filtrados pela sua pertinência ao artigo.

*paísdei* (v. 1), e infante perigoso, frisada no adjetivo que precede seu nome, *márgos*, só reencontrado nessa atribuição ao deus na poesia helenística (c. 323–31 a.C.).<sup>45</sup> Seja qual for a brincadeira de Eros, ela nada tem de inofensiva: *márgos* não se acha senão em contextos negativos,<sup>46</sup> e marca no deus a violência, a selvageria erótica, que sua infantilidade – e inconseqüência – só agravam. Tal infantilidade é constatada em Álcman pela primeira vez na poesia grega antiga, e a imagem do deus menino será alternada, na iconografia arcaica, com a imagem mais frequente do deus adolescente, até que, em tempos helenísticos, aquela prevaleça sobre esta, tanto na poesia quanto na iconografia em que o deus surge constantemente ao lado de Afrodite nutriz (*kourotrophos*), que o amamenta.<sup>47</sup>

Depois de Álcman, só se acha Eros infante no Fr. 575 de Simônides<sup>48</sup> – e infante terrível, novamente, como o qualifica *skhétlie* (“cruel”), que abre a invocação do deus, precedendo o substantivo *país* que, afirma o escólio à *Argonáutica*, identifica Eros.<sup>49</sup> O adjetivo é negativo, como *márgos*, e é majoritariamente atribuído, na poesia homérica e na hesiódica, a heróis ou, menos vezes, a deuses, em contexto marcial, anota Carmen B. Fuentes, em “La expresión del sentimiento amoroso em Simónides” (2002, 15). Eloquentemente tal adjetivo, portanto – mais do que se possa imaginar, pois já anuncia, antes da genealogia, o enlace *éros*-guerra, que lança ao mundo do erotismo a violência, a letalidade e o sofrimento característicos do campo de batalha.

#### AFRODITE E ARES, ÉROS E MÁKHĒ: ENLACES E DESENLACES<sup>50</sup>

Volto à *Ilíada*, ao canto 3 aqui já lembrado. Exercendo suas prerrogativas, Afrodite seduz Helena a ir ao encontro de Páris que no leito a espera, para a ela se enlaçar em sexo prazeroso (v. 441). Primeiro, a deusa a engana, assumindo a identidade de uma velha senhora sua conhecida. Percebendo, porém, a mais bela mortal o truque de Afrodite, cuja beleza o disfarce não pode ocultar inteiramente, Helena se rebela e se recusa a obedecê-la, tratando-a sem a devida reverência. Eis a resposta da irada deidade:

<sup>45</sup> Ver Calame 1983, 555.

<sup>46</sup> Calame (1983, 556), que ilustra essa afirmação com exemplos como o da *Electra* (v. 1027), de Eurípides, em que é usado para a adúltera Helena.

<sup>47</sup> Ver Nock 1924, 153; Calame 1983, 555; Stampolidis e Tassoulas 2009; Kondoleon 2011.

<sup>48</sup> Há o duvidoso Fr. 378, de Anacreonte, em que *país* é suplemento ao verso 2, nem sempre aceito, à diferença de *país* (v. 1) no Fr. 58 de Álcman, respaldado em *paísdei* (Ragusa 2010, 452, 440).

<sup>49</sup> Na *Teognideia*, já referida neste artigo, Fr. 1231, Eros recebe o mesmo epíteto.

<sup>50</sup> Em Ragusa (2005b, 322–8) discuti o tema que ora repenso, atualizando a bibliografia pertinente.

“μή μ’ ἔρεθε, σχετλίη, μή χλωσαμένη σε μεθείω,  
 τῶς δέ σ’ ἀπεχθήρω ὡς νῦν ἔκπαγλ’ ἐφίλησα 415  
 μέσσοι δ’ ἀμφοτέρων μετίσσομαι ἔχθεα λυγρὰ,  
 Τρώων καὶ Δαναῶν, σὺ δέ κεν κακὸν οἶτον ὄλῃαι.”

“Miserável, não me provoques. Que, colérica, não te abandone,  
 que eu não te odeie como agora te amo violentamente; 415  
 tramarei ódios lutosos no meio de ambos,  
 troianos e dânaos, e tu perecerás de maligno destino”.

Em *Entre ciel et guerre*, Pironti (2007, 209) observa que, embora seja “uma potência de união”, Afrodite “recorre de bom grado à violência para exercer suas prerrogativas de deusa preposta de *éros* e da *mixis* [mistura] sexual”, como bem mostra o exemplo acima, ao qual inúmeros outros poderiam ser somados; completa Pironti: “Vista desse ponto de vista e liberta de suas etiquetas, Afrodite não parece ser oposta a Ares”. Não por acaso a poesia os enlaçou, a iconografia os associou, os cultos os aproximaram, ainda que, para nós, de modos e com significados algo nebulosos, difíceis de apreender.

A primeira passagem de poesia arcaica em que Afrodite e Ares estão envolvidos eroticamente é a célebre canção do aedo Demódoco, que narra com muito humor, na *Odisseia* (8.266–366), o adultério entre eles – ela, esposa de Hefesto.<sup>51</sup> Na *Teogonia* hesiódica, Afrodite nasce da castração de Urano por seu filho Crono (vv. 188–206), ação violenta e dolosa, traiçoeira, artilosa, geradora tanto da união dos contrários – o sexo –, que ela, nascida da espuma de sêmen e água marinha, representa, quanto da desunião radical, de que advém a guerra representada pelos nascidos do sangue do membro castrado, que respinga na áspera terra – os Gigantes, as Ninfas Freixos e as Erinias (vv. 183–7), deuses sombrios ligados aos crimes e à guerra – logo, ao mundo de Ares, deus da carnificina da batalha. Significativamente, adiante ressurgem Afrodite como mãe de prole gerada de Ares: Fóbos (Pânico) e Deímos (Medo), partícipes do mundo paterno da morte e da destruição, e Harmonia, partícipe do mundo materno do sexo e da vida (vv. 933–7).<sup>52</sup> Para Pironti (2005, 171), em “Aphrodite dans le domaine d’Arès”, essa passo do poema hesiódico confere ao casal Afrodite-Ares o *status* de articulação forte no Olimpo. Por fim, na *Ode pítica* 4.87–8, de Píndaro, Ares é consorte de Afrodite.

<sup>51</sup> Muitos estudos e distintas interpretações discutem essa canção. Destaco as que nem o moralizam, nem o subestimam: Detienne e Vernant 2008, 252–5; Alden 1997, que sintetiza tendências de leitura; Braswell 1982; Brown 1989; Olson 1989; Konstantakos 2012, centrado nas relações da narrativa com tradições folclóricas sobre o adultério. Teffeteller (2010) estuda relações da canção com cena similar na tradição hitita. Noto que na *Iliada* (5.357) Afrodite e Ares são irmãos e aliados.

<sup>52</sup> Ver Ragusa 2005a (2001), 109–30. Na bibliografia mais recente, destaco a análise de Pironti (2007, 21–104) sobre Afrodite e a violência no poema hesiódico.

Dados esses exemplos, Pironti (2005, 171) afirma acertadamente:

Não é correto encerrar Afrodite no papel de esposa adúltera de Hefesto, seguindo o testemunho da *Odisseia*: Hefesto não aparece quase nunca ao lado da deusa fora desse episódio. No relato de Demódoco, ele não desempenha seu papel de marido senão no momento de encontrar Afrodite nos braços de Ares, o companheiro habitual da deusa, e de aprisionar os amantes em elos indestrutíveis. Além do mais, o mito nada faz senão confirmar os “elos” que unem Afrodite e Ares, levando-os mesmo a desafiar as leis do casamento.

Também na tradição iconográfica do século VII a.C. em diante, Ares e Afrodite são amantes<sup>53</sup>; na cultural integram os mesmos templos em certas localidades.<sup>54</sup> E há em ambas as tradições, bem como na epigráfica, representações armadas de Afrodite, além de epítetos marciais, vistos não raro com a desconfiança imposta pela força da tradição épico-homérica da *Iliada* (5.348–9, 426–30), em que, além de ser enxotada da batalha pelo herói grego Diomedes – com auxílio de Atena, rival da deusa –, fugindo no carro que Ares, seu irmão, lhe empresta,<sup>55</sup> Afrodite é lembrada por Zeus, seu pai, de sua esfera de atuação: não a da guerra, que cabe a Ares e a Atena, mas a “dos desejáveis trabalhos da boda” (*himeróenta (...) erga gámoio*, 429). Sente-se na fortuna crítica o peso dessa cena nas discussões sobre a Afrodite guerreira; veja-se como Raoul Lonis (1979, 211), em *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, abre o comentário:

A despeito de quão paradoxal ela pareça, a deusa que Homero nos apresenta como presidindo sobretudo sobre os jogos do amor surge em vários epítetos como uma deusa guerreira. (...) e não é evidente que os muito numerosos testemunhos que associam Afrodite e Ares sejam apenas o reflexo da lenda dos amores da deusa com o deus guerreiro.

Nem se reduzem a esse reflexo da canção de Demódoco os testemunhos em que Afrodite transita de algum modo no mundo da guerra – de Atena e de Ares –, nem os invalida a cena iliádica, equivocadamente tomada, afirma Pironti, como “verdadeiro ‘dogma’” (2007, 210), dadas a autoridade de Homero e de Zeus, como “sanção teológica do verdadeiro caráter da Afrodite grega, de deusa do *gamos* [da boda], cujas competências se defi-

<sup>53</sup> Ver Delivorrias 1984, que elenca 16 imagens de Ares e Afrodite anteriores a 500 a.C.; Budin 2003, 23–8; Pirenne-Delforge e Pironti 2011, 46.

<sup>54</sup> Por exemplo, em Argos e Creta. Ver Solima 1998, 403–16; Pironti 2005, 172, 175–8; Pironti 2007, 242–72. Mas, ao contrário de Pironti, Solima rejeita, na análise da Afrodite armada, nela ver o caráter bélico, tomando antes como projeção do tema poético dos enlacs da deusa e de Ares.

<sup>55</sup> Note-se o paralelismo no canto 21 (391–425), em que Afrodite salva Ares, deus ferido por Atena. Como bem observa Pironti (2005, 181), Ares e Afrodite formam uma dupla na epopeia homérica, seja como irmãos e aliados (*Iliada*), seja como amantes (*Odisseia*).

nem por oposição à guerra, domínio que Zeus atribui a Ares e Atena” (2005, 179), a ela interdito.<sup>56</sup> Note-se, afinal, que, na mesma *Iliada* (20.38), ela adentra a guerra junto aos demais olímpicos, em favor dos troianos; estamos, claro, em plena teomaquia, mas dela Afrodite não é excluída. Seja como for, bem vale o alerta de Pironti (2007, 211):

O mundo dos deuses constitui, com efeito, um conjunto flexível que se articula e se reconfigura em função dos contextos e que não se reduz à simples justaposição de divindades cujos domínios seriam estritamente delimitados de uma vez por todas. É, portanto, preferível não projetar a imagem de Afrodite que emerge da *Iliada* para a análise de seus cultos, e reconhecer em cada tipo de fonte e de contexto uma autonomia relativa na declinação dessa potência divina, sob seus diferentes aspectos.

Dos testemunhos mencionados, que mostram “que a relação com a guerra fazia parte das prerrogativas atribuídas pelos gregos a Afrodite” (Pironti 2005, 177), vejamos na esfera cultural os casos mais conhecidos das ilhas de Chipre e Citera,<sup>57</sup> de Corinto e de Esparta.

Para o caso cíprio, o tardio *Léxico* de Hesíquio (c. 400 d.C.) é a fonte, pois em seu verbete *énkheios* diz: “Aphrodítē. Kýprios” (“da lança: Afrodite, em Chipre”). A ele se somam duas estátuas cíprias que podem ser da deusa e que talvez sejam armadas – não há clareza sobre esses dois pontos.<sup>58</sup> Seja como for, Pirenne-Delforge, em *L’Aphrodite grecque* (1994, 369), conclui que o aspecto guerreiro da deusa em Chipre “é o correlato natural de seu papel de protetora da comunidade”, e não prova sua dimensão bélica, para a qual inexistente “consistência cultural” (p. 471) no mundo grego. Stephanie L. Budin, em “Aphrodite *Enoplion*” (2010, 83), observa que “a imagem de Afrodite armada não era típica de sua iconografia em Chipre em nenhum momento de sua longa história na ilha, que remonta a *circa* 1450 a.C.”.

Para o caso da ilha de Citera, a fonte é Pausânias (c. 115–180 d.C.) que, na *Descrição da Grécia* (Lacônia, 3.23.1), menciona uma estatueta (*xóanon*) da deusa “armada” (*hōplisménos*), “tema de uma série de epigramas dos quais os mais antigos são atribuídos ao poeta helenístico Leônidas de Tarento e nos quais o adorno guerreiro da deusa suscita estupefação” (Pironti

<sup>56</sup> Pironti (2007, 211-31; ver também 2010, 122) aprofunda e reitera essa crítica.

<sup>57</sup> Para as relações da deusa com as ilhas de Chipre e Citera, ver estudo detalhado e discussão de fontes primárias e secundárias em Ragusa (2005b, 83–95, 103–27).

<sup>58</sup> Para Hadjiannou (1981, 184–6; 1983, 281), são do tipo de que fala Hesíquio e projetam uma Afrodite bélica, da guerra. Já Daszewski (1983, 281–2) afirma que não são estatuetas da Afrodite “da lança”. Em artigo anterior (1982, 195–202), defendia que uma é de Afrodite Urânia, dadas as vestes e o pé sob um casco de tartaruga; a outra, nua, da deusa segurando uma espada, e não uma lança, em postura de ataque (1983, 200). Daszewski (*ibid.*) comenta ainda outras imagens em que a deusa está se armando – um motivo muito explorado na iconografia helenística, e que se acham não só em Chipre, mas em Corinto e na Magna Grécia – um motivo muito explorado na iconografia helenística.

2007, 231). Considera Pirenne-Delforge (1994, 223) que essa imagem pode ter “sido realizada no momento em que os espartanos dominavam” Citera, no século VI a.C., pois Afrodite tinha dimensão guerreira em Esparta. Essa explicação é defendida consistentemente, alertando contra o automatismo da explicação da deusa armada como fruto de influência oriental (p. 454) – o culto de Afrodite de Citera, note-se, teria sido trazido pelos fenícios, segundo Heródoto (c. 480–420 a.C.), nas *Histórias das Guerras Pérsicas* (1.105) e Pausânias (*Ática*, 1.14.7), em testemunhos que comentei a propósito das relações Afrodite-Oriente (Ragusa 2005b, 110–8). Sobre tal automatismo explicativo, Pironti (2005, 173) declara:

Para garantir a Afrodite seu título de deusa do amor e justificar, ao mesmo tempo, os indícios que a articulam ao domínio da guerra, a maior parte dos estudiosos<sup>59</sup> sustentou a origem oriental da Afrodite armada e, por vezes revertendo a ordem do raciocínio, acreditaram ser possível demonstrar essa origem oriental apoiando-se precisamente no caráter guerreiro de Afrodite – caráter aparentemente inexplicável para uma deusa cuja ação deveria se limitar ao casamento, à beleza, ao amor –, para que ela possa ser reconhecida como totalmente grega.

Quanto ao caso de Corinto, A. C. Villing (1997, 93), em “Aspects of Athena in the Greek polis”, recorda testemunhos que indicam “uma Afrodite guerreira [que] era a protetora principal da cidade” e tinha um santuário na Acrocorinto desde pelo menos o século VII a.C.: Pausânias (Corinto, 2.5.1) indica no local uma estátua (*ágalma*) romana da deusa *hoplisménē* (“armada”) – como a já vista em Citera e como outra em Esparta –, que pode ou não ser cópia de original grega mais antiga, e cujas armas de Afrodite podem significar uma deusa guerreira. Isso se reforça na localização do santuário e na notícia sobre a súplica de mulheres à deusa às vésperas da Batalha de Salamina (c. 480 a.C.), entre gregos e persas, para que nos homens suscitasse “desejo de luta” (*érōs tēs mákhēs*).<sup>60</sup> Analisadas as fontes dessa narrativa, Pironti (2007, 254), que o faz em minúcia, afirma a necessidade de se reconhecer simplesmente “o estatuto grego de divindade tutelar de Corinto e de encarar o fato de que os gregos podiam atribuir-lhe prerrogativas militares”. Não há razão para negar isso, frisa a estudiosa, nem para explicações que recorrem às influências orientais tomadas quase como resíduos na imagem grega da deusa.

<sup>59</sup> Tais como Farnell 1892; Lonis 1979; Graf 1984; Burkert 1993; Flemberg 1999.

<sup>60</sup> Plutarco (c. 45–120 d.C.), *Da malignidade de Heródoto* (871a), que se soma a outros testemunhos comentados por Pirenne-Delforge (1994, 104–9): Ateneu (ativo em c. 200 d.C., *Banquete dos sofistas* 13.573c–d) e um escólio a Píndaro (*Ode olímpica* 13.32). A helenista, seguida por estudiosos como Villing (1997, 95) e Pironti (2005, 175–6), vê uma dimensão bélica na Afrodite da Acrocorinto.

Destaco ainda, dos testemunhos, moedas coríntias dos séculos VI e V a.C., retratando uma deusa com o elmo<sup>61</sup> – Afrodite, como propôs François Lénormant (1866, 73–7), em “Vénus armée”, ou a Atena que assim se desenha em moedas da Ática da mesma época.<sup>62</sup> Essa compreensão, em geral mais aceita, é criticada por Villing e, antes, por Peter E. Blomberg (1996, 71), em *Corinthian iconography*. Este revisa as evidências em análise detida, tendo em vista as características da imagem, a prevalência de Afrodite (junto a Posêidon e Apolo) no cenário cultural de Corinto, em que Atena tinha pouca relevância, e sua posição no santuário destacado da fortificada Acrocorinto. Para ele (p. 96), não é que Corinto tenha emprestado a Atena das moedas áticas, mas que tenha feito com sua deusa protetora, Afrodite, o mesmo que Atenas com a sua.<sup>63</sup>

Finalmente, no caso de Esparta, Pausânias (Lacônia, 3.15.10) é uma das fontes para a notícia do templo de “Afrodite Areía”, próximo ao santuário de Atena, na acrópole, e ao das Musas.<sup>64</sup> Se o epíteto, que ressoa o nome de Ares, qualifica Afrodite como “Ares feminino”, deusa bélica, ou simplesmente alude às relações amorosas entre eles é questão debatida, mas a primeira opção se fortalece em outros testemunhos de Afrodite guerreira, relativos ao segundo templo da deusa que também projetava esse aspecto. Corroboram sua existência evidências outras que o testemunho de Pausânias (3.15.10–11), que ali insere uma estatueta (*xóanon*) “armada” (*hoplisménē*), similar às de Citera e Corinto.<sup>65</sup> Trata-se de “uma única estatua, datada dos séculos IV–III a.C., que mostra uma mulher em peplo dórico, usando um elmo e com o braço esquerdo erguido como se para lançar uma lança”, descreve Budin (2010, 86), para quem talvez se trate “de uma Afrodite armada”. E há ainda, lembra Pirenne-Delforge (1994, 199), uma inscrição do século III d.C., que atesta o culto de Afrodite *enóplios* (“em armas”),

<sup>61</sup> Para descrição detalhada e imagens: Blomberg 1996, 67–70.

<sup>62</sup> Note-se que a referida proposta de Lénormant foi logo rejeitada por Imhoof-Blumer e Gardner (1885). Lénormant (1866, 74) sabia que se colocava contra a visão corrente desde o século XVI entre os “escritores de numismática”, que consideravam que a figura era de Atena, e não de Afrodite.

<sup>63</sup> Budin (2010, 89–90, 100) segue a postura de Blomberg quanto à identificação de Afrodite como a deusa com elmo nas moedas coríntias, aduzindo outras evidências às que ele analisa, mas considera que a imagem da deusa armada foi contaminada pela de Atena, não sendo um atributo da própria Afrodite.

<sup>64</sup> Segundo Pausânias (3.17.5), este se explica pelo fato de os espartanos irem a combate ao som do *aulós* (instrumento de sopro, espécie de oboé), da lira e da cítara. A existência desse templo foi confirmada pela arqueologia, que encontrou inscrição com uso do epíteto (Budin 2010, 85–6).

<sup>65</sup> Esta, dita *ágalma*, como destaquei é tardia, à diferença das *xóana* ou estatuetas de Citera e Esparta. Note-se a terminologia escolhida por Pausânias, que não é casual, pois *xóanon* normalmente se aplica às representações mais antigas de madeira, barro ou bronze, enquanto *ágalma* nomeia a estátua em mármore em geral, cuja ascensão dá-se com o “desenvolvimento da grande escultura” a partir do século VII a.C., observa Burkert (1993, 193).

epíteto que Plutarco (c. 45–120 d.C., *Moralia* 239a) dá como pertencente à deusa em Esparta, e que se acha também em evidência epigráfica da era romana (c. 31 a.C.–476 d.C.).<sup>66</sup>

Tudo somado, conclui Pirenne-Delforge (p. 210) ser o “caráter militar” da Afrodite espartana “inegável”, referido em diversas fontes literárias helenísticas e romanas. Mesmo Budin (2010, 112), que não acredita numa Afrodite bélica antes da era romana, afirma: “Há apenas um lugar no mundo grego antigo em que ela parece ter tido um culto arcaico como deidade bélica: Esparta”. E comenta Villing (1997, 83):

Parece que havia espaço em Esparta para mais de uma deusa guerreira, embora pareça provável que as duas não preenchiam exatamente as mesmas funções. Atena possivelmente supervisionava questões de política da *pólis*,<sup>67</sup> de amplo escopo, enquanto Afrodite pode ter sido valorizada pelos seus poderes menos racionais; podemos imaginá-la interessada em ritos de transição (feminina?) e possivelmente no amor homossexual entre guerreiros.

Ainda anota Villing, adiante (p. 95):

Uma Afrodite guerreira aparece não apenas em Corinto [em sua acrópole e em outros locais], mas também num santuário da acrópole de Esparta – uma coincidência notável, distinguindo essas duas cidades de boa parte da Grécia. Mas, ao contrário do que se passa em Corinto, Afrodite não parece ter superado o papel proeminente de Atena como deusa da guerra, e as duas deidades continuaram a coexistir na acrópole de Esparta.

De fato, nem em Esparta, nem na Hélade, a guerra é território dominado por Afrodite ou por ela usurpado à Atena, mas há que constatar igualmente, no mínimo, que há representações gregas de Afrodite armada e guerreira, conforme enfatiza Pironti (2010, 121), ainda que a análise aprofundada de seu sentido em todas as ocorrências dependa de evidências escassas ou mesmo indisponíveis e da relação do estudioso com o peso da imagem da deusa encerrada na fala de Zeus, na *Ilíada*, certamente essencial, diz Pironti, “à definição moderna de Afrodite como deidade da feminilidade e do amor, cuja esfera de influência se oporia ao mundo do homem e da guerra”.

Na temática erótica, a linguagem revela antes conjunção e superposição do que oposição entre a arena da guerra e a arena de éros. Note-se, aliás, que a ideia da *míxis* (“mistura”), nuclear ao enlace sexual – sentido básico de *gámos*, termo para a boda –, é elaborada no terreno de Afrodite e no de Ares na poesia grega antiga: formas verbais de *meignýnai* (“misturar, imiscuir”) e similares designam com frequência a mistura de corpos no leito

<sup>66</sup> Ver Budin 2010, 89, 99.

<sup>67</sup> Isso além de ser deidade guerreira (Villing 1997, 89).



(*Iliada* 3.445; *Odisseia* 8.267–9) ou na batalha (*Iliada* 15.510); formas verbais de *damázein* (“domar”) e similares designam constantemente a ação de Eros, de Afrodite, do desejo (*éros*, *híméros*, *póthos*) sobre seus alvos (*Teogonia* 122; *Hino homérico* 5: *a Afrodite*, v. 3; Fr. jâmbico 196a de Arquíloco, c. 680–640 a.C.), os sedutores, e para a destes sobre os seduzidos (*Iliada* 14.315–6), ou para a ação marcial sobre o combatente inimigo (*Iliada* 22.176); Afrodite é chamada a ser *sýmmakhos* (“aliada de lutas”, v. 28) da suplicante no Fr. 1 de Safo – epíteto composto só aqui registrado na poesia grega; Eros chega aos mortais como as tropas chegam sobre o inimigo, atacando implacavelmente, diz a forma verbal *eperkhómenon* (v. 5) no Fr. 287 de Íbico, típica de contextos marciais; Eros chega com o “dardo” (*bélos*, v. 530) de Afrodite, “devastando, saqueando” – diz a forma verbal *pérthonta* (v. 541), de *pérthein*, que nomeia a arrasadora marcha de exércitos ou de heróis em fúria bélica homicida –, canta o “Hino a Eros” da tragédia *Hipólito*, de Eurípides.

Detenho-me aqui, porque a lista que ilustra a equivalência das arenas da guerra e da sedução na poesia grega antiga de temática erótica é vasta – sem exageros – e cobre os variados gêneros poéticos, pois se elabora em dicção tradicional em sua linguagem, suas imagens e seus motivos. Mas, considerando-a juntamente ao cenário da Afrodite armada na iconografia e nos cultos, podemos dizer, em consonância com Pironti (2010, 128), que a linhagem do deus Eros, filho de Afrodite e de Ares, tal qual retratada em Simônides, no Fr. 575, sua ocorrência mais antiga, posteriormente “atinge seu pleno sentido na prece endereçada à Afrodite da Acrocorinto, antes da batalha de Salamina”, já referida, “para que inspirasse o ‘desejo de luta’ nos soldados” – o *éros tēs mákhēs*,<sup>68</sup> significando o substantivo basicamente, como frisei antes, a falta que precisa ser suprida com toda a urgência (Carson 1998, 10), seja tal falta a de comida e de bebida, como na epopeia homérica, a do corpo desejado, ou ainda a do campo de batalhas.

## OS EPÍTETOS DO FR. 575 E SEUS REFERENTES

O epíteto de Afrodite, *dolomēdeos* (“ardilosa”, v. 1), no Fr. 575 de Simônides, coaduna-se com seu caráter ardiloso de deusa da sedução, exaustivamente marcado na poesia grega antiga, e aqui já comentado a propósito da ocorrência de *dolóplokos* (“tecelã de ardis”, v. 9) no Fr. 541 do poeta. Já o epíteto composto que se segue ao nome de Ares, *dolo-mēkhánōi* (“artífice

<sup>68</sup> Ver nota 60.

de ardis”), está sinalizado como corrompido em sua primeira metade na edição do escólio que preservou o Fr. 575<sup>69</sup>; e do aparato crítico, da edição (Page 1962) constam emendas que presumem, conclui Malcom Davies (1984, 114–16), em “Simonides and Eros”, “que o primeiro elemento do adjetivo composto tenha sido contaminado pelo epíteto precedente”. Uma é *kakomakhánōi* (“artífice de males”), a outra, *thrasymēkhánōi* (“audaz em tramas”) – usado apenas por Píndaro para Hércules (*Ode olímpica* 6.67) e o leão (*Ode nemeica* 4.62). Nenhuma prosperou, todavia. Mais razoável é a solução independentemente sugerida por Davies (ibid.) e Benedetto Marzullo (1984/1985, 15), em “Sim. Fr. 575 P”:<sup>70</sup> de que se tome o epíteto como atribuído a Eros – escrevendo-se “o simples” *dolomákhanon*, que, no acusativo, se articula ao filho, em vez de *dolomēkhánōi* que, no dativo, se liga ao pai (*Árēi*). Afinal, o filho é ardiloso como a mãe, Afrodite, caracterizada como tal no verso 1 do fragmento; a mudança reflete nas ações e no caráter de Eros antes a imagem da mãe do que a do pai, uma vez que, na tradição cultural, iconográfica e textual, é na esfera de atuação materna – a do sexo – que atua, e não na esfera marcial, paterna.

Assim, a construção repetitiva *dolomēdeos* Afrodite-*dolomákhanon* [tòn = Eros] nos versos 1–2 do Fr. 575 de Simônides “é altamente eficaz: a mãe planeja atos enganosos e seu filho os realiza, uma distribuição de trabalho que pode ser inferida a partir de várias passagens da literatura grega”, afirma Davies (1984, 116). E Eros é chamado justamente de *dolomákhanon* em Teócrito (*Idílio* 30.25–6), observam Marzullo (ibid.) e Davies (ibid.), ambos tratando esse fato como decisivo na argumentação.

Sustenta-se, portanto, plenamente, neste cenário, a correção ao manuscrito do escólio à *Argonáutica*, única fonte do Fr. 575 de Simônides, tal qual defendida pelos dois helenistas. O mesmo não se pode dizer da manutenção do epíteto como se lê no manuscrito, atribuído a Ares, a qual não tem fundamentação de qualquer espécie, pois o epíteto de modo algum se coaduna com a natureza desse deus que se regozija com o massacre das batalhas, que é pura violência bélica, sendo simplesmente equivocada, como bem enfatiza Davies (1984, 115), a argumentação de George S. Farnell (1891, 370), em *Greek lyric poetry*, de que Ares seja *dolomēkhánōi* (“artífice de ardis”) tendo em vista seu adultério com Afrodite na *Odisseia*. E equivocada por várias razões que Davies (ibid.) ressalta, entre as quais, a de que a imagem de Afrodite e Ares como amantes é bem mais rara do que como cônjuges, com-

<sup>69</sup> Wendel 1958, 216.

<sup>70</sup> A primeira (*kakomakhánōi*) foi sugerida por Bergk (1914, Fr. 43), e é seguida na tradução de West (1994, 166); a segunda (*thrasymēkhánōi*), por Wilamowitz (1913, *Sappho und Simonides*). No aparato crítico ao Fr. 575 de Simônides, Page (1962) apenas indica essas emendas a *dolomēkhánōi*.

pleta, lembrando a *Ode pítica* 4.81–2, de Píndaro.<sup>71</sup> A esta acrescentaria ainda outra: de que, no episódio do canto VIII da epopeia homérica, Ares não age de modo sofisticado, mas apenas responde ao impulso erótico por Afrodite, levando-a ao leito na ausência do marido que, este sim, age ardidamente para armar o flagrante dos adúlteros e expô-los como tais ao Olimpo, prendendo-os em “armadilha” (*dólon*, 276 e 282) inescapável que ninguém via, “pois preparou-a bem dolosamente [*dolóenta*]” (8.281).<sup>72</sup> E como bem observam Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (2008, 253), em *Métis*, o coxo Hefesto, deus ferreiro, supera pela inteligência o deus da guerra que é mais veloz e forte, Ares – deus que “não tem reputação de grande sutileza: é um bruto sem sombra de *métis*”, de inteligência astuciosa –, de forma que não é ele “a verdadeira presa do ferreiro”, mas, sim, “sua cúmplice”, Afrodite: “Pois a esposa de Hefesto é uma potência de astúcia e de engano: sua *métis* ondulante (*aiolómetis*), sua habilidade em estender armadilhas (*doloplókos*)”, trazida à tona em suas imagens nos Frs. 541 e 575 de Simônides, “seu desejo insaciável de enganar e de seduzir, fazem de Afrodite uma divindade que os deuses tanto quanto os homens temem”.

Considerar, portanto, que há um erro de grafia com insustentáveis implicações semânticas no caso do epíteto do verso 2 do Fr. 575 de Simônides é mais do que razoável, é necessário – e diga-se que nas fontes de transmissão direta e indireta não são raros erros textuais. Comprovar o erro, porém, é impossível, o que talvez explique a relutância de alguns estudiosos<sup>73</sup> – ou excesso de cautela. E se falo nestes termos é porque, além de tudo o que já foi dito, há ainda outro subsídio que posso aduzir à opção pela sugestão de Marzullo (1984/1985, 15) e Davies (1984, 114–16), de tomar o epíteto negativo como atribuído a Eros, de sorte que seja este o deus “artífice de ardis” (*dolomákhanon*) – à imagem e semelhança de sua mãe, Afrodite, deusa *doloplókos* (“tecelã de ardis”) no Fr. 541 (vv. 9–10) de Simônides, como vimos, e *dolomēdeos* (“ardilosa”) aqui mesmo no Fr. 575 –, e não seu pai, o algo tousco deus Ares, jamais qualificado em dimensão intelectual. Qual seria tal sub-

<sup>71</sup> Somente Giangrande (1969) segue Farnell, anota Davies, que os refutas. Em resenha à mínima fortuna crítica do Fr. 575, Gerber (1994, 147) lembra a defesa de Giangrande pela manutenção de *dolomēkhánōi* para Ares, com o argumento de que o deus teria o papel de “destruidor de casamentos”. Mas isso não se sustenta nem mesmo se considerarmos a cena da *Odisseia*, uma vez que o adultério ali não destrói nada, mas é cômico, uma vez que não há tragédia no Olimpo dos deuses imortais e venturosos.

<sup>72</sup> Cito a edição de Bérard (2002): *πέρὶ γὰρ δολόεντα τέτυκτο*.

<sup>73</sup> Campbell (1991, 461), por exemplo, em geral muito aberto a emendas e suplementos, opta por não traduzir o problemático epíteto do verso 2, indicando as emendas no aparato e na nota à sua edição. Já Edmonds (1924, Fr. 54) mantém o epíteto, traduzindo-o como atribuído a Ares, mas indicando na nota 2: “talvez ‘artífice de males’”, tradução para a emenda *kakomakhánōi* (ver nota 70). Também Fowler (1992, 202) e Fuentes (2002, 13) traduzem o epíteto como atribuído a Ares.

sídio? A própria maneira pela qual Eros é invocado, negativamente e em “elocução agressiva”, enfatiza Cavallini (1986, 113), que logo transforma a prece “em pungente crítica nos confrontos com o deus, considerado como fonte de desgraças causadas por seus enganos”, tal qual sua mãe, Afrodite, aqui no Fr. 575 e no 541.

Afrodite é sempre uma deidade perigosa e potencialmente tão ou mais destrutiva do que Ares<sup>74</sup> – a Afrodite de Simônides (Frs. 541 e 575), como já a de Íbico, ainda mais do que outras precedentes, e talvez menos do que ou similar a algumas que as sucederam, como a terrível deusa da tragédia *Hipólito*, de Eurípides.<sup>75</sup> Considerá-la apenas um símbolo feminino do amor, do feminino, da beleza, como faz Paul Friedrich (1978), em *The meaning of Aphrodite*, e como se faz no senso-comum verbalizado ou escrito é reduzir drasticamente a complexidade da deusa, é banalizá-la; e falar de sua natureza como “relativamente pacífica e amatória”, como faz Friedrich (1978, 97), é sinal inequívoco de incompreensão, ou distorção, ou superficial e insuficiente conhecimento de sua representação poética, cultural e iconográfica na Grécia antiga – ou a mistura de tudo isso. Não é esta a Afrodite grega, mas aquela que “nos obriga a contemplar o elo entre persuasão e violência, união e conflito, concórdia e guerra, e a pensar essas relações em termos outros que os de oposição”, anota Pironti (2005, 170), tais como, lembra ela (pp. 176 e 178), a intersecção testemunhada na súplica das mulheres coríntias, que pedem à deusa que acenda nos homens o desejo – éros, o poder que ela rege – de guerrear, como vimos anteriormente.

Eis a Afrodite da poesia, da iconografia, dos cultos – e nas suas tintas mais sombrias, a deusa e seu universo nos fragmentos 541 e 575 de Simônides.

## REFERÊNCIAS

- Adrados, F. R. 1980. *Lírica griega arcaica*. Introd., trad., notas. Madri: Gredos.
- Alden, M. J. 1997. “The resonances of the song of Ares and Aphrodite”. *Mnemosyne* 50:513–29.
- Anderson, S. M. M. G. 2011. “A ‘Ode a Escopas’ no Protágoras de Platão.” Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- Babut, D. 1975. “Simonide moraliste”. *REG* 88:20–62.
- Barrett, W. S., ed. 1992. *Euripides Hippolytos*. Oxford: Clarendon. (1 ed. 1964).

<sup>74</sup> Afirma Budin (2002, 321): “Eu às vezes me espanto que estudiosos questionem suas frequentes associações com Ares, pois ela provoca mais destruição massiva do que ele”.

<sup>75</sup> Estudei-a anteriormente (Ragusa 2002/2003).

- Bell, J. M. 1978. "Κίβιξ και σοφός: Simonides and the anedoctal tradition." *QUCC* 28:29–86.
- Bérard, V., ed. 2002. *Homère. Odyssée, chants VIII à XV*. Com notas de S. Milanezi. Paris: Belles Lettres. 2 ed.
- Bergk, T. ed. 1914. *Poetae lyriici Graeci – III*. Leipzig: Teubner. 4 ed. (1 ed. 1882).
- Beresford, A. 2008. "Nobody's perfect: a new text and interpretation of Simonides PMG 542." *CPh* 103:237–56.
- Bergren, A. L. T. 1983. "Language and the female in early Greek thought." *Arethusa* 16:69–95.
- Bernardini, P. A. 1969. "Simonide." *QUCC* 8:140–66.
- Blomberg, P. E. 1996. *On Corinthian iconography*. Uppsala: Ubsaliensis S. Academiae.
- Bowra, C. M. 1961. *Greek lyric poetry*. Oxford: Clarendon. 2 ed.
- Bowra, C. M. 1963. "Simonides or Bacchylides?" *Hermes* 91:257–67.
- Braswell, B. K. 1982. "The song of Ares and Aphrodite." *Hermes* 110:129–37.
- Breitenberger, B. 2007. *Aphrodite and Eros. The development of erotic mythology in early Greek poetry and cult*. New York: Routledge.
- Broneer, O. 1930. *The "armed Aphrodite" on Acrocorinth and the Aphrodite of Capua*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, C. G. 1989. "Ares, Aphrodite, and the laughter of the gods." *Phoenix* 43:283–93.
- Budin, S. L. 2002. "Creating a goddess of sex." In *Engendering Aphrodite*, edited by D. Bolger and N. Serwint, 315–24. Boston: American Schools of Oriental Research.
- Budin, S. L. 2003. *The origin of Aphrodite*. Bethesda: CDL Press.
- Budin, S. L. 2010. "Aphrodite *Enoplion*." In *Brill's companion to Aphrodite*, edited by S. Pickup and A. C. Smith, 51–78. Leiden: Brill.
- Bundrick, S. D. 2008. "The fabric of the city: imagining textile production in classical Athens." *Hesperia* 77:283–334.
- Burkert, W. 1993. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. S. Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Calame, C., ed. 1983. *Alcman*. Roma: Ateneo.
- Calame, C. 2013. *Eros na Grécia antiga*. Trad. I. E. Kopelman. São Paulo: Perspectiva.
- Campbell, D. A., ed. 1991. *Greek lyric – III*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carson, A. 1992. "How not to read a poem: unmixing Simonides from *Protagoras*." *CPh* 87:110–30.
- Carson, A. 1998. *Eros, the bittersweet: an essay*. Chicago: Dalkey Archive Press.
- Carson, A. 2002. *Economy of the unlost (reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. Princeton: Princeton University Press. 4 ed.
- Cavallini, E. 1986. *Presenza di Saffo e Alceo nella poesia greca fino ad Aristofane*. Ferrara. ("Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese" 7).
- Daszewski, W. A. 1982. "Aphrodite *hoplismene* from Nea Paphos." *RDAC*:195–202.
- Daszewski, W. A. 1983. "The Ἐγχεῖος Ἀφροδίτη again." *RDAC*:281–2.
- Davies, M. 1984. "Simonides and Eros." *Prometheus* 10:114–6.
- Davies, M., ed. 1991. *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta – I*. Oxford: Clarendon.
- Delivorrias, A. S. et al., ed. 1984. "Aphrodite." In *Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae – II*, 2–151. Zürich: Artemis.
- Detienne, M. 1964. "Simonide de Céos et la sécularisation de la poésie." *REG* 77:405–19.

- Detienne, M. 2013. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. I. C. Benedetti. São Paulo: *wmf* Martins Fontes. (Ed. orig. 1973).
- Detienne, M., e J.-P. Vernant. 2008. *Métis. As astúcias da inteligência*. Trad. F. Hirata. São Paulo: Odysseus. (Ed. orig. 1974).
- Donlan, W. 1969. "Simonides, Fr. 4 D and P. Oxy. 2432." *TAPhA* 100:71–95.
- Durán López, M. A. 2000. "Simonides y la crítica del lenguaje." In *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21–25 septiembre 1999) – I*, editado por E. Crespo y J. B. Castro, 185–92. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Edmonds, J. M., ed. 1924. *Lyra Graeca – II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Farnell, G. S. 1891. *Greek lyric poetry*. London: Longmans, Green & Co..
- Farnell, L. R. 1896. *The cults of the Greek states – II*. Oxford: Clarendon.
- Faulkner, A. 2008. *The Homeric hymn to Aphrodite*. Oxford: Oxford University Press.
- Flemberg, J. 1995. "The transformations of the armed Aphrodite." In *Greece & gender*, edited by B. Berggreen and N. Marinatos, 109–22. Bergen: The Norwegian Institute at Athens.
- Fowler, B. H. 1992. *Archaic Greek poetry*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fränkel, H. 1975. *Early Greek poetry and philosophy*. Trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell. (Ed. orig. 1962).
- Friedrich, P. 1978. *The meaning of Aphrodite*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuentes, C. B. 1991. "Los dioses en Simónides de Ceos." In *Actas del VIII Congreso español de estudios clásicos (Madrid, 23–28 de septiembre de 1991)*, 77–84. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Fuentes, C. B. 2002. "La expresión del sentimiento amoroso en Simonides". *Humanitas* (Coimbra) 54:9–33.
- Gantz, T. 1996. *Early Greek myth*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2 vols.
- Garrison, D. H. 2000. *Sexual culture in ancient Greece*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Gentili, B. 1961. "Recensione: 'The Oxyrhynchus papyri, part 25'." *Gnomon* 33:331–43.
- Gentili, B. 1964. "Studi su Simonide. II. Simonide e Platone." *Maia* 16:278–306.
- Gentili, B. 1965a. *Lirica greca corale*. Parma: Guanda.
- Gentili, B. 1965b. "Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca." *StudUrb* (B) 39:70–88.
- Gentili, B. 2006. *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al v secolo*. Ed. revista e atualizada. Milano: Feltrinelli. (1 ed. 1985).
- Gentili, B., and C. Catenacci. 2010. *I poeti del canone lirico nella Grecia antica*. Milano: Feltrinelli.
- Gerber, D. E. 1970. *Euterpe: an anthology of early Greek lyric, elegiac, and iambic poetry*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Gerber, D. E. 1994. "Greek lyric poetry since 1920. Part II: from Alcman to *fragmenta adespota*. 10. Simonides". *Lustrum* 36:129–52.
- Giangrande, Giuseppe. 1969. "Simonides und Eros." *L'antiquité classique* 38(1):147–9.
- Gillies, M. M., ed. 1928. *The Argonautica of Apollonius Rhodius. Book III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graf, F. 1984. "Women, war, and warlike divinities." *ZPE* 55:245–54.
- Hadjoannou, K. 1981. "Aphrodite in arms." *RDAC*:184–6.

- Hadjoannou, K. 1983. "The Ἐγγειος Ἀφροδίτη again." *RDAC*:281.
- Henderson, W. J. 1999. "Imagery in Simonides." *AClass* 42:383–95.
- Henry, W. B. 1998. "Simonides, *PMG* 541." *ZPE* 121:303–4.
- Holmberg, I. E. 1997. "The sign of Μῆτις." *Arethusa* 30:1–33.
- Hutchinson, G. O. 2003. *Greek lyric poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Imhoof-Blumer, F., and P. Gardner. 1885. "Numismatic commentary on Pausanias I." *JHS* 6:50–101.
- Jenkins, I. D. 1985. "The ambiguity of Greek textiles." *Arethusa* 18:109–32.
- Kondoleon, C. 2011. "Eros, child of Aphrodite." In *Aphrodite and the gods of love*, edited by C. Kondoleon and P. C. Segal, 107–47. Boston: MFA Publications.
- Konstantakos, I. M. 2012. "Demodocus' song of Ares and Aphrodite and the mythicization of an adultery tale." *Maia* 64:12–34.
- Lefkowitz, M. R. 1981. *The lives of the Greek poets*. London: Duckworth.
- Lenormant, F. 1866. "Vénus armée sur les monnaies de Corinthe." *RN* 11:73–7.
- Lesky, A. 1995. *História da literatura grega*. Trad. M. Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Ed. orig. 1957).
- Lloyd, G. E. R. 1971. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd-Jones, H. 1961. "Review of *The Oxyrhynchus Papyri XXV*." *CR* 11:17–21.
- Lloyd-Jones, H. 1971. *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
- Lobel, E. 1959. "2432. Simonides?" In *The Oxyrhynchus papyri, part XXV*, edited by E. Lobel, E. G. Turner and R. P. Winnington-Ingram, 91–4. London: Egypt Exploration Society.
- Lonis, R. 1979. *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*. Paris: Belles Lettres.
- Marzullo, B. 1984/1985. "Simon. Fr. 575 P." *MCR* 19/20:15.
- Mazon, P., ed. 2002a. *Homère. Iliade, chants I à VIII*. Préface par J.-P. Vernant. Notes par H. Monsacré. Paris: Belles Lettres. 2 ed.
- Mazon, P., ed. 2002b. *Homère: Iliade, chants IX à XVI*. Notes par H. Monsacré. Paris: Belles Lettres. 2 ed.
- Mazon, P., ed. 2008. *Hésiode. Theogonie*. Introd. et notes par G. Pironti. Paris: Belles Lettres.
- Mooney, G., ed. 1964. *The Argonautica of Apollonius Rhodius*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Most, G. W. 1995. "Lodi di Simonide a Scopas nei suoi contesti." In *Poesia greca*, a cura di Graziano Arrighetti, 137–69. Pisa: Giardini Editori e Stampatori.
- Olson, S. D. 1989. "Odyssey 8." *Arethusa* 22:135–45.
- Nock, A. D. 1924. "Eros the child." *CR* 38:152–5.
- Page, D. L., ed. 1962. *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press.
- Pantelia, M. C. 1993. "Spinning and weaving: ideas of domestic order in Homer." *AJPh* 114:493–501.
- Parry, H. 1978. "An interpretation of Simonides 4 (Diehl)." *TAPhA* 96:297–320.
- Pelliccia, H. 2009. "Simonides, Pindar and Bacchylides." In *The Cambridge companion to Greek lyric*, edited by F. Budelmann, 240–62. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pellizer, E. 1978. "... E il bello e il turpe distingue": Simonide, fr. 36 PMG 541." *QUCC* 28:87–91.
- Perrotta, G., B. Gentili e C. Catenacci. 2007. *Polinnia. Poesia greca arcaica*. Messina, Firenze: Casa Editrice G. D'Anna. 3 ed. rev. e ampl.
- Pfeiffer, R. 1998. *A history of classical scholarship – I*. Oxford: Clarendon. (1 ed. 1968).
- Pirenne-Delforge, V. 1994. *L'Aphrodite grecque*. Athènes, Liège: CIERGA.
- Pirenne-Delforge, V., and G Pironti. 2011. "Greek cults of Aphrodite." In *Aphrodite and the gods of love*, edited by C. Kondoleon and P. C. Segal, 41–61. Boston: MFA Publications.
- Pironti, G. 2005. "Aphrodite dans le domaine d'Arès." *Kernos* 18:167–84.
- Pironti, G. 2007. *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Liège: CIERGA.
- Pironti, G. 2010. "Rethinking Aphrodite as a goddess at work." In *Brill's companion to Aphrodite*, edited by Amy C. Smith and Sadie Pickup, 113–29. Leiden: Brill.
- Ragusa, G. 2002/2003. "Cólera, paixão e morte: a representação de Afrodite no *Hipólito*, de Eurípides." *Clássica* 15/16:79–98.
- Ragusa, G. 2005a (2001). "Da castração à formação: a gênese de Afrodite na *Teogonia*." *Letras Clássicas* 5:109–30.
- Ragusa, G. 2005b. *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: Editora da Unicamp. (Apoio: Fapesp).
- Ragusa, G. 2010. *Lira, mito e erotismo: Afrodite na poesia mélica grega arcaica*. Campinas: Editora da Unicamp. (Apoio: Fapesp).
- Ragusa, G. 2011. *Safo de Lesbos. Hino a Afrodite e outros poemas*. São Paulo: Hedra.
- Ragusa, G. 2013. *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra.
- Robbins, E. 1997. "Public poetry." In *A companion to the Greek lyric poets*, edited by D. E. Gerber, 221–88. Leiden: Brill.
- Rodrigues Jr., F. 2005. "Epopeia e Poesia Alexandrina: Estudo e Tradução do Canto III das *Argonáuticas* de Apolônio de Rodes." Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- Rosenmeyer, T. G. 1951. "Eros – Eroses." *Phoenix* 5:11–22.
- Segal, C. 1990. "Choral lyric in the fifth century." In *The Cambridge History of classical literature, I: Greek literature*, edited by P. E. Easterling and B. W. Knox, 222–44. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, B., ed. 1964. *Pindarus – pars altera: fragmenta*. Leipzig: Teubner. 3 ed.
- Snyder, Jane M. 1981. "The web of song: weaving imagery in Homer and the Lyric Poets." *The Classical Journal* 76(3):193–96.
- Stampolidis, N. Chr., and Y. Tassoulas, ed. 2009. *Eros. From Hesiod's Theogony to late antiquity*. Athens: Museum of Cycladic Art.
- Solima, I. 1998. "Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belleche?" *MEFRA* 110(1):381–417.
- Suhr, E. G. 1960. "The spinning Aphrodite in sculpture." *AJA* 64:253–64.
- Suhr, E. G. 1963. "The spinning Aphrodite in the minor arts." *AJA* 67:63–8.
- Suhr, E. G. 1969. *The spinning Aphrodite. The evolution of the goddess from earliest pre-Hellenic symbolism through late classical times*. New York: Helios Books.
- Teffeteller, A. 2010. "The song of Ares and Aphrodite: Ašertu on Skheria." In *Brill's companion to Aphrodite*, edited by Amy C. Smith and Sadie Pickup, 133–50. Leiden: Brill.



- Treu, Max. 1960. "Neues zu Simonides (P. Ox. 2432)." *Rheinisches Museum für Philologie* 103:319–36.
- Villing, A. C. 1997. "Aspects of Athena in the Greek polis: Sparta and Corinth." In *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*, edited by A. B. Lloyd, 81–100. London: Duckworth, The Classical Press of Wales.
- Voigt, E.-M. ed. 1971. *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam: Athenaeum, Polak & Van Gennepe.
- Wendel, C. ed. 1958. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin: Weidmann.
- West, M. L. trans. 1994. *Greek lyric poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. ed. 1998. *Iambi et elegi Graeci*. Oxford: Oxford University Press. 2 vols. (1 ed. 1971).



