

ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ

Revista de Estudos Helênicos - UERJ - no.16 - 2025



ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ

Revista de Estudos Helênicos

Número 16 - 2025

Setor de Grego – Instituto de Letras – UERJ

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E ORIENTAIS
SETOR DE GREGO
Rua São Francisco Xavier, 524 – Bloco A – 11.005

TO ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ - Revista de Estudos Helênicos

Número 16 – 2025
ISSN – 2526-3609

Editoras:

Dulcileide Virginio do Nascimento Braga - UERJ

Fernanda Lemos de Lima - UERJ

Conselho consultivo:

Ioánnis Petrópoulos (Universidade Demócritos da Trácia)

Kalliópi Samiótou (Vanderbilt University – EUA)

Nikoletta Tsitsanoudi-Malidis (Universidade de Ioánnina – Grécia)

Tania Martis Santos (UFRJ)

Sumário

Apresentação

Dulcileide Virginio do Nascimento Braga

Fernanda Lemos de Lima.....6

O papel da memória na construção da identidade em *Helena*, de Eurípides

Thais Regina Gimenes Chagas.....8

Motivos para o vegetarianismo em de *Rerum natura* de Lucrécio

Izabel de Rohan.....29

Tradução de poemas paleocristãos presentes na *Antologia Grega*

Aline Fernandes Barbosa.....51

***Mazaris*: do Hades à ressurreição (reflexões, tradução, bibliografia)**

Reina Marisol Troca Pereira.....53

Tradução do “Exercício preliminar e orientação para aquele que deseja aprender a arte da pintura” e da “Oração”, do livro *Interpretação da técnica de pintura*, de Dionísio de Furna

Fernanda Lemos de Lima.....114

A iconografia da deusa-bruxa Hécate no jogo Hades II

Fernanda Batista Schwerdtner.....118

Ο Έλληνας Ποιητής Γιώργος Σεφέρης και η ομιλία του στις 10 Δεκεμβρίου του 1963 στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης μετά την τελετή απονομής του Νόμπελ Λογοτεχνίας

Δαπουδάνη Αλεξάνδρα Μαρίνα.....142

Apresentação

Caros leitores, companheiros das inúmeras e diversas viagens pelas searas dos Estudos Helênicos em suas diversas expressões e temporalidades, eis o décimo sexto número de nosso periódico. Com imensa alegria oferecemos mais uma publicação que traz vozes de diferentes pontos do mundo, debatendo temas ligados à cultura helênica.

No presente número, mito, traduções inéditas e poesia estão presentes, oferecendo reflexões que vão desde o teatro antigo até os *games* contemporâneos.

Nossos olhares passearão pelas cenas da *Helêna* de Eurípides e uma reflexão a respeito da construção de sua identidade e as construções de uma memória coletiva. Eles seguirão a investigação a respeito das dietas helênica e romana e as razões para o vegetarianismo, a partir do pensamento filosófico de Lucrécio, em diálogo com Pitágoras, Plutarco e Porfírio. Em seguida, apreciaremos as traduções de textos paleocristãos, presentes na *Antologia Grega*.

Continuaremos nossa jornada pela tradução, apreciando um conjunto de textos gregos do século XV, de autoria anônima, trazendo a narrativa da “Incursão de Mazaris no Hades”, texto que oferece um retrato da sociedade do período de Manuel II Paleólogo. Seguiremos, ainda, pela seara do traduzir com “A orientação” e “A oração” para aqueles que desejam ser iconógrafos, a partir da obra de Dionísio de Furna.

A recepção da temática clássica na contemporaneidade estará presente através do estudo sobre as imagens de Hécate no jogo *Hades II*.

A poesia moderna da Grécia estará presente através da voz de Seferis e de seu discurso após receber o prêmio Nobel de Literatura.

Seguimos o propósito de trazer textos relevantes e diversos dentro da perspectiva do olhar helênico. Assim, com as contribuições de pesquisadoras do Brasil, de Portugal e da Turquia, vamos, da antiguidade à contemporaneidade, oferecendo mostras da potência múltipla da cultura dessa Grécia atemporal. Boa leitura!

Dulcileide Virginio do Nascimento Braga

Fernanda Lemos de Lima

O PAPEL DA MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE EM HELENA, DE EURÍPIDES

Thais Regina Gimenes Chagas - (UFPR/UNESPAR)

Resumo: A memória desempenha um papel crucial na literatura, explorando temas como trauma e perda, conferindo profundidade aos personagens ao estabelecer conexões entre passado, presente e futuro. A memória pode ser compartilhada através de experiências pessoais ou por meio de representações orais, como os mitos gregos, construídos socialmente e que continuam sendo referência para o homem entender conceitos, ideias, filosofias, tais como a existência e o sentido da vida. Desse modo, o objetivo deste trabalho é estudar o papel da memória na construção da identidade, do trauma e dos rituais fúnebres apresentado na tragédia grega Helena, de Eurípides.