*Title.* Aphrodite in Simonides (frs. 541 and 575 P)

*Abstract.* In the melic *corpus* of Simonides, active in late archaic Greece, we find only two fragments naming Aphrodite: the precarious 541 and the small 575 P, both woven with features that are either recurrent in archaic poetry or are not previously found. This article will turn to these features, in order to study Aphrodite's image in Simonides's melic poetry.

*Keywords.* Simonides; late archaic Greek melic; Aphrodite; fragments.

# CONSIDERAZIONI SULLA PRIMA CRISI IMPERIALE E LA CONDIZIONE DELL'INTELLETTUALE IN ETÀ NERONIANA

CARLOTTA MONTAGNA \*

University College of London, UK

*Resumo.* Sob Nero, a sociedade romana enfrentou sua Primeira Crise Imperial, consequência de um nível de poder e assistencialismo sem precedentes que se deveu sobretudo à falta de diretrizes políticas e culturais bem definidas após a morte de Augusto. Em vez de *convenientia* ou *πρέπον*, os intelectuais da época privilegiaram a *novitas* e o exibicionismo, criando assim a poética do impressionante. Quanto mais o poder imperial foi assumindo conotações absolutistas e despóticas, menos o papel e a contribuição social do intelectual pareceram dignos de consideração. Consequentemente, os intelectuais sugeriram um novo conceito de homem de letras, concentrando-se nos aspectos psicológicos do comportamento humano, como é o caso de Sêneca. A alternativa possível, conscientemente adotada por Lucano na *Farsália*, foi empenhar-se num gênero de poesia macabro e difamatório: a expressão de uma condição comum de fraqueza mental. Nesse sentido, as soluções estilísticas de Lucano são dignas de consideração: por meio de seu *modus scribendi ardens* e *concitatus*, Lucano expressou sua visão trágica da realidade e se desviou da tradição literária romana, que concedia pouco espaço para a irracionalidade. Sob Nero, houve uma renovação do interesse filosófico, mas já não parecia possível acreditar nas filosofias tradicionais. A persistência da crise levou os intelectuais de início a aceitar passivamente o *status quo*, mas depois passaram a se afastar dignamente da cena pública. Os hexâmetros de Pérsio nas *Sátiras* são emblemáticos a esse respeito.

*Palavras-chave.* Nero; crise; intelectual; Sêneca; Lucano; Pérsio.

D.O.I. 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p34-41

L'ETÀ NERONIANA RAPPRESENTA UN PERIODO RICCO DI NUOVE PROSPETTIVE: a un susseguirsi di nuove conquiste territoriali ed esplorazioni geografiche<sup>1</sup> si accompagna un generale miglioramento delle condizioni economiche.

Ciò nonostante, si fanno largo profonde incertezze interiori, si assiste a quella che propongo di chiamare la Prima Crisi Imperiale: l'inevitabile riflesso di una condizione di potere e benessere per l'appunto senza prece-

\* PhD Student no University College of London. Classics.

\*\* Artigo recebido em 21.out.2014 e aceito para publicação em 11.jan.2015.

<sup>1</sup> Sen. *Nat.* 6.8.3-4; Plin. *Nat.* 6.18.1. Le esplorazioni di Età Neroniana interessarono principalmente la regione caspica, l'Etiopia e il nord Africa, alla ricerca della sorgente del fiume Nilo.

denti (e in quanto tale destabilizzante) determinata dalla mancanza, da un lato, di chiare linee guida dinastiche e politiche dopo la morte di Augusto, dall'altra, di un progetto consapevole atto a proseguire la politica culturale augustea.

La *res publica* risulta ridotta a un mero sogno, a pura utopia per pochi nostalgici, se non, più semplicemente, a un argomento per esercizi scolastici di natura retorica: il regime augusteo è durato troppo a lungo perché persista una lucida consapevolezza dell'ideologia repubblicana.<sup>2</sup> Condivisibile risulta pertanto la conclusione proposta dal Badali: alla concreta restaurazione della repubblica non pensa seriamente più nessuno.<sup>3</sup> Un profondo sentimento di caos, o sconforto, ha ora il sopravvento a fronte di una speranza pur diffusa nell'esercizio democratico e condiviso dell'interesse pubblico.

Da un punto di vista politico, il Senato si dimostra preoccupato, essenzialmente, per il potere personale assunto dal *princeps*, e dalla sua violenza tirannica, laddove la massa tende a considerare il potere monarchico come una sorta di freno all'arroganza senatoria.<sup>4</sup>

Per quanto concerne l'assetto socio-culturale, pare eloquente la reazione degli intellettuali al Principato, certo da connettere alla questione del patronato<sup>5</sup>: la morte di Mecenate, insieme alla conseguente interruzione di una saggia mediazione tra il potere politico e l'élite culturale, provoca tra l'anima politica e intellettuale dell'Impero un divario insanabile, se non in rare e sporadiche circostanze.

La restaurazione del *mos maiorum* assume la connotazione di una mossa meramente populistica e tra gli intellettuali si diffonde un crescente desiderio di chiusura e di ripiegamento in se stessi. Il delinearsi di una corrente storiografica di opposizione, che a partire dalla tradizione senatoria di età repubblicana si protrae almeno fino a Tacito e a Svetonio, appare al riguardo altamente significativo.

Si potrebbe obiettare che sotto Nerone Roma conosca il fenomeno di un Secondo Classicismo, finalizzato a un nuovo exploit letterario sulla scorta del paradigma augusteo. La mia opinione è che la sua portata non vada però troppo enfatizzata. Se ci fu, infatti, tale corrente classicistica si concluse in una breve esperienza, la cui esiguità risulta ampiamente confermata da opere mediocri come l'Iliade latina e le poesie bucoliche di Calpurnio Siculo, per non dire dall'affermazione di uno stile troppo barocco e magniloquente per essere paragonabile al misurato equilibrio del Classicismo augusteo.

<sup>2</sup> Bessone e Scuderi 2002, 251.

<sup>3</sup> Badali 2007, 160.

<sup>4</sup> Pani 1972.

<sup>5</sup> Conte 1987, 305–6.

In luogo di un ideale di *convenientia*, o *πρέπον*, appare preponderante un gusto per la *novitas* e l'esibizionismo o, per meglio dire, per quella che Cupaiolo ha definito la *poetica dello straordinario*.<sup>6</sup>

Ne consegue la ricerca dell'inaspettato e del paradossale, di risultati affettati, qualche volta poco ispirati. Chiara espressione di un crescente disagio interiore, i criteri estetici si fanno indeterminati e gli intellettuali si dimostrano spesso incapaci di nuove proposte artistiche credibili. Nel dettaglio, gli intellettuali romani procedono verso una riconsiderazione del valore degli antichi autori, con particolare attenzione rivolta a Virgilio, che viene in questo modo privato della sua fama di maggiore poeta della *latinitas*.<sup>7</sup>

Parallelamente, non senza il sostegno del *princeps*, si afferma un ideale di perfezione mai raggiunto in precedenza: quanto determina una parziale ridefinizione della gerarchia tra *artes liberales* e *artes ludicrae* avallata dalla tradizione, nonché l'apertura di apposite scuole per chi intenda esprimersi in pubblico. Tutto questo con l'intenzione di ampliare gli orizzonti del mondo sensibile e ultrasensibile conosciuto.

Nel frattempo, si diffonde il nuovo paradigma di un intellettuale lontano sia dal modello di poeta e *vates* di età repubblicana, sia dal *sacerdos Musarum* di Età Augustea.

Assistiamo a una progressiva chiusura dell'intellettuale in se stesso, a una progressiva riduzione, su un piano sociale, del suo ruolo e del suo contributo: maggiori sono le connotazioni assolutistiche e dispotiche del potere imperiale, minore risulta la considerazione del singolo.

Gli uomini di cultura scelgono pertanto di concentrare la propria attenzione su di sé, sui risvolti psicologici del comportamento umano, sulla propria solitudine esistenziale, e Seneca ne è l'emblematica conferma. Come sostenuto dal Bassi nel suo intervento datato, ma pur sempre valido, nel suo approccio al testo senecano il lettore di oggi finisce per credere di misurarsi con la pagina di uno psicologo moderno. Risulta in effetti difficile pensare che in Età Neroniana la capacità di osservazione fosse tanto sviluppata da cogliere certe sfumature e dettagli, da rivelare, in breve, un grado di sensibilità tuttora parzialmente insuperato.<sup>8</sup>

L'alternativa possibile, coscientemente adottata da Lucano nei *Pharsalia*, è l'adesione a una nuova sensibilità letteraria, la dedizione a un genere di poesia fatto di dettagli macabri e lascivi: la prova evidente di una comune condizione di debolezza psicologica, per non dire, persino, di una generale mancanza di equilibrio mentale.

<sup>6</sup> Cupaiolo 1994, 309.

<sup>7</sup> Lana 1990, 147.

<sup>8</sup> Bassi 1914, 50.

Per circoscrivere le mie considerazioni al caso, pregnante, del *Bel-lum Civile* di Lucano, basti pensare, in merito, alla descrizione delle profezie dopo l'attraversamento del Rubicone da parte di Cesare, nel primo libro,<sup>9</sup> o ai versi dedicati alla guerra civile combattuta dagli eserciti di Mario e Silla e alla battaglia navale tra le flotte di Cesare e Pompeo, rispettivamente nei libri secondo e terzo. Significativa risulta anche la narrazione dello scontro di Farsalo e la descrizione dello spettacolo, desolante, che ne consegue, oltre all'episodio dei serpenti nel deserto libico, nel libro nono. Il pathos di Lucano raggiunge per altro il suo acme nel libro sesto, con la descrizione della maga Eritto e la scena di negromanzia di cui la maga è protagonista.<sup>10</sup>

Al di là dello specifico peso dei diversi episodi sopra indicati, ciò che colpisce è in realtà la coerenza stilistica di Lucano, la sua volontà di adottare lungo tutta la sua opera un *modus scribendi ardens et concitatus*, secondo la celebre definizione di Quintiliano.<sup>11</sup> Lo stile diventa in questo modo l'espressione della visione del mondo di Lucano, del suo travaglio interiore, del quale il poeta stesso intende rendere partecipe il pubblico.

Le *iuncturae* lucanee, antitetiche e ossimoriche, a lungo studiate dal Fraenkel, affondano le loro radici nell'espressionismo e concettualismo paradossale della tarda letteratura repubblicana.<sup>12</sup> Ciò nonostante, esse fanno dell'elemento insolito e inaspettato, del cosiddetto *necopinatum*, il leitmotiv e il protagonista indiscusso di tutta l'opera di Lucano, e questo è un dato senza precedenti. In merito, Badalì ha sostenuto che nei *Pharsalia* si avverte la prima emblematica comparsa del lato oscuro della psiche umana nella moderna letteratura.<sup>13</sup> Si tratta di un'interpretazione senz'altro suggestiva, per quanto piuttosto iperbolica: metodologicamente più opportuno, per quanto più cauto, mi sembra il tentativo di rileggere l'opera di Lucano, e di valorizzarne gli elementi di novità, in un contesto culturale come quella romano, tendenzialmente ostile alle espressioni dell'irrazionale. Questo a riprova dell'entità della crisi culturale dalla quale l'Età Neroniana risulta pervasa.

Una condizione di tale disagio e sconcerto interiore può essere paragonata a quella che aveva seguito la crisi politica della πόλις greca, nel IV secolo a.C. Allora, l'exploit di nuove correnti filosofiche, quella stoica ed epicurea *in primis*, aveva offerto una risposta esauriente alla diffusa richiesta di chiare indicazioni spirituali.<sup>14</sup> Analogamente, in Età Neroniana, si assiste a

<sup>9</sup> Luc. 1.522–83.

<sup>10</sup> Luc. 6.507–69.

<sup>11</sup> Quint. *Inst.* 10.1.90.

<sup>12</sup> Narducci 2002, 6.

<sup>13</sup> Badalì 2007, 162.

<sup>14</sup> Cupaiolo 1994, 281.

un revival dell'interesse per gli studi filosofici, benché le tradizionali risposte offerte dalle scuole di pensiero ellenistiche risultino sostanzialmente insoddisfacenti.<sup>15</sup> Segue, di conseguenza, la crisi del sistema stoico, culminante nella perdita di fiducia in una visione provvidenziale del mondo. Ne è prova il fatto che termini come *fatum* (positivamente connotato e da riferirsi a concetto di provvidenza) e *fortuna* (da intendersi nei termini di una sorte cieca), sebbene etimologicamente distinti, finiscano per confondersi e per identificarsi l'uno con l'altro.<sup>16</sup>

Gli intellettuali avvertono sempre più la crescente discrepanza tra la loro interiorità e la realtà circostante: avvertono la distanza da un mondo che non sentono loro ed è incapace non solo di riflettere la loro integrità morale, ma anche di assecondare, per lo meno, il loro desiderio di una rigenerazione etica del tessuto sociale. Le soluzioni adottabili, seppur in un persistente stato di inquietudine e di progressiva insoddisfazione, sono sostanzialmente due: l'accettazione più o meno passiva e formale dello *status quo*, per lo meno durante il *quinquennium felix*, da un alto, la deliberata condizione di polemico estraniamento dalle scene pubbliche, dall'altro lato.<sup>17</sup>

Altamente emblematici risuonano al riguardo gli esametri di Persio, dalla sua prima satira. Persio rivendica una differente sensibilità ed esprime la sua sincera intenzione di prendere le distanze dalla poesia contemporanea, la cui qualità gli sembra definitivamente compromessa dal deterioramento del gusto artistico e dal diffuso degrado morale. Soprattutto, Persio dà espressione alla sua esigenza di una considerazione effettiva per la figura dell'intellettuale. Ne seguono una critica puntuale del panorama intellettuale circostante e un affresco realistico della Roma di Nerone: una città dove, Persio ci dice,

ecce modo heroas sensus adferre videmus  
nugari solitos graece, nec ponere lucum  
artifices nec rus saturum laudare, ubi corbes  
et focus et porci et fumosa Palilia faeno,  
unde Remus sulcoque terens dentalia, Quinti  
cum trepida ante boves dictatorem induit uxor  
et tua aratra domum licitor tulit.<sup>18</sup>

Le parole di Persio sono velate di malinconia, come se la sua speranza in un ritorno a un passato irrimediabilmente perduto, in cui l'impegno degli intellettuali non era ancora ridotto a mero piacere per gli ospiti satolli

<sup>15</sup> Conte 1987, 281.

<sup>16</sup> Badali 2007, 160–1.

<sup>17</sup> Conte 1987, 282.

<sup>18</sup> Pers. 1.70–6.

del banchetto, fosse destinata a infrangersi.<sup>19</sup> Persio rimpiange il tempo in cui l'obiettivo ultimo dell'attività intellettuale non era un puro e generico elogio delle proprie capacità<sup>20</sup> e la poesia non sorgeva dal desiderio di fama<sup>21</sup> od omaggi<sup>22</sup> o (quel che gli sembra persino peggio) dalla speranza di

grande aliquid, quod pulmo animae praelargus anhelet  
scilicet haec populo pexusque togaque recenti  
et natalicia tandem cum sardonyche albus  
sede leges celsa, liquido cum plasmate guttur  
mobile conlueris, patranti fractus ocello.<sup>23</sup>

Che il tono e sentito rammarico di Persio muovano dalla severa considerazione dei vizi ampiamente diffuso nella società romane pare altamente probabile: Persio è condotto dalla sincerità della sua condanna a *radere, defigere, revellere* la realtà cittadina, nel tentativo di rigenerare la coscienza etica dei suoi concittadini, oltre che, ovviamente, la loro concezione di arte.

Persi sono ormai gli *aurea saecula* cantati da Virgilio,<sup>24</sup> lontano è l'entusiasmo di Orazio per la riscoperta dei *mores* tradizionali nel *Carmen Saeculare*,<sup>25</sup> lontana è, ormai, la preoccupazione di Orazio – “magna modis tenuare parvis”<sup>26</sup> – nella celebrazione della potenza romana.

Una significativa testimonianza dello *status quo* emerge, ancora, dalle dichiarazioni di Persio e dalla sua orgogliosa affermazione di una condizione di alterità: di fronte alla corruzione, al vizio e al male dilagante in Roma, diventa ora per lui un motivo di merito e di onore sentirsi e definirsi *semi-paganus*.<sup>27</sup> Di fronte allo scenario della rovina morale di Roma, la soluzione adottata da Persio va interpretata come la significativa espressione di una precarietà esistenziale, che l'intellettuale può affrontare solo allontanandosi dalla realtà sociale, politica e culturale, sia fisicamente sia spiritualmente.<sup>28</sup>

Ho scelto di porre la mia attenzione, in particolare, sulla Satira 1, per il suo valore introduttivo, ma il discorso potrebbe essere facilmente esteso ad altri testi, soprattutto alla Satira 5, come suggerito dal La Penna, al quale rimando per ulteriori riflessioni.<sup>29</sup>

<sup>19</sup> Pers. 1.31–2.

<sup>20</sup> Pers. 1.49–50.

<sup>21</sup> Pers. 1.28.

<sup>22</sup> Pers. 1.54–5.

<sup>23</sup> Pers. 1, 15–19.

<sup>24</sup> Verg. A. 1.291, 6.792–3.

<sup>25</sup> Hor. Saec. 58–61.

<sup>26</sup> Hor. Carm. 3.3.72.

<sup>27</sup> Pers. pr.6.

<sup>28</sup> Mazzoli 2002, 164.

<sup>29</sup> La Penna 1979, 5–11.

Mi chiedo se la pagina di Persio non meriterebbe una maggiore attenzione da parte della critica contemporanea, in una prospettiva storiografica.

Bellandi ha sottolineato la natura meramente etica dell'ottica dalla quale muove Persio.<sup>30</sup> Ciò nonostante, credo che questo non consenta di escludere, alla base dell'opera di Persio, una profonda osservazione dell'attualità: se nella sua satira Persio finisce per agognare un passato utopico, credo, è perché egli muove dalla seria considerazione del presente, considerato inaccettabile.

La mia opinione è che Persio ci offra una vivida idea di quanto la Roma di Nerone dovesse essere culturalmente differente dal mondo augusteo, così profondamente connotato, in sostanza, da un sentimento di ottimismo per il futuro dell'*Urbs* e dell'Impero. Sotto Nerone, risulta infatti perduto l'entusiasmo che aveva guidato i maggiori autori legati al Circolo di Mecenate a celebrare Roma e i suoi protagonisti: più la memoria delle guerre civili si fa vaga, più il sistema etico basato sul *mos maiorum* e il concetto classico di *ars* sembrano vacillare. Questo nonostante la dichiarata intenzione di Nerone di seguire il nobile modello di Augusto, di cui Svetonio ci lascia esplicita testimonianza: "[Nero] ex Augusti praescripto imperaturum se professus [est]".<sup>31</sup>

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Badali, R. 2007. "Da Lucano a Stephen King: il nostro incubo quotidiano." In *Atti del convegno nazionale di studi "Arma virumque cano". L'epica dei Greci e dei Romani*, a cura di R. Uglione, 159–82. Torino.
- Bassi, P. D. 1914. *Seneca morale. Studi e saggi*. Firenze.
- Bellandi, F. 1988. *Persio, dai "verba togae" al solipsismo stilistico: studi sui Choliambi e la poetica di Aulo Persio Flacco*. Bologna: Pàtron.
- Bessone, L. e R. Scuderi. 2002. *Manuale di storia romana*. Bologna.
- Champlin, E. 2003. *Nero*. Cambridge, MA.
- Cizek, E. 1986. *La Roma di Nerone*. Milano.
- Conte, G. B. 1987. *Letteratura latina*. Firenze.
- Cupaiolo, F. 1994. *Storia della letteratura latina*. Napoli.
- Fraenkel, E. 1970. "Lucan als Mittler des antiken Pathos." In *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925*. Darmstadt.
- Griffin, M. T. 1984. *Nero: The end of a dynasty*. London.
- Lana, I. 1990. *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*. Napoli.

<sup>30</sup> Bellandi 1988, 25 n. 10.

<sup>31</sup> Suet. *Nero* 10.1.



- La Penna, A. 1979. "Persio e le vie nuove della satira latina." In *Persio: Satire*, 5–78. Milan.
- Mazzoli, G. 2002. "La Roma di Persio." In *Neronia VI: Rome à l'époque néronienne*, édité par J.-M. Croisille et Y. Perrin, 161–9. Bruxelles.
- Narducci, E. 2002. *Lucano: un'epica contro l'impero*. Firenze.
- Pani, M. 1972. *Roma e i re d'Oriente da Augusto a Tiberio*. Bari.



*Title.* The First Imperial Crisis and the intellectuals in the Age of Nero

*Abstract.* Under Nero Roman society faced the First Imperial Crisis: the consequence of an unprecedented power and welfare, which was mainly due to the lack of clear political and cultural guidelines after Augustus' death. Instead of *convenientia*, or *πρέπον*, intellectuals privileged *novitas* and exhibitionism, thereby creating the poetics of the awesome. The more the imperial power went assuming absolutistic and despotic connotations, the less the intellectual's social role and contribution seemed to be worthy of consideration. Therefore, intellectuals suggested a new concept of the man of letters. They focused on the psychological aspects of the human behavior, as in Seneca's case. The possible alternative, consciously adopted by Lucan in *Pharsalia*, was to commit oneself to a macabre and slander gender of poetry: the expression of a common condition of mind weakness. In this regard, Lucan's stylistic solutions are worth of consideration: via his *modus scribendi ardens* and *concitatus*, Lucan expressed his tragic view of reality and diverted from the Roman literary tradition, which lent little space to irrationality. Under Nero there was a revival of philosophical interests, but the traditional philosophies looked not to be any more believable. The persistence of crisis led intellectuals first to passively accept the *status quo*, then to proudly estrange from the public scenes. With reference to this, Persius' hexameters in *Satirae* are highly emblematic.

*Keywords.* Nero; crisis; intellectual; Seneca; Lucan; Persius.

# AS SUPLICANTES DE EURÍPIDES (87–262)

EVANDRO LUIS SALVADOR\*

Universidade Estadual Paulista

*Resumo.* O presente trabalho é uma tradução livre da primeira parte do primeiro episódio da tragédia *As Suplicantes*, de Eurípides. Ele é seguido, também, de uma breve introdução à obra e uma análise da passagem traduzida.

*Palavras-chave.* Tradução; tragédia; Eurípides; *Suplicantes*.

*D.O.I.* 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p42-53

APRESENTAMOS A TRADUÇÃO DA PRIMEIRA PARTE DO PRIMEIRO EPISÓDIO (vv. 87–262) da tragédia *As Suplicantes* de Eurípides, levada ao teatro de Dioniso entre 424 e 416 a.C.<sup>1</sup> O drama tem 1.234 versos e é uma alusão à composição do coro: anciãs argivas, mães dos chefes que morreram na expedição dos Sete chefes argivos contra Tebas. Elas viajam de Argos para Atenas com o objetivo de suplicar a Teseu a sua intercessão junto ao imbróglgio religioso-político envolvendo Tebas e Argos, pois Creonte nega a retirada dos corpos dos filhos mortos na guerra, impossibilitando que eles recebam as exéquias adequadas, conforme prevê o *nómos* dos deuses. Nesse sentido, o enredo sucederia a tragédia *As Fenícias*,<sup>2</sup> do mesmo dramaturgo, que aborda a luta fratricida entre Etéocles e Polínicos, comandantes dos exércitos tebano e ar-

\* Doutor em Linguística/Letras Clássicas pela Unicamp e pós-doutorando em Linguística pela Unesp/FCL–Ar.

\*\* Artigo recebido em 23.jul.2014 e aceito para publicação em 12.out.2014.

<sup>1</sup> É a tragédia que carrega consigo as maiores incertezas quanto à data exata de sua representação. Esse extenso arco temporal é calculado de acordo com as supostas alusões da tragédia a eventos contemporâneos, quer dizer, eventos instalados no decorrer da Guerra do Peloponeso. Por exemplo, o tema do resgate dos corpos dos combatentes argivos estaria relacionado à campanha militar de Atenas contra Tebas em Délion, no inverno (Novembro) de 424 a.C. Portanto, como as tragédias faziam parte de um evento que transcorria na primavera (Março), a data da dramatização d'*As Suplicantes* teria sido em 423 a.C. Considerando que existe uma "proposta" de paz no êxodo da tragédia, ela poderia se referir à paz de Nícias, em 421 a.C. e em seus desdobramentos posteriores. Grande parte dos estudiosos desta tragédia adotam o ano de 423 a.C. Para essa discussão, cf. Collard 1975 e Storey 2008.

<sup>2</sup> Considerando, neste caso, a produção dramática de Eurípides. O ciclo épico tebano terminaria com a morte dos dois filhos de Édipo, Etéocles e Polínicos, extinguindo a linhagem masculina dos Labdácidas, e com a vitória de Tebas sobre Argos. Esse é o enredo d'*As Fenícias*. Outros aspectos da guerra entre Etéocles e Polínicos estão presentes em Ésquilo (*Os sete contra Tebas*) e em Sófocles (*Antígona* e *Édipo em Colono*).

givo, respectivamente. Contudo, do ponto de vista cronológico, *As Suplicantes* foram levadas ao palco ateniense muito antes d'*As Fenícias*.

O prólogo da tragédia é dito por Etra, mãe de Teseu. Após uma breve invocação à deusa Deméter e aos serviçais do seu templo, ela invoca uma felicidade abrangente (para ela, para o filho, e para Atenas e Trezena), antevendo momentos delicados devido às circunstâncias que se lhe apresentam. Ela havia se deslocado de Atenas para Elêusis com o intuito de realizar o sacrifício pela graça de um momento agrário favorável (vv. 28–31)<sup>3</sup> quando aparecem as suplicantes argivas que, num gesto misturando dor e desespero, abraçam-lhe os joelhos ostentando, também, o ramo de oliveira entrelaçado (v. 10), signos que regem a etiqueta do suplicante. O motivo da súplica é esclarecido: os tebanos, vencedores na guerra contra Argos, negam o resgate dos comandantes argivos que morreram diante das muralhas tebanas. Portanto, estão negando o direito sagrado ao sepultamento naquilo que se constitui uma clara ofensa aos costumes pan-helênicos. Esse é o ponto de partida da tragédia.

Não obstante o *páthos* já pungente pela presença das mães dos heróis mortos, às quais Etra mostra-se solidária por reverenciar o signo externo da suplicação, Adrasto também se apresenta como suplicante e é apresentado completamente aniquilado: ele tem a morte dentro de si e verte lágrimas de arrependimento por ter reunido um exército e liderado a sua marcha até Tebas para guerrear por seu genro Polinices, mesmo sabendo que a ocasião não lhe era propícia, pois o adivinho Anfiarau lhe predissera o malogro da expedição. Adrasto é, assim, a expressão retumbante do fracasso. Ele, contudo, investe contra Etra no sentido de que ela convença seu filho Teseu a tomar partido na empreitada de não só reaver os corpos, por meio diplomático ou belicoso, como também de prover e organizar as exéquias dos cadáveres.<sup>4</sup>

O primeiro episódio, assim, começa com Teseu chegando ao templo de Deméter e Cora, em Elêusis, atendendo ao chamado da mãe. Nesse re-

<sup>3</sup> A Προνόσια se refere, provavelmente, ao momento em que os mistérios de Elêusis retornam para o santuário a partir do quinto dia, pois os quatro primeiros dias de celebração ocorrem em Atenas. As cerimônias, ocorridas nos fins de setembro e início de outubro (período correspondente ao inverno no hemisfério norte), são voltadas exclusivamente para as atividades agrárias de plantio e colheita de grãos.

<sup>4</sup> Nos fragmentos que sobraram do ciclo épico tebano não há qualquer menção à presença e/ou participação de Atenas em qualquer episódio do ciclo. Muito provavelmente é uma inovação de Eurípidas. Por outro lado, Atenas é uma cidade que goza de boa reputação em relação à acolhida de suplicantes, haja vista que esse quadro é retratado em várias tragédias: *As Suplicantes* e *As Eumênides* de Ésquilo; *Édipo em Colono* de Sófocles; e *Heráclidas* de Eurípidas. Sobre o tema da cerimônia fúnebre como evento público/oficial, conferir Whitehorne 1986 e Toher 2001; para o reconhecido papel de Atenas como defensora dos “fracos”, conferir Danes 2011.

cinto sagrado estão Etra, Adrasto, chefe da expedição dos sete guerreiros mortos na guerra contra Tebas, as mães desses chefes e alguns dos filhos dos que morreram na guerra. A Adrasto cabe a difícil tarefa de ser o porta-voz das suplicantes.

Adrasto e Teseu travam um longo diálogo esticomítico e a inquirição de Teseu lembra, conforme Grégorie (1976, 85), “os interrogatórios dos sofistas e o método da inquirição que, sem dúvida, Sócrates começava a aperfeiçoar naquele momento”.<sup>5</sup> É um escrutínio da verdade que ultrapassa as causas da guerra para alcançar valores morais e religiosos.

Adrasto desenrola sua demanda religiosa baseado numa argumentação política que descamba para uma pífia tentativa de mexer com o brio de Teseu enquanto rei de Atenas (vv. 186–92): antecipando-se a uma possível pergunta sobre o critério de escolha de Atenas para acomodar os suplicantes, Adrasto explica que buscou a ajuda da cidade ática porque Esparta não teria envergadura moral para tanto e as outras cidades não são suficientemente fortes para executar uma tarefa desse porte. Além disso, o perfil moral de Teseu enquanto ἐσθλός também entrou nessa “avaliação” geral quanto ao alvo a ser buscado. Adrasto apela à imagem de Teseu como o grande libertador e unificador da Ática, uma figura de caráter forte, de um humanismo extraordinário, sempre pronto para atender às demandas dos suplicantes e dos sofredores, conforme o próprio Teseu se autodefine nos versos 339–41.

Mesmo diante de todos esses argumentos arrolados por Adrasto como suporte ao exercício da súplica, Teseu rechaça todos eles com termos duríssimos num discurso (vv. 195–249), que entrelaça valores religiosos arcaicos com ideias contemporâneas. Ele retoma a concepção teológica e moral de Adrasto para tecer uma crítica feroz, demonstrando que a argumentação de Adrasto não somente não surtiu o efeito esperado, como também constitui-se de uma infeliz ingenuidade. De acordo com Mastronarde (1986, 203):

A visão de Teseu é aquela que o funcionamento do mundo é completamente inteligível, que os deuses providenciaram todos os recursos necessários para o sucesso e felicidade humanas, que o percurso do fracasso e miséria humanas pode ser simplesmente analisado e o erro claramente atribuído [...] Teseu assim combina um respeito tradicional aos deuses e às suas maneiras [...] com uma visão moderna do progresso humano e um eco moderno da clareza analítica.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> “... les interrogatoires des sophistes et la méthode de l’ἔλεγχος, que, sans doute, Socrate commençait alors à perfectionner.” A tradução é nossa.

<sup>6</sup> “Theseus’ view is that the workings of the world are fully intelligible, that the gods have provided all the resources necessary for human success and happiness, that the course of human failure and misery can be simply analyzed and fault clearly ascribed. [...] Theseus thus combines

A concepção religiosa defendida e propagada por Teseu recupera tons arcaicos, mas estes são submetidos ao exame analítico da razão, que categoriza e ordena os fenômenos naturais, religiosos e políticos para acomodá-los numa plataforma de vida menos tumultuada. Teseu recupera sequencialmente pontos da *esticomitia* e os amplia segundo a sua perspectiva “moderna”<sup>7</sup> de análise dos eventos para demonstrar que Adrasto se equivocou completamente. Muito mais do que isso: tudo poderia ter sido evitado com um exame minucioso empreendido pelo uso da razão. Se Adrasto se queixa das desgraças atuais, ele encontra as razões disso em suas próprias ações.

O primeiro equívoco de Adrasto (οὐ σοφὸς γεγώς, v. 219) está na interpretação enviesada da mântica oracular que lhe veio de Apolo, segundo a qual ele deveria casar suas duas filhas com um javali e com um leão (v. 140). Qual pai casaria suas filhas com dois exilados amaldiçoados que se engalfinharam logo no primeiro encontro, que não eram *phíloi*, culminando numa mistura de sangue impuro com sangue puro? Adrasto apressadamente interpretou os vaticínios de Apolo conforme uma vontade particular.

N’outro caso, segundo Teseu, Adrasto cometeu um segundo erro porque não confiou na predição do profeta Anfiarau, um instrumento que os deuses nos enviam para desvendar as coisas recônditas e que escapam à nossa imediata compreensão do funcionamento do mundo (vv. 211–13). Na verdade, Adrasto agiu convenientemente em ambos os casos. Além disso, foi levado pela empolgação ao endossar a expedição de jovens impetuosos e audaciosos.<sup>8</sup> Essa somatória de causas produziu a derrota dos argivos e todos os sofrimentos subsequentes, pelos quais Adrasto está, agora, diante de Teseu. Em suma, o rei de Atenas exigiu que Adrasto tivesse tido “uma reflexão mais objetiva dos fatos, uma atitude mais eficaz, considerando que ele também é um líder, um chefe, mais condizente com a de um *homo politicus* do século v” (Hirata 2002, 16).

Na condição de líder político de Atenas e não querendo ser acusado de impiedade perante uma demanda religiosa, o ápice da argumentação (vv. 247–49) de Teseu encontra respaldo na particularidade do sistema político de Atenas.

traditional respect for the gods and their ways [...] with the modern view of human progress and a modern-sounding analytic clarity.” A tradução é nossa.

<sup>7</sup> Conferir também Shaw 1982, Lloyd 1992, Bers 1994, Jiménez 1995, Allan 1999/2000, Mastronarde 1986.

<sup>8</sup> Há um interessante contraste na tragédia entre os jovens e os mais velhos e isso se constitui numa interessante via de análise que perpassa toda a tragédia. Uma delas, calcada na tendência dos jovens à *hýbris*, pode ser encontrada em Michelini 1994.

Enfim, Teseu baseia sua recusa à súplica de Adrasto em princípios morais, religiosos, éticos e políticos. A súplica, então, perdeu o “sentido totalmente religioso e assume um caráter racional. O suplicante é julgado antes de ser atendido” (Hirata 2002, 17).

Colocando, então, sua inteligência e sua retórica acima das questões ligadas ao sofrimento humano de amplitude universal, Teseu cria um impasse aparentemente insolúvel. Subjacente ao impasse, há o confronto entre o velho e o novo, entre os valores arcaicos e tradicionais de um comportamento religioso e os valores contemporâneos de uma ideologia que postula um reexame daqueles valores mediante uma análise racional da realidade. O escrutínio de Teseu e o exame das bases arcaicas da religiosidade e da moral o associam a um novo tipo de personagem no cenário cultural da Atenas da metade do século v a. C., ou seja, a aparição de jovens inteligentes que usaram o método sofisticado para desconcertar as mentes presas a uma concepção mais tradicional. Percebe-se a infiltração de conteúdos e práticas estritamente não-poéticas nas bases elementares do material poético e isso, de acordo com Bers (1994, 179), “é de uma severidade surpreendente, pois agir desse modo prejudicaria as noções mínimas de continuidade requerida para um drama. Um personagem trágico é, no todo, esperado para agir a partir de um motivo básico”.<sup>9</sup> Scodel (1999/2000, 131) move-se nesse mesmo sentido quando afirma que “os personagens de Eurípidés, quando agem, ostentam sua competência além dos limites exigidos pela audiência dentro do mundo dramático [...] o personagem não reconhece sua própria ficcionalidade”.<sup>10</sup>

Adrasto e as mulheres do coro demonstram esse choque entre o antigo e o novo, pois não esperam um negativa dessa magnitude. O rei de Argos rebate<sup>11</sup> o rei de Atenas por sua frieza racional alegando que não viajou até Atenas à procura de um juiz (δικαστής<sup>12</sup> no verso 253) e sugere uma ati-

<sup>9</sup> “...is hardly surprising, for to do so would jeopardise the minimal notions of continuity needed for a drama. A tragic character is, on the whole, expected to act from some basic motive.” A tradução é nossa.

<sup>10</sup> “Euripidean characters, when they perform, display their competence beyond the limits required by their audience within the dramatic world [...] the character does not acknowledge its own fictionality.” A tradução é nossa.

<sup>11</sup> Como nota Ferreira (1986, 91-2), Adrasto não “consegue, minimamente sequer, influir na determinação do rei de Atenas que, pelo contrário, de modo agreste e repassado de ironia, o convence de inconsequência e leviandade nas decisões e atuações”. Scodel (1999/2000, 139-40) aponta que, do ponto-de-vista da performance verbal, Adrasto falha porque não se adequou ao “espírito” do tema, pois o mesmo argumento usado por ele será retomado por Etra, mas com eficiência persuasiva.

<sup>12</sup> Uma prova da falta de simpatia entre Adrasto e Teseu, mas que encerra uma dose de ironia: o rei julgou a demanda de Adrasto no registro do gênero de oratória judiciária, quando era apenas um pedido de ajuda.

tude de extremo desespero, mas que tem um simbolismo grave: a deposição dos ramos e o abandono do recinto sagrado. Ao carregar os ramos típicos da instituição do suplicante, Adrasto espera adquirir proteção da cidade ou da pessoa, estabelecendo o princípio de um vínculo entre suplicante e suplicado, o que, numa perspectiva religiosa, resulta em benefícios para a pessoa e para a cidade. Depondo os ramos, sobretudo num lugar sagrado, de extremo simbolismo pela conexão temática entre mães humanas e a deusa-mãe Deméter, o suplicante está declarando que a sua súplica falhou, que ela foi solenemente ignorada, apesar de todos os recursos empregados, e que ele está sem proteção e em desvantagem. É uma das atitudes mais ímpias nessa esfera.

O primeiro episódio é, digamos assim, essencialmente dialético em sua primeira parte. Adrasto e Teseu são figuras lendárias antigas e representam linhas de pensamento e religiosidade díspares num primeiro momento. O choque e a tensão entre elas flutuam na primeira parte do primeiro episódio e criam uma perspectiva insolúvel, não fosse Etra, outra figura lendária, mãe de Teseu, a colocar as questões abordadas em seus devidos lugares.

Uma nota à tradução: trata-se de uma tradução em prosa, livre, mas estruturada em versos que correspondem, na medida do possível, aos versos gregos. Adotamos como texto base a edição de James Diggle (1981), mas consultamos outras edições com particular interesse nos comentários, tais como a de Collard (1975), de Ammendola (1922) e de Paley (2010); consultamos as traduções de Coleridge (1938), Gregoire (1976) e Ferreira (2012).

#### PRIMEIRO EPISÓDIO: PRIMEIRA PARTE (87-262)

*Teseu* De quem ouvi lamentos, o estrépito dos peitos  
e os trenos fúnebres, ecos vindos do templo  
de Deméter? Como o medo me faz imaginar  
que algo ruim esteja acontecendo com minha mãe, 90  
a quem procuro há muito desde que saiu do palácio.  
Ei!  
O que sucede? Vejo novos ensejos para palavras,  
a velha mãe postada junto ao altar  
e também mulheres estrangeiras,  
que expressam múltiplas dores: dos venerandos 95  
olhos escorrem até o solo uma lágrima dorida,  
têm cabelos tosados e mantos não festivos.

- Por que isso, mãe? O informar é tua tarefa;  
a minha, o ouvir: pois antevejo algo ruim.
- Etra* Ó, filho, estas aqui são as mães dos generais, 100  
Os sete filhos que estão mortos nas adjacências  
das portas Cadmeias: com ramos de suplicantes  
sitiam-me, em círculo, como estás vendo, filho.
- Teseu* E quem é este que miseravelmente chora na entrada?
- Etra* Adrasto, como o chamam, rei dos argivos. 105
- Teseu* E as crianças<sup>13</sup> que o cercam? Acaso são seus filhos?
- Etra* Não, são filhos dos cadáveres que perecem.
- Teseu* E por que vieram até nós com mãos suplicantes?
- Etra* A razão sei, mas agora a narrativa é deles, filho.
- Teseu* Interrogo a ti, que tens a face velada. 110  
Desvela o rosto, engole o choro e fala:  
Pois nada chega a seu termo a não ser pela palavra.
- Adrasto* Ó glorioso senhor da cidade dos Atenienses,  
Teseu, venho como teu suplicante e de tua cidade.
- Teseu* Esperando pelo quê e tendo necessidade de quê? 115
- Adrasto* Conheces a desastrosa expedição que liderei.
- Teseu* Sim, pois não percorreste a Hélade em silêncio.
- Adrasto* Lá arruinei a vida dos bravos guerreiros argivos.
- Teseu* A guerra imprudente produz tal resultado.
- Adrasto* Fui à cidade reclamar esses mortos. 120
- Teseu* Confiado nos arauto de Hermes, para dar exéquias aos mortos?
- Adrasto* E eis que os assassinos não mo permitem.
- Teseu* Alegam o quê, uma vez que a tua demanda é sagrada?
- Adrasto* O quê? Os afortunados não sabem manter o sucesso.
- Teseu* Então me procuras como conselheiro? O que queres, afinal? 125
- Adrasto* Desejo que tu, Teseu, resgate os filhos dos argivos.
- Teseu* E onde está vossa Argos? Ou as fanfarrices foram em vão?
- Adrasto* Saímos derrotados e apelamos a ti.
- Teseu* Isto é uma decisão sua ou da cidade inteira?
- Adrasto* Todos os filhos de Dânao suplicam <te> para enterrar os mortos? 130
- Teseu* Por que liderastes as sete tropas contra Tebas?

<sup>13</sup> São os Epígonos.



- Adrasto* Para prover um favor aos meus dois genros.
- Teseu* E com quem dos Argivos casastes tuas filhas?
- Adrasto* Fiz uma aliança doméstica com forasteiros.
- Teseu* Ofereceste as donzelas argivas para estrangeiros? 135
- Adrasto* <Sim> para Tideu e para Polinices, nativo de Tebas.
- Teseu* Movido por qual desejo esta aliança foi forjada?
- Adrasto* Os oblíquos enigmas de Febo me iludiram.
- Teseu* E o quê disse Apolo sobre o casamento das donzelas?
- Adrasto* Casar minhas duas filhas com o javali e o leão 140
- Teseu* E tu interpretaste como o dito oracular?
- Adrasto* Os dois chegaram foragidos, à noite, ao meu pórtico...
- Teseu* Dize quem é um e quem é o outro, pois mencionaste uma dupla!
- Adrasto* Tideu e Polinices, que se engalfinharam no mesmo instante.
- Teseu* E assim para estes deste tuas filhas como para feras? 145
- Adrasto* Sim, dois animais selvagens pareciam se atacando.
- Teseu* Por qual razão chegaram como imigrantes?
- Adrasto* Tideu fugiu porque verteu sangue fraterno.
- Teseu* E o <filho> de Édipo, por qual razão deixou Tebas?
- Adrasto* Para que não matasse o irmão, conforme maldição paterna. 150
- Teseu* Ao menos sábio este exílio voluntário, conforme disseste.
- Adrasto* Mas o que permaneceu no trono o tratou injustamente.
- Teseu* Destarte o irmão não o despoja de seus bens?
- Adrasto* Fui reivindicá-los e, então, me arruinei.
- Teseu* Consultaste adivinhos e viste a queima das oferendas sacrificiais? 155
- Adrasto* Ai de mim: tocaste no ponto em que eu mais falhei.
- Teseu* Não foste, como parece, com a benevolência dos deuses.
- Adrasto* Mais que isso: contra a vontade de Anfiarao fui.
- Teseu* E assim, ligeiramente, desconsideraste a divindade?
- Adrasto* Causou-me comoção o clangor dos jovens varões. 160
- Teseu* Deste valor ao ímpeto ao invés da prudência.
- Adrasto* [o que fatalmente fez perder muitos comandantes.]  
 Enfim, ó líder mais poderoso da Hélade,  
 soberano de Atenas, sinto-me envergonhado,  
 prostrando-me no solo, para circundar teu joelho, 165  
 eu, um velho, que antes fui um governante próspero,  
 mas me é necessário ceder aos infortúnios presentes.

Resgata os cadáveres e apieda-te de meus males,  
bem como destas mães cujos filhos estão mortos,  
cuja velhice encanecida chegará sem os filhos, 170  
e que suportaram vir aqui e pôr o pé estrangeiro  
quando a muito custo os membros ainda se movem.  
Estão aqui não como iniciantes aos mistérios de Deméter,  
mas para prover as exéquias aos mortos, por cujas mãos  
elas deveriam ser sepultadas quando chegasse o momento. 175  
É prudente ao afortunado observar o indigente,  
e o indigente contemplar os afortunados, imitando-os,  
para que ele cultive em si o amor pelas riquezas  
e que os não desventurados temam o infortúnio.  
< >  
É prudente que o menestrel componha os cantos 180  
regozijando-se: e se não se emociona com  
sua composição, porque sofre internamente,  
de fato não encantará a platéia: pois não há o mote.  
Então, rápido, argumentarias: se és vizinho da terra de Pélops,  
por que imputas esta tarefa para Atenas? 185  
Eu sou justo no que concerne a esse tema;  
Esparta, por um lado, é rude e é afeita a dissimulações,  
e, por outro, as outras são pequenas e fracas: mas tua cidade,  
tão-somente ela, seria capaz de cumprir esta tarefa.  
Pois é atenta às infelicidades e tem na tua figura 190  
jovial um corajoso comandante: razão pela qual  
muitas cidades pereceram, carentes de um comandante.

*Coro* Digo o dito a ti também,  
Teseu: por compaixão, acolhe nossos sofrimentos!

*Teseu* Esforcei-me contra os demais combatendo 195  
o argumento seguinte: alguém disse que para os homens  
há males em maior número do que coisas boas.  
Contra estes eu atesto a seguinte máxima:  
Para os mortais, a bondade abunda mais do que a maldade.  
Se assim não o fosse, não estaríamos vendo a luz do sol! 200  
E agradeço aquele deus que apartou nossas vidas  
de um estado de confusão e bestialidade,  
após incutir-nos primeiro a sagacidade e, em seguida, mensageira  
das palavras, ter dado a língua, a fim de distinguirmos os sons,  
e o alimento frutífero e para ele as gotas úmidas 205  
vindas do céu para que isso tudo possa brotar da terra e umidecer  
o seu ventre: para além dessas coisas, da estação fria  
nos forneceu abrigo < e > nos protegeu do calor ardente do deus;  
ensinou-nos a navegação pelo mar para que tivéssemos

intercâmbio uns com os outros dos produtos que a terra possa fornecer.  
 E aquilo que não é vistoso e não compreendemos claramente,  
 observando o fogo, as arestas das vísceras  
 e o vôo dos pássaros, os adivinhos nô-lo desvelam.  
 Acaso não somos petulantes, já que a divindade  
 nos forneceu tais instrumentos, para os quais elas não bastam? 215  
 Mas a sagacidade busca ser mais superlativa do que a da divindade,  
 e quando adquirimos confiança em nossa alma  
 parecemos ser mais sábios do que os deuses.  
 Tu te mostras pertencente a essa categoria, não sendo prudente,  
 quem, em primeiro lugar, após ter caído nos ditos de Febo, 220  
 deste as filhas para estrangeiros como se ofertados pelos deuses;  
 e, depois, misturando tua ilustre casa com sangue impuro  
 dilaceraste a família: é necessário que o sábio pessoas justas  
 não misture com as injustas, mas procure adquirir  
 pessoas bem-aventuradas para trazer à sua casa. 225  
 Dessa forma o deus, presidindo os mesmos destinos,  
 arruinou completamente com sofrimentos daquele  
 que é insano o não insano e que não foi injusto.  
 Agregando todos os argivos numa expedição,  
 mesmo contrariando as predições de um adivinho, 230  
 confrontando violentamente os deuses, arruinaste a cidade;  
 Foste seduzido por jovens que se comprazem pela glória  
 e insuflam as contendas sem consideração pela justiça,  
 arruinando cidadãos: um para comandar;  
 outro, para cometer violências ao pôr as mãos no poder; 235  
 um terceiro, ainda, por avareza, não observando  
 se o povo é prejudicado e sofre com tais comportamentos.  
 Há três classes de cidadãos: uns são opulentos  
 e inúteis e sempre desejam possuir mais e mais;  
 outros, não possuindo bens e carentes de meios de vida, 240  
 são perigosos: permanecendo por longo período na inveja,  
 lançam aguilhões letais contra os opulentos,  
 deixando-se seduzir pela lábria dos chefes desonestos.  
 Das três classes, o meio termo é a salvação das cidades,  
 ao zelar pela ordem que a cidade eventualmente estatua. 245  
 Diante disso, eu devo me tornar teu aliado nesta luta?  
 Que bela justificativa devo alegar aos meus concidadãos?  
 Vai-te, pois me despeço: se não tomaste uma decisão correta  
 † não somos obrigados a suportar um peso excessivo †  
*Coro* Ele errou: pois os jovens estão sujeitos a isso 250  
 e é necessário ter tolerância para com ele.  
 [Vimos porque és médico destes males, soberano.]

*Adrasto* Certamente não te escolhi como juiz dos meus infortúnios,  
 nem, se encontro-me na condição de ter feito algo errado,  
 te escolhi como fiscal e punidor destes males, soberano, 255  
 mas para que me ajudasses. Mas se não o queres,  
 cumpre me conformar à tua decisão: devo sofrer mais o quê?  
 Ide, ó anciãs, marchai, abandonando bem aqui  
 a ramagem vicejante, frondosamente coroada,  
 invocando os deuses, a terra, a deusa porta-tocha 260  
 como testemunha – Deméter – e também a luz do sol,  
 de que as preces aos deuses em nada foram suficientes a nós.

## REFERÊNCIAS

- Allan, W. 1999/2000. "Euripides and the Sophists: society and theatre of war." In *Euripides and tragic theatre in the late fifth Century*, edited by David Sansone, 145–56. Illinois: Stipes Publishing.
- Ammendola, G. 1922. *Le Supplici di Euripide*. Palermo: Remo Sandron.
- Bers, V. 1994. "Tragedy and Rhetoric." In *Persuasion: greek rhetoric in action*, edited by Ian Worthington, 176–95. Londres: Routledge.
- Coleridge, E. P. trans. 2014. *Euripides: The Suppliants*. Adelaide: The University of Adelaide Library.
- Collard, C. 1975. *Euripides' Supplices*. Groningen. 2 vol.
- Danes, J. 2011. "The Political Thought of the Suppliant Women." *Graeco-Latina Brunensia* 16:17–30.
- Diggle, J. 1981. *EVRIPIDES: FABVLAE*, vol. 2. New York: Oxford University Press.
- Ferreira, J. R. 2012. *As Suplicantes*. Porto Alegre: Movimento.
- Ferreira, J. R. 1985/1986. "Aspectos políticos nas Suplicantes de Eurípidés." *Humanitas* (Coimbra) 37/38:87–121.
- Grégoire, Henry et Louis Parmentier, trad. 1976. *Euripide: Héraclès, Les Suppliantes, Ion*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hirata, F. Y. 2000. "O saber de Teseu n'As Suplicantes de Eurípidés." *Synthesis* 9:11–20.
- Jiménez, A. P. 1995. "La imagen de Teseo en Las Suplicantes de Eurípidés." In *De Homero a Libanio: Estudios actuales sobre textos griegos*, editado por J. A. López Férez, 145–61. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Lesky, A. 1971. *A Tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva.
- Lloyd, M. 1992. *The Agon in Euripides*. Oxford: Clarendon Press.
- Mastrorarde, D. 1986. "The optimistic rationalist in Euripides: Theseus, Jocasta, Teiresias." In *Greek tragedy and its legacy: essays presented to D. J. Conacher*, 201–11. Calgary: University Press.
- Michelini, A. N. 1994. "Political themes in Euripides' *Suppliants*." *The American Journal of Philology* 115(2):219–52.
- Michelini, A. N. 1997. "Alcibiades and Theseus in Euripides' *Suppliants*." *Colby Quarterly* 33(2):177–84.

- Paley, F. ed. 2010. *Euripides: Supplices*. Cambridge: University Press.
- Ribeiro, J. L., trad. 2012. *Eurípides: As Suplicantes*. Com introdução e notas. Porto Alegre: Movimento, 2012.
- Scodel, R. 1999/2000. "Verbal performance and Euripidean Rhetoric." In *Euripides and tragic theatre in the late fifth Century*, edited by David Sansone, 129–44. Illinois: Stipes Publishing.
- Shaw, M. H. 1982. "The ἦθος of Theseus in 'The Suppliant Women'." *Hermes* 110:3–19.
- Storey, I. C. 2008. *Euripides: Suppliant Women*. London: Duckworth.
- Toher, M. 2001. "Euripides' 'Supplices' and the social function of funeral ritual." *Hermes* 129:332–43.
- Whitehorne, J. E. G. 1986. "The Dead as Spectacle in Euripides' 'Bacchae' and 'Supplices'." *Hermes* 114:59–72.
- Wildberg, C. 1999/2000. "Piety as service, epiphany as reciprocity: two observations on the religious meaning of the Gods in Euripides." In: *Euripides and tragic theatre in the late fifth Century*, edited by David Sansone, 235–56. Illinois: Stipes Publishing.



*Title.* Euripides' *Suppliants* (87–262)

*Abstract.* This present work is a free translation of the first part of the second episode of Euripides' *Suppliants*. This translation is followed too by a brief introduction to the work and an analysis of the translated passage.

*Keywords.* Translation; tragedy; Euripides; *Suppliants*.

# LA GRAMÁTICA CASTELLANA DE NEBRIJA A LA LUZ DE SUS INTRODUCCIONES LATINAE: UN MÉTODO DE APRENDIZAJE DE LA LENGUA PARA HABLANTES NO NATIVOS

BEATRIZ CARINA MEYNET\*

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

*Resumen.* En 1481, Nebrija publicó las *Introductiones Latinae* (IL), un manual de latín revolucionario respecto de los textos en ese momento, retomando el modelo de las *artes grammaticae* antiguas. El éxito de su obra fue tal que poco tiempo después debió reeditar una versión bilingüe, “latín-romance”: con esta traducción, está ya re-dactando la *Gramática Castellana* (GC). Una de las utilidades que el autor prefigura para la GC es la posibilidad de un aprendizaje más eficaz del latín descrito en sus IL, de acuerdo con el principio metodológico de “ir de lo conocido a lo desconocido”. Además, Nebrija prevé otra utilidad para la GC: ofrecerse como manual de aprendizaje del castellano como segunda lengua. Para ello, dedica una sección especial de su obra: el Libro Quinto, de notable semejanza estructural y temática con el *Liber Primus* de las IL. En este punto, nos preguntamos qué constituye “lo conocido” para un hablante extranjero del s. XVI, considerando que al momento no existen gramáticas de otras lenguas aparte del latín, que la única lengua no nativa estudiada extendida y metódicamente era el latín, y que las IL habían conocido un enorme éxito editorial tanto dentro como fuera de España. Nuestra respuesta hipotética, que fundamentaremos en datos internos y externos a la obra, es que el conocimiento previo necesario para acceder al aprendizaje del castellano tal como se expone en el Libro Quinto de la GC es no sólo la lengua latina, sino el manual de latín del mismo autor, i.e., las IL.

*Palabras clave.* Nebrija; *Gramática Castellana*; *Introductiones Latinae*; aprendizaje L2.

D.O.I. 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p54-83

LA ESTRUCTURA DE LA GRAMÁTICA DE LA LENGUA CASTELLANA (EN ADELANTE, GC) de Nebrija se inspira en la tradición gramatical latina tomando como modelo no sólo la estructura general de las *artes grammaticae* (particularmente, las de Donato) sino incluso las categorías a ser descritas. Esto se debe, por un lado, a razones de autoridad y legitimidad (la lengua castellana y su descripción pueden ser tan perfectas como pueden serlo el latín y su descripción), y también al hecho de que, tratándose de la primera gramática de una lengua romance (y, por tanto, del castellano), el autor carecía de otros modelos que no fueran los ofrecidos en relación con la lengua latina.

\* Professora da Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. Professora de Letras Clássicas.

\*\* Artigo recebido em 28.abr.2015 e aceito para publicação em 8.jul.2015.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que las *artes* de los gramáticos latinos no eran las únicas obras que se ofrecían como posibles modelos para Nebrija, ya que los siglos anteriores al surgimiento de la GC (1492) fueron testigos del éxito de numerosos textos dedicados a la enseñanza del latín que, paulatinamente, se habían alejado de los estándares exhibidos por la tradición gramatical latina, tanto de estructura como de lengua. Precisamente éste constituye uno de los principales puntos a criticar por los denominados humanistas que, como Nebrija, pugnan por retomar los textos clásicos, tanto gramaticales –para el modelo de gramática– como literarios –para el modelo de lengua latina–. Así pues, la influencia de las *artes* en la GC no debe comprenderse como un camino directo y obvio sino mediatizado por al menos dos elementos: en primer lugar, los manuales de latín en boga a finales del s. xv y, en segundo lugar, el manual de latín del propio Nebrija –las *Introducciones Latinae* (en adelante, IL), de 1481– que se presenta como reacción frente a aquellas obras y como precedente e inspiración de la GC.

En efecto, las IL constituyen una obra crucial para comprender no sólo aspectos estructurales de la GC sino también aquellos relacionados con las utilidades que el autor prefigura para esta obra. Son famosos los tres “provechos” con que Nebrija resalta la importancia de la existencia de una gramática del castellano. El primero, la fijación de la lengua, suele ser el más destacado en la literatura sobre historiografía lingüística, lo cual no es extrañar: la conciencia que muestra el autor de estar presentando una obra fundamental es extraordinaria. Sin embargo, no es en este punto donde puede establecerse un vínculo con las IL, ya que evidentemente esa obra no tenía por finalidad el establecimiento de las reglas del latín, sino su presentación didáctica. Los restantes dos “provechos”, en cambio, son mucho más sugerentes al respecto: la posibilidad de un aprendizaje más rápido y eficaz del latín (particularmente, de aquél que se enseña en sus IL) para los hablantes nativos del castellano; y la facilitación del aprendizaje del castellano para los hablantes de lenguas extranjeras. Para este último provecho, Nebrija dedica una sección especial de la obra: el Libro Quinto.

Puede decirse, entonces, que los “provechos” segundo y tercero guardan una íntima semejanza, a saber, la preocupación por el aprendizaje de una lengua extranjera (i.e., distinta de la nativa): latín en un caso, castellano en el otro. Si bien esta preocupación no alcanza a verse reflejada en una metodología didáctica plenamente explícita, es posible rastrear en la GC algunas menciones al respecto, sobre todo en lo referente al aprendizaje del latín, entre las cuales destacaremos dos: la identificación lengua-gramática y la alusión al aprendizaje de lo desconocido mediante lo conocido. Mientras la primera de estas menciones puede verse claramente aplicada para los dos “provechos” que nos incumben (pues ambas lenguas cuentan,

ahora, con una gramática), la segunda sólo queda manifiesta para el aprendizaje del latín: i.e., la GC – lo conocido – constituye la vía de simplificación para las IL – lo desconocido. La pregunta que surge en este punto es, pues, qué se supone que constituye “lo conocido” para un hablante extranjero del s. XVI, considerando (a) que al momento no existen gramáticas de otras lenguas aparte del latín, (b) que la única lengua no nativa estudiada extendida y metódicamente era el latín, y (c) que las IL habían conocido un enorme éxito editorial tanto dentro como fuera de España.

El objetivo de este trabajo será intentar dar respuesta a esta pregunta, manejando la siguiente hipótesis: así como la GC se ofrece, para el hablante del castellano, como lo conocido para acceder a la lengua desconocida estudiada en las IL, éstas se ofrecen, para el hablante extranjero, como lo conocido para acceder a la lengua desconocida estudiada en la GC. A fin de llevar a cabo este objetivo, realizaremos, en primer lugar, un breve repaso sobre las tipologías de los textos utilizados para la enseñanza del latín como lengua nativa (L1) y, ya en la Edad Media, como lengua extranjera (L2), para luego avanzar sobre datos externos e internos a la obra de Nebrija conducentes a la confirmación de nuestra hipótesis. En tal sentido, nos detendremos específicamente en el prólogo a la GC y en el Libro Quinto, dedicando un apartado especial al tratamiento que se ofrece de la declinación y los casos.

#### ARTES GRAMMATICAE: ESTRUCTURA, FINALIDAD Y TIPOS

El *ars grammatica* romana es un texto prescriptivo que consta de tres partes: una dedicada a la fonología (*de uoce*), otra a la morfología (*de partibus orationis*) y una tercera dedicada a los defectos y virtudes del lenguaje (*uitia uirtutesque orationis*). De las tres partes del *ars grammatica*, las dos primeras son retomadas de los gramáticos griegos, mientras que la tercera es propiamente latina. No se discutía separadamente la sintaxis hasta el siglo VI, con Prisciano.

En la Antigüedad, la tradición gramatical era conservadora. Como sostiene Fögen (1997/1998, 175), los autores de las *artes grammaticae* parecen haber sido conscientes, en general, de su compromiso con la tradición y de su falta de originalidad: no perseguían ampliaciones teóricas ni intentos originales. Sin embargo, es posible registrar algunas diferencias de un gramático a otro, particularmente en relación con el tipo de receptor al que la obra se dirige.

En efecto, como afirman Swiggers y Wouters (2005, 1), el texto gramatical antiguo estaba intrínsecamente ligado a su circuito de funcionamiento:



su contexto didáctico. No se debe perder de vista que estos textos gramaticales estaban pensados como material auxiliar del gramático en las aulas latinas. A diferencia de las *artes* de Donato, que estaban dirigidas a alumnos cuya lengua materna era el latín, por lo que enseñaban a analizar la propia lengua y sus formas (Dionisotti 1984, 204 s.), las *artes* de Carisio, Diomedes y, luego, Prisciano enseñaban el latín como lengua extranjera, con un gran énfasis en la morfología descriptiva y numeroso vocabulario. Sin embargo, como afirma Law (1996, 43), describir una lengua conforme a su estructura intrínseca es un objetivo que puede no estar necesariamente de acuerdo con las necesidades de un alumno. Por ello es que, incluso en un mismo autor, es posible identificar obras de características diversas.

En este sentido, Law (1986, 365 s.), retomando la división de Barwick (1922), reconoce en las gramáticas latinas tardías supérstites dos grupos: las de tipo *Schulgrammatik* (gramáticas escolares) y las de tipo *regulae* (gramáticas de reglas). Las primeras se caracterizan por su estructura sistemática: progresan a través de las partes de la oración, definiendo cada una, puntualizando sus propiedades (*accidentia*) y discutiéndolas detalladamente. Tienden a otorgar definiciones y explicaciones a partir de paradigmas y ejemplos. Las obras más representativas de este tipo son las *artes* de Donato (*Ars Maior*), Diomedes, Carisio y Consencio, y las *Institutiones grammaticae* de Prisciano.

Las gramáticas *regulae*, en cambio, puesto que estaban destinadas a demostrar cómo opera la analogía, contienen numerosos paradigmas (*regulae* o *kanónes*), y a menudo presentan también listas de ejemplos. El tratamiento de las partes de la oración suele ser menos sistemático y completo que el de las *Schulgrammatik*: pueden discutir una sola clase de palabras, como el verbo, o dos, como el sustantivo y el verbo, o todas las clases flexivas. Su estructura interna se rige no por una discusión de los *accidentia* de cada parte de la oración, sino por algún otro criterio clasificatorio: orden alfabético, género, declinación, conjugación, etc. Como resultado, las gramáticas *regulae* a menudo dan la impresión de ser obras de referencia ideadas para la consulta más que manuales escolares concebidos para el estudio sistemático.<sup>1</sup> Ejemplos de este tipo de gramáticas son el *Ars Minor* de Donato y la *Institutio de nomine et pronomine et uerbo* de Prisciano.

<sup>1</sup> Law (1986, 366) hace una salvedad a esta división: no toda gramática latina tardía se ajusta exactamente a uno de estos dos tipos. Algunas de las compilaciones más extensas –Carisio, Diomedes, las *Institutiones grammaticae* de Prisciano– recurren a las fuentes de ambos tipos, pero aun así, su estructura total permite que pueden ser consideradas obras de tipo *Schulgrammatik* expandidas con material del tipo *regulae* en puntos apropiados. El proceso inverso, expandir una gramática de tipo *regulae* con material de la gramática tipo *Schulgrammatik* habría causado grandes dificultades estructurales. De hecho, como señala Gutiérrez Galindo (1993, 33), parece que los tratados extensos tienen una tradición más antigua que los manuales breves, de modo que estos últimos “serían brevarios hechos *a posteriori* según las necesidades escolares del momento”.

Así pues, vemos, como adelantáramos, que es posible que en un mismo autor se aúnen dos tradiciones distintas: por un lado, la de

los manuales breves, como la *Ars minor* donatiana, donde se tiende a recoger sólo lo estrictamente necesario mediante definiciones y clasificaciones concisas, y de otro, los tratados extensos, del que la *Ars maior* es un buen ejemplo, en los que se pretende recoger toda la doctrina, que se acompaña de numerosos ejemplos.<sup>2</sup>

Esto significa que

[l]a tendencia en uno u otro sentido no es nunca el equivalente de una oposición entre ambos tipos, puesto que el núcleo normativo se mantiene siempre, sino que es consecuencia de su concepción funcional: gramática destinada a su aplicación inmediata a la escuela, y gramática de referencia, muchas de cuyas reflexiones están destinadas a la formación del maestro, no de los discípulos de forma inmediata.<sup>3</sup>

La educación tradicional en el Imperio Romano se centraba en el perfeccionamiento de las habilidades del lenguaje, en gran parte a través del estudio de obras literarias canónicas (de Virgilio, Terencio, Cicerón y Salustio).<sup>4</sup> El análisis de estos textos<sup>5</sup> consistía en aclaraciones de las alusiones mitológicas, históricas, geográficas, etc., y, en otro orden, en el estudio de los recursos estilísticos y retóricos. Es decir que los autores de las obras gramaticales asumían que sus receptores conocían las formas y la sintaxis del latín, pues tales receptores eran, principalmente, hablantes nativos o formados desde edad temprana en su manejo básico.

Sin embargo, ya en el s. iv existía un mundo plurilingüe en el que los habitantes de las diversas partes del Imperio, que hablaban otras lenguas, debían aprender el latín ya como L2. Así pues, el influjo de los hablantes extranjeros ocasionó que los gramáticos no pudieran ya asumir el manejo de la lengua latina por parte de sus alumnos. La enseñanza de la lengua debió cambiar completamente su carácter: su fin no era ya guiar a los oradores principiantes hacia una apreciación de los recursos estilísticos utilizados por los mejores autores, sino la alfabetización. Sin embargo, los textos que se utilizaban para la instrucción no resultaban apropiados para estos nuevos receptores: las *Schulgrammatik* no tenían la intención de proveer información exhaustiva acerca de los accidentales de la lengua, tipo de información contenida en las gramáticas *regulae*. Pero estas últimas tampoco estaban organizadas como textos para la enseñanza de la lengua, sino

<sup>2</sup> Gutiérrez Galindo (1993, 33).

<sup>3</sup> Codoñer (2000, 18).

<sup>4</sup> Es decir, lo que se denominaba la "cuadríga" de autores del programa latino de estudios. Cfr. Marrou (2004, 360).

<sup>5</sup> La *poetarum enarratio* de la que habla Quintiliano, *Inst.* 1.4.2.

como obras de referencia, además de que se limitaban a ciertas partes de la oración. De esta manera, los maestros de los s. VII y VIII idearon versiones más apropiadas de las *Schulgrammatik*, incluyendo más formas, paradigmas y ejemplos, al estilo de las *regulae*.<sup>6</sup>

Si bien estos materiales son los más representativos para la enseñanza del latín, existían otros tipos de textos, pensados para su instrucción como L2. Estas obras eran de naturaleza esencialmente instrumental, por lo general bilingües (griego y latín): papiros literarios (con traducciones de los textos “ejemplares” de Cicerón, Salustio, Virgilio, utilizados en las escuelas provinciales), glosarios bilingües de uso didáctico (en su mayoría escritos en caracteres griegos),<sup>7</sup> *idiomata*, *hermeneumata*, etc.

El final del Imperio Romano trae consigo importantes consecuencias en todos los ámbitos. Se produce un declive general en los niveles de educación y en las instituciones educativas, y a medida que las lenguas locales cobran fuerza, cobra también fuerza la enseñanza del latín como L2. De hecho, ya en los s. VII y VIII aparecen los primeros textos con glosas, casi siempre bíblicos, hecho que prueba que el latín comienza a perder protagonismo en la comunicación diaria y que ya no es entendido fácilmente por todos los hablantes. La base de la docencia es la gramática, fundamentada en el *ars* de Donato. En cuanto a la metodología, predomina la memorización de textos de autores considerados clásicos (Cicerón, Ovidio y Virgilio, principalmente).

## ENSEÑANZA DEL LATÍN EN LA EDAD MEDIA

En la Edad Media, el latín es el vehículo de la cultura: es la lengua de la literatura y de la Iglesia, es el medio de comunicación entre eruditos y en él se siguen escribiendo los documentos oficiales, las crónicas y las leyes. Tal realidad obliga a aprender el latín ya definitivamente como L2. La

<sup>6</sup> Law 1986.

<sup>7</sup> La mayoría de estos materiales estaban dirigidos a grecoparlantes, pues en época imperial la mayor parte de los esclavos importados a Roma venían del Oriente griego y debían tener una competencia fragmentaria del latín como L2. Los *idiomata* eran listas de voces léxicas y estructuras sintácticas en las cuales se perciben diferencias evidentes de comportamiento entre griego y latín. Los *hermeneumata* comenzaron a elaborarse alrededor del s. III. Eran manuales bilingües redactados probablemente para uso del público griego, aunque también estaban concebidos de modo que pudieran usarlos los latinos: tuvieron gran difusión en Occidente durante toda la Antigüedad e incluso en la Edad Media. Generalmente, comienzan por un vocabulario griego-latín, ordenado alfabéticamente primero, y temáticamente después, en *capitula* (nombres de divinidades, de legumbres, de pescados, etc.). A continuación se insertaban textos breves, muy simples. Marrou 2004, 341 ss. Cfr. asimismo Mancini 2003.

impresión aún no había sido inventada, por lo tanto, el “saber” es “saber de memoria”. El aprendizaje se fundamenta en memorizar textos mediante el canto y la repetición en grupo. También ha de aprenderse el latín oral, objetivo que se lleva a cabo dialogando en esta lengua con el profesor. Dado que, ya en el s. x, la comunicación entre alumno y maestro no surgía espontáneamente en latín, las recopilaciones de diálogos<sup>8</sup> –que no son sino la reproducción de los *hermeneumata* antiguos– apuntan al impulso de esa habilidad.<sup>9</sup> No menos importante es el aprendizaje de la gramática. En efecto, el *ars* de Donato se complementa a partir del s. ix con las *Institutiones* de Prisciano: se estudian las partes de la oración y luego el género, el número y los casos, seguido todo ello de la conjugación verbal. Los glosarios ofrecen el tercer componente en que se asienta la enseñanza de idiomas: el vocabulario. Los alumnos han de aprender de memoria el mayor número posible de palabras, ordenadas alfabética o temáticamente.<sup>10</sup>

Pero a partir de comienzos del s. xii una obra se volverá el texto de referencia para el estudio del latín: el *Doctrinale* (1199) de Alexandre de Villadei, que se constituyó como texto oficial de gramática en las universidades.<sup>11</sup> Gran parte del enorme éxito de este libro se debió al hecho de estar escrito en verso, lo cual resultaba una importante estrategia mnemotécnica.<sup>12</sup> El *Doctrinale* representa una ruptura con las gramáticas de Donato y Prisciano, hasta entonces de uso extendido, lo cual puede explicarse por dos motivos relacionados entre sí: en primer lugar, como ya mencionamos, porque el latín ya no era una L1 para los aprendientes, y en segundo lugar, y como consecuencia, es precisamente esta circunstancia la que obliga a modificar la forma de enseñar latín adecuando los textos a las necesidades de quienes lo aprendían como L2 en la escuela y ya no en el hogar.<sup>13</sup> En palabras de Gutiérrez Galindo (1993, 7, 29), este giro que sufre la gramática en sus planteamientos y objetivos supone una victoria de las *artes*, como se denominaba a los nuevos manuales en que aparecían sistematizadas las reglas de la gramática, frente a los *auctores*, esto es, las gramáticas clásicas en las que se concedía especial relevancia a las citas y comentarios de los autores:

<sup>8</sup> Como por ejemplo la de Aelfric, del año 1005.

<sup>9</sup> Cfr. Ganss 1956, *passim*, esp. 218–25.

<sup>10</sup> Cfr. Sánchez Pérez 1997.

<sup>11</sup> Ramajo Caño 1990, 331.

<sup>12</sup> “Este aspecto debió de ser tan importante que Nebrija hubo de redactar en verso parte de la segunda edición de las *Introducciones*, y repitió el procedimiento en las siguientes.” Ramajo Caño 1990, 132.

<sup>13</sup> Gutiérrez Galindo 1993, 6–7.

En este sentido puede considerarse que el *Doctrinal* es la primera gramática latina “moderna”, lo que no es poco si tenemos en cuenta que la gramática latina fue durante mucho tiempo la gramática por excelencia. El éxito de Villadei radica no sólo en las innovaciones pedagógicas, sino también en el eco que se hace de los usos contemporáneos del latín (...).<sup>14</sup>

Ahora bien, no puede dejar de considerarse que este nuevo tipo de obras surge casi al mismo tiempo que una institución crucial para la sociedad, la cultura y el pensamiento de esta época y las venideras: la Universidad. Como es sabido, la composición de los estudios considerados necesarios en la institución universitaria se estructuraba en torno a las disciplinas contenidas, primero, en el denominado *Trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) y, luego, en el *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música),<sup>15</sup> que a su vez dependían de la Filosofía como estudio superior. Este último rasgo es el que derivó en que la reflexión gramatical cobrara una impronta filosófica en las elucubraciones de los llamados “modistas”, cultores de lo que se conoce como “gramática especulativa”, profundamente ligada a la lógica. Los modistas, como Thomas de Erfurt, reflexionan teóricamente sobre algunos aspectos de la gramática latina, olvidándose de la tan apreciada “autoridad” de los *auctores*, para intentar justificar la existencia de una gramática universal,<sup>16</sup> ya que la gramática, por ser una ciencia, es válida para todas las lenguas, a pesar de las diferencias subalternas (la existencia, por ejemplo, de un artículo en griego y su ausencia en latín).<sup>17</sup> La gramática queda así asumida por la lógica, convirtiéndose en una “ciencia especulativa”,<sup>18</sup> y será lógica no sólo en el sentido del pensamiento riguroso, sino, y sobre todo, en el sentido de una metafísica, en tanto manejará conceptos aristotélicos como “sustancia”, “accidente”, “movimiento”, etc.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Gutiérrez Galindo 1993, 7.

<sup>15</sup> Cfr. Tavoni 2002, 652.

<sup>16</sup> García Aranda 2004, 31.

<sup>17</sup> Serbat 1988, 23.

<sup>18</sup> Serbat (1988, 22) resume en qué sentidos la gramática es considerada una ciencia especulativa: “La gramática es una *ciencia*, porque procede por demostración y pruebas, según las normas de Aristóteles. Es una ciencia *especulativa*, porque considera la lengua como un objeto exterior al intelecto (el *modus significandi*, objeto de la gramática, está subordinado jerárquicamente al *modus intelligendi*, que depende a su vez del *modus essendi*; es decir, en orden descendente: ser-concepto-expresión gramatical). Su objeto es una verdad *universal*, inmutable en el espacio y en el tiempo. Es una ciencia ‘común’ (es decir, sus principios fundamentales son los de todas las ciencias especulativas). No es, pues, hay que precisarlo, una ‘ciencia práctica’.”

<sup>19</sup> Serbat 1988, 20. Idem, p. 22: “El peripatetismo (...) ‘invade por completo la gramática y la penetra hasta en las formas de exposición’. Las causas de este fenómeno son conocidas: en primer lugar, el descubrimiento de tratados aristotélicos ignorados hasta entonces (...), y, después, el hecho de que la gramática sólo sea enseñada por maestros en artes, que son al mismo tiempo estudiantes de teología, y que se pasan el tiempo argumentando según los esquemas peripatéticos. (...) Tomás de Erfurt extrae de la *Física* de Aristóteles el comienzo de su *Gramatica speculativa*. (...)”

Si bien la existencia de este tipo de pensamiento gramatical marcha de manera paralela a la gramática normativa del *Doctrinale* y demás textos de la misma índole,<sup>20</sup> sin demasiadas interferencias entre ambas,<sup>21</sup> lo que vuelve a ambos tipos de gramáticas objeto de las más duras críticas por parte de los humanistas es el hecho de que su objeto de estudio no sea en absoluto el latín clásico sino o bien una estructura lógica antes que lingüística, o bien una lengua que ya no es el latín de los *auctores*. Las más acérrimas críticas serían formuladas por Lorenzo Valla, de quien Nebrija fuera discípulo indirecto, en sus *Elegantiarum linguae Latinae libri VI* (1471), donde propugna como gramáticos dignos de aprecio a Donato, Servio y Prisciano, y censura, tanto al *Doctrinale*<sup>22</sup> y al *Graecismus* como a los modistas, el que hubiesen olvidado la prístina pureza del *uso* de los autores latinos, ocupándose menos de la adecuación a los datos del lenguaje que de la coherencia interna por lógica,<sup>23</sup> con la nefasta consecuencia de una decadencia general de todas las disciplinas, en tanto derivaciones de la herencia romana.<sup>24</sup>

La gramática escolástica exigía, pues, un doble correctivo: un cuestionamiento de sus marcos metafísicos, y una vuelta a los datos de la lengua concreta.<sup>25</sup> Si bien los humanistas estaban de acuerdo con una ordenación racional de la gramática, tal ordenación debía ser la de una lengua correcta, no bárbara y burda, como la de los autores medievales. Únicamente la práctica de los buenos escritores (clásicos) proporcionaría la materia de estudio, y precisamente la mayor carencia de la que adolecían los contemporáneos era la del conocimiento de la Antigüedad.<sup>26</sup>

Hay (...) tres ‘ciencias especulativas’: metafísica, matemática, ciencias naturales, y tres ‘ciencias especulativas auxiliares’: retórica, lógica, gramática.”

<sup>20</sup> Nos centramos en la mención del *Doctrinale* no sólo por las razones ya aludidas (ruptura con la tradición anterior, éxito amplio en tiempo y espacio, etc.), sino porque “simboliza, en gran medida, toda la tradición gramatical de la Edad Media” (Ramajo Caño 1990, 332). Entre las obras más famosas de este tipo, de características similares a las del *Doctrinale* (carácter descriptivo, composición en verso, desconsideración de los *auctores*, etc.), pueden mencionarse el *Graecismus* (1212), de Evrard de Bèthune, y el *Catholicon* (1286) de Johannes de Janua.

<sup>21</sup> Cfr. Codoñer 2000, 20; García Aranda 2004, 31.

<sup>22</sup> Ramajo Caño 1990, 332: “Su acrimonia llega incluso a censurar el título de la obra, *Doctrinale*, pues ‘male ergo appellavit magister Alexander suos libros *Doctrinale*, quia adiectivum est: *hic et haec doctrinalis et hoc doctrinale*’. Esta puntillosa censura demuestra cuán arraigada era la antipatía de Valla hacia el libro que simboliza, en gran medida, toda la tradición gramatical de la Edad Media. Y es que, como buen humanista, no podía consentir el estudio del latín desarraigado de los grandes modelos clásicos.”

<sup>23</sup> Serbat 1988, 24.

<sup>24</sup> Ramajo Caño 1990, 332.

<sup>25</sup> Serbat 1988, 42.

<sup>26</sup> Serbat 1988, 60.

## LAS INTRODUCCIONES LATINAE DE NEBRIJA

Es en este contexto que Nebrija tiene la oportunidad de realizar un viaje de estudios a Italia, donde permanece cerca de diez años gracias a una beca en la Universidad de Bolonia, y de tomar contacto con los nuevos aires humanistas que se agitaban con más ímpetu en ese país que en España, donde la naciente Inquisición perseguía las ideas innovadoras. Con la publicación, en 1481, de las *Introducciones Latinae*,<sup>27</sup> Nebrija se posiciona como el gran renovador de los estudios del latín en España. Inspirándose en Prisciano y Donato, consigue crear una obra para enseñar el latín como segunda lengua, con tal éxito que cinco años después debe traducirla al castellano.<sup>28</sup> Con las IL, Nebrija estaba decidido a revolucionar la enseñanza del latín en España, reemplazando al *Doctrinale* como texto de los estudiantes de la lengua latina.

De esta manera, la única y extraordinaria ayuda que encuentra para escribir sus IL es la experiencia adquirida en Italia, empapándose de cultura humanística y de las enseñanzas legadas por Lorenzo Valla, a quien no llegó a conocer (Valla había muerto poco tiempo antes de la llegada de Nebrija a Italia) pero sí a admirar, al punto de que se suele hablar de Nebrija como discípulo indirecto de Valla, en el sentido de continuador e introductor de su “método racional y filosófico”, al decir de Menéndez y Pelayo, en España.<sup>29</sup> Y lo que lo determina a escribir su gramática latina de acuerdo con estos lineamientos es el hecho de no encontrar ninguna obra que le parezca adecuada para recomendar a sus estudiantes que no fuera un “laberinto de confusión”, tal como lo explicita en la carta dedicatoria al cardenal Mendoza en la primera edición de las IL:

Nos uero qui plurimum a sermone latino descuiimus, noua quadam ratione fuimus inducendi, quam multi superiori aetate multi etiam nostra sunt aggressi, qui cum se in principio suorum operum rudimenta pueris exhibituros polliceantur post pauculos uersus in eum confusionis labyrinthum incidunt, unde nec ipsi se facile extricare possint. Alii uero ita a uulgari illa praeciendi uia discesserunt, dum uolunt uideri faciles et breuitatis studiosi ut aliud quiddam quam quod agunt uideantur.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Obra también conocida como el “Arte de Nebrija”, i.e., en el sentido de *ars grammatica*. Así la menciona el propio Nebrija en el Prólogo a la GC: “maior mente entreueniendo aquel Arte de la Gramática que me mandó hacer vuestra Alteza contraponiendo línea por línea el romance al latín”.

<sup>28</sup> Con el título de *Introducciones latinas: contrapuesto el romance al latin, para que con facilidad puedan aprender todos, y principalmente las religiosas, y otras mugeres dedicadas á Dios, que para este fin mandó hacer S.A. la Reyna Católica Doña Isabel al maestro Antonio de Nebrija*. Para un repaso de las diversas ediciones de las IL, cfr. Bonmatí Sánchez 1988.

<sup>29</sup> Cfr. Bataillon 1966, 25; Brea 1994, 195.

<sup>30</sup> “Mas los que nos encontramos apartados muy lejos de la lengua latina nos sentimos motivados por cierta nueva razón que muchos acometieron en una edad anterior, muchos incluso en la nuestra, quienes al comienzo de sus obras aun prometiendo ofrecer rudimentos para muchachos

En esta misma carta, se evidencia no sólo el deseo de renovación y de lucha contra la rutina, sino también que dicho deseo se transforma en una verdadera batalla (“quod si mihi ex tuo nutu dabitur latine linguae hostes superare: quibus in aeditione huius operis bellum indix[i]”, “si con tu favor logro vencer a los enemigos de la lengua latina, a los cuales declaro la guerra con este libro”). Las IL no son un libro de consulta para los maestros, sino un manual para jóvenes estudiantes de los rudimentos del latín. En palabras de Ramajo Caño (1990, 336), Nebrija, como antes Valla, piensa que la esperanza de renovar los estudios latinos está en los jóvenes, no en los viejos. Por eso, se dirige a aquéllos: “Vos, adulescentes, egregii”. La propuesta innovadora para estos jóvenes es la de una concepción del saber histórico, dinámico, opuesta a los conocimientos inmutables de la gramática especulativa, atemporal en tanto emparentada con la lógica y la metafísica. Nebrija ofrece, en cambio, una gramática derivada “ex doctissimorum uirorum usu atque auctoritate”, es decir, que permita comprender a los escritores y sus épocas, que esté anclada en el tiempo.<sup>31</sup>

Las IL suponen, entonces, el establecimiento de las bases de una nueva gramática, descriptiva, que estudie los usos de los autores clásicos. El propio Nebrija se demuestra muy consciente del papel fundamental de su obra, jactándose de su exitosa empresa en el prefacio de su *Lexicon ex sermone Latino in Hispaniensem*, de 1492 (poco antes de la aparición de la GC), en los siguientes términos:

Porque (hablando sin soberbia) fue aquella mi doctrina tan notable, que aun por testimonio de los envidiosos, y confesion de mis enemigos de todo aquesto se me otorga: Que

al cabo de unos pocos versos caen en un laberinto de confusión del que ni ellos mismos pueden fácilmente desenredarse. Otros se apartaron de aquella forma común de enseñar hasta querer pasar por fáciles y afanosos de la brevedad, en tal manera que aparentan hacer otra cosa distinta de la que en realidad hacen.” En esta misma carta puede leerse poco antes: “...cumque grammaticae Quintilianus auctore duas habet partes: alteram praecipiendo quae methodice: alteram imitandi quae historice appellatur: In hac secunda infiniti prope auctores se mihi offerebant. In illa altera plures quoque sed non quos possent ingenia nostri saeculi perspicere puerorum maxime quibus haec doctrina parata est.” (“... siendo así que la gramática, según Quintiliano, en dos partes se gasta, una preceptiva a la que se denomina metódica y otra imitativa a la que se denomina histórica. En esta segunda se me ofrecían infinitos autores. En aquella otra numerosos también, pero no a los que pudiesen entender con claridad las mentes de nuestra época, máxime las de los muchachos para quienes está pensada esta enseñanza.”)

<sup>31</sup> Cabe mencionar que estas reflexiones no sólo estaban teñidas de lógica y metafísica, sino también de ética. Como ejemplo, nótese que en 1491, el famoso discípulo de Nebrija Andrés Gutiérrez de Cerezo editaba por tercera vez una *Ars grammatica* al mismo tiempo que tomaba los votos benedictinos y publicaba una colección de textos para que los niños aprendieran latín, los *Libri minores*, de marcada índole moralista, lo cual parece simbolizar el papel de la propia gramática, que, habiendo desplazado a la retórica por considerarse “pagana”, se erigía en el saber que complementaba la teología. Esta circunstancia puede explicar por qué los humanistas renacentistas (tales como Boccaccio o Rabelais) mantuvieron una actitud duramente crítica frente a este tipo de recopilaciones de “*libri morales*”. Cfr. Gutiérrez Galindo 2009, 18 ss.



yo fui el primero que abrí tienda de la Lengua Latina, y osé poner pendón para nuevos preceptos, como dice aquel Horaciano Cacio: E que yá casi del todo punto desarraygué de toda España los Doctrinales, los Pedros Elías, y otros nombres mas duros, los Galtéros, los Ebrardos, Pastranas, y otros no sé qué postizos y contrahechos Gramaticos, no merecedores de ser nombrados: E que si cerca de los hombres de nuestra Nacion alguna cosa se halla de Latin, todo aquello se ha de referir ámi. Es por cierto tan grande el galardón de este mi trabajo, que en este genero de letras otro mayor no se puede pensar (...).<sup>32</sup>

Si bien es cierto que, a lo largo del siglo xvi, las IL recibirían numerosas críticas,<sup>33</sup> éstas afectan no a la sustancia misma de la obra, i.e., la idea de que es necesario un material que permita la lectura directa de los clásicos, sino al hecho de que, pedagógicamente, no parecía cumplir con su objetivo, ya que el planteamiento de los temas resultaba cada vez más orientado a especialistas (de acuerdo a las continuas reediciones de la obra)<sup>34</sup> antes que a los jóvenes que se iniciaban en el latín.<sup>35</sup>

De todas maneras, cabe insistir en la relevancia de la intención profunda y el papel fundamental de la obra, en tanto que cimentó las bases de lo que habrían de ser los estudios gramaticales en el Renacimiento español. Tanto la intención como el papel de la obra se comprenden principalmente por contraste con la tendencia medieval de estudios, a la que los humanistas se contraponen. Como observa Codoñer (1994, 170):

La relación que el gramático-comentarista medieval establece entre texto y lector va del texto al lector, desplaza al texto hacia su destinatario. En ese movimiento la interpretación, la adaptación del texto es ineludible. El humanismo supone un esfuerzo por incorporar el mundo clásico al momento, utilizando para ello el procedimiento inverso al medieval: la objetivación del mismo. (...) El comentarista no adapta el texto, lo que hace es acumular explicaciones que permitan al lector o al estudiante trasladarse a la Antigüedad, por ver si de ella puede aprender algo que merezca la pena ser imitado o emulado.

<sup>32</sup> Pedro Elías fue un famoso representante de las teorías lógico-gramaticales (cfr. Perona 1991, 189); no hay certeza de a quién puede referirse con Galtero (cfr. Ramajo Caño 1990, 337 n. 22); Ebrardo, i.e., Evrard de Bèthune, fue autor del *Graecismus* mencionado *supra* y (Juan de) Pastrana fue autor de un célebre *Compendium grammaticae*.

<sup>33</sup> Cfr. Ramajo Caño 1990, 338 ss.

<sup>34</sup> Bonmatí Sánchez 1988, 78: "La diferencia entre las ediciones denominadas extensas y las abreviadas consiste en la inclusión o no de la glosa. De todas las ediciones merecen especial atención las que pudo revisar Nebrija, tales como la *Recognitio* de 1495. Las *Introducciones* de 1495 tiene la gramática dividida en cinco libros –al igual que en la segunda edición– y añade el autor la división en capítulos. Peculiaridades de esta edición son: el prólogo en glosa al comienzo del capítulo quinto del libro primero sobre la conjugación verbal latina y su correspondencia con la castellana, escrito en su totalidad en castellano, cuya fuente principal es la *Gramática Castellana* de 1492."

<sup>35</sup> Hay que tener en cuenta, no obstante, que Nebrija era plenamente consciente de este cambio en su obra: si el autor añade los *glossemata* (cfr. nota anterior), es porque "ahora no se trata de unas simples introducciones latinas dedicadas a los niños, como eran las anteriores, sino de un trabajo realizado, fundamentalmente, para el profesor de latín", según él mismo lo explica en el prólogo a la Reina Isabel de la *Recognitio* de 1495. Cfr. Bonmatí Sánchez 1988, 76.

Así pues, con un renombre envidiable, un éxito insólito y, al fin, el apoyo económico que le permitía dedicarse de lleno al *otium* de sus estudios sin la necesidad de dedicar largas horas a la docencia,<sup>36</sup> Nebrija se encuentra, en 1492, con un manual de gramática compuesto por él mismo hace años, varias partes del cual incluso había traducido al castellano. Con dicha traducción, “está ya redactando su *Gramática castellana*, obra que nace, por tanto, como un instrumento para el aprendizaje del latín” (Girón Alconchel 2001, 63), si bien su alcance y objetivos irían mucho más allá. Las extraordinarias condiciones del autor abren la posibilidad de “dar a su compilación gramatical una apariencia, un *status* más científico”.<sup>37</sup> Si, además, consideramos el inmejorable contexto político y económico que atravesaba su país en ese mismo año – con la reconquista de Granada, último baluarte moro, y el descubrimiento de las “Indias Occidentales”–, puede comprenderse por qué la GC habría de ser un hito no sólo en la historia de la gramaticografía, sino también en la consolidación de la identidad nacional: tanto territorio como lengua se ven, sienten y necesitan fuertes, propios, representativos, valiosos y, además, en expansión.

## LA GRAMÁTICA CASTELLANA

### El Prólogo

En efecto, en el comienzo mismo del Prólogo de la GC, es posible apreciar la agudeza del autor y su sensibilidad a la estrecha relación entre lengua y poder al explicitar “que siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que junta mente comenzaron, crecieron, y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos”. Y poco después, al mencionar los célebres “provechos” de su obra, quedará clara su conciencia no sólo del papel unificador que puede cobrar –ya que facilitará el cono-

<sup>36</sup> Cfr. la continuación del prefacio al *Lexicon* citado *supra*, que es al mismo tiempo la dedicatoria al benefactor de Nebrija, Juan de Estuñiga: “(...) mas toda aquella mi industria de enseñar estaba dentro de muy estrechos terminos apretada. Porque como gastase quasi todo mi tiempo en declarar los Autores, ocupado cada dia cinco ó seis horas en cosa no menos difícil que enojosa: quiero decir la verdad, que no era todo aquel negocio de tanto valor, que oviese de emplear tan buenas horas en cosa que parecia tocar al provecho de pocos; siendo por ventura nacido con mayor fortuna, y para obras mayores, y que fuesen á los nuestros mucho mas provechosas. Quanto mas que habia razon de mirar por mi salud, y ingenio: las fuerzas de los quales entrambos sentia mas y mas ser enflaquecidas, y por esperiencia contescerme lo que de la candela está en el refran: que alumbrando los otros, ella rescibe mengua.”

<sup>37</sup> Codoñer 1994, 176.

cimiento de la lengua nacional de España a los españoles no castellanos–, sino también de la importancia de:

1. *fixar la lengua para evitar su corrupción*, a fin de evitar tanto que el registro de las hazañas “perezca con la lengua”, como que aquél “ande peregrinando por las naciones extranjeras”;
2. *facilitar el aprendizaje del latín*, ya que, dado que las lenguas poseen una estructura similar y sólo difieren en lo externo, conocer la gramática del castellano permite acceder de manera más simple y rápida al latín;
3. *favorecer el aprendizaje del castellano por parte de los extranjeros*, especialmente los sometidos “debaxo de su iugo” que deben adquirir y aprender las leyes del vencedor y, con ellas, su lengua.

*El segundo “provecho”*

El segundo “provecho” resulta especialmente curioso, en particular porque, al menos a primera vista, y en comparación con las otras utilidades explicitadas, es el que parece presentar menos relación con motivos de política lingüística. Sin embargo, basta recordar lo ya mencionado *supra* en relación con el papel del latín en el Medioevo, vigente con especial fuerza al comienzo del Renacimiento, para comprender que la mención a su aprendizaje (y a que éste sea rápido y eficaz) puede interpretarse como un guiño a los agentes relacionados con la cultura, la ciencia, la política y la religión, en tanto era la lengua que vehiculizaba esos campos. Si bien, como observa Girón Alconchel (2001, 59), “dejar de hablar latín es hablar y escribir más romance, es decir, emplearlo en situaciones antes reservadas al latín, y, en definitiva es pedir su fijación, su análisis, su gramática”, estas situaciones son, principalmente, la comunicación habitual, el comercio, la poesía<sup>38</sup> y, según se desprende del tercer provecho, las “leies”. Sin embargo, en las situaciones relacionadas con el saber y el poder – la Universidad y la Iglesia, por ejemplo –, el latín aún mantenía su lugar primordial y universal.

En tal sentido, se entiende por qué para la reina Isabel, destinataria del prólogo-dedicatoria de la obra, podría resultar relevante que una de las utilidades de la obra fuera “estudiar la gramática del latín”. Veamos cómo expone el propio Nebrija este segundo “provecho” después del de la fijación de la lengua mediante el establecimiento de su “arte”:

<sup>38</sup> No puede pasarse por alto que, por ejemplo, Juan de Mena ya era considerado un poeta lo suficientemente respetable como para ser considerado única fuente de los ejemplos utilizados por Nebrija en la sección dedicada a vicios y virtudes de la lengua castellana. Casas Rigall (2010, 44) observa que no todos los pasajes citados en la GC tienen raigambre literaria y vernácula: si bien predominan los fragmentos poéticos castellanos, también se encuentran algunos tomados de la tradición oral, los libros sagrados y las letras latinas.

y seguirse a otro no menor provecho que aqueste a los ombres de nuestra lengua: que querrán estudiar la gramática del latín. Porque después que sintieren bien el arte del castellano: lo cual no será mui difficile porque es sobre la lengua que ia ellos sienten: quando passaren al latín no avrá cosa tan oscura: que no se les haga mui ligera: maior mente entreveniendo aquel Arte de la Gramática que me mandó hacer vuestra Alteza contraponiendo línea por línea el romance al latín. Por la cual forma de enseñar no sería maravilla saber la gramática latina no digo io en pocos meses: mas aun en pocos días. y mucho mejor que hasta aquí se deprendía en muchos años.

Además de la importancia que reviste esta utilidad, reflejada en la expresión “otro no menor provecho” (¡no menor que lograr la uniformidad, mediante la tarea de “reduzir en artificio”, una lengua romance por primera vez en la historia!), de estas palabras pueden extraerse otras observaciones notables, íntimamente relacionadas entre sí, que a continuación intentaremos desglosar.

#### *Aprender una lengua es aprender su gramática*

La mención a “estudiar la gramática del latín” como equivalente de aprender esa lengua, y complementada además por el conocimiento del “arte” del castellano, sugiere la concepción de una equivalencia lengua-gramática. Esta observación resulta interesante no sólo en sí misma sino además en contraste con lo que ya hemos tratado más arriba en relación con la consideración de la lengua en su *uso*. Es importante tener en cuenta que entre las tendencias del humanismo relacionadas con el lenguaje, especialmente las erasmistas, estaban las ideas, muy difundidas en España, de “escribo como hablo” y “huir de la afectación”, es decir, ideas que propugnaban la concepción de una lengua única para la escritura y para el habla, construida sobre un principio estilístico de naturalidad.<sup>39</sup> Ahora bien, como observa Girón Alconchel (2001, 59–60):

en el fondo de esta polémica late una discusión puramente gramatical: a saber, si las lenguas vernáculas han de enseñarse por *arte* o por *uso*. Para los erasmistas parece que el *uso* es superior al *arte* como disciplina pedagógica. Juan de Valdés es un buen representante de este punto de vista. Pero (...) no todos los humanistas estaban de acuerdo. Lo prueba el desarrollo (con Nebrija a la cabeza) de una gramática pedagógica concebida como genuino método deductivo para el aprendizaje del español como lengua extranjera.<sup>40</sup>

Las razones por las cuales Nebrija se inclinaría por el *arte* antes que por el *uso* han quedado detalladas en parte en lo que ya se ha venido di-

<sup>39</sup> Girón Alconchel 2001, 59.

<sup>40</sup> Sobre este punto, la enseñanza del castellano como lengua extranjera, nos detendremos más adelante, al referirnos al Libro Quinto de la GC.

ciendo en este trabajo, i.e., su defensa por una vuelta a la tradición clásica, dentro de la cual se encuentran no sólo los *auctores* (modelos del auténtico uso del latín) sino también los *grammatici antiquiori*, con Donato y Prisciano a la cabeza. El hecho de tomar a estos autores (y a los *grammatici iuniores*, como Valla) como modelo de su gramática del latín constituye una opción y una toma de posición importante frente a los textos del estilo del *Doctrinale*. Pero el hecho de tomarlos también para la elaboración de su gramática del castellano sugiere una apuesta fortísima por parte de nuestro autor, ya que replica en un nivel político además de lingüístico:

Nebrija juzga además que la gramática es tan útil o ineludible para aprender una lengua viva como una lengua muerta, de lo que se desprende que la práctica de una lengua, viva o muerta, supone la aplicación de una gramática. La gramática de las lenguas modernas no es forzosamente inferior a la del latín [“por estar ia nuestra lengua tanto en la cumbre, que más se puede temer el decendimiento della que esperar la subida”] y su estudio no es indigno de un erudito, ni su práctica menos estimable.<sup>41</sup>

La gramática, entonces, pasa de ser un fin en sí mismo (la descripción de la lengua) a un medio para lograr ese mismo fin (instrumento para aprender la lengua descripta). Este movimiento es reseñado por Sánchez Pérez (1992: 9):

el prestigio que conlleva el hecho de poseer una gramática es un factor decisivo para que sea precisamente ésta la que catalice la enseñanza de la lengua, tanto a nativos como a extranjeros. Si la gramática es el logro más destacable que una lengua puede alcanzar, si la gramática sintetiza los valores de la lengua..., es lógico concluir que adquirir la gramática de un idioma implica prácticamente adquirir ese idioma. Cambiar lo que podría ser un fin en un medio para el logro de ese mismo fin constituye una ampliación de las premisas ya establecidas. Y si la gramática es el eje fundamental en torno al cual gira una lengua, se hace preciso afirmar que las lenguas *deben aprenderse a través de sus gramáticas*.