Palavras-chave: memória, identidade, Helena, Eurípides.

THE ROLE OF MEMORY IN THE CONSTRUCTION OF IDENTITY IN HELENA, BY EURIPIDES

Abstract: Memory plays a crucial role in literature, exploring themes such as trauma and loss, giving depth to characters by establishing connections between past, present and future. Memory can be shared through personal experiences or through oral representations, such as Greek myths, socially constructed and which continue to be a reference for man to understand concepts, ideas, philosophies, such as existence and the meaning of life. In this way, the objective of this work is to study the role of memory in the construction of identity, trauma and funeral rituals presented in the Greek tragedy Helena, by Euripides.

Keywords: memory, identity, Helena, Euripides.

Introdução

Na primeira parte deste artigo, faremos uma breve contextualização histórica situando o papel da memória na antiguidade ao longo do tempo e, na segunda parte, estudaremos o papel da memória na construção da identidade, do trauma e dos rituais fúnebres apresentados na tragédia grega *Helena*, de Eurípides.

A memória desempenha um papel crucial na literatura, tecendo tramas que exploram temas como o trauma e a perda. Ela confere profundidade aos seus personagens e estabelece conexões entre passado, presente e futuro. Muitos escritores utilizam técnicas narrativas como flashbacks e analepses para revelar eventos passados e lembranças que moldam a estrutura interna da narrativa. Na literatura grega, a memória é personificada pela deusa da memória, Mnemósine, mãe das nove musas associadas as diferentes formas de conhecimento e expressão artística. A capacidade de lembrar é fundamental para personagens, como Ulisses na *Odisseia*, de Homero, onde suas memórias o ajudaram a sobreviver às aventuras narradas.

A tradição da memória, conforme descreve Yates (2007), atravessou a antiguidade clássica como parte da retórica, percorrendo toda a tradição europeia. A autora acrescenta que a arte da memória foi consolidada pelos gregos através de várias gerações que criaram estratégias utilizadas na Antiguidade e em outros períodos da história e são essas técnicas que a autora recupera em seu livro.

Essa prática se baseava em regras de memorização de ideias ou de palavras, associadas aos lugares e às imagens na memória, essa técnica permitia ao orador a capacidade de reproduzir um discurso de maneira precisa e infalível. A arte da memória era fundamental na Antiguidade, quando a palavra impressa e a tecnologia ainda não estavam disponíveis. O livro *A arte da memória* (2007), de Yates é baseado principalmente em três fontes latinas que tratam sobre a retórica: *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, *De Oratore*, de Cícero e *Ad Herennium*, de autor

desconhecido. Um tratado completo sobre a arte da memória, bem como uma discussão sobre a “memória para as coisas” e “memória para as palavras” está presente no *Ad Herennium*, uma importante fonte da arte clássica greco-romana. A autora alerta, porém, que o fundamento da tradição da memória ocidental não é contribuição de Quintiliano ou de Cícero, mas sim dos preceitos de um professor de retórica desconhecido. A autora inicia recontando o mito fundador da arte da memória registrado nos textos de Cícero e Quintiliano. Diz a lenda que Simônides recitou um poema em uma festa em homenagem ao anfitrião, Scopas, incluindo passagens em honra aos Dióscuros. Scopas, ficou com ciúmes e disse que pagaria apenas metade do preço combinado e que ele cobrasse o restante dos semideuses gêmeos, Castor e Pólux. Poucas horas depois, Simônides soube que dois jovens o esperavam do lado de fora do palácio e saiu sem encontrar ninguém. Quando voltou ao palácio, todo o salão do banquete desabou, matando Scopas e seus convidados.

Os corpos ficaram irreconhecíveis, tornando impossível a identificação das vítimas para o enterro. Simônides memorizou o lugar em que cada pessoa estava sentada, conseguiu identificar os corpos e indicar às famílias. Esse acontecimento ajudou o poeta a estabelecer regras de memorização baseadas na posição dos lugares e imagens significativas do lugar criado, que, segundo Yates (2007), tem sido classificada como “mnemotécnica”.

Essa realização de Simônides parece ter originado a observação de que ela é uma ajuda à memória, se lugares forem fixados na mente, no que cada um pode acreditar a partir de sua própria experiência. Porque quando retornamos a um lugar após uma longa ausência, não nos recordamos apenas do lugar em si, mas das coisas que fizemos ali, das pessoas que encontramos e até dos pensamentos não expressos que passaram por nossas mentes quando ali estivemos anteriormente. Assim, como em muitos casos, a arte nasce da experiência. (YATES, 2007, p. 40)

Essa experiência de como Simônides criou os princípios da arte da memória é contada por Cícero em *De oratore*, quando apresentou a

memória como uma das cinco partes da retórica. Para Cícero, “os loci preservam a ordem dos fatos, as imagens designam os fatos em si.” (YATES, 2007, p. 29)

A memória é classificada como um ramo da retórica, em que as técnicas mnemônicas na Roma clássica se desenvolveram também ligadas à oratória, sendo a retórica sobretudo utilizada em julgamentos. Os romanos constantemente se valiam de técnicas mnemônicas que relacionavam imagens e lugares na memória, especialmente para defesas. É clara a relação de similaridade para o processo de rememoração entre o método dos romanos e a forma como o poeta grego lembrou-se da disposição dos convidados mortos na tragédia que presenciou.

Yates (2007) cita os filósofos Platão e Aristóteles, que consolidaram a “metáfora da memória”, como escrita em que se escreviam e imprimiam coisas na tábua de cera, pois, para Aristóteles, a memória estava atrelada à teoria do conhecimento, em que não há aprendizado que não passe pelos cinco sentidos, sendo o mais forte a visão. Em contrapartida, Platão exigia mais da memória, que deveria ter uma relação estreita com a realidade.

Nesse sentido, Candau (2011) aborda sobre a importância da memória na construção da identidade e na preservação da cultura, pois segundo ele, a escrita, principalmente a imprensa, permitiu a preservação da memória coletiva e a possibilidade da propagação de informações de uma forma mais eficiente do que a transmissão oral. A escrita possibilita o sentimento de pertencimento a um grupo, a uma cultura, que, conforme Candau (2011), reforça a “metamemória”. Desse modo, o escritor que registra os eventos do passado oferece à comunidade a possibilidade de reapropriar-se desse passado por meio da escrita, contudo, a escrita, enquanto modalidade de expansão da memória, deixa a busca identitária incompleta, posto que é mais difícil selecionar o que deve ser conservado em uma sociedade de tradição escrita do que na de tradição oral.

Nesse contexto, a arte da memória sofreu transformações, consolidando-se não só como método de memorização, mas também

como um instrumento de investigação, constituindo-se como um campo da memória na produção de novos conhecimentos e na solução de problemas a partir de respostas calcadas na materialidade das coisas. A esse respeito, Yates (2007, p. 481) pondera que

A arte da memória é um caso claro de tema marginal, não reconhecido como parte de nenhuma disciplina corrente, omitido por não ser atribuição de ninguém. Mas ela acabou por se tornar, em certo sentido, atribuição de todos. A história da organização da memória toca em questões vitais da história da religião, da ética e da moral, da filosofia e psicologia, da arte e literatura, do método científico. A memória artificial como uma parte da retórica pertence à tradição da retórica, e a memória como faculdade da alma se relaciona a teologia. Quando refletimos sobre as profundas associações de nosso tema, começa a não ser mais surpresa que o seu estudo tenha aberto novas perspectivas a respeito de algumas das grandes manifestações da nossa cultura.

A obra *A memória coletiva* (1990), de Maurice Halbwachs é um estudo fundamental sobre como a memória é construída e mantida dentro dos grupos sociais. Halbwachs argumenta que a memória não é apenas um fenômeno individual, mas também coletivo e social, ou seja, um fenômeno construído coletivamente e submetido a mudanças constantes. Ele explora como diferentes grupos, como famílias, comunidades e nações, compartilham e transmitem memórias, criando uma identidade coletiva.

Contribuindo com a discussão de Halbwachs, Candau (2011) aponta várias maneiras de compartilhar a memória: nos grupos pequenos, em que a memória é repassada a partir do que alguém viu, presenciou e posteriormente compartilhou; nos grupos maiores, em que o compartilhamento é fruto das representações da memória e é baseado na oralidade. Como é o caso dos mitos gregos transmitidos por meio da oralidade, construídos socialmente e que continuam sendo referência para o homem entender conceitos, ideias, filosofias, tais como a existência e o sentido da vida. Nesse sentido, temos o mito de Helena,

que Eurípides tomou da tradição poética. Eurípides utilizou a personagem mítica Helena em oito de suas dezenove peças conservadas: As Troianas, Helena, Orestes, Ifigênia em Áulis, Andrômaca, Hécuba, Electra e Ciclope.

Eurípides, o mais jovem dos três grandes tragediógrafos da Antiguidade clássica, comparando-se com Ésquilo e Sófocles, possui dezenove peças que sobreviveram intactas: Alceste (representada pela primeira vez em Atenas em 438 a. C); Medeia (431), Hipólito (428), As Troianas (415), Helena (412), Orestes (408), Ifigênia em Áulis (405), As Bacantes (405), e em data incerta Andrômaca, Os Heráclidas, Hécuba, As Suplicantes, Electra, Héracles Furioso, Ifigênia em Táuris, Íon, As Fenícias, O Cíclope e Resos (esta última de autenticidade contestada). Contudo, segundo Romilly (1998), não foi o mais premiado, conheceu apenas cinco vitórias, das quais uma póstuma.