*Propuesta de un método didáctico: ir de lo conocido a lo desconocido*

La equiparación de una lengua con su “arte” tiene que ver no sólo con una concepción de lengua, sino con la concepción de la forma de enseñar la lengua. El modo óptimo, tanto en calidad como en rapidez, con que podrá aprenderse la gramática del latín es “después que sintieren bien el arte del castellano”, i.e., la lengua nativa de los estudiantes, ya que para ellos “cuando passaren al latín no avrá cosa tan oscura que no se les haga mui ligera”. Esta observación sugiere la concepción de un método didáctico en relación con la enseñanza de lenguas extranjeras en general, y la del latín

<sup>41</sup> De Kock 1994, 16. La frase entre corchetes corresponde a una nota al pie.

en particular, que aún hoy continúa despertando adherentes y opositores,<sup>42</sup> que podría resumirse en la consigna “ir de lo conocido a lo desconocido”. Este principio metodológico ya había sido concebido, en realidad, seis años antes, al republicar en versión bilingüe las IL, tal como también explicita Nebrija en el pasaje de marras.

#### *Vinculación de la GC con las IL*

Esta concepción, entonces, ya estaba esbozada en la segunda edición de las IL que, como ya hemos mencionado, se trató de una edición bilingüe, “contraponiendo línea por línea el romance al latín”, aunque, al menos en un principio, las expresiones latinas antecedían las castellanas (p.e., “Lego. io leo, Legebam.io leia, Legam.io leere”, etc.).<sup>43</sup> Si bien el propio Nebrija resta importancia a esta edición, en tanto dice “no contarla entre sus obras, pues fue un trabajo de transcriptor más que de autor”,<sup>44</sup> es evidente que en esa operación se adivina el interés pedagógico y el mayor<sup>45</sup> alcance didáctico de la obra. Así pues, establecidos el *qué* (lengua=gramática) y el *cómo* (de lo conocido a lo desconocido), se puede observar que los objetivos de la GC son, como observa De Kock (1994, 15) “ante todo, didácticos: enseñar la lengua mediante la gramática, o elaborar un ‘arte’ como él la denomina, es decir un conjunto de preceptos lingüísticos para aprender, conocer y practicar la lengua”. Considerando, además, que la GC no es una tentativa aislada, sino

<sup>42</sup> Así, por ejemplo, los métodos relacionados con el abordaje comunicativo de la lengua, como el método audio-oral y el método directo, suelen propugnar la enseñanza de la lengua extranjera *en* esa lengua, sin referencias a la lengua materna, para evitar interferencias. Por el contrario, en métodos como el tradicional gramática-traducción o más recientes como el enfoque del código cognitivo, la L1 juega un papel privilegiado tanto en la transmisión (clases, manuales) como en las actividades (traducción, comparación de reglas, etc.) en la enseñanza de la L2, considerando que la lengua materna es el punto de referencia a partir del cual el sujeto incorpora las estructuras lingüísticas de la nueva lengua. Cfr. Sánchez Pérez 1997; Klett 2005; Zanón 2007.

<sup>43</sup> Cabe notar que en una reimpresión de 1759 de una edición de 1691, el prólogo “Al lector” detalla las enmiendas, o “puntos del Nuevo arreglo” que debían seguirse, de acuerdo con las disposiciones de quien estuvo a cargo de esa revisión, Padre Bartholomé Alcazar (siguiendo, a su vez, las modificaciones introducidas por el Padre Juan Luis de la Cerda en 1598). El punto número 4 detalla: “Que en todas las conjugaciones se pongan primero las voces del idioma vulgar, y enfrente las Latinas, que les corresponden: v.gr. Yo amo, *Amo*: Tu amas, *Amas*: Aquel ama, *Amat*, etc. y no al contrario. Porque el fin principal, que se pretende en la Gramatica, y à que todos aspiran, es, à poder hablar la Lengua Latina con expedicion, la qual se adquiere, bvolviendo los periodos en Latin, y se facilita indeciblemente su fabrica, aprendiendo los Niños en las Conjugaciones primero el Romance, que no el Latin, y con solo esta industria, la que sirve de reclamo para este: pues si al niño se pregunta; v. gr. *Aquel ama*, responderá sin dificultad, *Amat*: porque al aprender à conjugar los verbos, se acostumbrò a passar del Romance al Latin. Y aunque para construir no fuera inutil el metodo antiguo, sin embargo, quando los Niños llegan à esso, están yà tan diestros en conjugar directa, è inversadamente qualesquier verbos, que no les hace falta essa orden: y solo al principio necessitan de la mayor facilidad, y essa se adquiere con el methodo referido.”

<sup>44</sup> Prólogo al *Vocabulario romance en latín* de c. 1494.

<sup>45</sup> Recuértese que la edición bilingüe estaba principalmente pensada para mujeres, por ejemplo. Cfr. *supra*, nota 30.

que su redacción sigue a las IL, no puede dejar de observarse que ambas “se centran en la enseñanza de la gramática como instrumento para mejorar la adquisición de una lengua”.<sup>46</sup>

*El tercer “provecho”*

Además de evidenciar de un modo mucho más notable el fuerte carácter político que desea imprimir Nebrija a su obra, esta tercera utilidad se distingue de las dos anteriores en que tiene como beneficiarias “directas” (pues el fin último es el provecho para la propia España) a las personas que no hablan castellano, los habitantes de las “naciones de peregrinas lenguas”.<sup>47</sup> En efecto, los dos primeros provechos interesan directamente a las personas para quienes el castellano constituye “la lengua que ia ellos sienten”. En cambio, el tercer provecho es enunciado como sigue:

Que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leies: quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua: entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della como agora nos otros deprendemos el Arte de la Gramática latina para deprender el latín. y cierto assí es que no sola mente los enemigos de nuestra fe que tienen ia necesidad de saber el lenguaje castellano: mas los vizcaínos. navarros. franceses. italianos. y todos los otros que tienen algún trato y conversación en España y necesidad de nuestra lengua: si no vienen desde niños a la deprender por uso: podrán la más aína saber por esta mi obra.

Sin embargo, es posible identificar una semejanza entre el segundo y tercer provechos: en ambos casos, la utilidad de la obra se relaciona con el aprendizaje de una lengua distinta de la nativa, i.e., de una L2. En el caso del segundo provecho, la L2 es el latín; en el caso del tercer provecho, la L2 es el castellano. De hecho, mediante la expresión “por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della como agora nos otros deprendemos el Arte de la Gramática latina para deprender el latín”, dicha semejanza es explícitamente considerada por Nebrija. Incluso, de esta y otras expresiones pueden desprenderse conclusiones semejantes a las que arribamos más arriba: particularmente, la *identificación lengua-gramática*,<sup>48</sup> y el *vínculo entre las IL y la GC*.

<sup>46</sup> De Kock 1994, 15.

<sup>47</sup> “(...) motivaciones específicas para el estudio del español – la política imperial de España, la moda de lo español en la Europa del siglo XVI, la necesidad de intercambio espiritual y social que el hombre renacentista siente, la valoración intrínseca del español y su afinidad con el latín, los motivos comerciales, etc. (...) – desarrollan la lingüística aplicada a la enseñanza de nuestra lengua como lengua extranjera, en una dirección que se cruza, pero no se confunde, con los estudios gramaticales sincrónicos propiamente dichos.” Girón Alconchel 2001, 60.

<sup>48</sup> Nótese que Nebrija no descarta la posibilidad de aprender una lengua a través del uso (ver discusión al respecto *supra*), sino que, en todo caso, equipara este tipo de aprendizaje al resultante del estudio de la gramática de la lengua (“si no vienen desde niños a la deprender por uso: podrán la más aína saber por esta mi obra”).

Cabe preguntarse, en este punto, si deberíamos entender que la semejanza abarca, por un implícito procedimiento metonímico, también la concepción del *método didáctico* que Nebrija había expuesto en el segundo provecho, i.e., *aprender lo desconocido a partir de lo conocido*. Si estamos en lo cierto, debemos suponer que “lo conocido”, en el caso del tercer provecho, no es la lengua nativa del extranjero, sino la única lengua no nativa estudiada metódicamente en esta época: el latín.<sup>49</sup> Sánchez Pérez (1992, 7–8) señala que:

hasta entonces (aparte de la práctica, el uso o el trato directo con los hablantes nativos), los instrumentos más valiosos de que se podía valer un extranjero para aprender el español habían sido los glosarios y vocabularios bilingües, que probablemente se habían escrito para aprender latín, *pero que también podían servir para adquirir el español a través del latín*.<sup>50</sup>

Si bien no encontramos en la GC una mención explícita al respecto, algunos datos, tanto externos como internos a la obra, dan pie para pensar que esta hipótesis puede resultar válida.

El dato externo más importante que podemos mencionar lo constituye el éxito editorial que conocieron las IL dentro y fuera de España, lo cual no sólo se encuentra mencionado por el propio autor en el prefacio de su *Lexicon* (*vide supra*), sino que existen pruebas documentales que así lo atestiguan. En efecto, Bonmatí Sánchez (1988: 77–8), al reseñar las múltiples ediciones de las IL de Nebrija, menciona las “ediciones en cuarto impresas fuera de España: París 1500, Lyon desde 1508, 1509, 1510, 1512, 1515, 1516, 1517, 1518, hasta la de 1519”, resaltando que “de las ediciones publicadas fuera de España destacan las de Venecia 1508–1512 – que tendrían influencia de la de Barcelona de 1505 – y el grupo lionés (1508–1517) que partirían bien directa o indirectamente de la de París de 1500”. Estos datos se relacionan de manera notable con lo expresado por Nebrija en el tercer provecho respecto de la utilidad que puede revestir la GC para aquellos extranjeros que no necesariamente se acerquen al aprendizaje del castellano por una imposición (como puede serlo para los “enemigos de nuestra fe”), sino para aquellos que deseen o necesiten aprenderlo, como los italianos y franceses.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Klett 2005, 55 s.

<sup>50</sup> El destacado es nuestro.

<sup>51</sup> Si bien las impresiones fuera de España de las IL comenzarán unos años después de la publicación de la GC, es evidente que un esfuerzo editorial tan extendido temporal y geográficamente sólo es concebible cuando la obra ya ha conocido un éxito igualmente extendido *de hecho*. Es por este motivo que consideramos relevantes los datos externos mencionados, más allá del aparente anacronismo.



El dato interno a la obra que consideramos más relevante para nuestra conjetura lo constituye el propio Libro Quinto de la GC, objeto de análisis de nuestro próximo apartado. Tanto el prólogo como la estructura y detalles de dicha sección de la obra de Nebrija sugieren una hipótesis similar a la que nos conducen los datos externos a la obra: que los receptores extranjeros (ideales y reales) de la GC habrían de ser aquellos familiarizados no sólo con la gramática del latín, sino específicamente con las IL.

### El Libro Quinto

La GC está estructurada en cinco libros, a saber: Libro Primero, “en que trata de la orthographia”, Libro Segundo, “en que trata de la prosodia y sílaba”, Libro Tercero, “que es de la etimología y dición” (i.e., partes de la oración<sup>52</sup>), Libro Cuarto, “que es de sintaxi e orden de las diez partes de la oración”, y Libro Quinto, “de las introducciones de la lengua castellana para los que de estraña lengua querrán deprender”. En un primer momento, puede resultar extraño que, luego de cuatro libros dedicados a las partes canónicas de la gramática (ortografía, prosodia, etimología y sintaxis), aparezca una sección dedicada a las “introducciones” de la lengua, sobre todo considerando que en ésta se detallan aspectos de morfología nominal y verbal, cuando el más extenso de los libros,<sup>53</sup> el Tercero, se hubo consagrado a las partes de la oración y a la morfología lexicológica. Esta particularidad llevó a pensar que el Libro Quinto era simplemente una versión sintetizada de lo ya expuesto. Sin embargo, como observa Girón Alconchel (2001, 65):

el Libro Quinto de la *Gramática Castellana* no es una repetición o resumen de los cuatro anteriores (...), sino una *gramática para extranjeros*, distinta en su concepción y métodos de la *gramática para nativos*. Que la “gramática para extranjeros” responde a métodos y finalidades distintos se ve en la poca atención que se concede en el Libro Quinto a los sonidos (como si fuera imposible aprenderlos sin la audición) y la mucha que se otorga a los paradigmas nominales y verbales y a las irregularidades morfológicas, sobre todo las del verbo. Ahora bien, Nebrija fue un pionero y sólo tenía la gramática latina como punto de referencia. Por eso no llega a ser totalmente explícito en la formulación de una metodología de lingüística aplicada a la enseñanza del español como segunda lengua.

<sup>52</sup> “La morfología es el dominio de la parte llamada etimología, nombre que está motivado por incluir lo que hoy denominamos morfología lexicológica (la derivación y composición). El contenido de la etimología –la clasificación, explicación y formación de las partes de la oración– era la parte fundamental de una gramática renacentista. (...) El estudio de las partes de la oración incluye, además, numerosas observaciones sintácticas, de modo que la etimología es una especie de morfosintaxis.” Girón Alconchel 2001, 65.

<sup>53</sup> La extensión de cada uno de los libros con respecto a la obra completa es, aproximadamente, como sigue: L.1: 23%; L.2: 17%; L.3: 27%; L.4: 15%; L.5: 18%.

Efectivamente, no sólo es posible apreciar enseguida que el contenido y estructura del Libro Quinto difieren considerablemente del resto de la obra, sino que el propio Nebrija se encarga de adelantarlo en el prólogo específico a esta sección<sup>54</sup>:

Como diximos en el prólogo desta obra: para tres géneros de ombres se compuso el Arte del Castellano. Primera mente para los que quieren reduzir en artificio e razón la lengua que por luengo uso desde niños deprendieron. Después para aquellos que por la lengua castellana querrán venir al conocimiento de la latina: lo cual pueden más ligera mente hazer: si una vez supieren el artificio sobre la lengua que ellos sienten. I para estos tales se escriuieron los quatro libros passados. en los cuales siguiendo la orden natural de la grammática: tratamos primero de la letra e sílaba: después de las diciones e orden de las partes de la oración. Agora en este libro quinto siguiendo la orden de la doctrina daremos introduciones de la lengua castellana para el tercero género de ombres: los cuales de alguna lengua peregrina querrán venir al conocimiento de la nuestra. I por que como dize Quintiliano los niños an de començar el artificio de la lengua: por la declinación del nombre e del verbo: pareció nos después de un breve y confuso conocimiento de las letras e sílabas e partes de la oración: poner ciertos nombres e verbos por proporción y semejança de los cuales todos los otros que caen debaxo de regla se pueden declinar. Lo cual esso mesmo hezimos por exemplo de los que escriuieron los primeros rudimentos e principios de la gramática griega e latina. Assí que primero pusimos la declinación del nombre: ala cual aiuntamos la del pronombre: e después la del verbo con sus formaciones e irregularidades.

Como puede verse, Nebrija ofrece en este prólogo algunas “pistas” de esa formulación metodológica que no llega a explicitar completamente. Ellas son, a nuestro entender, las que se detallan a continuación.

#### *Orden de la gramática y orden de la doctrina*

Nebrija menciona que los cuatro libros anteriores fueron escritos “siguiendo la orden natural de la gramática”, es decir, partiendo de los elementos mínimos (letras, sílabas) hasta avanzar a los más complejos (partes de la oración). Pero “agora”, en el Libro Quinto, seguirá “la orden de la doctrina”, es decir, comenzando “por la declinación del nombre e del verbo”. Esta mención parece constituir una pista para comprender que no es lo mismo el “arte” de una lengua que el planteamiento de sus “introducciones” para quienes la desconozcan, y que esta constatación conlleva una diferencia no sólo en los temas a tratar, sino además en el orden de tratamiento de esos temas, es decir, en el método. El hecho, además, de decir de esta sección de la obra que son unas “introducciones” sugiere un guiño a sus *IL*, cuyo título parece decir que, si bien no pretende la monumentalidad

<sup>54</sup> Cabe notar que el Libro Quinto es el único que cuenta con un prólogo propio, lo cual también constituye un rasgo distintivo respecto de los anteriores libros.

de unas *Institutiones*, se aleja de la grandilocuencia de un *Doctrinale*, volviendo la mirada a “los que escribieron los primeros rudimentos e principios de la gramática griega e latina”.

Asimismo, de esta mención pueden extraerse otras dos derivaciones interesantes. En primer lugar, se hace más explícita aquella semejanza que mencionábamos entre los “provechos” segundo y tercero: ambos se refieren a personas que aprenden una segunda lengua, el latín y el castellano, respectivamente. Por lo tanto, las IL y el Libro Quinto guardan una estrecha relación de objetivos y destinatarios: ambas son “introducciones” a una lengua no nativa. En segundo lugar, la diferencia que puede establecerse entre destinatarios y objetivos de las distintas partes de la GC (Libros Primero a Cuarto, por un lado, y Quinto por el otro) va de la mano de una diferencia tipológica: el último libro constituye un tipo de tratado distinto de los cuatro primeros.

#### *Dos tipos de artes para el castellano*

Como ya hemos visto *supra*, la tradición gramatical latina se puede clasificar en al menos dos tipologías de *artes*, que Barwick (1922) denomina *Schulgrammatik* y *regulae*, y que podemos ver graficadas en, respectivamente, el *Ars Maior* y el *Ars Minor* de Donato. Nebrija parece tomar el ejemplo de aquel autor no sólo en el enfoque y estructura del tratamiento de los temas, sino también en el hecho de dedicar dos maneras distintas de abordarlos. Así, pues, en los cuatro primeros libros de la GC, lo hace de una forma extensa, tratando de recoger todos los temas, con el fin de constituir una obra de referencia destinada a profundizar conocimientos ya adquiridos (i.e., de manera similar a una *Schulgrammatik*). En el Libro Quinto, en cambio, el tratamiento de los temas se hace de una forma sucinta, mediante clasificaciones concisas de sólo algunos elementos, con una finalidad eminentemente práctica, ya que se destina a aquéllos que desconocen la materia (i.e., de manera similar a las gramáticas *regulae*). Así pues, esta sección podría clasificarse como una *ars minor* del castellano, a diferencia del resto de la obra, una *ars maior*.<sup>55</sup>

Pero el Libro Quinto de la GC no fue la primera *ars minor* que tuvo la oportunidad de escribir Nebrija: en efecto, sus IL fueron concebidas como una gramática de tipo *regulae*, si bien con el paso del tiempo las glosas que

<sup>55</sup> De hecho, el “orden natural” (en palabras de Nebrija) de la gramática, propio de los cuatro primeros libros, parece idéntico en su descripción al orden de los temas en las *Institutiones* de Prisciano: *de litteris, de syllabis, de oratione eiusque partibus*, etc., hasta *de constructione uel syntaxi*. El Libro Quinto, por su parte, trata los mismos temas que en el pequeño tratado, también de Prisciano, *Institutio de nomine et pronomine et uerbo*.

fue anexando el autor acabaron convirtiéndola en algo más parecido a una *Schulgrammatik*. Con todo, el *Liber Primus*, dedicado a la declinación y conjugación, es el más extenso de los cinco libros de las IL, lo cual evidencia la mayor importancia y atención que cobra en relación con las secciones restantes.<sup>56</sup>

### *Declinaciones y conjugaciones*

Una de las características de una *ars minor*, como ya hemos mencionado, es la presentación sistemática, mediante paradigmas, de las formas flexivas de la lengua de acuerdo a un criterio analógico. El Libro Quinto no será la excepción: entre las varias diferencias que distinguen este libro de los cuatro anteriores, hay una que es incluso de orden gráfico, ya que la presentación organizada de los distintos sistemas flexivos está expuesta en forma de listados o cuadros. Y esto es así porque, a pesar de la profundidad reflexiva que pueden ostentar los primeros cuatro libros, para quien se acerca por primera vez a la lengua castellana constituye un “confuso conocimiento de las letras e sílabas e partes de la oración”. En cambio, en esta sección el lector se encontrará con “ciertos nombres e verbos por proporción y semejança [i.e., analogía] de los cuales todos los otros que caen debaxo de regla se pueden declinar”.<sup>57</sup> Efectivamente, éste es el único libro de la GC en el que encontramos paradigmas flexivos.<sup>58</sup>

A continuación, nos detendremos puntualmente en algunos aspectos del desarrollo de la flexión nominal, dado que resultan de especial interés y valor para este trabajo.

### *Casos y declinaciones en el castellano*

Resulta sorprendente saber que, en primer lugar, nos encontraremos con “la declinación del nombre”: sorprende por cuanto esta lengua, que por primera vez se está volviendo “en artificio”, no cuenta con desinencias casuales. Sorprende también observar la tabla de declinación de, por ejemplo, la palabra *tierra* (“la tierra, de la tierra, a la tierra, la tierra o a la tierra, oh tierra”), cuando es evidente que la palabra “tierra” no varía en su forma. Por supuesto, nunca debemos perder de vista que para Nebrija es importante

<sup>56</sup> La extensión de cada uno de los libros con respecto a la obra completa es, aproximadamente, como sigue: L. 1 (declinación y conjugación): 44%; L. 2 (género, pretéritos y supino): 11%; L. 3 (las ocho partes de la oración): 4%; L. 4 (construcción): 27%; L. 5 (prosodia): 14%.

<sup>57</sup> En palabras de Niederehe (2004, 44 n.9): “Se podría hablar también de una presentación ‘paradigmática’, opuesta a la presentación ‘sintagmática’ de la 1ª parte”.

<sup>58</sup> De hecho, en el Capítulo octavo del Libro Tercero, dedicado al pronombre, puede leerse: “La declinación del pronombre, en parte se puede reducir a la del nombre, en parte es diferente de ella, y en alguna manera irregular; así que el esparcimiento de la declinación del pronombre guardarlo hemos para otro lugar, donde trataremos de las Introducciones para esta nuestra obra”.

seguir el modelo de la gramática latina no sólo en la forma de plantear los contenidos, sino en los contenidos mismos: que el castellano presente nombres declinables por casos, como ocurre en el latín, es una forma de legitimar lingüística y políticamente el romance.<sup>59</sup>

Sin embargo, Nebrija no dudó en notar y plasmar las diferencias evidentes entre castellano y latín en puntos tan importantes como la cantidad e identificación de las clases de palabras (ocho en latín, diez en castellano; inexistencia del supino en castellano, exclusivo del latín; exclusividad del “nombre participial infinito”, categoría cuyo nombre se atreve él mismo a crear, para el castellano<sup>60</sup>), o la formación de la voz pasiva en ambas lenguas. Es decir que, para Nebrija, no es inconcebible la posibilidad de plantear para el castellano categorías divergentes respecto del latín.<sup>61</sup> No obstante, pareciera que en algunos puntos no resulta fácil o posible concebir otro modo de descripción de las categorías del castellano como no sea de acuerdo con las del latín. La declinación de los nombres por casos resulta la más notable. Es posible explicar en parte este fenómeno por el hecho de que la mezcla de criterios morfológicos, semánticos y funcionales es característica de la tradición gramatical.<sup>62</sup> Así pues, en esta declinación de los nombres en castellano podría entenderse una primacía de la concepción funcional del caso, y no morfológica.

<sup>59</sup> En efecto, habría de pasar mucho tiempo aún hasta que una nueva reflexión sobre la lengua castellana diera cuenta de lo inapropiado de hablar de “casos” para el castellano: Andrés Bello, en el Prólogo a su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, de 1847, observará que “en España, como en otros países de Europa, una admiración excesiva a la lengua y literatura de los romanos dio un tipo latino a casi todas las producciones del ingenio. Era ésta una tendencia natural de los espíritus en la época de la restauración de las letras. (...) No era, pues, de extrañar que se sacasen del latín la nomenclatura y los cánones gramaticales de nuestro romance”, ironizando luego: “Si como fue el latín el tipo ideal de los gramáticos, las circunstancias hubiesen dado esta preeminencia al griego, hubiéramos probablemente contado cinco casos en nuestra declinación en lugar de seis, nuestros verbos hubieran tenido no sólo voz pasiva, sino voz media, y no habrían faltado aoristos y paulo-post-futuros en la conjugación castellana”.

<sup>60</sup> El Capítulo decimocuarto del Libro Tercero, dedicado a esta categoría, comienza: “Una otra parte de la oración tiene nuestra lengua, la cual no se puede reducir a ninguna de las otras nueve, y menos la tiene el griego, latín, hebraico y arábigo. Y porque aún entre nosotros no tiene nombre, osémosla llamar nombre participial infinito”. Cfr. asimismo en Libro Tercero, Capítulo undécimo: “Así como en muchas cosas la lengua castellana abunda sobre el latín, así por el contrario, la lengua latina sobra al castellano, como en esto de la conjugación”.

<sup>61</sup> Girón Alconchel 2001, 66: “De modo inevitable la gramática de Nebrija es subsidiaria en algunos aspectos de la latina y la griega, pero no es nunca un “calco indiscriminado” (...), aunque algún punto concreto pueda interpretarse como tributo al latinismo: por ejemplo, la vacilación (...) ante los tiempos compuestos, considerados unas veces ‘circunloquios’ del verbo, o sea, perífrasis verbales, y, otras, tiempos propios de la conjugación, adecuados a los tiempos latinos. Sin embargo, hay que alabar (...) la clara percepción por parte de Nebrija de lo que hoy llamaríamos sincronía y diacronía del español. Por un lado, se da cuenta de que el español es latín mal hablado; por otro, percibe con nitidez la diferencia estructural sincrónica: el latín tiene ocho partes de la oración; el español, diez; el latín tiene tres voces (activa, impersonal y pasiva); el español, sólo una, la activa.”

<sup>62</sup> Cfr. Girón Alconchel 2001, 65.

Ahora bien, la comparación del tratamiento que de este tema se da en el Libro Tercero y en el Libro Quinto nos lleva a conjeturar otra razón además de la mezcla de criterios. Si bien en ambas secciones se hablará de la existencia de tres declinaciones y cinco casos, el modo en que se introduce el tema en cada una es notablemente diferente:

Declinación del nombre no tiene la lengua castellana, salvo del número de uno al número de muchos; pero la significación de los casos distingue por preposiciones. Así que puédense reducir todos los nombres a tres formas de declinación: La primera de los que acaban el singular en -a, añadiendo "s", envían el plural en -as, como "la tierra", "las tierras"; sácanse los que tienen acento agudo en la última sílaba, porque sobre el singular reciben esta terminación -es, como "alvalá", "alvalaes"; "alcalá", "alcalaes"; y así diremos: una a, dos aes; una ca, dos caes. (...) (Libro Tercero, Capítulo sexto: de la figura, género, número, declinación y casos del nombre).

Las declinaciones del nombre son tres: la primera, de los que acaban el número de uno en "a", y envían el número de muchos en "as", como "la tierra, las tierras"; la segunda, de los que acaban el número de uno en "o", y envían el número de muchos en "os", como "el cielo, los cielos"; la tercera, de los que acaban el número de uno en "d, e, i, l, n, r, s, x, z", y envían el número de muchos en "s", como "la ciudad, las ciudades; el hombre, los hombres; el rey, los reyes; el animal, los animales; el pan, los panes; el señor, los señores; el compás, los compases; el reloj, los relojes; la paz, las paces". (Libro Quinto, Capítulo segundo: de la declinación del nombre).

Las diferencias entre un planteamiento del tema y el otro pueden explicarse por razones didácticas: en primer lugar, en el Libro Quinto no se presentan excepciones, además de que no se hace uso de terminología específica ("singular" y "plural" frente a "número de uno" y "número de muchos"). Y en segundo lugar, aunque en el Libro Tercero se advierte desde el comienzo que el castellano carece de declinación (desde un criterio morfológico), sin embargo se indica que es posible hablar de distintos casos por "la significación" (criterio semántico). Indudablemente, la ausencia de una aclaración semejante en el Libro Quinto obedece también a una preocupación didáctica, pero que a su vez sólo puede explicarse considerando los conocimientos previos del potencial aprendiz. La simplificación de los temas es una característica del Libro Quinto no sólo en lo referente a su presentación (lenguaje, ejemplos, tratamiento) sino también al método que, como ya hemos visto, se trata de "ir de lo conocido a lo desconocido". Comenzar la sección dedicada a los nombres describiendo su declinación es más simple que comenzarla diciendo que carecen de ella, dado que es precisamente la declinación del nombre el tema con el que comienza una *ars minor*, particularmente, las IL.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> De naturaleza semejante es el planteamiento de los participios: "Los tiempos del participio son tres: presente, pasado, venidero; mas, como diremos, el castellano apenas siente el participio del presente y del venidero, aunque algunos de los varones doctos introdujeron del latín algunos

## CONCLUSIONES

Al componer la GC, Nebrija emprende una tarea fundamental y monumental: no sólo sienta las bases de la lengua castellana, legitimándola ante la historia y ante el mundo, sino que se adentra en la concepción de un método didáctico de enseñanza del castellano como lengua extranjera. Para lograr ambos objetivos, recurre a las dos tipologías de *artes* que se cultivaran en la Antigüedad: una *maior*, para los cuatro primeros libros, y una *minor*, para el Libro Quinto, tendencia que ha sido constatada en los gramáticos latinos antiguos. La diversidad tipológica está sustentada, pues, en la concepción de una diversidad de receptores de la obra. Citando nuevamente las palabras de Law (1996), describir una lengua conforme a su estructura intrínseca es un objetivo que puede no estar necesariamente de acuerdo con las necesidades de un alumno. Por ello es que, en un mismo autor, es posible identificar obras de características diversas. La GC se asemeja, así, a las obras gramaticales que comenzaron a prosperar a partir del s. iv, en presencia de un mundo plurilingüe. Nebrija percibe esta misma realidad en el s. xvi, y responde a las necesidades y exigencias posicionando al castellano como lengua digna de conocer y aprender.

Pero para Nebrija no será la primera vez que se aboque a la composición de un tratado gramatical: en efecto, su mirada a los clásicos, propia de un humanista, ya había sido ratificada once años antes, al concebir las IL, su

de ellos, como: doliente, paciente, bastante, sirviente, semejante, corriente, venidero, pasadero, hacadero, asadero" (Libro Tercero, Capítulo decimotercero), frente a "El participio del presente fórmase en la primera conjugación, mudando la 'r' final en 'n', y añadiendo 'te', como de amar, 'amante'; de enseñar, 'enseñante'" (Libro Quinto, Capítulo undécimo). Nótese asimismo las siguientes diferencias de tratamiento de los temas: "Los casos en el castellano son cinco: El primero llaman los latinos nominativo, porque por él se nombran las cosas, y se pone quien alguna cosa hace, solamente con el artículo del género, como 'el hombre'" (Libro Tercero, Capítulo sexto), frente a "Los casos de nombre son cinco: el primero, por el cual las cosas se nombran, o hacen y padecen, el cual los latinos llaman nominativo" (Libro Quinto, Capítulo segundo). En el tratamiento de los verbos, a su vez, es notoria su presentación por la primera persona del singular del presente (al igual que en latín) frente al infinitivo: "Las conjugaciones del verbo son tres: la primera, que acaba el presente del infinitivo en 'ar', como amar, enseñar; la segunda, que acaba el infinitivo en 'er', como leer, correr; la tercera, que acaba el infinitivo en 'ir', como oír, vivir" (Libro Tercero, Capítulo décimo), frente a "Las conjugaciones del verbo son tres: la primera, que echa el infinitivo en -ar, como 'amo', amar; 'enseño', enseñar; la segunda, que echa el infinitivo en -er, como 'leo', leer; 'corro', correr; la tercera, que echa el infinitivo en -ir, como 'oigo', oír; 'huyo', huir" (Libro Quinto, Capítulo cuarto). Incluso puede encontrarse la mención de un verbo siguiendo el paradigma latino: "Este verbo 'sigo', 'sigues', 'seguir', sigue la proporción regular de los otros" (Libro Quinto, Capítulo sexto). Es notable, asimismo, la diferencia de tratamiento del gerundio: "Gerundio en el castellano es una de las diez partes de la oración, la cual vale tanto como el presente del infinitivo del verbo de donde viene y esta preposición 'en'; porque tanto vale 'leyendo el Virgilio aprovecho', como 'en leer el Virgilio aprovecho'" (Libro Tercero, Capítulo duodécimo) frente a "El gerundio, en la primera conjugación fórmase del presente del infinitivo, mudando la 'r' final en 'n', y añadiendo 'do', como de amar, 'amando'; de enseñar, 'enseñando'" (Libro Quinto, Capítulo undécimo).

manual de latín. De plena inspiración donatiana, este tratado no puede verse como influencia *sine qua non* de la tradición gramatical antigua, ya que desde hace varios siglos circulaban obras de enseñanza de latín que ni en la estructura misma del tratado ni en la lengua descripta podían llamarse “clásicos”, siendo el *Doctrinale* de Villadei el paradigma. Así, las IL surgen como reacción ante estas obras que desvirtúan la lengua y la tipología textual. El éxito y alcance del “Arte de Nebrija” fue tal que no sólo dio lugar a numerosas reimpressiones dentro y fuera de España, sino que incluso obligó a su autor a presentar una segunda edición bilingüe, “latín-romance”, para llegar a un público cada vez mayor (las mujeres, por ejemplo). Con esta traducción, Nebrija ya estaba comenzando a redactar su GC, obra que nace, pues, como un instrumento para el aprendizaje del latín. Pero su alcance y objetivos irían mucho más allá: principalmente, fijar la lengua castellana, el primer “provecho”.

Sin embargo, hay más utilidades previstas para la obra: servir de vía para un aprendizaje del latín más rápido y eficaz (segundo provecho), y servir de material indispensable para los extranjeros que necesiten aprender el castellano como segunda lengua (tercer provecho). Se trata de dos utilidades similares, en tanto la preocupación está puesta en sujetos que deban aprender una lengua distinta de la nativa. Sin explicitar completamente un método didáctico para lograr estos dos fines, Nebrija deja entrever, no obstante, algunas características de lo que podría constituir una metodología de aprendizaje de lenguas extranjeras: (1) la identificación lengua-gramática, i.e., aprender la gramática de una lengua es sinónimo de aprender esa lengua (en desmedro, por ejemplo, del uso y de la pronunciación); (2) la vía didáctica de partir de lo conocido hacia lo desconocido, i.e., en el caso del segundo provecho, partir del conocimiento de la lengua conocida (castellano) para aprender mejor y más fácilmente la lengua desconocida (latín); (3) la vinculación entre *artes* para facilitar la comprensión, i.e., para el segundo provecho, el aprendiz podrá remitirse a las IL para establecer los vínculos necesarios con la GC y lograr un aprendizaje eficaz del latín.

Ahora bien, por lo que respecta al tercer provecho, algunos de estos aspectos no quedan explicitados en la obra de Nebrija. El punto (1) representa el menos problemático, por cuanto la “gramática para extranjeros” constituye toda una sección especial de la GC: el Libro Quinto. Los puntos (2) y (3), en cambio, no son tan evidentes, pero algunos datos, tanto externos como internos a la obra, los vuelven al menos posibles. Si consideramos que el latín era la única lengua no nativa estudiada metódicamente, entonces es posible pensar que, para el aspecto (2), el elemento conocido en la vía metodológica propuesta es la gramática del latín. A su vez, el hecho de que las IL constituyeran, al momento de publicación de la GC, el manual de latín más utilizado dentro y fuera de España, nos lleva a suponer que, para el



aspecto (3), las IL deben considerarse como el texto idóneo para establecer los vínculos necesarios con la GC.

La mención de un “orden de la gramática” y un “orden de la doctrina” que hace Nebrija en el prólogo al Libro Quinto, refrendada por la cita de Quintiliano en relación con comenzar por las declinaciones y conjugaciones, y la estrecha semejanza estructural y temática entre el Libro Quinto de la GC y el Liber Primus de las IL, nos permiten conjeturar en esta dirección. La presentación misma de un sistema de casos, categoría más idiosincrásica del latín, obedecería a un criterio de facilitación de aprendizaje (i.e., llegada) del castellano a hablantes de otras lenguas, en consonancia con el tercer provecho. En este sentido, la presentación de “los casos” en la GC puede leerse como un intento de descripción de la lengua castellana que no se aleja del modo de presentación del manual de latín del propio Nebrija, que al momento venía gozando de un éxito ininterrumpido y extendido desde hacía más de una década, en tanto método revolucionario de aprendizaje del latín, opuesto a los métodos en boga y respetuoso de los modelos clásicos.

Todo parece apuntar, pues, a que Nebrija está pensando en un extranjero que no sólo conoce el latín, sino que lo conoce mediante las IL, y que es éste el conocimiento previo necesario para acceder al aprendizaje del castellano tal como se expone en el Libro Quinto de la GC.

## REFERENCIAS

- Barwick, Karl. 1922. *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*. Leipzig: Dieterich.
- Bataillon, Marcel. 1966 [1937]. *Erasmus y España*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bello, Andrés. 1995 [1847]. *Obras completas. Tomo Cuarto*. 3 ed. Caracas: La Casa de Bello.
- Bonmatí Sánchez, Virginia. 1988. “Tradición e innovación en las ediciones de las *Introductiones Latinae* de Antonio de Nebrija.” *Estudios Clásicos (Sociedad Española de Estudios Clásicos)* 30(93):73–82.
- Brea, Luis Charlo. 1994. “Comentarios de Nebrija a las ‘Perícopas’ de la primera semana de Adviento.” In *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, editado por Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias, 195–203. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Casas Rigall, Juan. 2010. *Humanismo, gramática y poesía: Juan de Mena y los autores en el canon de Nebrija*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Codoñer, Carmen. 1994. “El comentario gramatical de Nebrija.” In *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, editado por Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias, 169–178. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Codoñer, Carmen. 2000. *Gramáticas latinas de transición. Juan de Pastrana y Fernando Nepote*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- De Kock, Josse. 1994. "En homenaje a Elio Antonio de Nebrija. La 'Gramática de la lengua castellana' hoy." In *Gramática española: enseñanza e investigación. Apuntes metodológicos*, vol 2: *Enseñanza*, editado por Josse De Kock, 13–20. Salamanca: Universidad de Salamanca
- Dionisotti, A. Carlotta. 1984. "Latin Grammar for Greeks and Goths." *JRS* 74:202–8.
- Fögen, Thorsten. 1997/1998. "Der Grammatiker Consentius." *Glotta* 74:164–92.
- Ganss, George. 1956. "A historical sketch of the teaching of Latin." In *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*, edited by George Ganss, 218–58. Milwaukee, Wisconsin: The Marquette University Press.
- García Aranda, María de los Ángeles. 2003. *Un capítulo de la lexicografía didáctica del español: nomenclaturas hispanolatinas (1493–1745)*. Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid.
- Girón Alconchel, José Luis. 2001. "Nebrija y las gramáticas del español en el Siglo de Oro." In *History of Linguistics in Spain II*, edited by Ernst Koerner and Hans Niederehe, 57–78. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins B.V.
- Gutiérrez Galindo, Marco Antonio. 1993. *Alejandro de Villadei: El Doctrinal. Una gramática latina del Renacimiento del s. XII*. Madrid: Akal.
- Gutiérrez Galindo, M. A. 2009. *Libri minores / Aelii Antonii Nebrissensis. Introducción, edición crítica y traducción*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Klett, Estela. 2005. "La relación lengua materna/lengua extranjera: aspectos didácticos y psicolingüísticos." *Didáctica de las lenguas extranjeras: una agenda actual*, dir. por Estela Klett, 51–69. Buenos Aires: Araucaria.
- Law, Vivian. 1986. "Late Latin Grammars in the Early Middle Ages: A Typological History." *HL* 13:365–80.
- Law, Vivian. 1996. "The Mnemonic Structure of Ancient Grammatical Doctrine." In *Ancient Grammar: Content and Context*, edited by Pierre Swiggers and Alfons Wouters, 37–52. Leuven: Peeters.
- Mancini, Marco. 2003. "La romanizzazione linguistica e l'apprendimento del latino come L2". In *Acquisizione e mutamento di categorie linguistiche. Atti del Convegno della Società Italiana de Glottologia*, 151–188.
- Marrou, H.-I. 2004 [1948]. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal.
- Nebrija, E. Antonio de. 1495 [1485]. *Introducciones Latinae, cum commento*. (Sin datos.)
- Nebrija, E. Antonio de. 1759 [1481]. *De institutione grammaticae libri quinque*. Madrid: Typographia Ioachim Ibarra.
- Nebrija, E. Antonio de. 1792 [1492]. *Dictionarium Aelii Antonii Nebrissensis, Lexicon ex sermone Latino in Hispaniensem*. Madrid: apud Viduam et Filium Petri Marin Typographum.
- Nebrija, E. Antonio de. 1874 [1485]. *Aelii Antonii Nebrissensis De Institutione Grammaticae Libri Quinque*. París: Librería de A. Bouret é Hijo.
- Nebrija, Antonio de. 2011 [1492]. *Gramática sobre la Lengua Castellana*. Edición, estudio y notas de Carmen Lozano. Madrid: Real Academia Española.
- Niederehe, H.-J. 2004. "La 'Gramática de la lengua castellana' (1492) de Antonio de Nebrija." *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística* 4:41–52.
- Perona, José. 1991. "Latina uocabula ex iure ciuili in uoces hispanienses interpretata. II, 1, de Elio Antonio de Nebrija." *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 16:189–365.

- Ramajo Caño, Antonio. 1990. "De Nebrija al Brocense." *Anuario de Estudios Filológicos* 13:331–47.
- Sánchez Pérez, Aquilino. 1992. *Historia de la enseñanza del español como lengua extranjera*. Madrid: SGEL.
- Sánchez Pérez, Aquilino. 1997. *Los métodos en la enseñanza de idiomas. Evolución histórica y análisis didáctico*. Madrid: SGEL.
- Serbat, Guy. 1988 [1981]. *Casos y funciones. Estudio de las principales doctrinas casuales, de la Edad Media a nuestros días*. Trad. de José Antonio Mayoral. Madrid: Gredos.
- Swiggers, Pierre et Alfons Wouters. 2005. "L'elaboration de la grammaire comme discipline 'technique'." In *The origins of European Scholarship. The Cyprus Millennium International Conference*, edited by Ioannis Taifacos, 1–12. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tavoni, Mirko. 2000. "The traditional study of Latin at the university in the age of Humanism." In *History of the Language Sciences. An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, edited by Sylvain Auroux et al., 650–56. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zanón, Javier. 2007. "Psicolingüística y didáctica de las lenguas: Una aproximación histórica y conceptual." *MarcoELE Revista de Didáctica ELE* 5:1–30. (A1 28/04/15). <http://marcoele.com/descargas/5/zanon-psicolinguistica.pdf>



*Title.* Nebrija's *Gramática Castellana* in the light of his *Introductiones Latinae*: a method of language learning for non-native speakers.

*Abstract.* In 1481, Nebrija published the *Introductiones Latinae* (IL), a revolutionary Latin textbook radically opposite to the textbooks in vogue in that moment, by returning to the model of the ancient *artes grammaticae*. The work achieved such success that soon afterwards he republished a bilingual version, "Latin-Romance": by doing this translation, he is already drafting the *Gramática Castellana* (GC). One of the profits that the author foreshadows for the GC is the possibility of learning more effectively the Latin language as it is described in the IL, according to the methodological principle "from the thing known to the unknown". Moreover, Nebrija envisages another profit for the GC: to be a textbook that allows to learn Spanish as second language. To this end, he devotes a special section of his work: the Fifth Book, which bears remarkable structural and thematic similarities with the *Liber Primus* of the IL. At this point, we should ask ourselves about what would be "the thing known" for a foreign speaker in the XVI century, considering the non-existence of any grammars but Latin grammars, that the only language extensively and methodically studied is Latin, and that the IL was a huge success, both inside and outside Spain. Our hypothesis, based on internal data from the work of Nebrija and on historical primary sources, is that the prior knowledge required to access to the learning of Spanish, as set out in the Fifth Book of GC, is not only the Latin language, but specifically the Latin textbook of Nebrija, the IL.

*Keywords.* Nebrija; *Gramática Castellana*; *Introductiones Latinae*; second language learning.

# NARRATIVAS DE UNANIMIDADE E DIÁLOGO EM PROTOCOLOS SINODAIS E HAGIOGRAFIAS TARDO-ANTIGAS<sup>1</sup>

LUISE MARION FRENKEL \*

Universidade de São Paulo

*Resumo.* Analiso cenas de convocação nas cartas e protocolos circulados pela facção majoritária dos líderes cristãos reunidos em Éfeso em 431 d.C. atentando sobretudo à obliquidade das narrativas que contêm e aos aspectos verbais e não verbais a que se referem. Contrasto-as com as acusações e sanções mútuas, mencionadas nas cartas e panfletos dos representantes imperiais e dos líderes das facções litigantes, que corroboram ou enfraquecem a representação de consenso por meio de documentos escritos. Problematizo assim a narrativa em que são cumpridas as instruções imperiais de realização de discussões sobre assuntos de fé cristã baseadas no precedente de Nicéia, em unanimidade e diálogo e que obteve sanção imperial das decisões. Este estudo literário e histórico da função argumentativa dos protocolos sinodais tardo-antigos corrobora que, também nos exemplos em que há uma documentação mais ampla dos encontros de lideranças eclesásticas, a representação dos eventos permanece parcial e que eles não são típicos de um fenômeno amplo. Por fim, a análise da credibilidade dos relatos das demonstrações populares e monásticas em Constantinopla, atentando aos aspectos não-verbais neles realçados, contribui ao estudo da circulação inicial de atas sinodais.

*Palavras-chave.* Oralidade; oratória tardo-antiga; epistolografia; circulação de protocolos sinodais; administração imperial romana.

D.O.I. 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p84-96

ANALISAREI A CONSTRUÇÃO E RECEPÇÃO DE NARRATIVAS PARCIAIS EM ENCONTROS DELIBERATIVOS TARDO-ANTIGOS NAS quais pode-se comparar ou contrastar discurso relatado, mensagem escrita, apresentação oral dos portadores dos escritos, e elementos do contexto e da linguagem não-verbal dos vários oradores envolvidos nas cenas. Trabalharei sobretudo com as minutas da sessão de 22 de junho de 431 em Éfeso e a narrativa nas Atas Coptas que constituem uma “Vida de Apa Vitor”. São textos de dois gêneros, a

\* Professora Doutora de Língua e Literatura Grega do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP.

\*\* Artigo recebido em 26.ago.2014 e aceito para publicação em 12.nov.2014.

<sup>1</sup> Uma versão preliminar desse trabalho foi apresentado no XIII Colóquio do CPA / III Semana de Estudos Clássicos do IEL “Linguagens e Narrativas” (Campinas, outubro de 2013), com apoio da FAPESP. NB: a abreviação ACO refere-se a Schwartz (1914 ff.) seguido da indicação de “tomo fascículo/parte, página.linha”.

saber, as atas sinodais e as hagiografias, gêneros estes que surgiram nos primeiros séculos d.C. atendendo quer às expectativas executivas e administrativas do Império Romano, quer à matéria biográfica e encomiástica cara a cristãos de diversos setores da sociedade.

Enquanto a literatura especializada sobre hagiografias é abundante e conhece um recente florescimento,<sup>2</sup> ainda são pouco conhecidos os estudos que analisam procedimentos conciliares como um gênero literário tardo-antigo. Textos pertencem ao gênero das atas sinodais quando contêm informações sobre encontros de líderes cristãos, que se auto-denominam sínodos, e suas decisões. Em alguns poucos casos, as atas são fictícias, pois os encontros a que se referem, embora agendados e planejados, não ocorreram. A maior parte das atas contém apenas listas de decisões e cartas sinodais.<sup>3</sup> Os seus remetentes são os líderes reunidos e os recipientes são vários, normalmente encabeçados por uma lista de líderes que não estiveram presentes, por exemplo, aqueles de outras províncias.

Dentro desse arcabouço, uma minoria de atas contém relatos dos encontros e outros documentos, tais quais cartas de indivíduos que às vezes também descrevem os eventos. Em todas essas narrativas, nota-se uma tensão entre apresentar um registro que sustente os interesses dos autores frente à necessidade de construir uma versão verossímil, visto que foram eventos com muitas testemunhas, nem sempre favoráveis, que poderiam ter posto em cheque o valor de verdade da versão apresentada e apontado trechos forjados, como por vezes fizeram. Assim, apesar da obliquidade dos discursos contidos nestes textos tardo-antigos, aceita-se a veracidade da maior parte do relato e pensamos poder entrever paradigmas de processos de decisão coletiva no Império Romano do Oriente nas descrições das discussões, diálogos, discursos e relatos das atas sinodais.<sup>4</sup>

Tratarei da linguagem não-verbal e verbal, falada ou escrita, tanto dos oradores como dos demais envolvidos nos encontros que relatam. Analisarei a construção de uma narrativa de unanimidade e diálogo ao discutir a recepção antiga de atas sinodais no caso do Concílio de Éfeso de 431, ou melhor, das versões redigidas por cada facção, visto que todos os que foram convidados pelo imperador Teodósio II nunca se reuniram juntos. Cabe lembrar que as deposições de Nestório de Constantinopla pelos cirilianos, e de Cirilo de Alexandria e Memnon de Éfeso pelos assim chamados

<sup>2</sup> Van Uytfganghe 1993; Hatlie 2007, 9–16; Rapp 2012.

<sup>3</sup> Weckwert 2010; Chrysos 1983; Graumann 2010a. Veja Cubitt (2009) acerca das atas “fictícias” do Concílio Laterano de 649 e Price (2009) quanto a omissões e ficções nas atas do Concílio de Calcedônia. ACO II 1/1, 168–80 contém críticas à veracidade das minutas do sínodo de Éfeso em 449.

<sup>4</sup> Millar 2006, 33–4.

Orientais foram decididas por questões técnicas, de natureza disciplinar, e não doutrinárias.<sup>5</sup>

## NARRATIVAS DE DIÁLOGO

Na versão ciriliana, majoritária e mais difundida nos livros de história e religião modernos, há uma passagem em que um dos membros pede que se esclareça por que Nestório não está presente.<sup>6</sup> Segue-se um relato da reação de Nestório à visita de um pequeno grupo que lhe transmitia a decisão de Cirilo de iniciar o sínodo antes da chegada de todos os bispos convidados (após semanas de espera faltavam apenas quatro dias para chegar também um grupo substancial de bispos Orientais, incluindo os mais importantes e renomeados teólogos). São as falas de quatro dos bispos que se encontraram com Nestório e nelas descrevem-se como emissários enviados pelo sínodo, enquanto a matéria relatada indica que não se caracterizaram assim no dia anterior, quando o sínodo ainda não fora instaurado. Dizem que Nestório recebeu o grupo, disse que se preciso compareceria, e os bispos que estavam com ele também afirmaram que iriam se lhes parecesse certo.<sup>7</sup> Ouvindo o relato na sessão, os cirilianos decidem convocá-lo novamente. Escolhem emissários e postergam seu encontro. Esses emissários levam uma comunicação (παραναγνωστικόν).<sup>8</sup> Ao retornarem, relatam que não tiveram acesso a Nestório pois soldados armados impediram a sua entrada. Aguardaram, alegando que só poderiam retornar com uma resposta à comunicação, mas essa eles nunca transmitem. A resposta que recebem dos clérigos e de Florêncio, um colega de Candidiano, refere-se à descrição da comunicação que os emissários haviam dado e expressa a decisão de, quando todos os bispos chegarem, encontrarem-se com eles.<sup>9</sup> A reação do sínodo ciriliano

<sup>5</sup> Uma reconstrução histórica sucinta e detalhada é dada em Fraisee-Coué 1995.