Grande parte da vida e da carreira de Eurípides coincidiu com a guerra entre Atenas e Esparta, que ocorreu entre 431 e 404 a. C., mas ele não sobreviveu para ver o declínio de sua cidade, exilando-se voluntariamente e morrendo na Macedônia em 406 a. C.

Eurípides apresentou inovações no teatro grego antigo, que influenciaram o drama moderno posterior, ao representar pessoas comuns como heróis de suas peças. Essa inovação foi desenvolvida e adaptada posteriormente para a comédia. Além disso, mostrou-nos a realidade da guerra, criticou a religião e demonstrou simpatia pelos excluídos da sociedade: mulheres, escravos e velhos.

Ele também se tornou “o mais trágico dos poetas”, segundo Aristóteles, concentrando-se na vida interior e nos motivos de seus personagens, como em Helena (412), objeto de nosso estudo, em que o enredo é organizado em torno de um mesmo significante (Helena) ter um duplo significado (Helena de Troia/Helena do Egito), e é isso que acarreta a ocorrência trágica. Consoante Vieira (2018, p. 15), Eurípides “constitui um simulacro, com o intuito de sugerir que não passa de ilusão o universo em que estamos imersos (Borges?) que é impossível distinguir o original da cópia”.

A Helena de Troia representava a imagem da beleza extraordinária, que foi causa da ruína e destruição de todos os troianos, enquanto a verdadeira Helena, raptada por Hermes e protegida por Proteu no Egito, representava a esposa fiel e paciente, que aguardava o retorno de seu marido da guerra, assim como Penélope, em Odisseia.

Diante disso, o objetivo deste trabalho é estudar o papel da memória na construção da identidade, do trauma e dos rituais fúnebres apresentado na tragédia grega Helena, de Eurípides, a fim de demonstrar uma possibilidade de leitura nos estudos clássicos, fomentando, assim, estudos desta mesma natureza.

Memória, identidade, trauma e rituais fúnebres na tragédia de Eurípides

Na tragédia grega Helena, de Eurípides, a memória desempenha um papel fundamental na construção da narrativa e nos caracteres das personagens. A memória coletiva sobre a figura de Helena, tanto como uma mulher que possui uma beleza incomparável, como uma traidora de sua pátria, influencia diretamente no desenvolvimento da narrativa e na interação com as personagens.

A própria identidade de Helena revela duas possibilidades de paternidade, uma de Tíndaro e a outra de Zeus, como no prólogo em que ela conta sobre a sua origem: “Minha pátria é a nada anônima Esparta, onde Tíndaro gerou-me, embora exista a lenda de que Zeus voou na direção de Leda, minha mãe, ao fugir de uma águia. Encarnando um cisne” (v. 15-19) . Assim, a identidade de Helena está carregada por uma dupla paternidade.

A memória coletiva sustenta o argumento de que Helena teria fugido com Páris Alexandre, provocando a guerra de Troia. Quando Páris sequestra Helena em Esparta, enquanto convidado de Menelau em seu palácio, ele viola o princípio de hospitalidade dos gregos. Essa guerra não foi apenas pelo ciúme de um marido traído, mas sim pela quebra de laços de hospitalidade, harmonia e compromisso respeitados na cultura grega.

Na tragédia, a memória é um elemento central que pode ser manipulada e interpretada, refletindo discussões teóricas sobre a importância da memória na construção da identidade e na preservação da cultura, conforme apresentado na introdução deste artigo.

Contudo, Eurípides subverte essa versão ao revelar que, na verdade, foi um simulacro de Helena que foi levado para Troia e a verdadeira Helena estaria segura no Egito, como conta Helena no prólogo:

Ressentida por não derrotar as outras deusas, Hera insufla o vento vão que Páris Alexandre abraça, entregando-lhe em meu lugar um ícone de ar a mim idêntico, forjado de um fragmento de éter. E pareceu a Páris que me possuía, quando em verdade tinha um simulacro oco. (v. 30-36)

Essa descoberta questiona as memórias e crenças estabelecidas sobre verdade e ilusão. Além disso, a memória individual das personagens também desempenha um papel importante, visto que Helena luta para preservar sua identidade e sua inocência contra as acusações de traição.

Na trama, Helena é um brinquedo nas mãos das deusas Afrodite, Hera e Atena que decidem sobre seu destino e é acusada injustamente de traição e infidelidade, “Três deusas recorreram a Alexandre no vale Ida, Hera, Atena e Afrodite, querendo que ele decidisse qual das três tinha silhueta mais perfeita que as demais. Cípris ofereceu minha beleza a Páris em casamento, se a amargura é bela. Vence” (v. 22-27).

Hera, enciumada, criou um estratagemma e deixou para Páris um eidolon de Helena e Hermes transportou a verdadeira esposa de Menelau para o Egito, onde o rei Teoclimeno queria desposá-la contra a sua vontade. Dezessete anos após o término do conflito em Troia, a verdadeira Helena está sendo mantida prisioneira em um lugar distante e uma falsa imagem dela é criada para justificar a guerra de Troia. Ao duplicar uma personagem em duas, Eurípides faz uso da ambiguidade que é uma característica do texto trágico.

Essa situação levanta questões sobre a natureza da identidade e como ela pode ser manipulada e distorcida por interesses políticos e pessoais, pois como bem coloca Pollak (1992, p. 204),

[...] a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização.

Desse modo, a memória é um elemento chave na construção das personagens, explorando questões como verdade, percepção e identidade. Pollak (1992, p. 205) acrescenta que “vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo”.

Nesse sentido, a revelação da verdade sobre a identidade de Helena questiona a percepção de crenças estabelecidas pela tradição, que, muitas vezes, impõem normas e valores que moldam nossa percepção do mundo. Assim, Eurípides traz uma reinterpretação do mito, rompendo com a tradição e inserindo inovações dramáticas.

Não obstante, existe uma lacuna na construção da narrativa entre a noite em que os gregos massacraram os troianos e saíram vitoriosos da batalha contra Troia e o episódio em que Menelau resgatou sua esposa, Helena. Eurípides segue o esquema típico da fantasia masculina, segundo Assmann (2011), em que a mulher é dividida em duas metades opostas: a prostituta e a santa.

Essa lacuna foi preenchida por Eurípides com a construção de uma trama em que Menelau se vê livre das recordações de seu passado traumático e aceita a oferta de superar o passado e ter um presente livre das humilhações, da violência e da vingança vivenciadas em Troia, em que os gregos lutaram em vão em Troia, por causa de um simulacro, que,

segundo Assmann (2011, p. 299), consiste em “um rebaixamento de uma situação traumática a uma ‘falsa recordação’”.

Desde 1920, Hugo von Hofmannsthal procurou uma forma artística com que pudesse abordar os traumas da Primeira Guerra. Foi nesse período que ele redescobriu o mito clássico, em particular, as figuras de Helena e Menelau. Em *Die ägyptische Helena* (A Helena Egípcia, 1928), Hugo von Hofmannsthal utiliza o mito clássico de Helena de Troia para abordar o trauma de guerra e a ressocialização. A história se passa após a Guerra de Troia, onde Menelau e Helena, repatriados, enfrentam as dificuldades de reconstruir suas vidas e lidar com suas memórias traumáticas. O autor questiona como indivíduos marcados por um passado traumático conseguem reconstruir seu futuro e conviver com suas memórias. Menelau é o caso exemplar de um trauma de guerra. Hofmannsthal revisita essa narrativa à luz das experiências em trauma e psicanálise e a apresenta em forma de ópera em dois atos, que abordam a passagem da experiência da guerra para o cotidiano civil do pós-guerra. Assim, a manipulação da memória possibilitou o apagamento da memória de um episódio traumático, que, nesse caso, conforme Candau (2011), expressa uma maneira de lidar com a memória de algo indizível, que foi o episódio da guerra de Troia, em que a narrativa do mito contribuiu para a construção e desconstrução da memória coletiva e individual. Dessa forma, os episódios inseridos na trama passaram por um processo de reelaboração e ressignificação, influenciados pelo contexto histórico e pelas interpretações individuais.

A tragédia inicia-se com o monólogo de Helena, explicando sua presença no Egito e a chegada de Teucro com as informações da morte de Leda, do desaparecimento de seus irmãos e de Menelau, seu esposo. Ela, então, lamenta a possível morte do marido e de ser o motivo de tantas mortes e males. Helena entra para a história como um símbolo de beleza e como uma advertência sobre as terríveis consequências que a beleza é capaz de causar nos homens e na pólis.

Menelau que retornara de Esparta, naufraga perto da região do Egito, trazendo consigo o eidolon de Helena, que deixara na gruta sob os

cuidados de seus companheiros, e bate à porta do palácio para pedir refúgio. Nesse momento, ele descobre, pelo relato da porteira, de que existiria uma segunda Helena, que está no palácio.

Esse eidolon de Helena não pode ser considerado um fantasma, conforme Vieira (2018), posto que é uma “reprodução exata”, uma “cópia”, uma “réplica”, um simulacro perfeito, tanto é que Menelau convive com ela por sete anos no navio sem desconfiar de sua verdadeira identidade, não fosse a revelação de um de seus companheiros, ele retornaria com a falsa Helena para Esparta. Já Vernant (2002, p. 428), por sua vez, esclarece que “o eídōlon, como duplo, assume os valores de um ‘simulacro’; ele é percebido ao mesmo tempo como aparição ‘sobrenatural’ e como aparência conforme àquilo de que é o fantasma”.