<sup>6</sup> Ἡ μὲν τῶν χαρτίων ἀνάγνωσις ἔσται κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν, νῦν μὲντοι ἀκόλουθόν ἐστι τοῖς πραττομένοις συνείναι καὶ τὸν θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον Νεστόριον, ὥστε τὰ τῆς εὐσεβείας στήναι ἐκ κοινῆς γνώμης καὶ συναίνεσεως. ACO I 1/2, 9.6–8.

<sup>7</sup> ACO I 1/2, 9.9–30.

<sup>8</sup> Ἐδει μὲν ὑπομνηθεῖσθαι τὴν σὴν θεοσέβειαν τῇ χθὲς ἡμέρᾳ διὰ τῶν εὐλαβεστάτων καὶ θεοσεβεστάτων ἐπισκόπων ἐφ' οἷ τε συνδραμεῖν εἰς τὴν ἅγιαν σύνοδον τὴν σήμερον συγκροτουμένην ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, μὴ ἀπολειφθῆναι ταύτης. ἐπειδὴ δὲ συναχθείσης τῆς ἁγίας συνόδου ἀπελείφθη ἡ σὴ ὁσίτης, ἀναγκαιῶς πάλιν διὰ Θεοπέμπτου καὶ Θεοδούλου καὶ Ἀνδριῶν τῶν εὐλαβεστάτων καὶ θεοσεβεστάτων ἐπισκόπων καὶ Ἐπαφροδίτου ἀναγνώστου καὶ νοταρίου τῆς Ῥοδίων πόλεως παρακαλοῦμέν σε παραγενέσθαι καὶ μὴ ἀπολειφθῆναι τῶν πραττομένων τῷ μάλιστα τοὺς εὐσεβεστάτους καὶ θεοφιλεστάτους βασιλέας προστάξαι πάντα παραλιπόντας ἡμᾶς τὴν περὶ τῆς πίστεως βεβαιώσιν ποιήσασθαι. ACO I 1/2, 10.6–13.

<sup>9</sup> Ἀποσταλέντες παρὰ τῆς ἁγίας ταύτης καὶ μεγάλης συνόδου πρὸς τὸν εὐλαβέστατον Νεστόριον, ἐγενόμεθα ἐν τῇ τούτου οἰκίᾳ καὶ θεωρήσαντες πλῆθος στρατιωτῶν μετὰ ῥοπάλων παρακεκληκίκαμιν μνησθῆναι. οὗτοι δὲ

é enviar mais uma delegação, com outra comunicação,<sup>10</sup> que ao retornar relatou que novamente soldados armados estavam na porta e impediram sua entrada. A delegação descreve os abusos verbais dos soldados contra eles, e que após uma longa espera, os soldados esclareceram que ela não receberia outras respostas. Nesse relato, apenas soldados falam com os enviados.<sup>11</sup> Ou seja, há três principais discursos que contribuem matéria para a narrativa dada nas atas. Há o discurso escrito das duas comunicações, o registro do discurso oral dos emissários na sessão e dentro deste o relato de suas falas e ações bem como da reação linguística e gestual dos demais presentes.

A maior parte da literatura especializada analisa ou a linguagem verbal cada vez mais técnica, isto é, jurídica, das comunicações de cada grupo,<sup>12</sup> ou as questões de segurança, violência e recurso às tropas imperiais por bispos mencionadas nos discursos.<sup>13</sup> Contudo, pouca atenção é dada à não transmissão das comunicações, pois os dois grupos enviados pelos cirilianos para convocar Nestório nunca tiveram oportunidade para

κεκωλύκασι ἡμᾶς λέγοντες· ἰδιάζει καὶ ἀναπατεῖ, καὶ ἐκελεύσθημεν μὴδὲνα συγχωρῆσαι εἰσελθεῖν καὶ συντυχεῖν αὐτῶι. ἡμῶν δὲ λεγόντων ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἡμᾶς ἀποστῆναι, εἰ μὴ ἀπόκρισιν δεξόμεθα· ἀπέστειλε γὰρ πρὸς αὐτὸν παραναγνωστικὸν ἢ ἀγία σύνοδος παρακαλοῦσα ὥστε ἅμα αὐτοῖς συνεδρεῦσαι, ἐξελθόντες οἱ κληρικοὶ αὐτοῦ τὰ αὐτὰ τοῖς στρατιώταις ἡμῖν ἀπεκρίναντο. ὡς δὲ ἐπεμένομεν ζητοῦντες ἀπόκρισιν δεξασθαι, ἐξελθὼν ὁ καθωσιωμένος τριβούνος Φλωρέντιος ὁ συνὼν Κανδιδιανῶι τῶι μεγαλοπρεπεστάτῳ καὶ ἐνδοξοτάτῳ κόμητι τῶν καθωσιωμένων δομestikῶν παρεσκεύασεν ἡμᾶς μείναι, ὡς μέλλων ἡμῖν ἀπόκρισιν φέρειν, καὶ δὴ ἐξεδεξάμεθα. ὕστερον ἐξελθὼν μετὰ κληρικῶν αὐτοῦ ἔφησε πρὸς ἡμᾶς· ἐγὼ μὲν ἰδεῖν αὐτὸν οὐ δεδύνημαι, ἐδήλωσε δὲ ὥστε εἰπεῖν τῇ θεοσεβείῳ ἡμῶν ὅτι μετὰ τὸ συνελθεῖν πάντας τοὺς ἐπισκόπους συντυγχάνομεν ἑαυτοῖς, ἡμεῖς δὲ διαμαρτυράμενοι καὶ αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς παρόντας στρατιώτας καὶ τοὺς κληρικοὺς αὐτοῦ, ἀνεχωρήσαμεν. ACO I 1/2, 10.17–31.

<sup>10</sup> Τρίτη ταῦτη κλήσει τὴν εὐλάβειάν σου συγκαλεῖ ἡ ἀγιωτάτη σύνοδος, τῶι τε κανόνι ὑποταττομένη καὶ νέμουσα σοὶ τὴν ἀνοχὴν καὶ μακροθυμίαν· καταξίωσον κἄν νῦν γοῦν ἀπαντήσας ἀπολογησασθαι περὶ ὧν φασὶ σε εἰρηκέναι ἐπ' ἐκκλησίας αἰρετικῶν δογμάτων ἐπὶ τοῦ κοινού τῆς ἐκκλησίας, εἰδὼς ὅτι εἰ μὴ ἀπαντήσας συστής πρὸς τὰ ἀγράφως καὶ ἐγγράφως κατὰ σοῦ λεγόμενα, ἀνάγκην ἔξει ἡ ἀγιωτάτη σύνοδος τὰ δοκοῦντα τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων κανόνισ ἐπὶ σοὶ ὄρσαι. ACO I 1/2, 11.14–19.

<sup>11</sup> Ἀποσταλέντες παρὰ τῆς ἀγίας ταύτης καὶ θεοφιλοῦς συνόδου ὥστε διὰ τοῦ παραναγνωστικοῦ τοῦ τρίτου ὑπομνήσαι τὸν θεοσεβέστατον Νεστόριον συνδραμεῖν κἄν νῦν γοῦν εἰς τὴν ἁγίαν σύνοδον πρὸς τὸ παρούσης αὐτοῦ τῆς θεοσεβείας τοὺς περὶ τῆς πίστεως κατεξετασθῆναι λόγους, ἀκολούθως τοῖς προσεταγμένοις ἡμῖν παρὰ τῆς ὑμετέρας θεοσεβείας ἀφικόμεθα εἰς τὸ τοῦτου καταγίγιον καὶ ἐν τοῖς προθύροις γενόμενοι εὐρομεν πλήθος στρατιωτῶν μετὰ ροπάλων ἰστάμενον ἐν αὐτοῖς τοῖς προθύροις αὐτοῦ. παρεκαλέσαμεν ὥστε ἡ ἐπιτρέψαι ἡμῖν εἰς τὸν πυλῶνα γενέσθαι τῆς οἰκίας ἐνθα διαγεῖ ὁ αὐτὸς θεοσεβέστατος Νεστόριος, ἢ γοῦν αὐτοὺς ἡμᾶς καταμηνύσαι ἀπεσταλμένοις παρὰ τῆς ἀγίας συνόδου μετὰ παραναγνωστικοῦ τρίτου τοῦ πράως αὐτὸν καὶ μετὰ πάσης προσηνείας καλοῦντος εἰς τὴν ἁγίαν σύνοδον. καὶ πολὺ διετελέσαμεν, οὐδὲ παρὰ τὴν σκιάν ἐστάμεν ἐπιτρεπόμενοι παρὰ τῶν στρατιωτῶν ὠθοῦντων θρασέως καὶ ἀποπεμπόντων ἡμᾶς τῶν τόπων καὶ μηδεμίαν ἡμῖν φιλάνθρωπον ἀπόκρισιν παρεχόντων. ὡς δὲ ἐπὶ πολὺ ἐπεμένομεν παρακαλοῦντες καὶ λέγοντες ὅτι τέσσαρες ἐομέν ἐπίσκοποι τὸν ἀριθμόν, οὐχ ὕβρεως ἔνεκα ἀπεσταλμένοι, οὐχ ὥστε ἐφύβριστόν τι πράξαι τῶν μὴ προσηκόντων, ἀλλ' ὥστε μετὰ πάσης ἀκολουθίας καὶ νῦν ὑπομνήσαι εἰς τὴν εὐαγῆ ταύτην ἐκκλησίαν παραγενέσθαι καὶ συνεδρεῦσαι τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ συνόδῳ, τελευταῖον οἱ στρατιώται ἀπέπεμψαν φάσκοντες μηδεμίαν ἄλλην ἀπόκρισιν ἡμᾶς λαμβάνειν, κἄν μέχρις ἐσπέρας ἐκδεξόμεθα ἐν τοῖς προθύροις τῆς οἰκίας, προσέθησαν δὲ καὶ τοῦτο φάσκοντες διὰ τοῦτο ἴστασθαι ἐν τοῖς προθύροις ὥστε μὴ ἐπιτρέψαι τινὶ τῶν ἀπὸ τῆς συνόδου εἰσελθεῖν, ταῦτας εἰληγότες παρ' αὐτοῦ τὰς ἐντολάς. ACO I 1/2, 11.23–12.9.

<sup>12</sup> Graumann 2002, 362–5.

<sup>13</sup> McLynn 2009, II, 15–7.

apresentá-las ou entregá-las, segundo os seus testemunhos. Comparando as passagens que mencionam os relatos das delegações com o restante das minutas da sessão de 22 de junho de 431, vê-se que os redatores tinham em mãos uma versão escrita das comunicações, que copiaram dentro das minutas segundo as convenções do gênero.<sup>14</sup> Cabe portanto averiguar a importância que as comunicações escritas tiveram nas cenas e na recepção inicial do sínodo ciriliano.

Ao exporem a razão de sua visita, os emissários mencionavam a comunicação e seu assunto. Da primeira vez, disseram que o “sagrado sínodo convocava-o (παρακαλέω) a se juntar a eles na sessão”, da segunda, que “por aquela terceira comunicação, o sagrado sínodo chamava-o (καλέω) brandamente (πράως) e com toda cortesia (προσηνείας) ao sagrado sínodo”. O objeto físico da comunicação escrita servia de garantia para sua identificação e conferia autoridade ao portador.<sup>15</sup> Três aspectos merecem ser sobretudo destacados: a todo momento deixavam explícito que os cirilianos se instituíram como sagrado sínodo; que sua contagem de convites incluía a visita do dia anterior que se dera de modo muito mais informal e dialógico e sem ter em mãos um παραναγνωστικόν; e finalmente que os resumos vão ao cerne das comunicações mas não refletem seus conteúdos. A descrição mais amena da terceira comunicação contrasta com o tom mais afiado do texto que portavam na ocasião e o relato do terceiro grupo de emissários é dominado pela oposição de sua atitude passiva e paciente com a agressividade e insolência dos militares, ou seja, não o discurso verbal, nem mesmo falado, mas sobretudo a linguagem não verbal caracteriza os envolvidos.<sup>16</sup> A narração de aspectos não-verbais mostra-se decisiva para angariar a simpatia dos que ouviam os emissários bem como dos leitores das minutas, a julgar da recepção dominante dos eventos. O contraste dos aspectos não-verbais das cenas contadas pelos emissários influenciou também este público, que deixava de lado o conteúdo das comunicações e não notava que a reação de Nestório, seus companheiros e dos soldados e oficiais imperiais deu-se aos resumos e que as comunicações nunca foram transmitidas. Já os leitores não têm ciência do que é omitido dessas minutas.

<sup>14</sup> Nas minutas das sessões cirilianas, vários documentos escritos mencionados nas narrativas das sessões foram incluídos no corpo do texto, uma organização parcialmente preservada nas primeiras traduções, em latim e copta. Nos manuscritos bizantinos, cópias das coleções compiladas a partir do fim da primeira metade do século v, os textos mais longos foram movidos do corpo das minutas e a narrativa alterada convenientemente, incluindo o incipit e indicando que uma cópia estava anexa às minutas.

<sup>15</sup> Veja ACO I 1/2, 79.34–80.29; Allen 2013.

<sup>16</sup> Esses relatos não ressaltam os *lógoi* portados ou realizados pelos oradores, ante o *kairós*, nem isolam a linguagem não-verbal do orador em relação à reação da audiência. Em Sipiorea 2002, veja sobretudo a Introdução e o ensaio de J.L. Kinneavy.



## NARRATIVAS DE UNANIMIDADE

Os líderes convidados pelo imperador haviam sido instruídos a reunir-se, tal qual em Nicéia e Constantinopla, sob seus augúrios, com apoio de funcionários da administração imperial para gerir os procedimentos, e a sessão devia ser conduzida – talvez até presidida – por Candidiano, comes domesticorum.<sup>17</sup> Cabia-lhe a abertura da sessão, quando chegassem todos os convidados, pela leitura da carta de Teodósio II, *Collectio Vaticana* 31 (*Collectio Casinensis* 23). Nas *minutas cirilianas*, nada é dito sobre a discussão e a saída ostensiva e simbólica de Candidiano e de um grupo bastante significativo de bispos que optou por não participar de uma sessão que pretendia ser o sínodo imperial sem seguir todas as instruções imperiais. Também saíram os estenógrafos e arquivistas imperiais levando suas anotações e documentos e Candidiano levou consigo a carta *Coll. Vat.* 31, que lêra com muitas ressalvas, atendendo aos pedidos insistentes dos cirilianos.<sup>18</sup> A descrição ciriliana da sessão começa com um *mise en scène* dos bispos sentados e uma fala de Pedro, *primicerius* dos notários de Alexandria, um presbítero.<sup>19</sup> Pedro lê uma outra carta imperial (a saber, *Coll. Vat.* 25, endereçada somente a Cirilo) e logo a seguir, Cirilo alude à leitura de uma carta por Candidiano como se fosse mero reforço das instruções anteriores.<sup>20</sup>

Os fatos omitidos da versão ciriliana são conhecidos de uma carta transmitida numa tradução posterior em latim que Candidiano escreveu naquela mesma manhã endereçada aos cirilianos e, de acordo com a rubrica, expôs publicamente em Éfeso.<sup>21</sup> É entrevisível na obliquidade do discurso nos documentos cirilianos e Orientais, por exemplo, pela menção a Florêncio, co-

<sup>17</sup> ACO I 1/1, 121.14–6.

<sup>18</sup> Graumann 2010a, 10.

<sup>19</sup> ACO I 1/2, 7.34–8.15.

<sup>20</sup> Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας εἶπεν· Ἀρκούντως ἡ ἀγία καὶ μεγάλη αὐτῆ συνόδου διεκαρτέρησεν ἐκδεχομένη τὴν ἀφίξιν τῶν ἤξειν προσδοκηθέντων θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων. ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ τῶν ἐπισκόπων οἱ μὲν ἀρωστία περιέπεσον, ἀπογεγόνασι δὲ καὶ τινὲς καὶ ἐστὶν ἀκόλουθον τὸ ἱκανὸν ἦδη τοῖς τεθεσπισμένοις πράττεσθαι καὶ τὰ περὶ τῆς πίστεως διαλαβεῖν εἰς ὠφέλειαν πάσης τῆς ὑπ' οὐρανὸν, ἀναγινωσκέσθω καθέξῃς τὰ εἰς τὴν ὑπόθεσιν συντελοῦντα χαρτία, μάλιστα ὅτι καὶ δεύτερον θέσπισμα τῶν θεοφιλεστάτων καὶ φιλοχρίστων βασιλέων ὑπανεγνώσθη τῇ συνόδῳ διὰ τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ ἐνδοξοτάτου κόμητος τῶν καθωσιωμένων δομεστίκων Κανθιδιανοῦ τὸ προστάττον τὰ τῆς πίστεως ἐρευνάσθαι καὶ τυποῦσθαι δίχα πάσης ἀναβολῆς. ACO I 1/2, 8.29–9.5.

<sup>21</sup> *Collectio Casinensis* 84 (ACO I 4, 31–3). Rubrica: *Contestatio Candidiam comitis, quam publice, mane audiens synodum celebrari, in Epheso proposuit, ACO I 4, 31.31–2*. Leitura da carta: *insuper dum uestra reuerentia exigeret sacram domini nostri et piissimi principis, quae directa est ad sanctam synodum, relegi, prius quidem id facere non abnuebam (nec enim dicere refutabo), eo quod non adessent omnes qui ad sanctissimam synodum iussi fuerant conuenire; sed quia uestra religiositas inquit ignorare se quae praeepta sint a domino nostro et optimo principe, necessarium mihi uisum est apparere, ut etiam non praesentibus aliis reuerentissimis episcopis omnibus relegerentur diuinae atque adorabiles literae; ACO I 4, 32.11–17.*

lega de Candidiano, no relato do grupo, que Nestório já fora informado do que ocorrera quando o primeiro grupo enviado pelo sínodo procurou-o, e que os cirilianos sabiam disso.<sup>22</sup> Contrastam com a brandura alegada pelos cirilianos, as alegações de Nestório e dos bispos que se recusaram a juntar-se ao grupo majoritário, que justificavam a necessidade de tropas pela falta de segurança causada pelas incitações à violência de Memnon e outros contra os assim chamados Orientais. Escreveram isso ao imperador após a sessão ciriliana de 22 de junho, numa carta em que contrapunham sua obediência aos desígnios imperiais à disposição beligerante e facciosa dos “egípcios e asiáticos”.<sup>23</sup>

Pode-se deduzir do conjunto de documentos publicados ou enviados por funcionários e bispos que o status questionável da reunião dos cirilianos tornou-se de imediato conhecido ao menos em Éfeso, e logo na corte de Constantinopla. Nas semanas seguintes, foram enviadas à corte mais cartas e documentos referentes a novos encontros de cada facção, sendo que Candidiano presidiu as sessões dos Orientais quando, como previsto, o grupo que incluía João de Antioquia chegou. Tratava-se, de um lado, de relatos que ignoravam o que punha em cheque seu próprio status, por exemplo, a existência de um outro sínodo, e atribuía o isolamento deliberado de Nestório e sua recusa de comparecer à má consciência (κακῶι τῶι συνειδότη).<sup>24</sup> Doutra lado, tanto acusações como uma auto-caracterização como minoria acuada e perseguida, perceptível na descrição de agressões cirilianas e de inúmeras contravenções (μυρία παράνομα), destacando o cerceamento da liberdade de culto.<sup>25</sup> Ou seja, um dos dois discursos apresentava-se consistentemente mais harmonioso na sua seleção de aspectos não-verbais e circunstanciais, embora viesse do grupo que trabalhava desde o início na ilegalidade, sendo esta uma contravenção das leis que não transparece em seus documentos.<sup>26</sup> É o caso de todas as referências a Candidiano, sempre acompanhadas de fórmulas decorosas tais quais “o mais magnífico e mais glorioso comes dos devotados domestic”<sup>27</sup>, de modo que nas narrativas cirilianas nada leva a

<sup>22</sup> ACO I 1/2, 10.25.

<sup>23</sup> ACO I 4, 30.23–4.

<sup>24</sup> Carta dos cirilianos ao clero e fiéis de Constantinopla (ACO I 1/2, 70.9–11).

<sup>25</sup> Carta de João de Antioquia a Teodósio II (ACO I 4, 124.31–125.2).

<sup>26</sup> O imperador expressou em Coll. Vat. 83 (ACO I 1/3, 9.31–10.3) e 93 (ACO I 1/3, 31.15–17), por exemplo, que entendia as orientações que exprimira nas sacras de convocação e instrução (exemplificadas por Coll. Vat. 31, ACO I 1/1, 120–1) como imposições legais, logo, seu não cumprimento equivalia a contravenções de leis imperiais, passíveis de represálias, de fato exigidas pelos Orientais (ACO I 1/5, 14.7–13, ACO I 1/5, 124.20–3). Para estudos detalhados dos elementos constitutivos da legislação romana no tempo de Teodósio II, veja Honoré 1998, Harries 1999, Humfress 2007.

<sup>27</sup> Por exemplo, nas minutas da sessão de 22 de junho ocorrem diversas variantes dessa expressão (μεγαλοπρεπεστάτοι και ένδοξοτάτοι κόμητι τῶν καθωσιωμένων δομεστικῶν) como título ou forma de tratamento (ACO I 1/2, 9.4, 10.26).

crer que sua presença fosse necessária para mais do que a leitura de uma carta imperial, ato mencionado por Cirilo.

### RECEPÇÃO DAS NARRATIVAS

As decisões de nenhum lado foram acatadas pela corte imperial. Por exemplo, os imperadores, na primeira pronúncia a respeito dos eventos sinodais em Éfeso, mencionaram apenas um relato de Candidiano e insistiram que todos se reunissem junto com ele para deliberar e decidir.<sup>28</sup> Assim, à primeira vista parece que a descrição parcial dos eventos na narrativa da facção majoritária – que é, essencialmente, adotada na historiografia moderna – não foi convincente junto à corte, que executou as ações cirilianas, uma desmesura (αὑθεντία) imprópria (ἀνακολούθως), logo inválida (ἀργούντων).<sup>29</sup> Por meses, a corte tentou em vão diversas táticas para que as facções se reunissem. Por fim, acatou a renúncia de Nestório e voltou atrás quanto à deposição de Cirilo e Memnon que havia sancionado anteriormente.<sup>30</sup>

Resta portanto conciliar esse demorado processo com relatos antigos que afirmam que o povo de Constantinopla ao receber notícia das decisões sinodais (bem entendido, dos cirilianos) tomou as ruas em celebração e com seus protestos influenciou o imperador a aceitá-las quando as minutas foram lidas publicamente.<sup>31</sup> A cena como um todo, caracterizada como o sucesso das aclamações de um grupo, motivado pela visão “certa”, em promover medidas anti-hereses é típica da literatura hagiográfica. Nela aspectos não-verbais são essenciais na construção de caracteres e da causalidade dos eventos. Também em historiografias e cronografias eclesiásticas eles eram indicativos dos méritos e deméritos pessoais.<sup>32</sup>

As fontes dos relatos são cirilianas. À primeira vista são corroboradas pelas queixas de violência fomentada por rumores espalhados por cirilianos que, entretanto, referem-se a eventos do último quarto de 431, durante a posse de Maximiano.<sup>33</sup> Visto que agora sabemos que mesmo historiadores eclesiásticos, tais quais Sócrates e Sozomenos, tiveram me-

<sup>28</sup> ACO I 1/3, 9–10.

<sup>29</sup> ὅθεν δέδοκται τῆι ἡμετέροι θειότητι χώραν μὲν τὴν τοιαύτην μηδαμῶς ἔχειν αὑθεντία, τῶν δὲ ἀνακολούθως γεγονότων ἀργούντων τοὺς περὶ τῆς εὐσεβείας λόγους, ὥσπερ ἐδέδοκτο, ... ACO I 1/3, 10.3–5.

<sup>30</sup> ACO I 1/7, 142.24–33.

<sup>31</sup> Kraatz (1904, 50–5), e a análise das acclamations em Schwartz (1926, 46–7).

<sup>32</sup> Veja Rapp 2012 e a linha de pesquisa associada a Brown 1988.

<sup>33</sup> ACO I 4, 80.5–7, 16–7, analisado em Frenkel 2014.

nos acesso às minutas como documentos escritos do que se supunha,<sup>34</sup> resta analisar os relatos antigos das aclamações das minutas e examinar se essas fontes, escritas várias décadas após os acontecimentos, não fundiram os dois momentos críticos, antecipando a agitação relacionada a um evento local para o fim de junho e acrescentando uma leitura pública fictícia de minutas. Pretende-se aqui tão somente averiguar se a leitura das minutas e de documentos nelas inseridos, tal qual descrita nas hagiografias, é plausível.

Por questões técnicas, as minutas que os cirilianos afirmaram anexar à sua carta ao imperador, provavelmente eram apenas uma fração da versão consagrada na tradição conciliar.<sup>35</sup> Nessa carta, tanto a descrição das convocações<sup>36</sup> como a reivindicação de não terem demonstrado qualquer hostilidade contra Nestório<sup>37</sup> ecoavam somente a linguagem verbal e não-verbal das ações e falas dos emissários nos seus relatos contidos nas minutas e não seriam corroboradas pelas comunicações escritas, se já contidas ali.

Junto com as cartas que os cirilianos escreveram quer ao clero, quer aos monges, quer ao povo da capital informando-os da deposição de seu bispo é improvável que foram encaminhadas as minutas. As próprias cartas contêm menos detalhes sobre os procedimentos seguidos do que a carta para a corte Coll. Vat. 81 e o interesse em difundir detalhes sobre os eventos iniciais é limitado. Também a afirmação dos cirilianos na carta para a corte Coll. Vat. 84 de 1º de julho de que expõem nas atas sua comparação da “pia doutrina” com as declarações de Nestório, comprovadas em seus escritos, sejam essas cartas ou discursos públicos, não corrobora que tais textos já figurassem dentro ou em anexo ao protocolo sinodal de 22 de junho encaminhado ao imperador.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Wallraff 1997, 82, 223–4; Van Nuffelen 2004, 247–64; Graumann 2010b, 147–62.

<sup>35</sup> Πρὸς δὲ σαφεστέραν καὶ ἐντελεστέραν εἰδησιν τῶν πεπραγμένων συνέζευκται καὶ τὰ ὑπομνήματα, καὶ ὑπέγραψαν πάντες οἱ προταγέντες ἐν τοῖς ὑπομνήμασι θεοσεβέστατοι ἐπίσκοποι. ACO I 1/3, 5.21–5.

<sup>36</sup> Descrição da reação de Nestório em 21 de junho: οὐδεμίᾳ παρ’ αὐτοῦ σαφῶς τετυχήκαμεν ἀποκρίσεως, δηλώσαντος τοῦτο μόνον διὰ τῶν ἀπεσταλμένων ὅτιπερ σκέπτομαι, καὶ ἐὰν δοκιμάσω, ἀπαντῶ. ACO I 1/3, 4.3–5. Descrição do que sucedeu ao segundo grupo de emissários: ἀποστειλαντες πρὸς αὐτὸν αὐθὺς ἑτέρους ἀγιωτάτους ἐπισκόπους, ἀπειθούντα εὗρομεν καὶ ἀποπέμποντα τοὺς ἀπεσταλμένους μετὰ πολλῆς αἰσχύνῃς καὶ ὕβρεως διὰ τῶν πρὸ τῆς οἰκίας αὐτοῦ περιεστώτων στρατιωτῶν. ACO I 1/3, 4.12–15.

<sup>37</sup> ὁ δὲ στρατιώταις τὴν ἑαυτοῦ οἰκίαν κυκλοῦσθαι παρασκευάσας, καίτοι μηδενὸς ὄντος μήτε μὴν γενομένου θορύβου κατὰ τὴν πόλιν, ... ACO I 1/3, 4.10–11.

<sup>38</sup> [Κανδιδιανός] ἐποῦδασεν αὐτὸς τὰ αὐτῶι φιλα καὶ κεχαρισμένα Νεστορίωι ἀναδιδάξει τὴν ὑμετέραν εὐσεβίαν πρὶν γνῶναι τὸ ὑμῶν κράτος τὸ ἀληθές ἐκ τῆς τῶν πραχθέντων ὑπομνημάτων ἀναγνώσεως, ἐν οἷς δεκνύμεθα οὐδεμίαν κατὰ Νεστορίου δυσμένειαν γυμνάζοντες, ἀλλ’ αὐτὰ τῆς εὐσεβείας ἐκθέμενοι τὰ δόγματα, οἷς παραβαλόντες τὰ ὑπὸ Νεστορίου κηρυττόμενα, ἔχοντα τὸν ἔλεγχον ἐκ τῶν γραμμάτων Νεστορίου ἐπιστολῶν τε καὶ τῶν ἐν δημοσίωι γενομένων διαλέξεων, ... ACO I 1/3, 11.

## RECONSTRUÇÃO TEXTUAL

A representação da reação inicial aos eventos conciliares em Éfeso parece menos norteada pela documentação suplementar do que pelos relatos e rumores, tais quais as narrativas nas minutas e as alusões nas cartas, onde predominam a linguagem não-verbal e as circunstâncias. Isso corresponde à construção da verosimilhança pela obliquidade dos discursos amalgamados nas minutas e narrativas, conformes às convenções genéricas de hagiografias e atas sinodais no momento de sua redação. Contudo, a literatura especializada dá pouco realce a esses aspectos em detrimento dos textos que são destacados pela narrativa como comunicações e anexos.<sup>39</sup> Refletem nisso a caracterização do concílio ciriliano de Éfeso pela construção do discurso autoritativo por meio do aspecto protocolar, preparado para divulgação de um procedimento estruturado ao redor de textos inclusos ou anexados às minutas, difundida já por ocasião do Concílio de Calcedônia.<sup>40</sup>

Essa recepção do sínodo de Éfeso afeta as narrações dos eventos de 431 d.C. A representação típica dos eventos sinodais que se consagrou rapidamente não só no Egito, como também em Constantinopla, e que influenciou a versão encontrada na historiografia tardo-antiga, incorpora a primazia do discurso verbal atestado por excertos ou anexos. Nesse novo contexto é plausível a leitura pública das minutas em Constantinopla. Ela não pode ser corroborada por fontes anteriores, que oferecem uma cronologia e balanço de poder que põe em cheque a correção dos detalhes mencionados nas fontes hagiográficas. Não permitem nem mesmo confirmar que agitação popular ou monástica influenciou a postura do imperador acerca dos eventos conciliares em Éfeso durante junho e julho de 431, outro lugar comum da literatura do quinto e sexto séculos.

<sup>39</sup> Os incipientes estudos de gesticulação e aclamação tardo-antigas lidam, quando muito, com alguns exemplos de aclamações durante sessões sinodais e não há ainda estudos de cenas tais quais relatadas pelos emissários que ora estudamos. Veja Aldrete 1999, 129–47; Wiemer 2004, 36–44.

<sup>40</sup> Atribui-se amiúde ao concílio ciriliano a criação de um procedimento centrado em evidência textual que resulta numa concepção de *acta conciliorum* em que todo o seu conteúdo e não só os decretos é imbuído de autoridade canônica. Veja Price 2009, 322–3. A originalidade de Éfeso 1 pode ser matizada pelos poucos exemplos remanescentes de protocolos anteriores e sobretudo pelo contexto legal e jurídico tardo-antigo: veja De Halleux 1993, 50–1; Graumann 2002, 385–98; Graumann 2009.

## CONCLUSÃO

Em suma, pelo exame em textos de atas sinodais e de hagiografias da linguagem escrita e oral e dos elementos da actio e do contexto, contidos nos discursos oblíquos que ali se sobrepõe, obteve-se uma representação matizada de debates sinodais do século v. No caso das convocações de Nestório, conclui-se que o conteúdo das comunicações escritas, às quais é dado realce na literatura medieval, moderna e contemporânea, teve influência reduzida nos eventos e na reação imediata aos encontros cirilianos. Como documentos escritos foram importantes na construção da representatividade dos emissários, refletindo a profícua tensão entre oralidade e literatura na Antiguidade Tardia, que embasa a própria autoridade das minutas. São as declarações dos emissários e os elementos das circunstâncias e da reação de cirilianos, Orientais e militares que dominam os relatos nas minutas e cartas e aos quais se faz referências nas epístulas e narrativas. Resulta uma representação parcial dos eventos que tem função argumentativa, de modo que a descrição à primeira vista detalhada de um evento, caracterizado como típico e tradicional, não é representativo de um amplo fenômeno literário, mas como o próprio acontecimento, é polêmico. A narrativa ciriliana fazia parte da representação de consenso, apoiada por documentos escritos, proposta pelas minutas e cartas, mas a comunicação escrita e a descrição da comunicação oral ali contidos continuam em tensão que enfraquece o consenso proposto.

## REFERÊNCIAS

- Aldrete, G. S. 1999. *Gestures and acclamations in ancient Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Allen, P. 2013. "Prolegomena to a study of the letter-bearer in Christian antiquity." *Studia Patristica* 62:481-92.
- Brown, P. 2008. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York; Chichester: Columbia University Press.
- Chrysos, E. 1983. "Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert." *Annuaire Historiae Conciliorum* 15(1):30-40.
- Cubitt, C. 2009. "The Lateran Council of 649 as an ecumenical council." In *Chalcedon in context: church councils 400-700*, edited by R. Price and M. Whitby, 133-47. Liverpool: Liverpool University Press. (Translated texts for historians, Contexts 1).
- Fraisse-Coué, C. 1995. "Le débat théologique au temps de Théodose II: Nestorius." In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 2: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, édité par C. Pietri, L. Pietri et J. Biarne, 499-550. Paris: Desclée.

- Frenkel, L. M. 2014. "Dear prefect, Stop the ill rumour!" – John of Antioch's tactics to counter Cyrillian propaganda after the Council of Ephesus I." *Studia Patristica* 72:257–68.
- Graumann, T. 2009. "'Reading' the First Council of Ephesus (431)." In *Chalcedon in context: church councils 400–700*, edited by R. Price and M. Whitby, 27–44. Liverpool: Liverpool University Press. (Translated texts for historians, Contexts 1).
- Graumann, T. 2010a. "Protokollierung, Aktenerstellung und Dokumentation am Beispiel des Konzils von Ephesus (431)." *Annuario Historiae Conciliorum* 42(1):7–34.
- Graumann, T. 2010b. "Towards the reception of the Council of Ephesus (431): public sentiment and early theological responses." *Studia patristica* 45:147–62.
- Harries, J. 1999. *Law and empire in late antiquity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hatlie, P. 2007. *The monks and monasteries of Constantinople, ca. 350–850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honoré, T. 1998. *Law in the crisis of empire, 379–455 AD: the Theodosian dynasty and its quaestors with a palinogenia of laws of the dynasty*. Oxford: Clarendon Press.
- Humfress, C. 2007. *Orthodoxy and the courts in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraatz, W. 1904. *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*. Leipzig: J.C. Hinrichs. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 26, Heft 2).
- Leppin, H. 2003. "The church historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus." In *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, edited by G. Marasco, 219–54. Leiden: Brill.
- Millar, F. 2006. *A Greek Roman Empire: power and belief under Theodosius II (408/450)*. Berkeley: University of California Press. (Sather Classical Lectures, v. 64).
- Nuffelen, P. V. 2004. *Un héritage de paix et de piété: étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*. Leuven: Peeters. (Orientalia Lovaniensia analecta, 142).
- Price, R. 2009a. "Truth, omission, and fiction in the Acts of Chalcedon." In *Chalcedon in context: church councils 400–700*, edited by R. Price and M. Whitby, 92–106. Liverpool: Liverpool University Press. (Translated texts for historians, Contexts 1).
- Price, R. 2009b. "The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451–553)." *Church History and Religious Culture* 89(1–3):307–25.
- Rapp, C. 2012. "Hagiography and the cult of saints in the light of epigraphy and acclamations." In *Byzantine religious culture: studies in honor of Alice-Mary Talbot*, edited by Alice-Mary M. Talbot, Denis Sullivan, Elizabeth A. Fisher and Stratis Papaioannou, 291–312. Leiden: Brill. (Medieval Mediterranean, 92).
- Schwartz, E., ed. 1914ff. *Acta conciliorum oecumenicorum*. Iussu atque mandato Societatis Scientiarum argentoratensis edidit Eduardus Schwartz [continuauit Johannes Straub]. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schwartz, E. 1926. *Cyrrill und der Mönch Viktor*. Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky. (Sitzungsberichte – Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, 208. Bd., 4. Abh.).
- Sipiora, P., and J. S. Baumlin, ed. 2002. *Rhetoric and kairos: essays in history, theory, and praxis*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Van Uytfanghe, M. 1993. "L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?" *Analecta Bollandiana* 111:135–88.
- Wallraff, M. 1997. *Der Kirchenhistoriker Sokrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 68).
- Weckwerth, A. 2010. *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*. Münster: Aschendorff. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Kleine Reihe, 5).



*Title.* Unanimity and dialogue: argumentative purpose of late-antique synodical proceedings and hagiographies.

*Abstract.* I analyse summonses mentioned in letters and proceedings circulated by the majoritarian faction of the Christian leaders gathered in Ephesus in A.D. 431, highlighting its layers of meaning and the aspects of verbal and non-verbal communication to which they refer. I contrast them with the mutual accusations and sanctions, mentioned in letters and pamphlets by imperial officials and faction leaders, which corroborate or weaken the representation of consensus by means of written documents. Thus, I problematise the narrative which purports to meet the imperial injunctions of discussions about religious issues relying on the pattern set at Nicaea, performed in unanimity and dialogue, and secured imperial endorsement of the decisions. This literary and historical analysis of the argumentative purpose of late-antique synodical proceedings corroborates that also in the more extensively documented meetings of ecclesiastic leaders, the representation of the events remains partial, and they cannot be taken as typical representatives of a wider phenomenon. Analysing the reliability of the reports of popular and monastic demonstrations in Constantinople, especially the references to non-verbal communication, contributes to the study of the early circulation of synodical acts.

*Keywords.* Orality; late-antique oratory; epistolography; spread of synodical proceedings; Roman imperial administration.



**“MATAR UM HOMEM NÃO É DEFENDER  
UMA DOCTRINA, É MATAR UM HOMEM”:  
NOTAS SOBRE A ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA DE  
SÉBASTIEN CASTELLION NO CASO MIGUEL SERVET**

LEANDRO THOMAZ DE ALMEIDA\*

Universidade de Campinas

*Resumo.* Os escritos de Sébastien Castellion tomam como motivo principal a condenação à morte de Miguel Servet, em Genebra, em 1553. Seus argumentos se voltam principalmente contra a punição do chamado herege com a pena capital e, consequentemente, contra João Calvino, reformador que teve importante atuação na sentença condenatória do médico espanhol. O presente artigo expõe a argumentação presente em alguns livros de Castellion, considerado um dos inauguradores da ideia de tolerância religiosa e liberdade de expressão.

*Palavras-chave.* Sébastien Castellion; João Calvino; tolerância religiosa.

*D.O.I.* 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p97-108

Il faut toujours faire honorer Dieu, et ne le venger jamais.

— Montesquieu

O PANO DE FUNDO DOS LIVROS ESCRITOS POR SÉBASTIEN CASTELLION (1515–1563) foi a condenação à morte de Miguel Servet (1511–1553), queimado sob acusação de heresia em Genebra. Não vou me prender aqui aos lances do processo jurídico que culminou na condenação e envolveu de maneira central o nome de João Calvino (1509–1564), ardoroso defensor da punição capital ao “herege”. Em termos históricos, ofereço uma vista d’olhos sobre o cenário em que esses personagens atuaram, para situar minimamente os termos da controvérsia, meu foco principal.

1. O século XVI foi pródigo em guerras religiosas. O cisma que deu origem à Reforma Protestante, que tem no gesto de Martinho Lutero e suas 95 teses publicadas às portas do castelo de Wittenberg na Alemanha seu

\* Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul, Licenciado em Letras, Mestre e Doutor em Teoria e História Literária pela Unicamp.

\*\* Artigo recebido em 25.abr.2016 e aceito para publicação em 19.jul.2016.

momento emblemático, gerou não apenas uma divisão do seio da Igreja Católica, mas impulsionou algumas das mais sangrentas disputas em nome da religião em todos os tempos. Católicos e protestantes divergiram severamente entre si, mas não só: a diversidade de confissões nascida com o cisma reformado logo colocou em disputa diferentes grupos dentro desse tronco, gerando não menos disputas, violência e sangue.

Nascido nesse ambiente, Sébastien Castellion, de quem temos melhores informações apenas a partir de sua mudança para Lyon<sup>1</sup>, foi um entusiasta dos estudos humanísticos e não demorou a procurar o autor de um livro que o impressionara, *Instituto christianae religionis*. Foi em Estrasburgo que conheceu João Calvino, e logo estabeleceu laços mais profundos com o reformador genebrino, chegando a ser convidado por este a dar aulas no colégio de Genebra. A relação entre os dois foi amistosa até a recusa, por parte de Calvino, a autorizar a publicação de uma tradução da Bíblia feita por Castellion, por conter, supostamente, muitos erros. E piorou quando o Conselho de Genebra recusou o nome de Castellion para ocupar o posto de pastor na cidade, porque este recusava a interpretação alegórica do livro de *Cantares* e não concordava que a descida de Cristo ao inferno, conforme afirmado no Credo Apostólico, tivesse significado uma transferência da culpa dos homens para si.

Mas nenhum desses episódios contribuiu tanto para criar um abismo entre Castellion e Calvino – e também Theodore Beza (1519–1605), braço direito do reformador em Genebra – quanto as distintas posturas assumidas no “caso Serveto”. Enquanto Calvino e Beza se empenharam na condenação do médico espanhol, Castellion foi uma voz dissonante no clima persecutório de então, propondo reflexões sobre a punição aos chamados “hereges” que estão entre as mais lúcidas contribuições ao debate sobre liberdade de expressão. O que se segue, assim, é uma exposição de alguns dos argumentos utilizados por Sébastien Castellion em seus escritos, atitude que está entre as inaugurais em termos de defesa da coexistência pacífica de diferentes confissões cristãs e, até mesmo, religiosas como um todo. Optei por dar ao texto um tom predominantemente expositivo, até porque Castellion parece ser pouco conhecido, em uma espécie de proporção inversa à qualidade de sua argumentação.

Vou me concentrar em três de seus livros e propor, a partir de cada um deles, algumas reflexões que me parecem importantes na configuração do que talvez pudéssemos chamar de uma contribuição fundamental ao exercício da liberdade de opinião dentro de uma tradição pouco afeita a ela, como foi a cristã no século XVI.

<sup>1</sup> Para informações detalhadas sobre a biografia de Castellion, ver Buisson [1892] 2010.

2. Começo por *De l'impunité des hérétiques*, de 1555. Castellion havia escrito um pouco antes, sob o pseudônimo de Martin Bellie, o *Traité des hérétiques*, na verdade uma compilação de vários autores, desde Sócrates, passando por Agostinho, Lutero e... João Calvino, entre outros. Esse tratado foi duramente criticado por Theodoro Beza, auxiliar de Calvino em Genebra. Castellion, assim, retorna ao tema da punição aos hereges com esse sobre a impunidade dos hereges.

Um dos alvos centrais desse seu livro reside na tentativa de definir o que seja o herege. Para ele, essa definição deve ser estabelecida levando-se em consideração mais a prática que a opinião que alguém encampe. O herege, desse modo, é aquele que porta doutrinas que engendram maus costumes. Dirigindo-se a Beza, ele afirma: "Ora, você não é ignorante que heresia, em grego, se toma não somente por 'opinião', mas também por 'uma maneira de vida que procede da opinião'" (Castellion 1971, 231 – todas as traduções são de autoria do autor do artigo, salvo indicação contrária).

Em sua oposição ao livro de Martin Bellie, Beza procurou amparo na lei de Moisés para justificar a perseguição aos hereges. Castellion procura mostrar, no entanto, que essa defesa é imprópria, uma vez que o Antigo Testamento não oferece propriamente uma definição de herege, senão que de blasfemador, idólatra ou falso profeta. Atente-se à diferença: blasfêmia, idolatria ou falsa profecia são sinais de desprezo, abandono ou pouca consideração para com determinada religião. São costumes ou práticas passíveis de reprovação. No caso do herege, embora ele até possa apresentar algum tipo de costume ou prática reprovável, essa atitude não está necessariamente implicada à opinião divergente. Pode se dar justamente o contrário: grande interesse e diligência para com a religião, a ponto de ser impossível uma adesão meramente formal a ela. A partir disso, opta-se por uma vivência tão significativa de determinada experiência religiosa que se ousa a adoção de pontos de vista por ela suscitados, mesmo em desacordo com a opinião da maioria ou com o pensamento estabelecido.

De qualquer modo, outra contradição presente na argumentação de Beza se encontra, segundo Castellion, na classificação atribuída a Miguel Servet. Segundo Beza, não seria de sua alçada condenar os que não pertenciam à igreja, tais como judeus, turcos ou infiéis. Com isso, porém, ele é convidado a responder por qual motivo condenou Servet, uma vez que este, ao não reconhecer a Cristo como eterno filho de Deus deveria ser considerado infiel e, portanto, não pertencente à igreja.

Outra ênfase de *De l'impunité des hérétiques* é a que procura apontar certa contradição entre a forte busca pela definição de minúcias teológicas e ausência de contrapartida em uma prática condizente com o que seria sinal de apreço pela religião. Para Castellion, esse apreço deveria ser evidenciado

em uma prática, não em uma diligência pelo estabelecimento de opiniões exatas em termos teológicos. Além disso, como ter tamanha exatidão diante de um livro tão complexo e com passagens tão obscuras como a Bíblia? E, em sentido semelhante, como não notar malabarismos interpretativos mesmo diante de passagens claras a fim de se defender um ponto de vista fixo? Que se atente a essa saborosa passagem de Castellion:

Você [Beza] vem pois a debater que os oráculos e testemunhos das santas escrituras são manifestos. Por que, então, você faz tantas glosas e comentários das coisas manifestas? As glosas são declarações de uma coisa clara? Mas o que você quer dizer, visto que as coisas mesmas que são descritas claramente e sem figuras você nega serem claras? São Paulo escreveu abertamente: 'Deus quer que todos os homens sejam salvos' e você nega a sentença interpretando essa palavra 'todos' por toda sorte de pessoas. Se sua interpretação é clara, certamente Paulo não falou claramente, pois ele deveria falar do seu modo. São Pedro escreveu abertamente que Deus não quer que ninguém pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento, e você evidentemente o nega. Deus diz abertamente: 'Eu não quero a morte do pecador', o que ele disse mesmo dos maus. E você diz ao contrário que Deus criou um certo número de pessoas para serem condenadas, dentre as quais ele quer de tal forma sua morte que elas não poderiam jamais ser salvas. Está escrito abertamente que Deus não quer a iniquidade, e Calvino escreve claramente que não se dão o roubo, nem a devassidão, nem o homicídio a não ser que a vontade de Deus aí intervenha. Eu te suplico, se Deus era da opinião de Calvino, por que ele jamais falou como Calvino? Deus não poderia em três palavras declarar estas coisas e nos desembaraçar destes labirintos de interpretação, principalmente sabendo bem que eles haveriam de existir? Se ele tivesse dito abertamente: 'Eu criei um certo número de pessoas para serem condenadas' e: 'Eu quero a morte do pecador' (como vocês dizem ser sua intenção), toda a diferença seria suprimida [...] De onde procede então a disputa senão da obscuridade das Escrituras? Mas você diz que tem a intenção de Cristo seguindo a autoridade de São Paulo (I Co. 2), o que é falso, pois São Paulo fala de si e de seus semelhantes, quer dizer, espirituais, e nós não podemos perceber por suas obras nenhuma espiritualidade em você (Castellion 1971, 268-9).

Note-se aqui que Castellion levanta pontos importantes da sistematização calvinista, como o dos decretos de Deus, que seria responsável por determinar cada acontecimento do universo, de modo que tudo o que acontece já estava predestinado de antemão para acontecer. A preocupação com a exatidão da opinião concorria para estabelecer o que Castellion considerava uma inversão de valores norteadores da fé cristã:

mas se alguém é diferente da doutrina dos pregadores no que toca à predestinação ou questões afins, este é herético, é necessário cortá-lo do corpo da igreja e condená-lo à *gehena*, ainda que seja tão homem de bem que mesmo seus inimigos não tenham o que reprovar em sua vida (Castellion 1971, 283).

Outra linha de argumentação de Castellion se volta contra a punição dos hereges pelo magistrado civil, como se deu no caso de Miguel Servet. O primeiro argumento é de ordem teológica: "as armas de nossa guerra são es-

pirituais. Uma guerra espiritual deve ser conduzida por armas espirituais” (Castellion 1971, 289). Desse modo, teólogos seriam capazes de se defender de possíveis ofensas cometidas contra eles no âmbito do pensamento, da opinião. A injúria dirigida ao corpo era objeto de atenção do magistrado; a injúria feita à alma deveria ser tratada pela espada espiritual. Como poderia, no caso da disputa entre dois teólogos, como eram Servet e Calvino, intervir o magistrado civil, cujo ofício não era a teologia? Beza procura invocar a passagem bíblica em que Cristo expulsa os vendilhões do templo para estabelecer um paralelo que diria que, assim como Cristo expulsou os vendilhões, o magistrado também poderia fazê-lo, agindo supostamente em concordância com a religião verdadeira. Sobre isso, Castellion é de uma argúcia notável: se a passagem serve de argumento para se tratar da punição ao herege, o que deveria ser feito então é expulsá-lo da igreja e não matá-lo.

Outro problema na condenação da heresia pelo magistrado residia na diferença de sentenças pronunciadas sobre o mesmo caso. Castellion se recorda do caso de um médico, Jersome, condenado pelo magistrado de Genebra e absolvido pelo de Bernoys. Se o magistrado age em defesa da fé, como argumentava Beza, em qual sentença estará expressa a verdade da fé cristã: na que condena ou na que absolve? Finalmente, Castellion propõe que se tome cautela na pretensão de se depreender da autoridade da “igreja antiga”, ou seja, a igreja do Novo Testamento, autoridade para a execução condenatória no presente (ou seja, século XVI), porque a igreja de agora é mais persecutória que a de então.