Na segunda parte da tragédia, Menelau e a verdadeira Helena reencontram-se, mas Menelau se recusa a reconhecer sua esposa nela; sempre paira uma dúvida sobre a sua identidade. Em um primeiro momento, Menelau desconfia das palavras de Helena “Confio em tudo o que sofri, mas não em ti!” (v. 594), mas acaba acreditando em suas palavras com a chegada do mensageiro sobre o desaparecimento do eidolon de Helena, que estava na gruta:

MENSAGEIRO:

Nas dobraduras do ar, tua esposa esvaneceu. Oculta no céu depois de abandonar a gruta sacrossanta em que estava alojada. Recordo suas palavras: ‘Pobres frígios, pobres aqueus! Nas bordas do Escamandro pereceste por causa de um ardil de Hera. Imagináveis que Páris tinha quem não teve nunca: Helena. Permaneci o tempo necessário e a sina eu preservei. Retorno agora para o céu, onde meu pai está. A pobre tindarida ouviu coisas terríveis sem ter culpa alguma’. (v. 605-615)

Menelau, finalmente, reconhece a verdadeira Helena, os dois abraçam-se e comemoram. Em seguida, Helena relata que esteve durante dezessete anos no Egito por um estratagema da deusa Hera e um conflito entre as três deusas e se refugiou como suplicante na tumba de Proteu. Ela se manteve em silêncio durante todo esse tempo, aguardando que os desígnios dos deuses se cumprissem e Menelau pudesse, enfim, vir resgatá-la.

O mais interessante é que toda a disputa entre gregos e troianos foi por causa de um eidolon, que desapareceu como uma nuvem assim que a verdadeira Helena apareceu, como na fala de Menelau: “Não, pelos deuses fomos todos enganados, tendo nas mãos tão só a nuvem da desgraça”. (v. 704-705)

Após o reencontro, Helena, então, pede a Menelau que lhe relate como ele conseguiu se salvar da guerra de Troia.

MENELAU:

À tua pergunta existem numerosas vias. Por que narrar nosso revés no mar Egeu, o fogo que de Eubeia Naúplios nos enviou, a passagem por Creta, Líbia, pelo pico de Perseu? Pois seria insuficiente o que eu narrasse, e o meu relato me faria sofrer de novo, redobrando assim meu sofrimento. (v. 765-771)

Nesse excerto, podemos perceber que Menelau era a figura que representava o trauma da guerra, em que narrar os fatos vivenciados na guerra em Troia seria algo insuportável, pois as feridas e cicatrizes conservam a memória física da batalha, sendo esse tipo de memória, de acordo com Assmann (2011, p. 277), mais confiável do que a memória mental, uma vez que “as palavras não incorporam o trauma nelas”.

Desse modo, como Menelau poderia pensar em um futuro sob tantas mortes em vão? Como ele poderia continuar vivendo com o peso de suas lembranças? Nesse sentido, Vieira (2018) ressalta que é possível ver na tragédia de Eurípides uma sugestão para se examinar sob outra

perspectiva o patrimônio épico legado pela cultura da Grécia, pois “uma coisa é o herói lutar para que a poesia do futuro eternize sua atuação gloriosa, outra é o herói lutar por algo que, no final, se evidencia como ilusão”. (VIEIRA, 2018, p. 17)

A Helena egípcia configura a transição do passado, representado pela traição, pela guerra e pela morte dos troianos e a descoberta de sua verdadeira identidade no tempo presente quando ela reencontra Menelau e lhe revela um plano para fugir com o auxílio da sacerdotisa Teônoe. A verdadeira Helena clama pela ajuda da sacerdotisa para que os ajude a retornar para sua pátria sem que Teoclimeno saiba que Menelau está vivo e está nas dependências do palácio. Ela, então, promete não contar nada a seu irmão sobre a existência de Menelau:

TEÔNOE:

Sou piedosa de nascença e por querer. Amo a mim mesma e não macularia a glória de meu pai. Não concedo a meu irmão favor que de mim faça parecer alguém infame. Em minha natureza habita o grande templo da justiça, que herdei do magno herói Nereu, e envidarei esforços para preservá-lo. Decido acompanhar o voto favorável que Hera concede a ti. Que Cípris seja a mim propícia, embora seu caminho a mim diste, pois permanecerei por todo tempo virgem. (v. 998-1008)

Helena e Menelau, então, planejam e executam a fuga de regresso à pátria. Na cena do episódio final da fuga do Egito, parece que estamos diante da outra Helena, do simulacro, a medida em que ela concebe o plano de fuga e argumenta a favor do uso da embarcação, apresentando Menelau como mensageiro da morte de seu marido. Como uma estrategista, Helena, então, procura o rei e lhe revela que Menelau está morto e que depois dos rituais fúnebres para honrar a memória de seu marido, ela estaria preparada para casar-se com ele. Por isso, pede que,

como Menelau supostamente morreu no mar, que seja realizado um memorial para prestar homenagem aos restos mortais de seu marido, como nas falas de Helena e Menelau:

HELENA:

Como se em pleno mar morreras, rogarei ao rei que deixe eu devotar-se um cenotáfio. (v. 1057-1058)

MENELAU:

Com quase tudo estou de acordo, mas o plano agora se ele quiser que o rito ocorra aqui. (v. 1063-1064)

HELENA:

Bem, nesse caso digo que não é costume grego enterrar na terra quem morreu no mar. (v. 1065-1066)

MENELAU:

Outra excelente ideia. Embarcarei contigo para deitar na mesma nau as honras fúnebres. (v. 1067-1068)

HELENA:

[...] No paço cortarei uns cachos de cabelo e trocarei o peplo branco pelo negro e encravarei no rosto as unhas sanguinárias. (v. 1087-1089)

Esse episódio revela a semelhança de comportamento entre as duas Helenas: a Helena de Troia, ambígua e astuciosa e a Helena do Egito, recatada e virtuosa.

Em Helena, de Eurípides, os rituais fúnebres são mencionados, mas não ocupam um papel central na trama como em outras peças gregas, uma vez que não passava de um estratagema de Helena para fugir do Egito, uma morte simbólica, cuja ressurreição trará violência e sangue para os egípcios. No entanto, eles ainda desempenham um papel simbólico e culturalmente significativo. Essa intenção de realizar rituais fúnebres para honrar os mortos reflete a importância atribuída aos rituais de passagem na cultura grega antiga e a reverência pelos

ancestrais. Teoclimeno concede ao pedido de Menelau (mensageiro), e oferece um navio com animais, armas e alimentos para os rituais fúnebres: “Concedo o rito: escolhe o espaço e erige a tumba!” (v. 1244). Helena e Menelau fazem preces aos deuses e Menelau se prepara para partir com seus companheiros para liderar o ritual no mar.

A reverência aos mortos já estava descrita na *Iliáda*, de Homero, no episódio em que Príamo vai resgatar o corpo do filho amado, Heitor, para prestar-lhe as honras e rituais fúnebres. Morrer é ser esquecido, mas viver, mesmo que morto, é ser reconhecido, estimado, honrado, glorificado; é ser objeto de uma narrativa que conta um destino admirado por todos. Nisso reside a importância dos rituais. Morrer para ser lembrado, como bem coloca Assmann (2011, p. 23), “honra aos mortos, fama póstuma e lembrança histórica são três formas de se referir ao passado que se diferenciam no início da era moderna e que se põem lado a lado como funções concorrentes da memória cultural”.

Entretanto, feitos notáveis não asseguravam, por si só, a conquista da glória; eram apenas condições necessárias para alcançá-la. O reconhecimento era concedido pelo poeta que, por meio de sua poesia, perpetuava esses feitos na memória coletiva. Dessa forma, o poeta garantia aos heróis uma permanência que ultrapassava os limites da existência humana. A função memorial do poeta consiste justamente em conferir notoriedade duradoura aos indivíduos e preservar seus nomes ao longo do tempo. Em contextos culturais como esse, atribui-se ao poeta uma habilidade singular de comunicação com o passado, permitindo-lhe influenciar gerações futuras através de suas narrativas.

Na Grécia antiga, a memória coletiva desempenhava um papel significativo no interior de um grupo, estabelecendo uma conexão entre a comunidade dos vivos e o indivíduo morto, essa memória compartilhada que Candau (2011) denomina de “domínio público”, em que o contexto reconhece uma memória forte arraigada em uma tradição cultural.

A versão euripídiana do mito de Helena também evidencia o recurso trágico do suicídio para parodiar a solução comum entre as heroínas

trágicas, quando defrontadas com uma desgraça irreversível, como ameaça Helena nos seguintes versos: “Melhor morrer, mas de que modo a morte é bela? Estrangular-se numa corda é vergonhoso até para os escravos. Dar um fim à vida na ponta de uma espada é algo nobre e belo” (v. 296-301), reiterada quando Helena descobre sobre a suposta morte de Menelau: “envolvo meu pescoço no laço derradeiro ou a espada ansiosa de sangue enterro fundo em meu peito, com a intenção de evidenciar o ímpeto suicida, um sacrifício oferecido” (v. 354-57) e retomada nos seguintes versos com o pacto de morte acordado entre Helena e Menelau, em que fama e reputação dão enquadramento causal ao suicídio:

HELENA:

Contigo morrerei, usando tua espada.

MENELAU:

Repete o juramento segurando a mão.

HELENA:

Se faleceres, não verei a luz do dia.

MENELAU:

Sem tua companhia, ponho fim na vida.

HELENA:

Como morrer, sem macular nosso renome?