3. Chama a atenção certo “desapego” de Castellion quanto a um tema dos mais caros na tradição reformada: o lugar concedido à inerrância da Bíblia. Vemos isso em seu livro *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*: “Deus não prometeu em nenhum lugar que ele dirigiria a mão dos copistas, de maneira que ao copiar as Escrituras santas eles jamais se enganassem; ele nem mesmo prometeu velar para que cada um dos livros santos não viesse a se perder” (Castellion 1953, 61–2). A referência aqui, muito provavelmente, é a uma possível “3ª” Epístola de Paulo aos Coríntios, mencionada na Carta aos Coríntios mas nunca encontrada.

Mais do que com a tomada da Bíblia de maneira monolítica, como se “Bíblia” pudesse ser sinônimo de “Palavra de Deus” sem qualquer mediação, Castellion propõe uma espécie de tipologia ou, talvez melhor dizendo, classificação para os tipos de textos presentes na Bíblia. Esses tipos seriam: revelação, (palavra de) conhecimento, profecia e, finalmente, instrução ou doutrina. Nessa proposta, revelação e profecia seriam praticamente sinônimos, sendo a diferença o caráter mais exortativo da segunda; (palavra de) conhecimento seria a resultante da observação e do entendimento; dou-

trina, finalmente, seria proveniente tanto das Escrituras quanto da razão, uma espécie de amálgama das duas. Essa classificação proposta por Castellion tem, obviamente, implicações práticas na lida com a Bíblia:

É necessário estudar os autores sagrados de maneira a não confundir essas três coisas: revelação, conhecimento e doutrina; as partes que nós recebemos da revelação deverão ser tomadas pela palavra mesma de Deus; aquelas que vêm do conhecimento, por testemunhos; aquelas que procedem da doutrina, por opiniões humanas (Castellion 1953, 64).

Essa distinção contém uma implicação deveras significativa. As doutrinas, na tradição reformada, mormente foram tomadas como expressão direta da “Palavra de Deus”; seriam a materialização dessa Palavra, daí sua importância e mesmo inquestionabilidade. Mas Castellion propõe um outro papel às doutrinas, reconhecendo seu caráter de construto humano, fruto do contato entre o texto e seu leitor. Sua preocupação é com a obstinação que pode marcar aquele que se apegava a determinada interpretação, como se esta fosse inquestionável:

eu penso, por outro lado, que é necessário se defender contra o zelo supersticioso de certos homens que eu não teria por maus, mas que, em se aferrando com tanta obstinação a tal ou qual palavra, aí onde não é absolutamente necessário, são assaz imprudentes para lançar perturbação na igreja; eles provocam dissentimentos tais que não chego a ver como em seguida se poderia voltar a um acordo (Castellion 1953, 66).

A fim de poder chega a tais conclusões, outro elemento deveria ser repensado por Castellion: a questão da inspiração das Escrituras. Ele compara o processo de inspiração da Bíblia às curas realizadas pelo Cristo. Nessas curas, argumenta, Cristo supria os homens apenas naquilo que eles não tinham ou poderiam obter por si mesmos; ao cego se lhe restaurou a visão, não a fala ou a capacidade de se locomover. De maneira semelhante, os apóstolos só foram supridos naquilo que lhes era ausente, pois deveriam lançar mão de sua própria habilidade, inteligência, olhos, capacidades. Portanto, “se alguns dentre eles tinha a memória mais fraca ou o espírito menos vivo, poderia lhe acontecer ao escrever o que lhe acontecia ao falar, isso que acontece às vezes aos homens excelentes, quer dizer, poderia lhes escapar um erro de memória ou de julgamento” (Castellion 1953, 68).

Esse percurso desemboca no título, surpreendente, de seu livro. Há momentos, por conta das dificuldades provenientes dos textos bíblicos, em que é necessário duvidar, gesto capaz de resultados práticos insuperáveis: “há um tempo de duvidar e um tempo de crer” (Castellion 1953, 76). Saul poderia não ter tentado matar Davi se tivesse duvidado das injúrias que este supostamente lançou contra o então rei; se os fariseus estivessem um pouco menos imbuídos de certezas, pode ser que não tivessem matado o

Cristo; se houvesse espaço para a dúvida nas igrejas, muitos não seriam lançados na fogueira. Esses são alguns dos exemplos evocados por Castellion. É importante tentar situar essas palavras. Elas foram lançadas num momento em que o que mais se defendia eram justamente as certezas, as afirmações cristalinas da verdade que não davam margem ao mínimo desvio. Castellion está lançando a ideia de que se deve duvidar e reconhecer a ignorância sobre assuntos fundamentais da fé.

Para Castellion, foi essa preocupação excessiva com os detalhes da ortodoxia que desviou o foco do que deveria realmente ser motivo de preocupação para os cristãos, a proeminência da prática sobre a teoria: “ai está o fim de toda disputa teológica” (Castellion 1953, 84). Opor um texto a outro na defesa de suas opiniões é o caminho de todas as seitas, e elas nunca chegarão a um acordo por esse caminho. Ele propõe uma distinção entre o que seria matéria de fé e o que deveria ser o alvo da razão:

Antes de tudo, há uma coisa de que é necessário advertir os leitores: quando tratamos do reconhecimento [dos tipos de escritos encontrados na Bíblia], não tratamos da autoridade das Escrituras, que concerne à fé, mas da razão ou do sentido, dos quais depende a ciência. Todas as seitas cristãs estão em efeito de acordo quanto à autoridade, e a questão não é saber se as santas Escrituras são verídicas, mas como é preciso compreendê-las (Castellion 1953, 87).

Novamente aparece o reconhecimento por parte de Castellion da dificuldade encontrada em muitos textos das Escrituras. Nesse aspecto, como em tantos outros, ele revela uma espécie de olhar capaz de esclarecer o que se esconde sob camadas de elaboração teológica disposta a justificar sua própria prática:

se as Escrituras relatassem que o Cristo disse ‘não batizem as crianças’ tão manifestamente como ela disse ‘não vos embriagueis com vinho’, não se encontraria ninguém para sustentar o batismo das crianças, não mais que para defender a embriaguez. Ou se ele tivesse dito ‘Batizemos as crianças’, tão manifestamente como ele disse “Façam isso em memória de mim”, os Anabatistas batizariam as crianças da mesma maneira como celebram a Ceia (Castellion 1953, 88).

Em outras palavras, a divergência entre as seitas advém da falta de clareza das Escrituras sobre muitos pontos. Seria mais conveniente reconhecer isso que se lançar em disputas que poderiam culminar com a morte do adversário, como aconteceu não poucas vezes.

Finalmente, Castellion procura mostrar que dois elementos são fundamentais para se chegar a uma concepção mais clara a respeito da Escritura: o que ele chama de “testemunho dos sentidos” e a inteligência. Para realçar esses dois elementos, Castellion precisou enfraquecer um outro, que os contradizia, ou seja, a doutrina da Depravação Total, que exerce um papel

importante na sistematização da doutrina calvinista. Para ele, a “Queda”, na verdade nomeada por ele como “pecado de Adão”, ao menos nessa argumentação, não encontra amparo no texto bíblico. Ao se perguntar pelo sentido e pela inteligência de Adão por ocasião do pecado, ele afirma: “essa ideia da corrupção não resulta de nenhuma autoridade e de nenhum argumento” (Castellion 1953, 104). Para ele, essa ideia a respeito da chamada “Queda”, “lançada temerariamente ao público, a posteridade dela se apoderou e a guardou como um oráculo – cego que segue outros cegos” (Castellion 1953: 104). A “razão” e a “experiência” ensinam o contrário do alegado pela doutrina da Queda, a qual teria redundado em um efeito supostamente devastador sobre todas as faculdades humanas. O fato de o homem poder ver que estava nu e ouvir a Deus mostra que “nem os sentidos nem a inteligência do homem foram corrompidos pelo pecado de Adão” (Castellion 1953, 34).

Podemos depreender dessas palavras de Castellion uma espécie de “antropologia” muito mais benévola para com o ser humano do que a que foi gestada no calvinismo. A Depravação Total calvinista, contraditória, se por mais não fosse, por não duvidar da veracidade dos dogmas forjados a partir da compreensão humana da Palavra de Deus, priorizou uma espécie de aplicação “universal” dos textos bíblicos que tecem críticas ao comportamento humano, sem garantir essa mesma universalização quando outros textos tratam de exaltar a criação. Castellion se esforça por ver o valor do homem mesmo ali onde ele pareça mais soterrado pelas suas práticas nem sempre honrosas.

4. Volto meu olhar agora a um livro que Castellion compôs em forma de diálogo explícito com João Calvino. Trata-se do *Contre le libelle de Calvin – après la mort de Miguel Servet*. Nele, Castellion optou por transcrever trechos das *Institutas* e comentá-los. Segundo ele, agiria de modo diferente de Calvino, que frequentemente mandava recolher livros considerados heréticos, restando apenas um, o que o reformador usava de prova contra seu autor: “não queimaremos os livros de Calvino. O autor é vivo, assim como sua obra, que ele mesmo editou em francês e em latim. Para que ninguém possa nos acusar de ter deformado o que quer que seja, reproduzo aqui suas propostas, e os pontos que quero discutir” (Castellion 1998, 57). É sem dúvida uma diferença significativa de procedimento em relação ao teólogo genebrino.

Castellion oferece uma visão diferente daquela predominante em biografias de Calvino, sobretudo as de vertente reformada, predominantes, ao menos em português. Diz ele:

A autoridade de Calvino é hoje muito grande. Eu a queria ainda maior se visse nele um espírito doce e misericordioso. Mas ele acaba de mostrar claramente que tinha sede de sangue, e seu escrito representa um perigo para muitos crentes. Por natureza e educação



tenho horror de sangue (mas quem não deveria ser assim?). E me esforço em mostrar ao mundo, publicamente, com a ajuda de Deus, que aqueles que não querem ir à morte não devem se deixar enganar por Calvino, mas se desviar dele (Castellion 1998, 53).

O que sobressai desse “diálogo” são as incongruências que Castellion entende haver entre alguns escritos de Calvino e sua prática no caso Servet. Vou procurar elencá-las seguindo alguns temas presentes no confronto.

Calvino se queixou dos papistas, os quais, segundo ele, perseguiram os dissidentes da fé católica. Não se podia murmurar contra a religião do papa sem “arriscar a própria cabeça”, queixou-se o reformador. Castellion aproveita o tema:

Ele [Calvino], que em todo seu libelo só faz uma coisa: defender sua causa pela espada, e suprimir por ela seus contraditores! E eis que se queixa da tirania e do terror dos outros! Enquanto que ele mesmo tão bem encheu Genebra dos seus terrores, que seus próprios magistrados (à parte aqueles que já são seus inimigos) não ousam arriscar contra ele o menor murmúrio! (Castellion 1998, 111).

A citação seguinte de Calvino tem o mesmo sentido: queixar-se da perseguição católica.

Temos razão de estar chocados quando vemos a verdade de Deus oprimida pelo ferro e pelo fogo, ao ponto de que ninguém ousa ir em seu socorro ou falar em sua defesa. Os erros são defendidos pela violência sob a cor da justiça. Ninguém tem a liberdade de argumentar contra eles. Todas as pessoas piedosas igualmente se queixam. Nós não gememos somente em silêncio, nós o deploramos em voz alta: nosso pobre mundo foi reduzido a uma tal servidão que ele não oferece mais lugar para o menor debate. E aqueles que detêm o poder e trazem o nome de chefes não suportam a menor voz que contradiga seu bom prazer. Eles não autorizam nem a dúvida nem a investigação (Calvino, *apud* Castellion 1998, 111).

Comentário de Castellion: “eu não saberia me dirigir a Calvino mais seriamente do que faz ele mesmo. Pois tudo o que ele denuncia nos outros, é exatamente isso que ele faz, precisamente dessa maneira” (Castellion 1998, 111).

Outro aspecto revelador da argumentação castelliana se vê em sua alegação de que Servet era católico, não protestante. Assim, se algum desvio cometeu, foi em relação à fé católica. Seu erro, portanto, deu-se em relação à fé pregada pelo papa, pois ele era católico e não protestante. Se esse desvio deve ser considerado uma apostasia, continua Castellion, então a fé papista é que é a correta, posto que o desvio se dá em relação a algo considerado correto. Mas, nesse caso, a conclusão incontornável a que levaria a argumentação calvinista é que “Calvino deve ser queimado, porque se desviou da fé do papa” (Castellion 1998, 144).

Não obstante essas incongruências no pensamento de Calvino, fica clara sua inclinação pela punição do chamado herege:

Mas quando a religião é abalada em seus fundamentos mesmo, quando blasfêmias detestáveis são proferidas contra Deus, quando as almas são conduzidas à perda por dogmas pestilentos, quando enfim alguém se afasta abertamente do Deus único e de sua pura doutrina, é necessário descer ao remédio extremo, a fim de que o veneno mortal não se infiltre mais longe (Calvino *apud* Castellion 1998, 239).

Diante dessa proposta extrema, Castellion desafia Calvino a definir o que seja o herege, já que não acredita haver amparo para essa definição nas Escrituras. Segundo Castellion, Calvino mistura os hereges aos blasfemadores, apóstatas e idólatras: “Não podendo matá-los separadamente, ele os associa para matá-los em bloco” (Castellion 1998, 244).

Por fim, enquanto Calvino defende a chamada *sã* doutrina como aquela que mostra fidelidade a um conjunto de proposições teológicas, ou, melhor, as constitui, Castellion propõe outra definição para esse termo tão caro à tradição reformada:

A ‘*sã doutrina*’, Paulo a define como a doutrina que torna os homens sãos, quer dizer, dotados de caridade, de uma fé não fingida e de uma consciência pura. A doutrina *malsã* é aquela que os torna curiosos, contendedores, rebeldes, ímpios, irreligiosos, profanadores, parricidas e por aí vai. Mas Calvino e os seus têm uma coisa bem diferente em vista: eles chamam sãos aqueles que concordam com eles sobre o batismo, sobre a Ceia, sobre a predestinação etc (Castellion 1998, 264).

A conclusão de Castellion resulta em uma passagem que deveria ser célebre:

Mas se alguém difere deles sobre o batismo, a Ceia, a justificação, a fé etc, é um herético, é o diabo, é necessário persegui-lo sobre terra e mar, como um inimigo eterno da Igreja, como um terrível destruidor da ‘*sã doutrina*’, mesmo se sua vida é pura, mesmo se ele é clemente, paciente, bom, misericordioso, liberal, religioso, temente a Deus, e mesmo se seus costumes são irrepreensíveis aos olhos de seus amigos bem como de seus inimigos (Castellion 1998, 264).

Há um último aspecto que gostaria de apontar na argumentação do autor de *De l’art de douter...* Trata-se do único caso em que se vê em Castellion a admissão da punição pelo magistrado. Esta, alega ele, deveria se dar contra a “irreligião”; os irreligiosos deveriam ser aprisionados até sua correção. Nessa categoria entram os blasfemadores, os que detestam abertamente a piedade e maldizem abertamente a doutrina cristã. Um única passagem de seus escritos ele admite que “aqueles que ensinam abertamente a se desviar do Deus único, eles podem bem morrer” (Castellion 1998, 239), passagem extrema, contrabalanceada por todo o restante de sua obra, inclusive quando afirma que o magistrado, ao aprisionar – e não matar – os blasfemadores, terá demonstrado uma “clemência toda cristã”. Um comentarista contemporâneo, Emile Doumergue, alegou que Castellion, ao condenar não o herético, mas o ímpio e o blasfemador, também estaria, tal

qual Calvino, condenando ideias. A resposta de outro comentarista contemporâneo, Etienne Barilier, parece-me convincente:

O que Doumergue negligencia aqui, talvez de boa fé, é o fato de que para Castellion o ateísmo e a impiedade são sinônimos não de ideias condenáveis, mas precisamente de costumes abomináveis. O ateu seria um outro nome para o criminoso. Isso nos parece evidentemente pueril hoje. Mas se explica pelo fato de que à época o ateísmo não era uma escolha doutrinal (na verdade, ele não existia no sentido em que o entendemos). Era uma provocação dirigida a Deus, quer dizer ao Bem. Aliás, para ver claramente a diferença prática entre a posição de Castellion e aquela de Calvino, é suficiente se reportar ao *De l'impunité des hérétiques*. Se vocês vencem, diz em substância nosso autor a seus adversários, nós morremos. Se nós temos a vitória, nós não os mataremos (Barillier 1998, 278).

5. Castellion nos oferece um parâmetro para o conhecimento de um período fundamental do ocidente, e mesmo um contraponto a leituras um tanto quanto idealistas da pessoa e atuação de João Calvino. Não se trata de tomar os escritos de Castellion como a única verdade do período, mas como um elemento a mais para recompor os debates e discussões travados em meio a guerras religiosas.

Os livros do autor são uma das primeiras manifestações a defender a liberdade de opinião, com uma diferença: ele estava imerso em um contexto em que ideias como as dele poderiam custar a vida. Justamente por isso valem a pena ser conhecidos, divulgados, e suscitar estudos especializados, capazes de situar o peso de sua contribuição em um século que conheceu pensadores da envergadura de Miguel de Montaigne e Erasmo de Rotterdam.

Como o leitor percebeu, não houve neste artigo a intenção de oferecer essa contextualização histórica e nem uma abordagem com preocupações historiográficas. Ele deve ser tomado como uma apresentação de algumas ideias de Castellion, na esperança de que autores especializados no período se encarreguem de tomar os escritos do autor como material de estudo profundo, o que, certamente, redundará em uma grande contribuição à história do pensamento, não só cristão, mas humanístico como um todo.

## REFERÊNCIAS

- Barilier, Etienne. 1998. Introduction a *Contre le libelle de Calvin – après la mort de Miguel Servet*, par Sébastien Castellion [1612]. Genève: Éditions Zoé.
- Buisson, Ferdinand [1892]. 2010. *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre*. Édité et introduit par Max Engammare. Genève: Librairie Droz S.A.

- Castellion, Sébastien [1554]. 1913. *Traité des herétiques, à savoir si on les doit persecuter et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*. Bourg-de-Four: Chez A. Julién Libraire Éditeur.
- Castellion, Sébastien [1555]. 1971. *De l'impunité des hérétiques*. Traduit du latin par M. Valkhoff. Genève: Librairie Droz.
- Castellion, Sébastien [1563]. 1953. *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Traduit par Charles Baudouin. Genève-Paris: Éditions Jeheber.
- Castellion, Sébastien [1612]. 1998. *Contre le libelle de Calvin – après la mort de Miguel Servet*. Traduit du latin, présenté et annoté par Etienne Barilier. Genève: Éditions Zoé.



*Title.* “To kill a man is not to defend a doctrine, it is to kill a man”: notes about Sébastien Castellio’s strategy of argument in the case of Michael Servetus.

*Abstract.* The writings of Sébastien Castellion take as the main reason the punishment of Miguel Servet in Geneva in 1553. His arguments turn mainly against the punishment of the called heretic with death and, consequently, against John Calvin, reformer who had important performance in the condemnation of the Spanish doctor. This article presents the arguments present in some Castellion books, considered one of inaugurators the idea of religious tolerance and freedom of expression.

*Keywords.* Sébastien Castellion; João Calvino; religious tolerance.

# AS ANACREÔNTICAS E A IMAGEM DE ANACREONTE NA ANTIGUIDADE

CARLOS LEONARDO B. ANTUNES\*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Resumo.* A imagem que temos dos poetas gregos está intimamente ligada às histórias atribuídas a eles e às leituras que os antigos fizeram de sua poesia. A fim de delinear minimamente a imagem de Anacreonte, apresento uma tradução poética das chamadas *Anacreônticas*, uma coletânea de poemas à moda de (ou em homenagem a) Anacreonte, introduzidas por uma pequena seleção de poemas a respeito do poeta de Teos. Ainda que provavelmente sejam mais fruto de lenda do que de um relato fiel a respeito da vida e da pessoa do poeta, esses poemas são valiosos para vislumbrarmos o que poderia ser a ideia que se tinha de Anacreonte na antiguidade.

*Palavras-Chave.* Anacreonte, Anacreônticas, Lírica Grega, Tradução Poética.

D.O.I. 10.11606/issn.2358-3150.v17i1p109-149

AO APRESENTAR AS ANACREÔNTICAS EM UMA TRADUÇÃO POÉTICA E INTEGRAL, ofereço aqui um breve relato dos testemunhos que temos a respeito da vida e da pessoa de Anacreonte. Contrasto esses relatos com as leituras que os antigos fizeram de sua poesia, apontando para como a imagem de Anacreonte dentro de seus poemas estava intimamente ligada à imagem que se tinha dele enquanto indivíduo histórico. Ao escolher os testemunhos, dei preferência de reproduzir (e traduzir poeticamente) aqueles que eram também feitos em poesia, visto que configuram, de certo modo, uma espécie de extensão às próprias *Anacreônticas*. Começamos, então, com a vida do poeta.

Anacreonte nasceu na cidade jônia de Teos, na Ásia Menor, por volta da metade do século VI antes de Cristo. Por conta dos ataques de Harpago, general de Ciro, contra as cidades gregas da região, os habitantes de Teos se viram obrigados a fugir, tendo rumado para a Trácia, onde fundaram Abdera em 540 antes de Cristo. O fragmento 391<sup>1</sup> do próprio poeta talvez faça alusão a esse evento:

\* Professor Adjunto I na UFRGS. Doutor em Letras Clássicas pela USP (2013), instituição pela qual também se formou Mestre na mesma área (2009) e Bacharel em Letras: Grego (2005).

\*\* Artigo recebido em 5.nov.2015 e aceito para publicação em 29.jan.2016.

<sup>1</sup> Todas as numerações de fragmentos seguem a notação da Loeb.

Ora a coroa da pólis está perdida.

No verso em questão, nota-se a imagem da coroa (“στέφανος”) como uma metáfora para as muralhas de uma cidade, fato que é apontado no escólio pindárico (da *Olimpica* 8) de que o fragmento foi retirado. Contudo, ainda que seja tentador associar o verso a um ataque a Teos, não há provas de que esse tenha sido realmente o caso. A verdade é que a maior parte da biografia de Anacreonte, assim como comumente acontece com os demais poetas antigos, é difícil de se confirmar como autêntica. Os gregos tinham, com efeito, o costume de embelezar as histórias de suas personalidades famosas, de modo que, após alguns séculos, o fato histórico acabava se tornando indissociável dos mitos que se lhe imiscuíam.

Ainda sobre Abdera, há outro fragmento, o de número 505, que menciona a cidade:

Abdera, bela colônia dos homens de Teos.

Contudo, ele não nos auxilia muito mais na questão, tanto por sua brevidade, quanto por sua atribuição duvidosa a Anacreonte.

Apesar dessas incertezas, talvez não seja apenas lenda o próximo estágio da biografia de Anacreonte, pelo menos não em linhas gerais. Após os eventos mencionados a respeito de sua cidade natal, as fontes antigas colocam o poeta na corte de Polícrates, o tirano de Samos, cuja tirania vigorou de 533 a 522 antes de Cristo. Até esse ponto, a história é bastante razoável, visto que, de fato, os poetas e músicos antigos frequentemente se associavam a políticos e líderes importantes, a fim de gozar de sua proteção e recursos. A partir disso, no entanto, existe a história de que Esmerdes, um dos amados a que Anacreonte se refere em seus poemas, teria sido alguém da corte de Polícrates. Por si só, a informação é pouco significativa, mas a história vai mais longe: Esmerdes teria sido o favorito do tirano, segundo o que nos contam Ateneu (12.540e) e Estobeu (4.21.24). Por conta disso, quando o soberano notou que o poeta estava se aproximando demais do rapaz, teria ordenado que lhe cortassem os cabelos, fato a que Anacreonte teria feito menção no fragmento 414,

Mas cortaste essa perfeita flor dos teus cabelos,

e também no 347a,

[Era belo o viço jovem  
Do teu rosto de menino,  
Do cabelo que cobria  
Teu pescoço delicado.

Ora te fizeram calvo:  
 Teu cabelo se tombou  
 Sobre rudes mãos e para o  
 Chão se foi num monte escuro,

Tendo se tolhido ao ferro  
 De uma lâmina. Logo eu sofro,  
 Pois o que fazer se mesmo  
 Pela Trácia se falhou?

Se considerarmos verídica a enorme fama de que Anacreonte teria gozado mesmo em vida por toda a Grécia (fato notável quando se tem em mente a dificuldade de locomoção e de transmissão de informação de sua época), não seria nada surpreendente que o poeta houvesse realmente passado alguns anos na corte de Polícrates. Afinal de contas, uma fama pan-helênica não se teria construído sem muitas viagens e associações ilustres. Uma das fontes (Himério, *Orações* 28.2), de fato, afirma que Anacreonte não só havia vivido na corte de Polícrates, mas também que sua poesia estava repleta de referências ao tirano. Infelizmente, isso é algo que não podemos comprovar, visto que temos apenas alguns poucos fragmentos do que deve ter sido uma vasta produção poética, distribuída em cinco livros, segundo testemunhos antigos, como afirma este epigrama (*Ant. Pal.* 9.239) dedicatório de Crinágoras:

Vem nesta caixa um quinteto de livros de lírica amáveis:  
 Com os trabalhos sem par, inimitáveis na graça,  
 De Anacreonte, que o velho agradável de Teos escreveu  
 Junto do vinho ou então sob a instrução dos Desejos.  
 Como um presente, viemos pro dia sagrado de Antónia,<sup>2</sup>  
 Cuja beleza e saber vão muito além dos demais.

Apesar dessa perda da maior parte da obra de Anacreonte, em virtude do número de fontes que associam o poeta ao tirano e também da menção de que Anacreonte teria falado de Polícrates em seus poemas, é razoável assumir que o poeta tenha realmente passado algum tempo em Samos. Por sua vez, se sua disputa com o tirano pelo amor de Esmerdes foi fato histórico ou não, talvez seja uma dúvida que jamais tenhamos como sanar.

De uma forma ou de outra, após sua estadia na corte de Polícrates, encontramos Anacreonte em Atenas. De acordo com Platão (*Hiparco*, 228bc), Hiparco teria enviado um navio com cinquenta remadores para buscar o poeta, a fim de que se juntasse a corte de seu irmão, o tirano Hípias. Os

<sup>2</sup> Segundo Campbell (2001, 35 n.4), o poema deve se referir a Antónia, a Jovem, filha mais nova de Marco António e Octávia.

dois irmãos eram filhos de Pisístrato, famoso tirano ateniense e patrono das artes. Existe uma lenda de que os textos homéricos teriam se fixado por escrito pela primeira vez por iniciativa do tirano, que teria feito um grande concurso de rapsodos a fim de se registrar a mais bela versão da *Ilíada* e da *Odisseia*. Foi também em seu governo que o teatro passou a ser custeado pelo estado e incluso nas festas da cidade. Hípias e Hiparco parecem ter herdado esse interesse de seu pai, ou pelo menos a noção da importância de se associar com artistas e pensadores (tendência que seria emulada ainda por muitos políticos no futuro, como Péricles com Anaxágoras, Alcibiades com Sócrates, Dionísio de Siracusa com Platão, Alexandre com Aristóteles, etc.). De fato, esse mesmo trecho de Platão, em que se fala de Anacreonte sendo levado para Atenas, também menciona que Hiparco teria convencido Simônides, outro grande poeta da época, a manter contato constante consigo mediante alto pagamento.

Se for verdadeira essa associação dos dois poetas com Hípias e Hiparco, talvez também seja genuína a informação de que Anacreonte e Simônides tivessem se tornado próximos durante esse período. De fato, é atribuído a Simônides (Fr. Eleg. 67) um poema elegíaco na forma de um epitáfio para o poeta de Teos:

Este sepulcro acolheu o cantor oriundo de Teos,  
 Anacreonte, que foi feito imortal pelas Musas.  
 Tinham perfume semelhante ao das Graças, semelhante aos Amores,  
 Todas suas doces canções feitas de amor aos garotos.  
 Lá no Aqueronte só tem um incômodo, mas não é o fato  
 De ter partido do sol para os domínios de Lete,  
 Mas ter deixado Megistes pra trás, gracioso entre os jovens,  
 Junto de sua paixão trágica, a paixão por Esmerdes.  
 Ele porém continua a cantar sua melíflua canção:  
 Mesmo no Hades jamais deixa sua lira dormir.

O poema tem uma temática toda anacreôntica, evocando as imagens das Musas, das Graças, de canções de amor, de perfume e de doçura. Os primeiros versos formulam o propósito do poema (um epitáfio) e o objeto a que ele se destina (Anacreonte), especificando, por fim, as características principais desse objeto (sua função como poeta, sua fama e a cidade de onde ele veio). Em seguida, mencionam-se dois dos mais famosos amores do poeta, Megistes e Esmerdes, para finalmente o poema se encerrar com a imagem de Anacreonte, no Hades, ainda cantando e tocando sua lira. Esta última imagem, aliás, é descrita de forma bastante peculiar: diz-se que, mesmo no Hades, ele não pôs ainda sua lira para dormir. Essa maneira de formular a ideia evoca uma temática sexual, do leito, como se a lira fosse um(a) amante em conúbio contínuo com o poeta, jamais lhe sendo permi-



tido dormir. O sono, portanto, aparece tanto como uma metáfora para o fim do canto (e o fim da vida), quanto como um artifício para reforçar a temática amorosa desse poema que celebra um poeta famoso justamente por suas canções de amor e por sua paixão sem fim.

Mais uma vez, no entanto, é duvidosa a veracidade histórica desse documento. Simônides foi, de fato, um célebre escritor de epitáfios. Justamente por isso, contudo, criou-se, ao longo dos séculos, uma tendência de se lhe atribuir a autoria de epitáfios quando não se sabia ao certo quem os havia composto. De uma forma ou de outra, o poema é interessante e nos ajuda a configurar a imagem que se tinha do poeta após sua morte.

O mesmo se dá com outro epitáfio (*Antologia Palatina* 7.27) escrito para o poeta, este marcadamente anacrônico, visto que seu autor, Antípatro de Sídon, famoso por compilar a lista das sete maravilhas do mundo antigo, viveu durante o segundo século antes de Cristo, ou seja, cerca de quatrocentos anos depois de Anacreonte:

Anacreonte, ó orgulho dos Jônios, em meio aos ditosos  
 Que tu não fiques sem ter festas amáveis e a lira,  
 Mas que tu cantes, com olhos lascivos e a voz incessante,  
 A balançar tua flor sobre os cabelos ungidos,  
 Endereçando teu canto pra Eurípilo, ou pra Megistes,  
 Ou pros cabelos, então, cíconos de Esmerdes trácio,  
 Doce vertendo teu vinho com Baco encharcando-te as vestes,  
 De cujas dobras reflui néctar não-misto ao torceres,  
 Pois, pra esses três, para as Musas, Dioniso e também para o Amor,  
 A tua vida, ancião, se derramou como brinde.

A imagem de Anacreonte envelhecido é comum em fontes tardias, como vimos no caso do epigrama de Crinágoras e como ainda veremos adiante em outros casos. O tom do poema, um tanto quanto hiperbólico, também não deve ser estranhado. A ideia principal é a mesma do poema de Simônides: mesmo morto, Anacreonte continua sua vida boêmia, sem jamais abandonar a lira. No entanto, não se vê nele uma construção tão engenhosa como a vista no anterior. De fato, além do exagero (vinho impermisto, vestes encharcadas de vinho, olhos lascivos, etc.), a segunda intenção do poema parece ser com relação às referências históricas e literárias. A mais óbvia é a que concerne o cabelo de Esmerdes, cuja lenda discutimos anteriormente. Há outras duas possíveis referências também, ainda que menos óbvias e mais incertas do que a do cabelo de Esmerdes. A primeira é o voto para que Anacreonte não fique sem sua lira, o qual pode estar ligado ao próprio epitáfio de Simônides, visto acima, no qual vimos Anacreonte tocando sua lira ainda no Hades. Em segundo lugar, o vinho sem mistura pode ser que se reportasse a um fragmento de Anacreonte (Fr. 356) em que se fala de “bebedeira cítia”:

Vai, garoto, e traz para mim  
 Uma taça, para que eu beba  
 Sem resfolegar. Verte dez  
 Jarras d'água e cinco de vinho,  
 Para que eu de novo irrompa  
 Com decoro em frenesi báquico.  
 Vai de novo! Dessa forma em  
 Meio ao frêmito e à gritaria,  
 Bebedeira cítia com vinho  
 Não façamos mais, mas com hinos  
 Moderadamente bebamos.

Ainda que o poema se inicie com instruções para uma mistura na proporção de dois para um de vinho e água, a segunda metade dá indícios de que, até aquele ponto, o vinho estava se bebendo puro, à maneira cítia, bárbara. Talvez, então, Antípatro estivesse falando desse fragmento quando fala do vinho impermisto (ou de algum outro poema que não possuímos, onde a bebedeira de vinho puro fosse mencionada), ainda que seja igualmente possível, ou talvez até mais provável, que o vinho sem mistura seja apenas uma metáfora para a personalidade intensa que se atribuía, principalmente séculos depois de sua morte, a Anacreonte.

Voltando aos testemunhos, há outro trecho de Platão que conecta o poeta de Teos a Atenas. No *Cármides* (157e), o filósofo menciona que a casa de Crítias (da família de Sólon e do próprio Platão) havia sido honrada por Anacreonte. De fato, em um dos escólios (Schol. M. Aes. P. V. 128) ao *Prometeu Cadeeiro* de Ésquilo, menciona-se que Anacreonte teria se apaixonado por Crítias durante sua estadia em Atenas, onde teria também conhecido e apreciado a poesia trágica de Ésquilo. De Crítias, por sua vez, resta-nos um poema (Fr. 1) em hexâmetros, celebrando a figura de Anacreonte:

Teos trouxe à Grécia o cantor que teceu melodia em canções  
 Pra celebrar as mulheres outrora, o gentil Anacreonte,  
 Agitador quando em meio aos festins, sedutor de mulheres,  
 Êmulo aos aulos, amigo das líras, gentil e sem dor.  
 Nunca vai se envelhecer ou morrer o carinho por ti  
 Desde que exista um menino que leve água e vinho mesclados  
 Para as canecas, fazendo a partilha dos brindes à destra,  
 Que a noite inteira performem seus ritos os coros de moças  
 E permaneça por cima, no topo do cótabo, o disco,  
 Filho do bronze, pra assim receber suas gotas de Brômio.

Assim como os epítáfios vistos acima, esse poema de Crítias parece ter sido feito após a morte de Anacreonte, o que se verifica tanto pela presença de “ποτε” (“certa vez”), logo no primeiro verso, quanto pela menção

da imortalidade do amor por Anacreonte, um tema próprio a epitáfios e elogios póstumos. Apesar da paixão lendária que Anacreonte supostamente tivera por Crítias, nada a esse respeito parece ser mencionado no poema, nem mesmo qualquer tipo de afeição do poeta por algum outro rapaz. Isso, certamente, não elimina a possibilidade de que seja realmente verdadeira a história do amor entre Anacreonte e Crítias, mas deixa de confirmá-la de modo mais conclusivo.

O poema tem três momentos principais: (I) a descrição das características de Anacreonte, (II) a asserção da imortalidade do amor pelo poeta e (III) a evocação de uma cena simposial. Esses três momentos e suas características se unem para criar a imagem do poeta elogiado. O ponto central de tudo é a relação de coexistência entre Anacreonte e o simpósio: ele é o cantor, o sedutor de mulheres, o instigador de banquetes, o adversário das flautas e amigo das liras. Enquanto houver um simpósio, haverá amor por Anacreonte. Metade do poema, de fato, é dedicada à descrição de um banquete, com um garoto carregando vinho misto em água (pois beber vinho puro, como vimos, era algo visto como bárbaro), coros de mulheres fazendo ritos sagrados, e a presença do cótabo, um jogo simposial em que se lançava o resto de vinho da taça rumo a um prato segurado por uma estatueta sobre uma haste. O objetivo do jogo era fazer com que o prato virasse e caísse num disco maior, fixado na mesma haste a meio caminho entre a estatueta e o chão, de modo a produzir um som típico.

Pouco mais é sabido a respeito da vida de Anacreonte. Ele parece ter vivido muito tempo, cerca de oitenta anos, e ter morrido de volta em sua pátria, em Teos. As fontes antigas nos contam que, mesmo idoso, ele continuou cantando sobre o amor e vivendo uma vida boêmia. De fato, essa é a imagem que se tem de Anacreonte em muitas das descrições e dos poemas antigos a seu respeito, como o seguinte, de Leônidas de Tarento (Fr. 31), que viveu no terceiro século antes de Cristo:

Anacreonte, esse idoso repleto de vinho e sem prumo:  
Olha como ele se põe todo encurvado na pedra,  
Como esse velho nos fita com olhos de intenso desejo,  
Sempre deixando no chão rastros de manto aos seus pés.  
Um dos sapatos se foi ao tomar um sopapo do vinho:  
Causa de agora calçar um de seus pés só com rugas.  
Canta a respeito da graça de Bátilo ou de Megistes.  
Tendo a sua lira nas mãos, sempre ela enferma de amor.  
Pai Dioniso, protege-o, pois não me parece correto um  
Servo de Baco cair sob os efeitos de Baco.

Como se pode notar, o tom e o conteúdo do poema são muito semelhantes aos vistos anteriormente. Aparecem novamente as imagens do vi-

nho, da lira, dos amores do poeta, as interpelações a Dioniso, etc. Mais uma vez, também, vê-se Anacreonte como um idoso de espírito jovial. Essa, de fato, é a caracterização por meio da qual ele continuou a ser representado, ao longo dos séculos, em poemas feitos à sua moda ou em sua honra. A coleção desses poemas anônimos, que datam entre 100 e 600 depois de Cristo, é chamada desde a antiguidade de *Anacreônticas*, ainda que algumas fontes, erroneamente, a atribuíssem ao próprio Anacreonte. No entanto, os poemas das *Anacreônticas* não foram escritos no dialeto do poeta e apresentam licenças e usos de linguagem correspondentes a períodos bastante posteriores, de modo que não há dúvidas de que sejam espúrios.

Apesar de não terem sido compostos por Anacreonte, os poemas das *Anacreônticas* têm um duplo valor: como poesia e como documentação da imagem do poeta de Teos ao longo da antiguidade. Assim como os epitáfios e demais poemas vistos acima, eles podem nos dizer bem pouco ou quase nada a respeito do Anacreonte histórico. Porém, constituem uma forma de apreciação artística da figura e da obra de Anacreonte sob a forma de poesia. Isso, a meu ver, faz com que eles sejam tão importantes quanto se tivessem sido compostos pelo próprio poeta.

Quanto aos temas, alguns dos poemas foram escritos se endereçando a Anacreonte, como uma espécie de homenagem literária. O exemplo mais notório desse tipo de composição é o próprio poema que abre a coletânea (*Anacreônticas* 1):

Anacreonte, o cantor  
De Teos me viu e falou  
Comigo num dos meus sonhos.  
Corri em sua direção,  
Beijei-o e o abracei,  
Pois mesmo velho era belo  
E além de belo, amoroso,  
Cheirando a vinho nos lábios.  
E visto que ele tremia  
O Amor tomava a sua mão.  
Depois me deu a guirlanda  
Que tinha sobre a cabeça:  
Cheirava a Anacreonte.  
Eu, tolo, então a aceitei:  
Ergui-a e a pus sobre a testa.  
E desde então nunca mais  
Cessei de me apaixonar.

A guirlanda, uma das imagens centrais do poema, irá ainda aparecer em muitos outros poemas das *Anacreônticas* junto do vinho, das flores (em especial a rosa), do conjunto de divindades relacionadas à poesia e ao

amor (Eros, Afrodite, Dioniso, Musas, Graças, Apolo, etc.), além dos muitos amores de Anacreonte, tanto moços quanto moças. Ela (a guirlanda) é um dos símbolos mais importantes das *Anacreônticas*, pois se configura como uma espécie de figurino de culto: tão logo o indivíduo coroa sua cabeça com uma guirlanda, ele se torna apto a abandonar as preocupações mundanas e desfrutar dos prazeres que os deuses do vinho, do amor e da música têm a lhe oferecer. Ademais, os versos são simples e sem grandes pretensões, uma característica comum a quase todos os poemas da coletânea.

Além dos poemas em que o poeta se dirige a Anacreonte, há aqueles ainda em que o escritor assume a identidade do poeta de Teos. Um exemplo deste tipo de poema é o de número 7:

As moças sempre dizem:  
 “Anacreonte, és velho!  
 Vai ver nalgum espelho:  
 Já foi o teu cabelo,  
 Tua testa está pelada!”  
 Não sei se meu cabelo  
 Se foi ou permanece,  
 Mas sei é que conforme  
 A Moira se aproxima  
 É mais apropriado  
 Que o velho se divirta.

Além do fato mencionado, de o eu lírico assumir uma máscara anacreôntica ao se expressar, vemos também a temática do *carpe diem*, a qual também será abordada de forma exaustiva em outros poemas do *corpus*, exaltando os prazeres da vida e execrando as preocupações com o futuro num convite à festividade, à brincadeira (em sentido amorosa) e à bebida.

Por ter sido composta por uma variedade de poetas, às vezes pode-se ter uma sensação de esquizofrenia ao ler as *Anacreônticas*. Na maioria dos poemas sobre o vinho, o eu lírico dá mostras de uma intensidade de sentimento sem limites, como nos versos iniciais da nona Anacreôntica:

Permita-me, em nome dos deuses,  
 Beber, beber sem respirar:  
 Eu quero, eu quero enlouquecer.

Por outro lado, no segundo poema do *corpus*, nota-se uma preocupação com os limites da bebedeira:

Traz-me as taças dos costumes,  
 Traz-me as leis mescladas nelas,  
 Pra que eu dance embriagado  
 Com sensata insanidade

É interessante notar, contudo, que essa preocupação com os limites da loucura é um *topos* anacreôntico, presente no fragmento 356 do poeta, no qual o eu lírico recusa uma bebedeira aos moldes bárbaros (com vinho impermisto), elegendo, em vez disso, uma mistura mais adequada de água e vinho:

Bebedeira cítia com vinho  
 Não façamos mais, mas com hinos  
 Moderadamente bebamos.

Outra temática bastante comum nas *Anacreônticas* se centra em considerações acerca da arte de compor poesia, como se percebe no poema de número 60(a):

Eu farei as cordas vibrarem,  
 Não por conta de um campeonato,  
 Mas por ser uma arte que todos  
 Os poetas devem saber.

Uma derivação desse tema é aquele que trata da especificidade dos temas eleitos pelo poeta. Um exemplo claro disso é a segunda anacreôntica, em que o poeta pede pela excelência de Homero, porém não pelos seus temas bélicos, mas, sim, pelos de cunho dionisiaco. Na quarta anacreôntica, ocorre algo semelhante, quando se pede a Hefesto que forje não uma armadura, mas uma taça. Finalmente, talvez o mais célebre poema a esse respeito seja o de número 23, onde ocorre uma confissão (retórica decerto) de que o poeta tentara falar sobre os temas da épica, mas que sua lira se recusava, mesmo depois de trocadas as cordas, a soar com quaisquer notas que não fossem afinadas para o amor.

O amor, o vinho e as artes das musas também são defendidos em detrimento do ouro e das preocupações com a vida. O mais notório poema a esse respeito é o de número 8, onde o poeta diz que não lhe “importa a fortuna / de Giges”, um rei da rica Lídia, e que não tinha inveja dos tiranos. Porém, muitos outros poemas também abarcam esse tema ao longo do *corpus*, como, por exemplo, os de número 36 e 42. No primeiro, o poeta aponta para a falta de sentido de guardar ouro, visto que não é possível subornar a Morte com ele:

Se a Riqueza oferecesse  
 Vida pros mortais por ouro,  
 Com zelo eu o guardaria,  
 Pra que quando viesse a Morte  
 Lhe pagasse e fosse embora.  
 No entanto, como os mortais  
 Não podem comprar a vida,  
 Para que sofrer em vão?

No segundo, ele renega qualquer participação do vinho em atos de contenda:

Eu fujo das velozes lanças  
De línguas dadas ao abuso.  
Detesto brigas junto ao vinho.

Apesar dessa defesa do amor, as anacreônticas a respeito de Eros, em geral, demonstram uma relação ambígua com o deus, que causa “a melhor loucura de todas”, como dito no poema 60b, mas que também é visto surrando o eu lírico com um ramo de jacinto (*Anacreôntica* 31). No poema de número 29, o poeta descreve a relação com o amor de modo bastante eloquente:

É bem difícil não amar.  
É bem difícil amar também.  
Mas mais difícil do que tudo  
É quando o amor fraqueja e falha.

A representação de Eros é sempre como a de um bebê gracioso e brincalhão, porém armado com setas que trazem dor ao coração dos mortais, as quais ele parece usar com total descaso em relação ao que resultará disso. No poema de número 33, vemos Eros chegando à noite na casa do eu lírico e pedindo-lhe abrigo. Apiedado, o personagem do poeta o deixa entrar, visto que é apenas um bebê. Porém, depois de seco e aquecido junto à lareira, Eros decide testar seu arco nele:

“Vem!”, ele disse. “Vem testar  
Meu arco para ver se a corda  
Acaso se estragou na chuva!”  
Armou a flecha e me acertou  
No meio do meu coração.  
Depois, pulando e rindo, disse:  
“Amigo, alegre-te comigo!  
Meu arco está ileso, mas  
Teu coração irá doer!”

Já no de número 35, Eros é picado por uma abelha e corre para chorar suas dores junto a Afrodite, que não deixa de ver a ironia da situação, visto que o deus é constantemente o autor de ferimentos mais duros nos mortais:

“Mataram-me, mãe!” ele disse.  
“Mataram-me! Ai, estou morrendo!  
Uma cobrinha voadora  
Me picou! Aquela chamada  
De abelha pelos camponeses!”  
E ela respondeu: “Se o ferrão  
Da abelha dói dessa maneira,

Que dor tu pensas que eles sentem,  
Amor, por conta de tuas flechas?"

Talvez o poema mais eloquente a respeito do descaso de Eros com o resultado de suas brincadeiras seja o de número 59, quando o deus é apresentado em associação a Dioniso, numa combinação funesta:

Por sua vez, o Amor [quando bebe]  
Faz feitiços fora do tempo:  
Uma esposa trai seu marido  
E um rapaz que falha em seu flerte  
Toma a moça contra a vontade.

Há ainda uma grande quantidade de poemas em que o poeta interpela algum tipo de artesão (pintor, escultor ou ferreiro), pedindo-lhe que faça alguma obra de arte. Os mais notáveis poemas nesse sentido são os de número 16 e 17, nos quais o eu lírico pede para que um pintor pinte, respectivamente, um amor do sexo feminino e um do masculino. Existe também uma variação desse tema, onde todo o discurso do poema gira em torno de alguma peça de arte que tem um significado especial para o eu lírico, como, por exemplo, no poema de número 11, onde o personagem do poeta compra uma estatueta do Amor e ameaça de jogá-la ao fogo se a estatueta não lhe acender um fogo (da paixão) nele mesmo:

Amor, agora trata de  
Me pôr em chamas, senão tu  
É que derreterás no fogo.

Há ainda o grupo de poemas que, para nós, são mais próximos de nossa ideia de poesia lírica, com demonstrações de amor romântico. Um dos mais belos desse tipo é o de número 22:

Certa vez a filha de  
Tântalo se fez em pedra  
Junto das montanhas frígias.  
Certa vez a filha de  
Pândio foi voando ao longe,  
Transformada em andorinha.  
Quem me dera se eu pudesse  
Transformar-me num espelho,  
Pra que tu me olhasses sempre;  
Ou talvez em túnica,  
Pra que sempre me vestisses;  
Ou então fazer-me em água,  
Com a qual te lavarias;  
Ou virar algum perfume,  
Dama, e assim te perfumava;



Uma echarpe pro teu peito;  
 Pérola pro teu pescoço;  
 Ou enfim uma sandália –  
 Só teus pés me pisariam!

Ele se abre com relatos míticos a respeito de pessoas que, no passado, foram capazes de mudar de forma. A ideia, então, é usada pelo eu lírico para sonhar com a possibilidade de mudar em algum objeto que pudesse estar em contato próximo com a mulher amada, mesmo que para isso tivesse de ser suas sandálias, pois estaria contente de ser pisado, desde que fosse somente por seus pés.

Por fim, há os poemas que falam da velhice, os quais, geralmente, insistem na necessidade ainda maior de se gozar dos prazeres da vida quando velho. Um exemplo sintético desse tema se encontra no poema de número 7 (já visto acima) e no de número 39:

Amo um velho que é gentil;  
 Amo um jovem dançarino;  
 E, se um homem velho dança,  
 Ele é velho em seus cabelos,  
 Mas é novo em coração.

A presente tradução procura traduzir as *Anacreônticas* de modo *poético, i. e.*, tentando reproduzir (por imitação ou por alguma forma de compensação) a riqueza de elementos formais, figuras de linguagem, imagens e outros artifícios empregados pelo(s) poeta(s) do *corpus*.

Mantive, tanto quanto possível a *isostiquia*<sup>3</sup> (mesma quantidade de versos dos poemas originais), mas por vezes isso foi deixado de lado quando a clareza ou a beleza do poema em Português me pareceu ficar comprometida. As traduções são regidas por *metrismo* (todas seguem algum metro), sendo que os metros empregados na tradução foram redondilhas menores, redondilhas maiores e octossílabos. Esse metrismo, contudo, não é *unívoco* (traduzo um mesmo metro grego por qualquer um dos três metros portugueses supracitados); em alguns poemas, tentei imitar mais fielmente o ritmo do texto grego (por exemplo: na tradução do hemiambo por redondilhas menores em certas anacreônticas),<sup>4</sup> mas de modo geral escolhi o metro ou que parecesse mais adequado para abarcar o conteúdo semântico do

<sup>3</sup> Adoto a nomenclatura, muito conveniente, proposta por Oliva Neto (2010), introduzindo por conta própria o termo “isologia” para descrever a tradução preocupada em (procurar tanto quanto possível, evidentemente) se ater às imagens e ao conteúdo semântico do poema original, em oposição à recriação livre, à transcrição etc.

<sup>4</sup> A esse respeito, ver Antunes 2014.

texto, ou cujo andamento soasse mais apropriado à sua especificidade. Respeitei *isomorfia estrófica* (não criando estrofes onde elas não existiam nem as suprimindo onde constavam), *isomorfia rímica* (não adicionando rimas onde não existiam), *isomorfia elocutiva* (mantendo o mesmo tipo de registro, alto ou baixo, do original) e, tanto quanto possível, *isologia* (traduzir imagens e conteúdos semânticos tais quais se mostram no original).

O texto grego é o da edição de Campbell (2001).

## AS ANACREÔNTICAS

### 1

Ἀνακρέων ἰδὼν με  
ὁ Τῆμος μελωδὸς  
ὄναρ λέγων προσεῖπεν,  
κάγῳ δραμιῶν πρὸς αὐτὸν  
περιπλάκην φιλήσας,  
γέρων μὲν ἦν, καλὸς δέ,  
καλὸς δὲ καὶ φίλευνος·  
τὸ χεῖλος ὤζεν οἴνου,  
τρέμοντα δ' αὐτὸν ἤδη  
Ἔρωσ ἐχειραγώγει.  
ὁ δ' ἔξελὼν καρήνου  
ἔμοι στέφος δίδωσι·  
τὸ δ' ὦζ' Ἀνακρέοντος,  
ἐγὼ δ' ὁ μωρὸς ἄρας  
ἐδησάμην μετώπῳ·  
καὶ δῆθεν ἄχρι καὶ νῦν  
ἔρωτος οὐ πέπαυμαι.

Anacreonte, o cantor  
De Teos me viu e falou  
Comigo num dos meus sonhos.  
Corri em sua direção,  
Beijei-o e o abracei,  
Pois mesmo velho era belo  
E além de belo, amoroso,  
Cheirando a vinho nos lábios.  
E visto que ele tremia  
O Amor<sup>5</sup> tomava a sua mão.  
Depois me deu a guirlanda  
Que tinha sobre a cabeça:  
Cheirava a Anacreonte.  
Eu, tolo, então a aceitei:  
Ergui-a e a pus sobre a testa.  
E desde então nunca mais  
Cessei de me apaixonar.

### 2

δοτε μοι λύρην Ὀμήρου  
φονίης ἀνευθε χορδῆς,  
φέρε μοι κύπελλα θεσμῶν,  
φέρε μοι νόμους κεράσσας,  
μεθύων ὅπως χορευῶ,  
ὑπὸ σώφρονος δὲ λύσης  
μετὰ βαρβίτων αἰείδων  
τὸ παροίνιον βοήσω.  
δοτε μοι λύρην Ὀμήρου  
φονίης ἀνευθε χορδῆς.

Dá-me a lira de Homero  
Sem a corda de assassínio.  
Traz-me as taças dos costumes,  
Traz-me as leis mescladas nelas,  
Pra que eu dance embriagado  
Com sensata insanidade  
E acompanhe a lira em canto,  
Entoando o som do vinho.  
Dá-me a lira de Homero  
Sem a corda de assassínio.

<sup>5</sup> Por vezes mantive “Eros” como o nome do deus, mas por vezes (como aqui) também o substituí por “Amor”, em vista de alguma necessidade métrica ou preferência sonora.

3

ἄγε, ζωγράφων ἄριστε,  
 λυρικήσ ἄκουε Μούσης·  
 γράφε τὰς πόλεις τὸ πρῶτον  
 ἰλαράσ τε καὶ γελώσας,  
 † φιλοπαίγμονάσ ἐναύλουσ· †  
 ὁ δὲ κηρὸσ ἄν δύναιτο,  
 γράφε καὶ νόμουσ φιλούντων.

Vinde, mestre dos pintores,  
 E escutai a Musa lírica:  
 Desenhai primeiro as pólis,  
 Jubilosas e risonhas,  
 Com bacantes brincalhonhas  
 Carregando flautas duplas.  
 Caso ao fim sobrar-vos tinta,  
 Desenhai o amor em curso.

4

τὸν ἄργυρον τορευῶν  
 Ἵφραιστέ μοι ποιήσον  
 πανοπλίαν μὲν οὐχί·  
 τί γὰρ μάχαισ κάμοί;  
 ποτήριον δὲ κοῖλον  
 ὅσον δύνῃ βαθύνας.  
 ποίει δέ μοι κατ' αὐτοῦ  
 μήτ' ἄστρα μήτ' Ἄμαξαν,  
 μὴ στυγνὸν Ὠρίωνα.  
 τί Πλειάδων μέλει μοι,  
 τί γὰρ καλοῦ Βοώτου;  
 ποιήσον ἀμπέλουσ μοι  
 καὶ βότρυασ κατ' αὐτῶν  
 καὶ μαινάδασ τρυγώσας,  
 ποίει δὲ ληνὸν οἴνου,  
 ληνοβάτασ πατοῦντασ,  
 τοὺσ σατύρουσ γελώντασ  
 καὶ χρυσοῦσ τοῦσ Ἔρωτασ  
 καὶ Κυθήρην γελώσαν  
 ὁμοῦ καλῶ Λυαίω,  
 Ἔρωτα κάφροδίτην.

Trabalha a tua prata,  
 Hefesto e uma armadura  
 Pra mim não faças, não.  
 Que tenho a ver com lutas?  
 Mas antes faz-me um copo  
 Tão fundo quanto der.  
 Não ponhas nele, entanto,  
 Estrelas: nem a Ursa  
 Nem Órion brilhante.  
 Por que me importariam  
 As Plêiades, Boieiro?  
 Põe vinhas para mim  
 Com cachos de uva nelas  
 E Bacas pra as colherem.  
 Põe homens amassando  
 As uvas com seus pés  
 E sátiros que riem  
 E Amores feitos de ouro  
 E o riso da Citéria<sup>6</sup>  
 E de Lieu<sup>7</sup> formoso  
 E de Eros e Afrodite.

5

καλλιτέχνα, τόρευσον  
 ἕαροσ κύπελλον ἤδη·  
 τὰ πρῶτ' ἡμῖν τὰ τερπνά  
 ρόδα φέρουσιν Ὀραι·  
 ἀργύρουσ δ' ἀπλώσασ  
 ποτὸν ποίει μοι τερπνόν.

Belo artesão, forja pra mim  
 Uma taça primaveril –  
 As Horas trazem já as primeiras  
 Rosas pra nós, encantadoras!  
 Martela fina a prata e faz  
 Também meu drinque encantador!

<sup>6</sup> Tomei a liberdade de usar “Citéria” em vez de “Citereia”, como geralmente se faz, em virtude do primeiro termo ser mais fácil de manusear dentro de metros tão curtos.

<sup>7</sup> Outro nome (mais tardio) para Dioniso.

τῶν τελετῶν παραινῶ  
 μὴ ξένον μοι τορευ΄σης,  
 μὴ φευκτὸν ἰστόρημα·  
 μᾶλλον ποίει Διὸς γόνον,  
 Βάκχον Εὐϊον ἡμῖν.  
 μύστις νάματος ἢ Κύπρις  
 ὑμεναίους κροτοῦσα·  
 χάρασσ’ Ἐρωτας ἀνόπλους  
 καὶ Χάριτας γελώσας·  
 ὑπ’ ἄμπελον εὐπέταλον  
 εὐβότρυν κομῶσαν  
 σύναπτε κούρους εὐπρεπεῖς,  
 ἄν μὴ Φοῖβος ἀθύρη.

Dos ritos, solicito que  
 Não graves algo do estrangeiro –  
 Nenhuma história detestável.  
 Mas antes algo sobre o filho  
 De Zeus: um conto de Évio, Baco.  
 Põe Cípris lá, batendo palmas,  
 Marcando o tempo do himeneu.  
 Entalha Amores desarmados  
 E as Graças a sorrir e rir.  
 Sob uma vinha bem folhada,  
 Coberta em cachos bem fornidos,  
 Coloca jovens bem formos,  
 Mas não se Febo brinca lá.

## 6

στέφος πλέκων ποτ’ εὗρον  
 ἐν τοῖς ῥόδοις Ἐρωτα,  
 καὶ τῶν πτερῶν κατασχῶν  
 ἐβάπτισ’ εἰς τὸν οἶνον,  
 λαβῶν δ’ ἔπινον αὐτόν·  
 καὶ νῦν ἔσω μελῶν μου  
 πτεροῖσι γαργαλίξει.

Trançando uma guirlanda  
 Um dia eu encontrei  
 O Amor em meio às rosas.  
 Peguei-o pelas asas,  
 Joguei-o no meu vinho  
 E então eu o ingeri.  
 Agora as suas asinhas,  
 Por dentro do meu corpo,  
 Dão cócegas em mim.

## 7

λέγουσιν αἱ γυναῖκες·  
 «Ἀνάκρεον, γέρων εἰ-  
 λαβῶν ἔσοπτρον ἄθρει  
 κόμας μὲν οὐκέτ’ οὐσας,  
 ψιλὸν δέ σευ μέτωπον.»  
 ἐγὼ δὲ τὰς κόμας μὲν,  
 εἴτ’ εἰσὶν εἴτ’ ἀπήλθον,  
 οὐκ οἶδα· τοῦτο δ’ οἶδα,  
 ὡς τῷ γέροντι μᾶλλον  
 πρέπει τὸ τερπνὰ παίειν,  
 ὄσω πέλας τὰ Μοίρης.

As moças sempre dizem:  
 “Anacreonte, és velho!  
 Vai ver nalgum espelho:  
 Já foi o teu cabelo,  
 Tua testa está pelada!”  
 Não sei se meu cabelo  
 Se foi ou permanece,  
 Mas sei é que conforme  
 A Moira se aproxima  
 É mais apropriado  
 Que o velho se divirta.

## 8

οὐ μοι μέλει τὰ Γύγεω,  
 τοῦ Σάρδεων ἄνακτος·  
 οὐδ’ εἰλέ πῶ με ζῆλος,  
 οὐδὲ φθονῶ τυράννοις.

Não me importa a fortuna  
 De Gíges, rei de Sardes.  
 Eu nunca o invejei,  
 Nem a nenhum tirano.

ἐμοὶ μέλει μύροισιν  
καταβρέχειν ὑπήνην,  
ἐμοὶ μέλει ῥόδοισιν  
καταστέφειν κάρηνα·  
τὸ σήμερον μέλει μοι,  
τὸ δ' αὔριον τίς οἶδεν;  
ὡς οὖν ἔτ' εὐδι' ἔστιν,  
καὶ πίνε καὶ κύβευε  
καὶ σπένδε τῷ Λυαίῳ,  
μὴ νοῦσος, ἦν τις ἔλθῃ,  
λέγῃ, 'σὲ μὴ δεῖ πίνειν.'

Importa-me molhar  
A barba com perfume.  
Importa-me cingir  
Com rosas a cabeça.  
O agora é o que me importa.  
Quem sabe o amanhã?  
Enquanto o tempo é bom,  
Portanto, bebe e brinca,  
Libando pra Lieu.  
Não chegue uma doença  
E diga: "Já não puedes."

## 9

ἄφες με, τοὺς θεοὺς σοι,  
πιεῖν, πιεῖν ἄμυστί·  
θέλω, θέλω μανῆναι.  
ἐμαίνετ' Ἀλκμαίων τε  
χῶ λευκόπους Ὀρέστης  
τὰς μητέρας κτανόντες·  
ἐγὼ δὲ μηδένα κτάς,  
πῶν δ' ἔρυθρὸν οἶνον  
θέλω, θέλω μανῆναι.  
ἐμαίνετ' Ἡρακλῆς πρὶν  
δεινὴν κλονῶν φαρέτρην  
καὶ τόξον Ἰφίτειον.  
ἐμαίνετο πρὶν Αἴας  
μετ' Ἀσπίδος κραδαίνων  
τῆν' Ἐκτορος μάχαιραν·  
ἐγὼ δ' ἔχων κύπελλον  
καὶ στέμμα τοῦτο χαίτης,  
οὐ τόξον, οὐ μάχαιραν,  
θέλω, θέλω μανῆναι.

Permita-me, em nome dos deuses,  
Beber, beber sem respirar:  
Eu quero, eu quero enlouquecer.  
Enlouquecera Alcmeão,  
Bem como Orestes brancos-pés,  
Após matar a sua mãe –  
Bebendo o vinho rubro entanto  
Sem ter ninguém assassinado  
Eu quero, eu quero enlouquecer.  
Enlouquecera Hércules  
Brandindo a sua terrível aljava  
Ao lado do arco de Ífito.  
Enlouquecera também Ájax  
Ao manejar o seu escudo  
E a espada que de Heitor ganhara.  
Mas eu, tomando a minha taça  
E com guirlandas nos cabelos,  
Não tendo arco nem espada,  
Eu quero, eu quero enlouquecer.

## 10

τί σοι θέλεις ποιήσω,  
τί σοι, λάλη χελιδόν;  
τὰ ταρσά σευ τὰ κοῦφα  
θέλεις λαβῶν ψαλιῶ;  
ἢ μᾶλλον ἔνδοθὲν σευ  
τὴν γλώσσαν, ὡς ὁ Τηρεὺς  
ἐκείνος, ἐκθερίζω;  
τί μευ καλῶν ὄνειρων  
ὑπορθρίασι φωναῖς  
ἀφῆρησας Βάθυλλον;

O que queres que eu te faça,  
Andorinha barulhenta?  
Que eu encontre uma tesoura  
E te corte as tuas asas?  
Ou então do interior  
Da boca eu te arranque a língua  
À maneira de Tereu?  
Por que Bátilo levaste  
Para longe dos meus sonhos  
Com teu canto matinal?

## 11

Ἔρωτα κήρινόν τις  
 νεηνίης ἐπώλει·  
 ἐγὼ δέ οἱ παραστάς  
 ‘πόσου θέλεις’ ἔφην ‘σοὶ  
 τὸ τευχθὲν ἐκπρίωμαι,  
 ὁ δ’ εἶπε δωριάζων  
 ‘λάβ’ αὐτόν, ὀππόσου λῆς.  
 ὅπως <δ’> ἂν ἐκμάθῃς πάν,  
 οὐκ εἰμὶ κηροτέχνας,  
 ἀλλ’ οὐ θέλω συνοικεῖν  
 Ἔρωτι παντορέκτα.  
 ‘δὸς οὖν, δὸς αὐτόν ἡμῖν  
 δραχμῆς, καλὸν σύννευον.’  
 Ἔρωτος, σὺ δ’ εὐθέως με  
 πύρωσον· εἰ δὲ μή, σὺ  
 κατὰ φλογὸς τακῆσι.

Um jovem vendia uma estátua  
 Do Amor esculpido na cera.  
 Parei junto dele e então  
 “Por quanto” lhe disse “tu queres  
 Vender o teu artesanato?”  
 Em Dório ele me respondeu:  
 “Por quanto quiseres pagar.  
 Pra bem da verdade, confesso:  
 Nem sei trabalhar com a cera;  
 Apenas não quero viver  
 Ao lado do Amor, o vilão.”  
 “Dá aqui! Dá-me aqui e toma um dracma.  
 Será um bonito consorte.”  
 Amor, vai tratando de pôr-  
 Me em chamas senão serás tu  
 Quem vai derreter lá no fogo.”

## 12

οἱ μὲν καλὴν Κυβήβην  
 τὸν ἡμίθηλον Ἄττιν  
 ἐν οὔρεσιν βοῶντα  
 λέγουσιν ἐκμανῆναι.  
 οἱ δὲ Κλάρου παρ’ ὄχθαις  
 δαφνηφόνοιο Φοίβου  
 λάλον πίνοντες ὕδωρ  
 μεμνηότες βοῶσιν.  
 ἐγὼ δὲ τοῦ Λυαίου  
 καὶ τοῦ μύρου κορεσθεῖς  
 καὶ τῆς ἐμῆς ἐταίρης  
 θέλω, θέλω μανῆναι.

Alguns dizem que, pela bela  
 Cibele, o meio-fêmeo Átis,  
 Soltando gritos nas montanhas,  
 Enlouqueceu completamente.  
 Há quem beba as águas loquazes  
 De Febo, portador de louros,  
 Na margem elevada em Claros,  
 E enlouquecendo solte gritos.  
 Mas eu só quero a minha dose  
 De Lieu, mais o meu perfume  
 E também a minha garota  
 E eu quero, eu quero enlouquecer.

## 13

θέλω, θέλω φιλήσαι.  
 ἐπειθ’ Ἔρωτος φιλεῖν με·  
 ἐγὼ δ’ ἔχων νόημα  
 ἄβουλον οὐκ ἐπέισθην.  
 ὁ δ’ εὐθὺ τόξον ἄρας  
 καὶ χρυσέην φαρέτρην  
 μάχη με προὔκαλεῖτο.  
 κάγῳ λαβῶν ἐπ’ ὤμων  
 θώρηχ’, ὅπως Ἀχιλλεύς,  
 καὶ δοῦρα καὶ βοεῖην  
 ἐμαρνάμην Ἔρωτι.  
 ἐβαλλ’, ἐγὼ δ’ ἔφευγον.

Eu quero, eu quero amar alguém.  
 O Amor urgiu pra que eu amasse,  
 Porém fui insensível no  
 Pensar e não obedeci.  
 De pronto o Amor então tomou  
 Seu arco e sua aljava áurea  
 E me chamou para lutar.  
 Vesti, então, por sobre os ombros  
 Meu corselete, feito Aquiles.  
 Tomei a lança e meu escudo  
 E fui à luta contra o Amor.  
 Ele atirava. Eu me esquivava.

ὡς δ' οὐκέτ' εἶχ' ὀιστούς,  
ἦσθαλλεν, εἴτ' ἑαυτὸν  
ἀφήκεν εἰς βέλεμον·  
μέσος δὲ καρδῆς μευ  
ἔδυνε καὶ μ' ἔλυσεν·  
μάτην δ' ἔχω βοεῖην·  
τί γὰρ βάλωμεν ἔξω,  
μάχης ἔσω μ' ἐχούσης;

Por fim, quando se viu sem flechas,  
Ficou nervoso e arremessou-se  
Como se fosse algum projétil.  
Feriu-me bem no coração  
E fez lassarem-se meus membros.  
Meu armamento é todo em vão.  
Pra que lançar pra longe a lança  
Se travo a luta dentro em mim?

## 14

εἰ φύλλα πάντα δένδρων  
ἐπίστασαι κατειπεῖν,  
εἰ κύματ' οἶδας εὐρεῖν  
τὰ τῆς ὀλης θαλάσσης,  
σὲ τῶν ἐμῶν ἐρώτων  
μόνον ποῶ λογιστήν.  
πρῶτον μὲν ἐξ Ἀθηνῶν  
ἔρωτας εἴκοσιν θές  
καὶ πεντεκαίδεκ' ἄλλους,  
ἔπειτα δ' ἐκ Κορίνθου  
θές ὄρμαθούς ἐρώτων·  
Ἀχαΐης γὰρ ἐστίν,  
ὅπου καλαὶ γυναῖκες.  
τίθει δὲ Λεσβίου μοι  
καὶ μέχρι τῶν Ἰώνων  
καὶ Καρῆς· Ρόδου τε  
δισχιλίους ἔρωτας·  
τί φῆς; ἐκηριώθης;  
οὐπω Σύρους ἔλεξα,  
οὐπω πόθους Κανώβου,  
οὐ τῆς ἅπαντ' ἐχούσης  
Κρήτης, ὅπου πόλεσιν  
Ἔρωσ ἐποργιάζει.  
τί σοι θέλεις ἀριθμῶ  
καὶ τοὺς Γαδείρων ἐκτός,  
τῶν Βακτριῶν τε κινδῶν  
ψυχῆς ἐμῆς ἔρωτας;

Se puderes enumerar  
As folhas de todas as árvores  
E achar a contagem total  
De todas as ondas do mar,  
Então saberás qual a soma  
Exclusiva dos meus amores.  
Primeiro, os provindos de Atenas:  
São vinte os amores de lá,  
Somados também a outros quinze.  
De Corinto em seguida então  
Vêm séries inteiras de amores,  
Pois lá em Aqueia é onde há  
De fato as mulheres mais belas.  
Depois meus amores de Lesbos  
E vindos lá longe da Jônia  
Também os da Cária e de Rodes  
Que juntos completam dois mil.  
Que foi que dizes? Estás tonto?  
Ainda nem falei da Síria;  
Nem das paixões lá de Canopo;  
Nem de Creta, em que há tudo quanto  
Existe e onde o Amor costuma  
Encantar as festas nas pólis.  
Por que tu queres que enumere  
Pra além da Bactria e de Cádiz,  
Pra além até da própria Índia,  
Os amores da minha alma?

## 15

ἐρασμὴ πέλεια,  
πόθεν, πόθεν πέτασαι;  
πόθεν μύρων τοσοῦτων  
ἐπ' ἠέρος θέουσα  
πνέεις τε καὶ ψεκάζεις;  
τίς εἶ, τί σοι μέλει δέ;

Ó adorável pombinha,  
De onde, de onde vens voando?  
De onde vem este perfume  
Que tu deixas pelo ar  
Como um vento junto à chuva?  
Quem és tu e o que tu queres?

Ἄνακρέων μ' ἔπεμψε  
 πρὸς παῖδα, πρὸς Βάθυλλον,  
 τὸν ἄρτι τῶν ἀπάντων  
 κρατοῦντα καὶ τύραννον.  
 πέπρακέ μ' ἡ Κυθήρη  
 λαβούσα μικρὸν ὕμνον·  
 ἐγὼ δ' Ἄνακρέοντι  
 διακονῶ τοσαῦτα.  
 καὶ νῦν οἷας ἐκείνου  
 ἐπιστολὰς κομιζώ·  
 καὶ φησιν εὐθέως με  
 ἐλευθέρην ποιήσειν.  
 ἐγὼ δέ, κῆν ἀφῆ με,  
 δούλη μενῶ παρ' αὐτῷ.  
 τί γάρ με δεῖ πέτασθαι  
 ὄρη τε καὶ κατ' ἀγρούς  
 καὶ δένδρεσιν καθίζειν  
 φαγοῦσαν ἄγγιόν τι;  
 τὰ νῦν ἔδω μὲν ἄρτον  
 ἀφαρπάσασα χειρῶν  
 Ἄνακρέοντος αὐτοῦ.  
 πεινὴ δέ μοι δίδωσι  
 τὸν οἶνον, ὃν προπίνει,  
 πιούσα δ' ἀγχορεύω  
 καὶ δεσπότην κρέκοντα  
 πετροῖσι συγκαλύπτω·  
 κοιμωμένου δ' ἐπ' αὐτῷ  
 τῷ βαρβίτῳ καθέδω,  
 ἔχεις ἅπαντ'· ἄπελθε·  
 λαλιστέραν μ' ἔθικας,  
 ἀνθρωπε, καὶ κορώνης;

“Enviou-me Anacreonte  
 Para Bátilo menino,  
 Ele que ora é o senhor  
 Cujo reino alcança tudo.  
 A Citéria me vendera  
 Em retorno a uma canção.  
 É pra Anacreonte agora  
 Que eu performo essas tarefas.  
 Veja só como eu carrego  
 Muitas cartas em seu nome!  
 Ele diz que logo, logo  
 Me dará a liberdade.  
 Mas, se não me libertar,  
 Sou sua escrava para sempre.  
 Para que eu irei voar  
 Sobre montes e campinas  
 E sentar-me nalgum galho  
 ‘Pós caçar comida agreste?  
 No momento eu como pão  
 Que das mãos de Anacreonte  
 Eu agarro pra mim mesma.  
 Pra beber ele me dá  
 Vinho que ele próprio bebe.  
 ‘Pós beber então eu danço,  
 Ele toca a sua lira,  
 Minha asa faz-lhe sombra.  
 Quando alfim se vai pro leito,  
 Eu repouso em sua lira.  
 Pronto. Agora sabes tudo.  
 Vai-te embora! Já fizeste  
 Que eu falasse como gralha.”

## 16

ἄγε, ζωγράφων ἄριστε,  
 γράφε, ζωγράφων ἄριστε,  
 Ῥοδῆς κοίρανε τέχνης,  
 ἀπεούσαν, ὡς ἂν εἶπω,  
 γράφε τὴν ἐμὴν ἑταίρην.  
 γράφε μοι τρίχας τὸ πρῶτον  
 ἀπαλὰς τε καὶ μελαίνας·  
 ὁ δὲ κηρὸς ἂν δύνηται,  
 γράφε καὶ μύρου πνεούσας.  
 γράφε δ' ἐξ ὅλης παρειῆς  
 ὑπὸ πορφυραῖσι χαίταις  
 ἐλεφάντινον μέτωπον.  
 τὸ μεσόφρυον δὲ μὴ μοι  
 διάκοπτε μῆτε μίσηγε,

Vinde, mestre dos pintores!  
 Pintai, mestre dos pintores!  
 Comandante da arte ródia,  
 Da maneira que vos digo,  
 Desenhai a moça ausente:  
 Desenhai primeiro os cachos –  
 Delicados cachos negros –  
 E, se a cera o permitir,  
 Desenhai o seu perfume.  
 Desenhai as suas bochechas  
 Sob um cenho de marfim  
 E madeixas negro-roxas.  
 Não corteis as sobrancelhas,  
 Mas também não as unais:



ἐχέτω δ' ὅπως ἐκείνη,  
 τὸ λεληθότως σύνοφρυ,  
 βλεφάρων ἴτυν κελαινήν.  
 τὸ δὲ βλέμμα νῦν ἀληθῶς  
 ἀπὸ τοῦ πυρὸς ποιήσον,  
 ἅμα γλαυκὸν ὡς Ἀθήνης,  
 ἅμα δ' ὑγρὸν ὡς Κυθήρης.  
 γράφε ρίνα καὶ παρειάς  
 ῥόδα τῷ γάλακτι μίξαι·  
 γράφε χεῖλος, οἷα Πειθοῦς,  
 προκαλοῦμενον φίλημα.  
 τρυφεροῦ δ' ἔσω γενείου  
 περὶ λυγδίνῳ τραχίλῳ  
 Χάριτες πέτοινο πᾶσαι.  
 στολίσον τὸ λοιπὸν αὐτῆν  
 ὑποπορφύροισι πέπλοισι,  
 διαφαινέτω δὲ σαρκῶν  
 ὀλίγον, τὸ σῶμ' ἐλέγχον.  
 ἀπέχει βλέπω γὰρ αὐτήν·  
 τάχα κηρέ, καὶ λαλήσεις.

Que elas sejam como sãõ,  
 Bordas negras de seus olhos  
 Encontrando-se de leve.  
 Os seus olhos, veramente,  
 Vós deveis fazer de fogo;  
 Glaucos, como os de Atena;  
 Úmidos, tal qual Citéria.  
 Desenhai nariz, bochechas,  
 Misturando o rosa ao creme.  
 Lábios: como os de Peitó,  
 Sempre provocando beijos.  
 Sob o queixo delicado,  
 Junto ao seu pescoço níveo,  
 Permitti que as Graças voem.  
 Sobre o resto ponde peplos  
 Com um leve tom purpúreo,  
 Mas mostra a pele um pouco,  
 Como prova de seu corpo.  
 É o bastante! Posso vê-la!  
 Mais um pouco e a cera fala!

## 17

γράφει μοι Βάθυλλον οὕτω,  
 τὸν ἑταῖρον, ὡς διδάσκω·  
 λιπαρὰς κόμας ποιήσον,  
 τὰ μὲν ἔνδοθεν μελαίνας,  
 τὰ δ' ἔξ ἄκρον ἠλιώσας·  
 ἔλικας δ' ἐλευθέρους μοι  
 πλοκάμων ἄτακτα συνθεις  
 ἄφες, ὡς θέλωσι, κείσθαι.  
 ἀπαλὸν δὲ καὶ δροσῶδες  
 στεφέτω μέτωπον ὄφρυς  
 κυανωτέρῃ δρακόντων.  
 μέλαν ὄμμα γοργὸν ἔστω  
 κεκερασμένον γαλήνῃ,  
 τὸ μὲν ἐξ Ἄρηος ἔλικον,  
 τὸ δὲ τῆς καλῆς Κυθήρης,  
 ἵνα τις τὸ μὲν φοβῆται,  
 τὸ δ' ἀπ' ἐλπίδος κρεμάται.  
 ῥοδέην δ' ὅποια μῆλον  
 χνοῖην ποιεὶ παρειήν·  
 ἐρύθημα δ' ὡς ἂν Αἰδοῦς  
 δύνασ' εἰ βαλεῖν ποιήσον.  
 τὸ δὲ χεῖλος οὐκέτ' οἶδα  
 τί μοι τρόπῳ ποιήσεις  
 ἀπαλὸν γέμον τε πιθοῦς·  
 τὸ δὲ πᾶν ὁ κηρὸς αὐτὸς  
 ἐχέτω λαλῶν σιωπῇ.

Desenhai meu companheiro  
 Bátilo conforme digo:  
 Ponde brilho em seu cabelo:  
 Negro embaixo, mas nas pontas  
 Clareado pelo sol.  
 Dai-lhe mechas cacheadas,  
 Livres, e deixai que fiquem  
 Em desordem como querem.  
 O seu cenho sob orvalho,  
 Laureai com sobrançelas  
 Mais escuras que serpentes.  
 Que seus olhos negros sejam  
 Tão ferozes quanto calmos –  
 Com a fúria de Ares junto à  
 Calma de Citéria bela –,  
 Pra que causem tanto o medo  
 Quanto nutram a esperança.  
 Rosas, como uma maçã,  
 Engendrai as suas bochechas.  
 Se possível, dai-lhes cor  
 Semelhante à da Modéstia.  
 Não sei como, mas os lábios  
 Vós deveis fazer macios,  
 Cheios de persuasão.  
 Mas deixai que a cêra diga  
 Tudo com o seu silêncio.

μετὰ δὲ πρόσωπον ἔστω  
 τὸν Ἀδώνιδος παρελθῶν  
 ἑλεφάντινος τράχηλος.  
 μεταμάζιον δὲ ποίει  
 διδύμας τε χεῖρας Ἑρμοῦ,  
 Πολυδεύκεος δὲ μηρούς,  
 Διονυσίην δὲ νηδύν·  
 ἀπαλῶν δ' ὑπερθε μηρῶν,  
 μαλερὸν τὸ πῦρ ἐχόντων,  
 ἀφελὴ ποιήσον αἰδῶ  
 Παφίην θέλουσαν ἦδη.  
 φθονερίην ἔχεις δὲ τέχνην,  
 ὅτι μὴ τὰ νῶτα δεῖξαι  
 δύνασαι· τὰ δ' ἦν ἀμείνω.  
 τί με δεῖ πόδας διδάσκειν;  
 λάβε μισθὸν, ὅσσον εἴπης,  
 τὸν Ἀπόλλωνα δὲ τοῦτον  
 καθελῶν ποίει Βαθύλλον·  
 ἦν δ' ἐς Σάμιον ποτ' ἔλθης,  
 γράφε Φοῖβον ἐκ Βαθύλλου.

Que haja então depois do rosto  
 Um pescoço de marfim  
 Superior ao de Adônis.  
 Engendrai depois seu peito  
 E suas mãos como as de Hermes;  
 Coxas, como Polideuces;  
 O abdômen, de Dioniso;  
 Sobre as suas tenras coxas,  
 Abrasadas pelo fogo,  
 Ponde uma vergonha simples,  
 Mas que já deseje a Páfia.  
 Vossa arte é uma invejosa,  
 Pois não mostra as costas dele.  
 Haveria algo melhor?  
 Descrever os pés pra quê?  
 Quanto ao preço, não me importo.  
 Mas levai convosco Apolo,  
 Dele vós fareis meu Bátilo.  
 Mas se fordes para Samos,  
 Febo vós fareis de Bátilo.

## 18

δότε μοι, δότ', ὦ γυναῖκες,  
 Βρομίου πιεῖν ἀμυστί·  
 ἀπὸ καύματος γάρ ἦδη  
 προδοθεὶς ἀναστενάζω.  
 δότε δ' ἀνθέων ἐκείνου  
 στεφάνους, δόθ', ὡς πυκάζω  
 τὰ μέτωπά μου ἵκικαυτα·  
 τὸ δὲ καῦμα τῶν Ἐρώτων,  
 κραδίη, τίμη σκεπάζω;  
 παρὰ τὴν σκιὴν Βαθύλλου  
 καθίσω· καλὸν τὸ δένδρον,  
 ἀπαλὰς δ' ἔσεισε χαίτας  
 μαλακωτάτω κλαδίσκω·  
 παρὰ δ' αὐτὸ † ἐρεθίζει †  
 πηγὴ ῥέουσα πειθοῦς.  
 τίς ἂν οὖν ὁρῶν παρέλθοι  
 καταγῶγιον τοιοῦτο;

Dai para mim, mulheres, dai  
 Um Brômio<sup>8</sup> pra eu beber num gole,  
 Pois o calor me faz febril  
 E já me encontro aqui gemendo.  
 Dai-me as guirlandas dele, cheias  
 De flores, dai-me, pra eu cingir  
 A minha testa já queimada.  
 Mas como, coração, irei  
 Fugir da febre dos Amores?  
 À sombra de Bátilo irei  
 Sentar. É bela a árvore e ela  
 Balança os seus cachos macios  
 Em galhozinhos dos mais tenros.  
 Por perto existe uma nascente que  
 Sussurra com persuasão.  
 Ao ver um tal recanto, quem  
 O poderia ignorar?

<sup>8</sup> Outro nome para Dioniso. Assim como “Baco”, é um termo empregado tanto para designar o deus quanto o vinho.

19

αἱ Μοῦσαι τὸν Ἔρωτα  
 δήσασαι στεφάνοισι  
 τῷ Κάλλει παρέδωκαν·  
 καὶ νῦν ἡ Κυθέρεια  
 ζητεῖ λύτρα φέρουσα  
 λύσασθαι τὸν Ἔρωτα.  
 κἄν λύση δέ τις αὐτόν,  
 οὐκ ἔξεις, μενεὶ δέ·  
 δουλεύειν δεδίδακται.

O Amor foi amarrado  
 Com guirlandas pelas Musas,  
 Que à Beleza o ofertaram.  
 Mas Citéria veio então,  
 Carregando o seu resgate  
 Para libertar o Amor.  
 Todavia, já liberto,  
 Não partiu, e sim ficou:  
 Aprendera a ser escravo.

20

ἠδυμελής Ἀνακρέων,  
 ἠδυμελής δὲ Σαπφώ·  
 Πινδαρικὸν δέ μοι μέλος  
 συγκεράσας τις ἐγχείοι.  
 τὰ τρία ταῦτά μοι δοκεῖ  
 καὶ Διόνυσος ἑλθῶν  
 καὶ Παφίη λιπαρόχροος  
 καὐτὸς Ἔρωσ ἀν ἐκπιεῖν.

Anacreonte: um canto doce.  
 Safo também: um canto doce.  
 Juntos da música Pindária,  
 Verte-os pra mim num copo, mistos.  
 Penso que mesmo Dioniso,  
 Junto a Afrodite, pele-em-brilho,  
 Vindo com Eros para cá,  
 Vendo esses três os beberiam.

21

ἡ γῆ μέλαινα πίνει,  
 πίνει δένδρεα δ' αὐτήν.  
 πίνει θάλασσο' ἀναύρους,  
 ὁ δ' ἥλιος θάλασσαν,  
 τὸν δ' ἥλιον σελήνη·  
 τί μοι μάχεσθ' ἐταῖροι,  
 καὐτῷ θέλοντι πίνειν;

A terra negra bebe  
 E bebem dela as árvo-  
 res. Bebe o mar das chuvas;  
 O sol, do próprio mar;  
 Do sol depois, a lua.  
 Por que brigar comigo  
 Então, meus companheiros,  
 Se eu também quero beber?

22

ἡ Ταντάλου ποτ' ἔστη  
 λίθος Φρυγῶν ἐν ὄχθαις,  
 καὶ παῖς ποτ' ὄρνις ἔπτη  
 Πανδίωνος χελιδών.  
 ἐγὼ δ' ἔσοπτρον εἶην,  
 ὅπως αἰεὶ βλέπης με·  
 ἐγὼ χιτῶν γενοίμην,  
 ὅπως αἰεὶ φορῆς με.  
 ὕδωρ θέλω γενέσθαι,  
 ὅπως σε χρώτα λούσω·

Certa vez a filha de  
 Tântalo se fez em pedra  
 Junto das montanhas frígias.  
 Certa vez a filha de  
 Pândio foi voando ao longe,  
 Transformada em andorinha.  
 Quem me dera se eu pudesse  
 Transformar-me num espelho,  
 Pra que tu me olhasses sempre;  
 Ou talvez em túnica,  
 Pra que sempre me vestisses;  
 Ou então fazer-me em água,  
 Com a qual te lavarias;

μύρον, γύναι, γενοίμην,  
ὅπως ἐγὼ σ' ἀλείψω.  
καὶ ταινίη δὲ μασθῶ  
καὶ μάργαρον τραχήλῳ  
καὶ σάνδαλον<sup>9</sup> γενοίμην·  
μόνον ποσὶν πάτει με.

Ou quem sabe algum perfume,  
Dona, e assim te perfumava;  
Uma echarpe pro teu peito;  
Pérola pro teu pescoço;  
Ou enfim uma sandália –  
Só teus pés me pisariam!

## 23

θέλω λέγειν Ἀτρείδας,  
θέλω δὲ Κάδμον ἄδειν,  
ὁ βάρβιτος δὲ χορδαῖς  
Ἔρωτα μούνον ἤχει.  
ἤμειψα νεῦρα πρώην  
καὶ τὴν λύρην ἅπασαν·  
κάγῳ μὲν ἦδον ἄθλους  
Ἡρακλέους· λύρη δὲ  
Ἔρωτας ἀντεφώνει.  
χαίροιτε λοιπὸν ἡμῖν,  
ἦρωες· ἡ λύρη γὰρ  
μόνουσ' Ἔρωτας ἄδει.

Do Atrida eu falaria  
E cantaria Cadmo  
Se a lira em suas cordas  
De amor não só vibrasse.  
Eu já troquei suas fibras  
E até a lira inteira.  
Tentei cantar os feitos  
De Hércules e a lira  
No entanto o amor ressona.  
Adeus pra sempre a vós,  
Heróis, pois que esta lira  
Somente o amor me canta!

## 24

Φύσις κέρατα ταύροις,  
ὄπλᾶς δ' ἔδωκεν ἵπποις,  
ποδωκίην λαγωοῖς,  
λέουσι χάσμ' ὀδόντων,  
τοῖς ἰχθύσιν τὸ νηκτόν,  
τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι,  
τοῖς ἀνδράσιν φρόνημα,  
γυναῖξιν οὐκ ἔτ' εἶχεν.  
τί οὖν; δίδωσι κάλλος  
ἀντ' ἀσπίδων ἀπασῶν,  
ἀντ' ἐγγέων ἀπάντων·  
νικᾷ δὲ καὶ σίδηρον  
καὶ πῦρ καλὴ τις οὔσα.

Natureza deu aos touros  
Chifres; cascos, aos cavalos;  
Para as lebres, pés velozes;  
Aos leões, um vau de dentes;  
Para os peixes, o nadar;  
Para as aves, o voar;  
Para os homens, o pensar;  
Às mulheres já não tinha  
Nada mais o que lhes dar.  
Que lhes deu então? Beleza.  
Contra todos os escudos,  
Contra todas as espadas,  
Vence tanto ferro quanto  
Fogo alguém só sendo bela!

<sup>9</sup> Aparece sem acento na edição de Campbell. Creio que tenha sido um pequeno lapso, por isso o adicionei.

## 25

σύ μὲν, φίλη χελιδόν,  
 ἐτησίη μολούσα  
 θέρει πλέκεις καλιήν·  
 χειμῶν δ' εἷς ἄφαντος  
 ἢ Νεῖλον ἢ 'πί Μέμφιν.  
 Ἔρωσ δ' αἰεὶ πλέκει μευ  
 ἐν καρδίη καλιήν·  
 Πόθος δ' ὁ μὲν πτεροῦται,  
 ὁ δ' ὦν ἐστὶν ἀκμήν,  
 ὁ δ' ἡμίλεπτος ἤδη·  
 βοή δὲ γίνετ' αἰεὶ  
 κεχρητότων νεοτῶν·  
 Ἐρωτιδεῖς δὲ μικροῦς  
 οἱ μείζονες τρέφουσιν·  
 οἱ δὲ τραφέντες εὐθύς  
 πάλιν κούσιν ἄλλους.  
 τί μήχος οὖν γένηται;  
 οὐ γὰρ σθένω τοσοῦτους  
 Ἔρωτας ἐκβοήσαι.

Tu, andorinha querida,  
 Todo ano no verão  
 Vens aqui fazer teu ninho,  
 Mas no inverno vais embora  
 Para o Nilo ou para Mênfis.  
 Já o Amor se aninha sempre  
 Dentro do meu coração:  
 Um Desejo ganha as asas;  
 Outro há pouco fez-se em ovo;  
 E um terceiro logo eclode;  
 Há um berreiro ininterrupto  
 Junto às avezinhas novas:  
 Amorzinhos pequeninos  
 Que os maiores alimentam.  
 Quando crescem, por sua vez,  
 Logo geram outros mais.  
 Qual remédio que haveria?  
 Eu não tenho força para  
 Enxotar tantos Amores.

## 26

σύ μὲν λέγεις τὰ Θήβης,  
 ὁ δ' αὖ Φρυγῶν ἀυτάς,  
 ἐγὼ δ' ἐμὰς ἀλώσεις.  
 οὐχ ἵππος ὤλεσέν με,  
 οὐ πεζός, οὐχι νῆες,  
 στρατός δὲ καινός ἄλλος  
 ἀπ' ὀμμάτων με βάλλων.

Tu me falas sobre Tebas;  
 Outro, sobre os brados Frígios;  
 Eu, de como fui vencido –  
 Não por um cavalo, ou mesmo  
 Naus ou por soldados, mas – por  
 Um estranho tipo de hoste,  
 Que venceu com seu olhar.

## 27

ἐν ἰσχίοις μὲν ἵπποι  
 πυρός χάραγμ' ἔχουσιν,  
 καὶ Παρθίους τις ἀνδρας  
 ἐγνώρισεν τιάραις.  
 ἐγὼ δὲ τοὺς ἐρώντας  
 ἰδὼν ἐπίσταμι' εὐθύς·  
 ἔχουσι γάρ τι λεπτόν  
 ψυχῆς ἔσω χάραγμα.

Cavalos têm nas suas coxas  
 As marcas feitas pelo fogo.  
 Os homens Partos se distinguem  
 Por meio de suas tiaras.  
 Porém eu reconheço amantes  
 Tão logo ponho os olhos neles,  
 Pois trazem uma leve marca  
 Gravada sobre suas almas.

## 28

ὁ ἀνὴρ ὁ τῆς Κυθήρης  
 παρὰ Λημνίας καμίνους  
 τὰ βέλη τὰ τῶν Ἐρώτων  
 ἐποίει λαβῶν σίδηρον·  
 ἀκίδα δ' ἔβαπτε Κύπρις  
 μέλι τὸ γλυκὺ λαβοῦσα·  
 ὁ δ' Ἔρωσ χολὴν ἔμισγε.  
 ὁ δ' Ἄρης ποτ' ἐξ αὐτῆς  
 στιβαρὸν δόρυ κραδαίνων  
 βέλος ἠτέλιζ' Ἐρωτος·  
 ὁ δ' Ἔρωσ 'τόδ' ἐστὶν εἶπεν  
 'βαρὺ· πειράσας νήσεις·'  
 ἔλαβεν βέλεμον Ἄρης·  
 ὑπεμείδιασε Κύπρις·  
 ὁ δ' Ἄρης ἀναστενάξας  
 'βαρὺ' φησιν· 'ἄρον αὐτό·'  
 ὁ δ' Ἔρωσ ἔχ' αὐτὸ φησίν.

O esposo da Citéria estava  
 Ao lado da forja de Lemnos  
 Manejando o ferro com que  
 Forjava as armas dos Amores.  
 As pontas, Cípris em seguida  
 As mergulhava em doce mel  
 E Eros lhes dava um toque amargo.  
 Ares veio da luta um dia  
 Brandindo sua forte lança  
 E riu-se das armas de Eros,  
 Que então lhe disse: “Esta aqui  
 É bem pesada. Experimenta.”  
 Ares tomou a arma enquanto  
 Cípris sorria em silêncio.  
 Grunhindo, Ares concordou:  
 “É pesada. Toma de volta.”  
 Mas Eros disse: “Fica: é tua.”

## 29

χαλεπὸν τὸ μὴ φιλήσαι,  
 χαλεπὸν δὲ καὶ φιλήσαι,  
 χαλεπώτερον δὲ πάντων  
 ἀποτυγχάνειν φιλοῦντα.  
 γένος οὐδὲν εἰς Ἐρωτα-  
 σοφίη, τρόπος πατεῖται·  
 μόνον ἄργυρον βλέπουσιν.  
 ἀπόλοιτο πρῶτος αὐτὸς  
 ὁ τὸν ἄργυρον φιλήσας.  
 διὰ τοῦτον οὐκ ἀδελφός,  
 διὰ τοῦτον οὐ τοκήης·  
 πόλεμοι, φόνοι δι' αὐτόν.  
 τὸ δὲ χεῖρον· ὀλλύμεσθα  
 διὰ τοῦτον οἱ φιλοῦντες.

É bem difícil não amar.  
 É bem difícil amar também.  
 Mas mais difícil do que tudo  
 É quando o amor fraqueja e falha.  
 Pro Amor linhagem não é nada.  
 Saber, caráter: ignorados.  
 Dinheiro é tudo que eles veem.  
 Maldito o homem que primeiro  
 Apaixonou-se por dinheiro!  
 Por causa dele nós perdemos  
 O nosso irmão e os nossos pais.  
 Por causa dele há guerra e morte.  
 Mas o pior é percermos,  
 Por causa dele, nós amantes.

## 30

ἐδόκουν ὄναρ τροχάζειν  
 πτέρυγας φέρων ἐπ' ὤμων·  
 ὁ δ' Ἔρωσ ἔχων μόλιβδον  
 περὶ τοῖς καλοῖς ποδίσκοις  
 ἐδίωκε καὶ κίχανεν.  
 τί θέλει δ' ὄναρ τόδ' εἶναι;  
 δοκέω δ' ἔγωγε· πολλοῖς  
 ἐν ἔρωσί με πλακέντα  
 διολισθάνειν μὲν ἄλλους,  
 ἐνὶ τῷδε συνδεθῆναι.

Corria rápido em meu sonho  
 Com duas asas sobre os ombros,  
 Enquanto o Amor com sapatinhos  
 De chumbo em seus pezinhos lindos  
 Me perseguia e me alcançava.  
 O que este sonho quer dizer?  
 Parece-me dizer que, mesmo  
 Que eu antes tenha me livrado  
 De amores em que eu me enlaçara,  
 Estou bem preso neste agora.

31

ὕακινθίνῃ με ῥάβδῳ  
 χαλεπῶς Ἔρωσ ῥαπίζων  
 ἐκέλευε συντροχάζειν.  
 διὰ δ' ὀξέων μ' ἀναύρων  
 ξυλόχων τε καὶ φαράγγων  
 τροχάοντα τείρεν ἰδρώς·  
 κραδίῃ δὲ ῥίνος ἄχρῖς  
 ἀνέβαινε, κἂν ἀπέσβην.  
 ὁ δ' Ἔρωσ ἤμέτωπα σείων  
 ἀπαλοῖς περοσῖν εἶπεν·  
 'σὺ γὰρ οὐ δύνῃ φιλήσαι·'

Com uma vara de jacintos,  
 O Amor batia em mim sem pena,  
 Mandando que eu o acompanhasse.  
 Corri ao longo de águas duras,  
 De arbustos e também de abismos,  
 Corri e o suor me incomodava.  
 O coração subiu-me ao rosto,  
 Até o nariz. Pensei morrer.  
 Mas Eros abanando as suas  
 Asinhas tenras me falou:  
 "Não podes mesmo então amar?"

32

ἐπὶ μυρσίναις τερεΐναις  
 ἐπὶ λωτίναις τε ποίαις  
 στορέσας θέλω προπίνειν.  
 ὁ δ' Ἔρωσ χιτῶνα δῆσας  
 ὑπὲρ αὐχένος πατύρῳ  
 μέθυ μοι διακονεῖτω·  
 τροχὸς ἄρματος γὰρ οἴα  
 βίωτος τρέχει κυλισθείς,  
 ὀλίγη δὲ κεισόμιστα  
 κόνις ὁστέων λυθέντων.  
 τί σε δεῖ λίθον μυρίζειν;  
 τί δὲ γῆ χέειν μάταια;  
 ἐμὲ μάλλον, ὡς ἔτι ζῶ,  
 μύρισον, ῥόδοις δὲ κράτα  
 πύκασσον, κάλει δ' ἐταίρη·  
 πρὶν, Ἔρωσ, ἐκεῖ μ' ἀπελθεῖν  
 ὑπὸ νεπτέρων χορείας,  
 σκεδάσαι θέλω μερίμνας.

Sobre um leito de delicados  
 Ramos de lótus e de mirto,  
 Eu desejo fazer um brinde!  
 Que o Amor amarre ao redor  
 Do pescoço a túnica com  
 Papiro e me sirva de vinho,  
 Pois a vida gira depressa,  
 Como as rodas de uma biga:  
 Em breve jazeremos com  
 Os ossos soltos sob a terra.  
 Pra que perfumar uma pedra?  
 Pra que dar vinho para o solo?  
 Perfuma-me enquanto estou vivo,  
 Cinge-me a cabeça com rosas  
 E chama aqui a minha moça,  
 Pois antes que eu me una às danças  
 Dos mortos, eu desejo, Amor,  
 Dispersar a minha inquietude.

33

μεσονυκτίοις ποτ' ὦραις,  
 στρέφετ' ἠνίκ' Ἄρκτος ἤδη  
 κατὰ χεῖρα τὴν Βοώτου,  
 μερόπων δὲ φύλα πάντα  
 κέαται κόπῳ δαμέντα,  
 τότε Ἔρωσ ἐπισταθείς μευ  
 θυρέων ἔκοπτ' ὀχῆας.  
 'τίς' ἔφην 'θύρας ἀράσσει,  
 κατὰ μεν σχίσας ὄνειρους·'  
 ὁ δ' Ἔρωσ 'ἄνοιγε' φησὶν·  
 'βρέφος εἰμί, μὴ φόβησαι·  
 βρέχομαι δὲ κἀσέληνον  
 κατὰ νύκτα πεπλάνημαι.'

Certa vez, no meio da noite,  
 Chegado o momento em que a Ursa  
 Já se vira à mão do Boieiro  
 E todas as tribos dos homens  
 Se deitam pelo seu cansaço,  
 O Amor se pôs em frente à minha  
 Porta e começou a bater.  
 "Quem bate em minha porta?" eu disse.  
 "Partiste todos os meus sonhos!"  
 O Amor então responde: "Abre!  
 Sou um bebê! Não tenhas medo!  
 Estou molhado e estou perdido  
 Em meio à noite sem luar."

ἔλεησα ταῦτ' ἀκούσας,  
 ἀνά δ' εὐθὺ λύχρον ἄψας  
 ἀνέφξα, καὶ βρέφος μὲν  
 ἔσορῶ φέροντα τόξον  
 πτέρυγας τε καὶ φαρέτρην·  
 παρὰ δ' ἰστίην καθίξας  
 παλάμαισι χεῖρας αὐτοῦ  
 ἀνέθαλπον, ἐκ δὲ χαιτήης  
 ἀπέθλιβον ὑγρὸν ὕδωρ.  
 ὃ δ', ἔπει κρύος μεθήκε,  
 'φέρε' φησὶ 'πειράσωμεν  
 τόδε τόξον, εἴ τί μοι νῦν  
 βλάβεται βραχεῖσα νευρή·'  
 τανύει δὲ καί με τύπτει  
 μέσον ἦπαρ, ὥσπερ οἰστρος,  
 ἀνά δ' ἄλλεται καχάζων·  
 'ξένε' δ' εἶπε 'συγχάρηθι·  
 κέρας ἀβλαβές μὲν ἡμῖν,  
 σὺ δὲ καρδίαν πονήσεις·'

Fiquei com pena do que ouvi.  
 Por isso, acendo um lampião  
 E abrindo a porta então eu vejo  
 Um bebezinho com seu arco,  
 Aljava e asas sobre as costas.  
 Sentei-o junto da lareira,  
 A fim de que esquentasse as mãos,  
 E então sequei o seu cabelo,  
 Espremendo os cachos molhados.  
 Quando o frio por fim o soltou,  
 "Vem!", ele disse. "Vem testar  
 Meu arco para ver se a corda  
 Acaso se estragou na chuva!"  
 Armou a flecha e me acertou  
 No meio do meu coração.  
 Depois, pulando e rindo, disse:  
 "Amigo, alegre-te comigo!  
 Meu arco está ileso, mas  
 Teu coração irá doer!"

## 34

μακαρίζομέν σε, τέτιζ,  
 ὅτε δενδρέων ἐπ' ἄκρων  
 ὀλίγην δρόσον πεπωκῶς  
 βασιλεὺς ὅπως αἰεδαίεις.  
 σὰ γάρ ἐστι κείνα πάντα,  
 ὅποσα βλέπεις ἐν ἀγροῖς  
 χῶπόσα φέρουσιν ὕλαι.  
 σὺ δὲ † φιλία † γεωργῶν,  
 ἀπὸ μηδενός τι βλάπτων·  
 σὺ δὲ τίμος βροτοῖσιν  
 θέρεος γλυκὺς προφήτης·  
 φιλέουσι μὲν σε Μοῦσαι,  
 φιλέει δὲ Φοῖβος αὐτός,  
 λιγυρὴν δ' ἔδωκεν οἴμην·  
 τὸ δὲ γῆρας οὐ σε τείρει,  
 σοφέ, γηγενής, φιλυμε·  
 ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε,  
 σχεδὸν εἴ θεοὶς ὅμοιος.

Julgamos-te feliz, cigarra,  
 Quando sobre as árvores altas,  
 Tomado um pouquinho de orvalho,  
 Tu cantas, então, como um rei!  
 Os campos, até onde a vista  
 Alcança, te pertencem. Tudo  
 Que a mata produz te pertence.  
 És amiga dos camponeses:  
 Jamais tu roubas algo deles.  
 Tu és honrada entre os mortais,  
 Profeta doce do Verão.  
 As Musas amam-te e também  
 Te ama o próprio Febo, que te  
 Deu uma límpida canção.  
 A ti, velhice não oprime,  
 Sábua, terrânea, amante de hinos.  
 Sem dor nem sangue em suas carnes,  
 Pareces mais com um dos deuses.

## 35

Ἔρωσ ποτ' ἐν ῥόδοισι  
 κοιμωμένην μέλιτταν  
 οὐκ εἶδεν, ἀλλ' ἐτρώθη·  
 τὸν δάκτυλον παταθθεῖς  
 τὰς χειρὸς ὠλόλυξε.

Certa vez, o Amor, por não ver  
 Que em meio às rosas uma abelha  
 Dormia, acabou se ferindo.  
 Tão logo sentiu a picada  
 Num dedo da mão ele uivou



δραμῶν δὲ καὶ πετασθεὶς  
 πρὸς τὴν καλὴν Κυθήρην  
 ὄλωλα, μήτηρ, εἶπεν,  
 ὄλωλα κάποθνήσκω-  
 ὄφισ μ' ἔτυψε μικρὸς  
 πτερωτός, ὃν καλοῦσιν  
 μέλιτταν οἱ γεωργοί.  
 ἃ δ' εἶπεν· εἰ τὸ κέντρον  
 πονεῖς τὸ τὰς μελίττας,  
 πόσον δοκεῖς πονοῦσιν,  
 Ἔρωσ, ὅσους σὺ βάλλεις;

E foi-se correndo e voando  
 Atrás da venusta Citéria.  
 “Mataram-me, mãe!” ele disse.  
 “Mataram-me! Ai, estou morrendo!  
 Uma cobrinha voadora  
 Me picou! Aquela chamada  
 De abelha pelos camponeses!”  
 E ela respondeu: “Se o ferrão  
 Da abelha dói dessa maneira,  
 Que dor tu pensas que eles sentem,  
 Amor, por conta de tuas flechas?”

## 36

ὁ Πλοῦτος εἶ γε χρυσοῦ  
 τὸ ζῆν παρείχε θνητοῖς,  
 ἑκαρτέρου φυλάττων,  
 ἴν', ἂν Θάνατος ἐπέλθῃ.  
 λάβῃ τι καὶ παρέλθῃ.  
 εἰ δ' οὐν μὴ τὸ πρίασθαί  
 τὸ ζῆν ἔνεστι θνητοῖς,  
 τί καὶ μάτην στεγάζω;  
 τί καὶ γόους προπέμπω;  
 θανεῖν γὰρ εἰπέρωται,  
 τί χρυσὸς ὠφελεῖ με;  
 ἔμοι γένοιτο πίνειν,  
 πίνοντι δ' οἶνον ἡδὺν  
 ἔμοις φίλοις συνεῖναι,  
 ἐν δ' ἀπαλαΐσι κοίταις  
 τελεῖν τὰν Ἀφροδίταν.

Se a Riqueza oferecesse  
 Vida pros mortais por ouro,  
 Com zelo eu o guardaria,  
 Pra que quando viesse a Morte  
 Lhe pagasse e fosse embora.  
 No entanto, como os mortais  
 Não podem comprar a vida,  
 Para que sofrer em vão?  
 Pra que chorar e gemer?  
 Se estou fadado a morrer,  
 De que irá servir-me o ouro?  
 Deixa-me beber e, tendo  
 Bebido o meu doce vinho,  
 Deitar-me com meus amigos  
 Numa cama bem macia  
 Para os ritos de Afrodite.

## 37

διὰ νυκτός ἐγκαθεύδων  
 ἀλιπορφύροις τάπησι  
 γεγανυμένος Λυαίω,  
 ἐδόκουν ἄκροισι ταρσῶν  
 δρόμον ὠκὺν ἔκτανύειν  
 μετὰ παρθένων ἀθύρων,  
 ἐπεκερτόμουν δὲ παῖδες  
 ἀπαλώτεροι Λυαίου  
 δακέθυμά μοι λέγοντες  
 διὰ τὰς καλὰς ἐκείνας.  
 ἐθέλοντα δ' ἐκφιλήσαι  
 φύγον ἐξ ὕπνου μοι πάντες·  
 μεμονωμένος δ' ὁ τλήμων  
 πάλιν ἦθελον καθεύδειν.

Ao longo da noite eu dormia,  
 Num mar de purpúreos lençóis,  
 Contento de estar com Lieu.  
 Sentia que estava correndo  
 Vozel sobre as pontas dos pés,  
 Brincando co' algumas mocinhas,  
 Enquanto uns rapazes mais meigos  
 Que o próprio Lieu caçoavam  
 De mim com palavras mordazes  
 Por conta das belas garotas.  
 Mas, quando eu quis dar-lhes uns beijos,  
 Fugiram-me todos do sonho.  
 Agora, sozinho e infeliz,  
 Só quero dormir novamente.

## 38

ἰλαροὶ πῖωμεν οἶνον,  
 ἀναμέλψομεν δὲ Βάκχον,  
 τὸν ἐφευρετὰν χορείας,  
 τὸν ὄλας ποθοῦντα μολπὰς,  
 τὸν ὁμότροπον Ἐρώτων,  
 τὸν ἐρώμενον Κυθήρης,  
 δι' ὃν ἡ Μέθη λοχεύθη,  
 δι' ὃν ἡ Χάρις ἐτέχθη,  
 δι' ὃν ἀμπαύεται Λύπα,  
 δι' ὃν εὐνάζετ' Ἄνια.  
 τὸ μὲν οὖν πῶμα κερασθὲν  
 ἀπαλοὶ φέρουσι παῖδες,  
 τὸ δ' ἄχος πέφευγε μυχθὲν  
 ἀνεμοτρόφῳ θυέλλῃ.  
 τὸ μὲν οὖν πῶμα λάβωμεν,  
 τὰς δὲ φροντίδας μεθώμεν·  
 τί γάρ ἐστί σοι <τὸ> κέρδος  
 ὀδυνωμένῳ μερίμναις;  
 πόθεν οἶδαμεν τὸ μέλλον;  
 ὁ βίος βροτοῖς ἀδηλος·  
 μεθύων θέλω χορεύειν,  
 μεμυρισμένος τε παίξωιν . . .  
 μετὰ καὶ καλῶν γυναικῶν.  
 μελέτω δὲ τοῖς θέλουσι  
 ὅσον ἐστὶν ἐν μερίμναις.  
 ἰλαροὶ πῖωμεν οἶνον,  
 ἀναμέλψομεν δὲ Βάκχον.

Alegres, bebamos o vinho,  
 Cantando a respeito de Baco,  
 Inventor da dança coral  
 E amante de toda canção,  
 Vivendo tais quais os Amores,  
 Queridos que são da Cítéria!  
 Por causa dele há Bebedeira!  
 Por causa dele a Graça existe!  
 Por causa dele a Dor descansa!  
 Por causa dele o Apuro dorme!  
 Então se mistura a bebida  
 E meigos garotos a trazem.  
 Não tarda a tristeza a fugir,  
 Dispersa em meio à ventania.  
 Tomemos a nossa bebida,  
 Deixando a inquietude partir!  
 Pois qual é o lucro em sofrer  
 Por conta de preocupações?  
 E como saber o futuro?  
 A vida dos homens é incerta.  
 Eu quero beber e dançar!  
 Banhar-me em perfume e brincar  
 [Com jovens de corpos formosos]  
 E belas garotas também!  
 Aqueles que entanto quiserem  
 Ocupem-se com a inquietude.  
 Alegres, bebamos o vinho,  
 Cantando a respeito de Baco!

## 39

φιλῶ γέροντα τερπνόν,  
 φιλῶ νέον χορευτάν·  
 ἂν δ' ὁ γέρων χορευτῆ,  
 τρίχας γέρων μὲν ἐστίν,  
 τὰς δὲ φρένας νεάζει.

Amo um velho que é gentil;  
 Amo um jovem dançarino;  
 E, se um homem velho dança,  
 Ele é velho em seus cabelos,  
 Mas é novo em coração.

## 40

ἐπειδὴ βροτὸς ἐτεύχθην  
 βίτου τριβὸν ὀδεύειν,  
 χρόνον ἔγνω ὃν παρήλθον,  
 ὃν δ' ἔχω δραμεῖν οὐκ οἶδα.  
 † μέθετέ με, φροντίδες· †  
 μηδὲν μοι χύμιν ἔστω.  
 πρὶν ἐμὲ φθάσῃ τὸ τέλος.  
 παίξω, γελάσω, χορεύσω  
 μετὰ τοῦ καλοῦ Λυαίου.

Como eu fui feito um ser mortal  
 Pra andar na trilha da existência,  
 Conheço o tempo que passou,  
 Mas não o quanto eu tenho à frente.  
 Deixai-me em paz, preocupações!  
 Não quero nada ter convosco!  
 Pois, antes que me alcance a morte,  
 Vou brincar e rir e dançar  
 Ao lado do belo Lieu!

41

ἦ καλόν ἐστι βαδίζειν,  
 ὅπου λειμῶνες κομῶσιν,  
 ὅπου λεπτός ἡδυτάτην  
 ἀναπνεῖ Ζέφυρος αὔρην,  
 κλημά τε Βάκχιον ἰδεῖν,  
 χυπὸ τὰ πέταλα δῦναι,  
 ἀπαλὴν παῖδα κατέχων  
 Κύπριν ὄλην πνεύουσαν.

De fato é belo caminhar  
 Por sobre campos bem gramados,  
 Nos quais o leve Zéfiro  
 Assopra a brisa mais gentil,  
 Olhar os ramos de Dioniso  
 E ir pra debaixo de suas folhas  
 Nos braços de uma moça meiga  
 Cheirando a Cípris por inteira.

42

ποθέω μὲν Διονύσου  
 φιλοπαίγιμος χορείας,  
 φιλέω δ', ὅταν ἐφήβου  
 μετὰ συμπότου λυρίζω·  
 στεφανίσκους δ' ὑακίνθων  
 κροτάφοισιν ἀμφιπλέξας  
 μετὰ παρθένων ἀθύρειν  
 φιλέω μάλιστα πάντων.  
 φθόνον οὐκ οἶδ' ἐμόν ἦτορ,  
 φθόνον οὐκ οἶδα δαίκτην.  
 φιλολοιδόροιο γλώττης  
 φεύγω βέλεμα κούφα·  
 στυγέω μάχας παρούσους,  
 πολυκώμους κατὰ δαίτας  
 νεοθηλέσιν ἅμα κούραις  
 ὑπὸ βαρβίτῳ χορευῶν  
 βίον ἥσυχον φέρομι.

Anseio pelas danças de  
 Dioniso, o amante da alegria!  
 Eu amo quando toco a lira  
 Bebendo em companhia a um jovem,  
 Mas mais que tudo eu amo pôr  
 Guirlandas de jacintos ao  
 Redor da testa e então brincar  
 Na companhia de garotas.  
 Meu coração não sabe o que é  
 A inveja que lacera o peito.  
 Eu fujo das velozes lanças  
 De línguas dadas ao abuso.  
 Detesto brigas junto ao vinho.  
 Em festas cheias de alegria,  
 Com moças feito flores frescas,  
 Dançando ao som que vem da lira,  
 Que eu leve a minha vida em paz.

43

στεφάνους μὲν κροτάφοισι  
 ῥοδίνους συναρμόσαντες  
 μεθύωμεν ἄβρα γελῶντες,  
 ὑπὸ βαρβίτῳ δὲ κούρα  
 κατακίσσοισι βρέμοντας  
 πλοκάμοις φέρουσα θύρσους  
 χλιδανόσφυρος χορεύη.  
 ἄβροχαίτας δ' ἅμα κούρος  
 στομάτων ἀδῦ πνεόντων  
 κατὰ πηκτιδῶν ἀθύρη  
 προχέων λίγειαν ὀμφάν.  
 ὁ δ' Ἔρως ὁ χρυσοχαίτας  
 μετὰ τοῦ καλοῦ Λυαίου  
 καὶ τῆς καλῆς Κυθήρης  
 τὸν ἐπήρατον γεραίοις  
 κῶμον μέτεισι χαίρων.

Vamos nos coroar com rosas  
 E nos embebedar com vinho  
 Em meio a um riso delicado!  
 Deixai que uma garota dance,  
 Mostrando os belos tornozelos,  
 Ao som da lira, carregando  
 O tirso pleno de madeixas!  
 Junto dela, um moço de cachos  
 Macios e hálito suave  
 Dê som ao bárbitos e emane  
 Ao longe a sua clara voz!  
 Então o Amor de cachos áureos,  
 Ao lado do belo Lieu  
 E junto da bela Citéria,  
 Se juntará à festividade  
 Com que os mais velhos se deleitam!

## 44

τὸ ῥόδον τὸ τῶν Ἐρώτων  
 μιζόμεν Διονύσω·  
 τὸ ῥόδον τὸ καλλίφυλλον  
 κροτάφοισιν ἀρμόσαντες  
 πίνωμεν ἄβρα γελῶντες,  
 ῥόδον, ᾧ φέριστον ἄνθος,  
 ῥόδον εἶαρος μέλημα,  
 ῥόδα καὶ θεοῖσι τερπνά,  
 ῥόδον, ᾧ παῖς ὁ Κυθήρης  
 στέφεται καλοῦς ἰούλους  
 Χαρίτεσι συγχορεύων·  
 στεφάνου με, καὶ λυρίξων  
 παρὰ σοῖς, Διόνυσε, σηκοῖς  
 μετὰ κούρης βαθυκόλπου  
 ῥοδίνοισι στεφανίσκοις  
 πεπυκασμένος χορεύσω.

Misturemos a rosa dos  
 Amores junto a Dioniso:  
 Com a rosa de folhas belas  
 Cingindo-nos em torno à testa,  
 Bebamos com riso agradável!  
 A rosa, mais nobre das flores!  
 A rosa, amor da Primavera!  
 A rosa, deleite dos deuses!  
 A rosa, com que o filho da  
 Citéria cinge os belos cachos  
 A fim de dançar com as Graças!  
 Coroa-me, Dioniso, que,  
 Tocando a lira em teu recinto,  
 Eu dançarei na companhia  
 De uma moça de seios fartos  
 Com láureas róseas me envolvendo!

## 45

ὅταν πίνω τὸν οἶνον,  
 εὐδουσιν αἱ μέριμναι.  
 τί μοι πόνων, τί μοι γόνων,  
 τί μοι μέλει μεριμνῶν;  
 θανεῖν με δεῖ, κἂν μὴ θέλω·  
 τί τὸν βίον πλανῶμαι;  
 πῶμεν οὖν τὸν οἶνον  
 τὸν τοῦ καλοῦ Λυαίου·  
 σὺν τῷ δὲ πίνειν ἡμᾶς  
 εὐδουσιν αἱ μέριμναι.

Quando bebo vinho logo  
 Dormem as preocupações!  
 Que me importam os problemas,  
 Os tormentos e as mazelas?  
 Morro mesmo não querendo.  
 Preocupar-me com a vida?  
 Não, bebamos em vez disso o  
 Vinho do belo Lieu!  
 Pois tão logo nós bebemos  
 Dormem as preocupações!

## 46

ἴδε πῶς ἔαρος φανέντος  
 Χάριτες ῥόδα βρύουσιν·  
 ἴδε πῶς κύμα θαλάσσης  
 ἀπαλύνεται γαλήνη·  
 ἴδε πῶς νήσσα κολυμβᾷ  
 ἴδε πῶς γέρανος ὀδεύει.  
 ζαφελῶς δ' ἔλαμψε Τίτᾶν,  
 νεφελῶν σκιαὶ δονοῦνται,  
 τὰ βροτῶν δ' ἔλαμψεν ἔργα,  
 [[καρποῖσι γαῖα προκύπτει]]  
 καρπὸς ἐλαίας προκύπτει·  
 Βρομίου τρέφεται νᾶμα  
 κατὰ φύλλον, κατα κλῶνα·  
 θαλέλων ἦνθησε καρπός.

Olha como as Graças insuflam  
 As rosas quando é Primavera!  
 Olha como as ondas do mar  
 Estão gentis na calmaria!  
 Olha como o pato mergulha!  
 Olha como a garça viaja!  
 Enquanto Titã resplandece,  
 As sombras das nuvens passeiam  
 E os campos dos homens resplendem!  
 Assomam os frutos da terra,  
 E assomam olivas também!  
 O néctar de Brômio circula  
 Por todas as folhas e ramos  
 E as plantas vicejam com flores!

## 47

ἐγὼ γέρων μὲν εἶμι,  
 νέων πλέον δὲ πίνω·  
 κᾶν δεῖσθαι με χορεύειν,  
 Σειληνὸν ἐν μέσοισι  
 μιμούμενος χορεύσω  
 σκῆπτρον ἔχων τὸν ἄσκόν·  
 ὁ νάρθηξ δ' οὐδὲν ἔστιν.  
 ὁ μὲν θέλων μάχεσθαι  
 πάρεστω καὶ μαχέσθω·  
 ἐμοὶ κύπελλον, ὦ παῖ,  
 μελίχρουν οἶνον ἡδὺν  
 ἐγκεράσας φόρησον.  
 ἐγὼ γέρων μὲν εἶμι,  
 <νέων πλέον δὲ πίνω>.

Eu sou um homem idoso,  
 Mas bebo mais que os garotos.  
 Quando eu preciso dançar,  
 Eu danço feito Sileno,  
 Tomando o centro da pista,  
 Com meu cantil como apoio,  
 Pois a bengala eu perdi.  
 Se alguém quiser me enfrentar,  
 Que venha! Eu o enfrentarei!  
 Mistura o vinho, menino,  
 Semelho ao mel em doçura,  
 E traz pra mim uma taça!  
 Eu sou um homem idoso,  
 Mas bebo mais que os garotos.

## 48

ὅταν ὁ Βάκχος ἔλθῃ,  
 εὐδουσιν αἱ μέριμναι,  
 δοκῶ δ' ἔχειν τὰ Κροίσου.  
 θέλω καλῶς αἰεῖδειν,  
 κισσοστεφῆς δὲ κείμαι,  
 πατῶ δ' ἅπαντα θυμῶι.  
 ὄπλιζ', ἐγὼ δὲ πίνω.  
 φέρε μοι κύπελλον, ὦ παῖ·  
 μεθύοντα γάρ με κείσθαι  
 πολὺ κρεῖσσον ἢ θανόντα.

Tão logo Baco é chegado,  
 Dormem as preocupações!  
 Penso ter o ouro de Cresos!  
 Quero cantar belamente!  
 Deito com láureas e meu  
 Coração desdenha o mundo!  
 Prepara o vinho pra mim  
 E traz-me a taça, menino,  
 Pois é melhor que eu me deite  
 Embriagado que morto!

## 49

τοῦ Διὸς ὁ παῖς ὁ Βάκχος,  
 ὁ λυσίφρων ὁ Λυαῖος,  
 ὅταν εἰς φρένας τὰς ἐμὰς  
 εἰσέλθῃ μεθυδῶτας,  
 διδάσκει με χορεύειν.  
 ἔχω δὲ τι καὶ τερπνὸν  
 ὁ τὰς μέθας ἐραστάς·  
 μετὰ κρότων, μετ' ὠδᾶς  
 τέρπει με κάφροδίτα·  
 πάλιν θέλω χορεύειν.

Quando o filho de Zeus, Baco,  
 Que livra a mente dos homens,  
 Lieu, doador do vinho,  
 Entra nos meus pensamentos,  
 Ele me ensina a dançar.  
 E eu, amante do vinho,  
 Adoto mais um amor.  
 Com a batida e a canção  
 Afrodite me deleita:  
 De novo eu quero dançar!

## 50

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
τότ' μὴν ἦτορ ἰανθῆν  
.....  
Λιγαίνειν ἄρχεται Μούσας.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
ἀπορίπτονται μέρμυλαι  
πολυφρόντιδές τε βουλαί  
ἔς ἀλικτύπους ἀήτας.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
λυσπαίγμων τότε Βάκχος  
πολυανθέσιν μ' ἐν αὔραις  
δονεῖ μέθῃ γανώσας.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
στεφάνους ἄνθεσι πλέξας,  
ἐπιθείς τε τῷ καρῆνῳ  
βιότου μέλπῳ γαλήνῃν.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
μῦρθ' εὐώδει τέγξας  
δέμας, ἀγκάλαις δὲ κούρη  
κατέχων Κύπριν αἰείδω.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
ὑπὸ κυρτοῖς δὴ κυπέλλοις  
τὸν ἐμὸν νόον ἀπλώσας  
θιάσῳ τέρπομαι κούρων.

ὄτ' ἐγὼ πῖω τὸν οἶνον,  
τοῦτό μοι μόνον τὸ κέρδος,  
τοῦτ' ἐγὼ λαβῶν ἀποίσω-  
τὸ θανεῖν γάρ μετὰ πάντων.

A cada vez que eu bebo vinho,  
Conforme Baco me percorre,  
Meu coração se aquece inteiro  
E canta os claros tons das Musas.

A cada vez que eu bebo vinho,  
As minhas preocupações  
E ansiedades são jogadas  
Ao vento que golpeia o mar.

A cada vez que eu bebo vinho,  
Recebo do lirista Baco  
Os hálitos de muitas flores  
Que me deleitam na bebida.

A cada vez que eu bebo vinho,  
Eu entrelaço láureas flóreas  
E as ponho acima do meu rosto,  
Cantando o tempo bom da vida.

A cada vez que eu bebo vinho,  
Eu molho o corpo com perfume  
E, tendo uma garota nos  
Meus braços, canto sobre a Cípria.

A cada vez que eu bebo vinho,  
A minha mente se abre pela  
Ação da taça arredondada  
E eu aprecio os jovens báquios.

A cada vez que eu bebo vinho,  
Não peço mais que este proveito.  
Que eu o aceite e o leve embora,  
Pois morrerei também um dia.

## 51

μή με φύγῃς ὀρώσα  
τὰν πολιὰν ἔθειραν-  
μηδ', ὅτι σοὶ πάρεστιν  
ἄνθος ἀκμαῖον, τὰμὰ  
φίλτρα, <φίλα>, διώξης-  
ὄρα, κὰν στεφάνοισιν  
ὅπως πρέπει τὰ λευκά  
ρόδοις κρίνα πλακέντα.

Não te ponhas a fugir  
Ao ver meus cabelos brancos!  
Não rejeites meus presentes,  
Meu amor, apenas porque  
Tu estás na flor da idade!  
Olha como nas guirlandas  
Fica bem que os lírios brancos  
Com as rosas se entrelacem!

## 52 a

τί με τοὺς νόμους διδάσκεις  
καὶ ῥητόρων ἀνάγκας;  
τί δέ μοι λόγων τοσοῦτων  
τῶν μηδὲν ὠφελούντων;  
μᾶλλον δίδασκε πίνειν  
ἄπαλὸν πῶμα Λυαίου,  
μᾶλλον δίδασκε παιζειν  
μετὰ χρυσῆς Ἀφροδίτης.

Para que me mostras leis e  
Regras dos retóricos?  
Que farei desses discursos  
Que não servem para nada?  
Antes mostra como bebo  
O néctar tenro de Lieu!  
Antes mostra como brinco  
Com a áurea Afrodite!

## 52 b

πολιαὶ στέφουσι κάραν-  
δος ὕδωρ, βάλ' οἶνον, ὦ παῖ-  
τήν ψυχὴν μου κάρωσον.  
βραχὺ μὴ ζῶντα καλύπτεις.  
ὁ θανῶν οὐκ ἐπιθυμῆι.

Cãs laureiam-me a cabeça:  
Dá-me vinho e água, moço!  
'Stupefaz meu coração!  
Logo morro e me sepultas.  
E um defunto não quer nada!

## 53

ὄτ' ἐγὼ ἴς νέων ὄμιλον  
ἐσορῶ, πάρεστιν ἦβα.  
τότε δὴ, τότε ἔς χορείην  
ὁ γέρων ἐγὼ πτερούμαι,  
παραμαίνομαι, κυβηβῶ.  
παράδος· θέλω στέφεσθαι.  
πολὸν δ' ἑκάς τὸ γήρας·  
νέος ἐν νέοις χορεύσω,  
Διονυσίης δέ μοι τις  
φερῆτω ῥοὰν ὀπώρης,  
ἴν' ἴδη γέροντος ἀλκὴν  
δεδαηκότος μὲν εἰπεῖν,  
δεδαηκότος δὲ πίνειν,  
χαριέντως τε μανῆναι.

Quando vejo jovens reunidos,  
Retorna-me a juventude.  
Então, malgrado a minha idade,  
Eu tomo asas para a dança  
E fico louco, extasiado!  
Eu quero uma guirlanda! Dá-me!  
A velhice cinza está longe!  
Danço: um jovem em meio aos jovens!  
O néctar da colheita de  
Dioniso alguém me traga agora!  
Verá o vigor, então, de um velho  
Versado na arte de falar,  
Versado na arte de beber  
E de ficar louco com graça!

## 54

ὁ ταῦρος οὗτος, ὦ παῖ,  
δοκεῖ τις εἶναι μοι Ζεὺς·  
φέρει γὰρ ἄμφι νώτους  
Σιδωνίαν γυναῖκα·  
περᾶ δὲ πόντον εὐρύν,  
τέμνει δὲ κύμα χηλαῖς.  
οὐκ ἂν δὲ ταῦρος ἄλλος  
ἐξ ἀγέλης λιασθεῖς  
ἐπλευσε τὴν θάλασσαν,  
εἰ μὴ μόνος ἐκεῖνος.

Este touro me parece  
Semelhante a Zeus, garoto.  
Leva sobre as suas costas  
Uma moça de Sidom  
E, ao cruzar o vasto mar,  
Com seus cascos corta as ondas.  
Nenhum outro touro iria  
Longe do rebanho assim,  
Navegando sobre o mar:  
Nenhum outro senão ele.

στεφανηφόρου μετ' ἦρος  
 μέλομαι ρόδον τέρεινον  
 συνέταρον ὄξυ μέλπειν.  
 τόδε γὰρ θεῶν ἄημα,  
 τόδε καὶ βροτοῖσι χάρμα,  
 Χάρισίν τ' ἄγαλμι' ἐν ὤραις,  
 πολυανθέων Ἐρώτων  
 ἀφροδισίων τ' ἄθυρμα·  
 τόδε καὶ μέλημα μύθοις  
 χαρίεν φυτόν τε Μουσῶν·  
 γλυκὺ καὶ πονοῦντι πείραν  
 ἐν ἀκανθίναϊς ἀταρποῖς,  
 γλυκὺ δ' αὐτὰ λαβόντι, θάλπειν  
 μαλακαῖσι χερσὶ, κοῦφον  
 προάγοντ' Ἐρωτος ἄνθος.  
 θαλίας τε καὶ τραπέζαις  
 Διονυσίαις τ' ἐορταῖς  
 δίχα τοῦ ρόδου γένοιτ' ἄν;  
 ῥοδοδάκτυλος μὲν Ἥώς,  
 ῥοδοπήχεες δὲ Νύμφαι,  
 ῥοδόχρους δὲ κάφροδιτα  
 παρὰ τῶν σοφῶν καλεῖται.  
 ἀσόφω τόδ' αὐτὸ τερπνόν·  
 τόδε καὶ νοσοῦσιν ἀρκεῖ,  
 τόδε καὶ νεκροῖς ἀμύνει,  
 τόδε καὶ χρόνον βιάται·  
 χαρίεν ρόδων δὲ γῆρας  
 νεότητος ἔσχευ ὀδμήν.  
 φέρε δὴ, φύσιν λέγωμεν·  
 χαροπῆς ὅτ' ἐκ θαλάττης  
 δεδρωσμένην Κυθήρην  
 ἐλόχευε πόντος ἀφρῶ  
 πολεμόκλονόν τ' Ἀθήνην  
 κορυφῆς ἔδειξεν ὁ Ζεὺς,  
 φοβερὰν θέαν Ὀλύμπω,  
 τότε καὶ ρόδων ἀγητόν  
 νέον ἔρνος ἦνθισε χθῶν,  
 πολυδαίδαλον λόχευμα·  
 μακάρων θεῶν δ' ὅμοιον  
 ρόδον ὡς γένοιο, νέκταρ  
 ἐπιτέγξας ἀνέθηλεν  
 ἀγέρωχον ἐξ ἀκάνθης  
 φυτόν ἄμβροτον Λυαῖος.

Chegada a Primavera eu vou  
 Cantar a respeito da meiga  
 Rosa, a sua companheira!  
 Pois ela é o hálito dos deuses  
 E a alegria dos mortais!  
 A glória da estação das Graças  
 E o deleite das ricas láureas  
 Dos Amores e de Afrodite!  
 Ela é matéria de poemas,  
 Planta graciosa das Musas!  
 É doce achá-la no caminho  
 Quando se trilha em meio a espinhos!  
 É doce tê-la em mãos macias  
 Pra que se aqueça e contra o corpo  
 Então passá-la, a flor do Amor!  
 O que faríamos nas festas  
 E nos banquetes de Dioniso  
 Se não tivéssemos a rosa?  
 Rosa são os dedos da Aurora.  
 Rosa são os braços das Ninfas.  
 Rosa é a pele de Afrodite –  
 Assim o dizem os poetas.  
 A rosa alegre até o banal,  
 Assiste quem está enfermo,  
 Protege aqueles que estão mortos,  
 E desafia o próprio tempo,  
 Pois mesmo velha ela conserva  
 O seu perfume desde nova.  
 Falemos de seu nascimento!  
 Quando o mar e as águas cinzentas  
 Deram Citéria à luz em meio  
 À espuma e unguida em orvalho  
 E Zeus gerou de sua cabeça  
 Atena do clamor da guerra –  
 Visão terrível para o Olimpo –,  
 A terra fez maravilhosos  
 Brotos de rosa florescerem  
 Em forma de botões perfeitos.  
 E, para que se assemelhasse  
 Aos deuses, Lieu aspergiu  
 A rosa com néctar e a fez  
 Florescer altiva por sobre  
 O espinho, uma planta imortal.



## 56

ὁ τὸν ἐν πόνοις ἀπειρή,  
 νέον ἐν πόθοις ἀταρβῆ,  
 καλὸν ἐν πότοις χορευτήν  
 τελέων θεὸς κατήλθε,  
 ἀπαλὸν βροτοῖσι φίλτρον,  
 πόθον ἄστονον κομίζων,  
 γόνον ἀμπέλου, τὸν οἶνον,  
 ἐπὶ κλημάτων ὀπώρας  
 πεπεδημένον φυλάττων,  
 ἴν', ὅταν τέμωσι βότρυν,  
 ἄνοσοι μένωσι πάντες,  
 ἄνοσοι δέμας θεητόν,  
 ἄνοσοι γλυκύν τε θυμόν  
 ἐς ἔτους φανέντος ἄλλου.

O deus – que, na dificuldade,  
 Dá força para quem precisa,  
 Coragem para o amor ao jovem,  
 Beleza pra quem dança ébrio –  
 Desceu e trouxe o vinho pros  
 Mortais, o filho da videira,  
 Gentil poção do amor que bane  
 O desgosto. Ele o mantém  
 Preso nos frutos de seus ramos,  
 Pra que os homens, colhendo os cachos,  
 Mantenham-se todos saudáveis –  
 Saudáveis com seus corpos belos,  
 Saudáveis com a mente doce –  
 Até voltar depois de um ano.

## 57

ἄρα τίς τόρευσε πόντον;  
 ἄρα τίς μαγεῖσα τέχνα  
 ἀνέχευε κύμα δισκῶ;  
 ἐπὶ νῶτα τῆς θαλάττης  
 ἄρα τίς ὑπερθε λευκάν  
 ἀπαλὰν χάραξε Κύπριν  
 νόος ἐς θεοῦς ἀερθείς,  
 μακάρων φύσιος ἀρχάν;  
 ὁ δέ νιν ἔδειξε γυμνά,  
 ὅσα μὴ θέμις δ' ὀράσθαι  
 μόνα κύμασιν καλύπτει.  
 ἀλαλημένα δ' ἐπ' αὐτὰ  
 βρῦνον ὧς, ὑπερθε λευκᾶς  
 ἀπαλόχροον γαλήνας  
 δέμας εἰς πλόον φέρουσα,  
 ῥόθιον πᾶρ' οἶμον ἔλκει.  
 ῥοδέων δ' ὑπερθε μαζῶν  
 ἀπαλῆς ἔνερθε δειρῆς  
 μέγα κύμα πρῶτα τέμνει.  
 μέσον αὐλακος δὲ Κύπρις  
 κρίνον ὧς ἰοῖς ἐλιχθὲν  
 διαφαίνεται γαλήνας.  
 ὑπερ ἀργύρου δ' ὀχοῦνται  
 ἐπὶ δελφίσι χορευταῖς  
 † δολερὸν νόον μερόπων †  
 Ἔρος Ἰμερος γελῶν τε,  
 χορὸς ἰχθύων τε κυρτὸς  
 ἐπὶ κυμάτων κυβιστῶν  
 † Παφίης τε σῶμα † παίζει,  
 ἴνα νήχεται γελῶσα.

Que artesão forjou o oceano?  
 Qual a técnica desvairada  
 Que verteu as ondas num prato?  
 Quem talhou nas costas do mar,  
 Com a mente erguida pros deuses,  
 A brancura amena de Cípris,  
 Dando início desta maneira  
 Para a raça dos imortais?  
 Ele a revelou toda nua,  
 Com as vagas lhe recobrimdo  
 Só o que não se deve mostrar.  
 Sobre as ondas ela vagou  
 Como as algas, movimentando  
 O seu corpo e a pele macia  
 Entalhando sulcos no mar  
 Ao fazer a sua viagem.  
 Sobre os seios róseos e abaixo  
 Do seu delicado pescoço,  
 Um vagalhão lhe corta a pele.  
 Cípris, lá no centro da fenda,  
 Como um lírio em meio às violetas,  
 Resplandece à calma do mar.  
 Para além da prata, o Amor  
 Ladino e o Desejo risonho  
 Vão montados sobre golfinhos  
 Dançarinos, junto de peixes  
 De arqueados dorsos, num coro,  
 Que mergulham dentro das ondas  
 E gracejam perto da Páfia,  
 Que entrementes nada risonha.

## 58

ὁ δραπέτας ὁ Χρυσός  
 ὅταν με φεύγη κραυνοῖς  
 διηνέμοις τε ταρσοῖς  
 (αἰεὶ δ', αἰεὶ με φεύγει),  
 οὐ μιν διώκω· τίς γὰρ  
 μισῶν θέλει τι θηρᾶν;  
 ἐγὼ δ' ἄφαρ λιασθεῖς  
 τῷ δραπέτᾳ τῷ Χρυσῷ,  
 ἐμῶν φρενῶν μὲν αὔραις  
 φέρειν ἔδωκα λύπας,  
 λύρην δ' ἑλὼν αἰείδω  
 ἔρωτικὰς ἀοιδάς.  
 πάλιν δ' ὅταν με θυμὸς  
 ὑπερφρονεῖν διδάξη,  
 ἄφνω προσεῖπ' ὁ δραπέτας  
 φέρων μέθαν μοι φροντίδων,  
 ἑλὼν μιν ὡς μεθήμεν  
 λύρης γένωμαί λαροῦ.  
 ἄπιστ', ἄπιστε Χρυσέ,  
 μάταν δόλοισ με θέλγεις·  
 χρυσοῦ πλέον <τὰ> νεῦρα  
 πόθους κέκευθεν ἀδεῖς·  
 σὺ γὰρ δόλων, σὺ τοι φθόνων  
 ἔρωτ' ἔθηκας ἀνδράσιν·  
 λύρη δ' ἄλυπα παστάδων  
 φιλαμάτων τε κεδνῶν  
 πόθων κύπελλα κερνᾶ.  
 ὅταν θέλῃς δέ, φεύγεις,  
 λύρης δ' ἐμῆς ἀοιδᾶν  
 οὐκ ἂν λίποιμι τυτθόν.  
 ξείνοισι δ' ἀντὶ Μουσῶν  
 δολίοις ἀπίστοις ἀνδάνεις.  
 ἔμοι δὲ τῷ λυροκτύπῃ  
 Μοῦσα φρεσὶν πάροικος·  
 ἀχὰν τεὰν ὀρίνοις,  
 αἴγλαν τεὰν λαμπρῶνις.

A cada vez que ele foge  
 De mim com asas velozes  
 De vento, o evasivo Ouro  
 (E sempre, sempre ele foge),  
 Eu não o persigo, pois  
 Quem quer caçar o que odeia?  
 Tão logo estou separado  
 Dele, do evasivo Ouro,  
 As minhas preocupações  
 Eu dou pros ventos levarem!  
 Tomando a lira então canto  
 Canções acerca do amor!  
 Porém tão logo me ensina  
 O coração a enjeitá-lo,  
 Do nada o evasivo fala  
 Comigo e torna a me dar  
 Ideias ébrias de tê-lo  
 E abandonar minha lira.  
 Pêrfido, pêrfido Ouro!  
 Tu me enfeitiças em vão!  
 As cordas, mais do que o ouro,  
 Encerram doces desejos!  
 Tu dás aos homens o amor  
 À inveja e à falcatrúia  
 Enquanto a lira mistura  
 Inócuas taças de anelos  
 Por beijinhos na varanda!  
 Quando desejas, tu foges,  
 Mas eu jamais deixaria  
 A canção da minha lira!  
 Tu dás prazer a estrangeiros  
 Larápios em vez das Musas!  
 Mas a mim, lirista, a Musa  
 Mora no meu coração.  
 Então, podes lamentar  
 E polir esse teu brilho!

## 59

τὸν μελανόχρωτα βότρυν  
 ταλάροις φέροντες ἄνδρες  
 μετὰ παρθένων ἐπ' ὤμων,  
 .....  
 κατὰ ληνοῦ δὲ βαλόντες  
 μόνον ἄρσενες πατοῦσιν

Sobre os ombros, homens e moças  
 Vão levando as uvas de pele  
 Negra em cachos dentro de cestos,  
 [No caminho ao longo das vinhas,]  
 Depois jogam-nas nos tonéis  
 Onde os homens as espezinham,

σταφυλήν, λύοντες οἶνον,  
 μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες  
 ἐπιληνίοισιν ὕμνοις,  
 ἔρατὸν πίθοις ὀρώντες  
 νέον ἐσζέοντα Βάκχον.  
 ὃν ὅταν πίνῃ γεραῖός,  
 τρομεροῖς ποσὶν χορεύει  
 πολιάς τρίχας τινάσσων.  
 ὁ δὲ παρθένον λοχήσας  
 ἔρατὸς νέος . . . . .  
 . . . . . ἔλυσθεις  
 ἀπαλὸν δέμας χυθεῖσαν  
 σκιερῶν ὕπαιθα φύλλων  
 βεβηρημένην ἔς ὕπνον.  
 ὁ δ' Ἔρως ἄρωα θέλγων  
 . . . . .  
 προδότιν γάμων γενέσθαι.  
 ὁ δὲ μὴ λόγοισι πείθων  
 τότε μὴ θέλουσαν ἄγχει  
 μετὰ γὰρ νέων ὁ Βάκχος  
 μεθύων ἄτακτα παίζει.

Liberando o vinho dos cachos  
 E com clamor saudando o deus  
 Com hinos de vindima ao ver  
 Como borbulha o adorável  
 Baco novo dentro das jarras.  
 Quando um homem velho o ingere,  
 Ele dança em pés tremebundos,  
 Balançando os cachos grisalhos.  
 Entretanto, um jovem amável,  
 Quando tem deitada à sua espera  
 Uma moça [plena de vinho]  
 Vacilando ao peso do sono,  
 O seu corpo meigo ele abraça,  
 Reclinado à sombra das folhas.  
 Por sua vez, o Amor [quando bebe]  
 Faz feitiços fora do tempo:  
 [Uma esposa] trai suas núpcias.  
 E um rapaz que falha em seu flerte  
 Toma a moça contra a vontade.  
 Esses são os jogos sem ordem  
 Com que Baco brinca entre os jovens.

## 60a

ἀνὰ βάρβιτον δονήσω·  
 ἄεθλος μὲν οὐ πρόκειται,  
 μελέτη δ' ἔπεισι παντὶ  
 σοφίης λαχόντ' ἄωτον.  
 ἔλεφαντίνω δὲ πλήκτρῳ  
 λιγυρὸν μέλος κροαίνων  
 Φρυγίω ῥυθμῶ βοήσω,  
 ἄτε τις κύκνος Καῦστρου  
 ποικίλον πτεροῖσι μέλπων  
 ἀνέμου σύναυλος ἦχῃ.  
 σὺ δέ, Μοῦσα, συγχόρευε·  
 ἱερὸν γάρ ἐστι Φοῖβου  
 κιθάρη, δάφνη τρίπους τε.  
 λαλέω δ' ἔρωτα Φοῖβου,  
 ἀνεμῶλιον τὸν οἴστρον·  
 σαόφρων γάρ ἐστι κούρα·  
 τὰ μὲν ἐκπέφευγε κέντρα,  
 φύσεως δ' ἄμειψε μορφήν,  
 φυτὸν εὐθαλὲς δ' ἐπήχθη·  
 ὁ δὲ Φοῖβος, ἦε, Φοῖβος,  
 κρατέειν κόρην νομίζων,  
 χλοερὸν δρέπων δὲ φύλλον  
 ἐδόκει τελεῖν Κυθήρην.

Eu farei as cordas vibrarem,  
 Não por conta de um campeonato,  
 Mas por ser uma arte que todos  
 Os poetas devem saber.  
 Com meu plectro de marfim eu  
 Tocarei as notas mais claras,  
 E num ritmo frígio eu irei  
 Bradar feito um cisne do Caistro,  
 Com asas ao vento, cantando  
 Uma melodia complexa.  
 E tu, Musa, dança comigo!  
 Pois pra Febo a lira e o louro  
 E o tripé são todos sagrados.  
 A paixão de Febo é meu tema:  
 Um desejo não saciado,  
 Pois a moça se mantém casta,  
 Escapando do seu ferrão,  
 Tendo o corpo sido tornado  
 Numa planta bem vicejante.  
 Porém Febo, Febo então veio  
 E pensando ser seu senhor  
 Arrancou-lhe as folhas, supondo  
 Que fazia os ritos Citérios.

## 60b

ἄγε, θυμέ, πῆ μέμνηας  
 μανίην μανείς ἀρίστην;  
 τὸ βέλος, φέρε, κράτυνον,  
 σκοπὸν ὡς βαλὼν ἀπέλθης.  
 τὸ δὲ τόξον Ἀφροδίτης  
 ἄφες, ὡς θεοὺς ἐνίκα.  
 τὸν Ἄνακρέοντα μιμοῦ,  
 τὸν ἀοίδιμον μελιστήν.  
 φιάλην πρόπιπε παισίν,  
 φιάλην λόγων ἑρανίην·  
 ἀπὸ νέκταρος ποτοῖο  
 παραμύθιον λαβόντες  
 φλογερὸν φυγόντες ἄστρον.

Coração, por que te enlouqueces  
 Co' a melhor loucura de todas?  
 Vamos! Joga longe essa lança,  
 Para que acertando tu partas!  
 Abandona o arco com que  
 Afrodite venceu os deuses.  
 Imitando o bardo famoso,  
 Anacreonte, faz um brinde  
 Aos moços e bebe essa taça,  
 Tua amável taça de palavras!  
 Contentemo-nos com o néctar  
 Da bebida, evitando a estrela  
 Cuja luz refulge escarlate.

## 60B

φέρ' ὕδωρ, φέρ' οἶνον, ὦ παῖ·  
 μέθυσόν με καὶ κάρωσον·  
 τὸ ποτήριον λέγει μου  
 ποδαπὸν με δεῖ γενέσθαι.

Traz água, traz vinho, menino.  
 Me embebeda e me estupefaz!  
 Pois é meu copo quem me diz  
 Aquilo que será de mim.

## 61B

τί με φεύγεις τὸν γέροντα;

Por que foges de mim, de um velho?

## 62B

δοκέει κλύειν γὰρ ἤδε,  
 λαλέειν τις εἰ θελήσῃ.

Pois ela parece escutar  
 Se alguém deseja conversar.

## REFERÊNCIAS

- Antunes, C. Leonardo B. 2014. "Métrica, rítmica e tradução das Anacreônicas". *Alethéia* (Goiânia) 9:1-11.
- Ateneu. 1966. *Deipnosophistae*. Ed. Kaibel, G. Leipzig: Teubner.
- Campbell, David A. 2001. *Greek Lyric II*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Drachman, A. B. 1997. *Scholia Vetera in Pindari Carmina*. Vol. II. Lipsiae: Teubner.
- Estobeu. 1958. *Anthologium*. Ed. C. Wachsmuth & O. Hense. Berlin: Weidmann.
- Himério. 1951. *Declamationes et orationes*. Ed. A. Colonna. Rome: Polygraphica.
- Oliva Neto, J. A.; Guerini, A.; Costa, W. 2010. "Entrevista com João Angelo Oliva Neto." *Cadernos de Tradução* (UFSC) 25:261-77.
- Platão. 1969. *Plato in Twelve Volumes*, tradução de Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press.



*Title.* *Anacreonta* and the image of Anacreon in ancient times.

*Abstract.* The image we have of the greek poets is closely related to the stories attributed to them and to the interpretations that the ancients made of their poetry. In order to briefly line out the image of Anacreon, I present a poetic translation of the so-called *Anacreontea*, an anthology of poems in the manner of (or paying homage to) Anacreon, introduced by a small selection of poems about the poet from Teos. Although they are more likely to be the product of legend than an accurate account of the poet's life and personality, these poems are relevant as a means to glimpse at what might have been the image of Anacreon in ancient times.

*Keywords.* Anacreon; *Anacreontea*; Greek Lyric; Poetic Translation.

SUMÁRIO / CONTENTS

GIULIANA RAGUSA	
Afrodite em Simônides (Frs. 541 e 575 P) . . . . .	3
CARLOTTA MONTAGNA	
Considerazioni sulla Prima Crisi Imperiale e la condizione dell'intellettuale in Età Neroniana . . . . .	34
EVANDRO LUIS SALVADOR	
As <i>Suplicantes</i> de Eurípides (87-262) . . . . .	42
BEATRIZ CARINA MEYNET	
La <i>Gramática Castellana</i> de Nebrija a la luz de sus <i>Introductiones Latinae</i> : un método de aprendizaje de la lengua para hablantes no nativos . . . .	54
LUISE MARION FRENKEL	
Narrativas de unanimidade e diálogo em protocolos sinodais e hagiografias tardo-antigas . . . . .	84
LEANDRO THOMAZ DE ALMEIDA	
“Matar um homem não é defender uma doutrina, é matar um homem”: notas sobre a estratégia argumentativa de Sébastien Castellion no caso Miguel Servet . . . . .	97
CARLOS LEONARDO B. ANTUNES	
As <i>Anacreônticas</i> e a imagem de Anacreonte na Antiguidade . . . . .	109