MENELAU:

Depois de te matar, me mato sobre o túmulo. Mas antes lutarei a luta em prol do teu amor. Estou à espera de quem queira vir. Não vou manchar a glória conquistada em Troia, tampouco, em meu retorno à Grécia, aceito opróbrio, eu que privei a ninfa Têtis de Aquiles, eu que vi Ájax Telamônio agonizar, Neleu sem filho. Não é digno perecer por sua própria dama? Sim muitíssimo! (v. 837-850)

Na Grécia Antiga, a “bela morte” era um conceito enraizado na cultura sobretudo nas obras de Homero. Era considerada uma morte

gloriosa, alcançada por meio de feitos heroicos em batalha. A ideia de morrer jovem era uma forma de ultrapassar a inevitabilidade da morte e alcançar a imortalidade e a fama eterna. Esses conceitos apontados por Vernant (2000) refletem a valorização da honra e da glória na sociedade grega antiga, pois, como destaca Assmann (2011, p. 47), a “reputação é a melhor sepultura. A sepultura protege a memória privada da família, enquanto o memorial assegura a memória de uma comunidade muito maior, seja a pólis ou a pátria”.

Ao final da tragédia, no êxodo, um mensageiro fala para Teoclimeno da fuga de Helena e Menelau: “Empenha-te em cortejar outra mulher: Helena abandonou o país” (v. 1514-1515) e da matança dos egípcios. Nesse episódio, de acordo com Vieira (2018), é possível ver um “efeito paródico” da *Iliada*, contudo, esse argumento não se sustenta, uma vez que a tripulação egípcia não é inimiga e não apresenta resistência. Na épica homérica, o conflito estabelece-se entre combatentes iguais, não tendo a ver com a matança ocorrida no navio. Desse modo, Eurípides coloca em cena uma questão: quem seria mais bárbaro: o grego ou o egípcio?

Após o relato do mensageiro, Teoclimeno percebe que foi vítima de um ardil feminino e pretende matar sua irmã, Teônoe, contudo, o servo o impede e surge deus ex machina, um elemento exterior a tragédia que resulta no desenlace da trama, que também aparece em outras tragédias de Eurípides. Nesse momento, os Dióscuros surgem ex machina na peça, assim como aparecem na lenda de Simônides citada no início deste artigo, trazendo o desfecho da trama:

CASTOR:

Contém a fúria que te guia erradamente, senhor deste país. Nós somos os Dióscuros, os dois. Tal qual Helena que fugiu do paço. Leda também nos deu à luz. Não eram tuas as núpcias com as quais te encolerizas. Não erra a donzela que a nereida procriou, refiro-me

a Teônoe, tua irmã. Honrou a decisão dos deuses, o que o pai mandou. (v. 1642-1649)

Castor avisa a Teoclimeno que ele não deve fazer nenhum mal a Teônoe, pois tudo se tratava dos desígnios dos deuses. Os Dióscuros ainda asseguram que protegerão o retorno de Helena e Menelau: “E, na reta final, concluindo tua vida, serás chamada deusa e com os dois Dióscuros partilharás das libações, os dons obtendo conosco dos humanos. Zeus decide assim” (v. 1666-1669). E, assim, Teoclimeno concorda com o argumento dos irmãos, Helena recupera sua honra e pode retornar para Esparta junto de Menelau.

A memória coletiva engendrou uma imagem de Helena ora como a mais bela mortal, ora como o motivo de todos os infortúnios e desgraças causados pela guerra em Troia, mas a descoberta de um simulacro fez com que a identidade da verdadeira Helena fosse revelada e sua honra preservada e assim a história sobre a guerra pôde ter uma nova versão, engendrada por Eurípides, que inocenta Helena de todos os males e a restitui ao seu papel de mulher honrada e virtuosa.

Essa duplicidade de papéis entre a verdadeira Helena e seu simulacro, assim como a impossibilidade de se identificar a cópia e o original nos coloca diante de uma questão que contribui para a imortalidade dessa peça.

Considerações finais

Desse modo, como se pode perceber, por meio das reflexões que se fizeram até aqui, Eurípides revisitou o mito de Helena de Troia, oferecendo uma nova perspectiva sobre a protagonista, questionando a sua identidade, sugerindo que ela nunca esteve em Troia, mas sim em um lugar seguro, enquanto os deuses criaram um eidolon para confundir gregos e troianos e assim colocar em dúvida a identidade e a reputação de Helena.

Os mitos constituem importante fonte da literatura grega, na medida em que os poetas, dramaturgos, músicos e artistas se apropriam de suas figuras – fixadas no imaginário coletivo – e as incorporam e recriam em suas composições, problematizando-as em face da realidade social e histórica em que se inserem e atribuindo-lhes novos sentidos. A Grécia Antiga transmitiu muitos mitos que se fixaram como patrimônio da cultura ocidental. Até os dias de hoje, esses mitos são utilizados para eternizar as relações do homem com seu destino. Os dramaturgos utilizam as tragédias a fim de mostrar a total destruição do homem mortal diante da fatalidade.

Essa mulher cujo nome e presença são tão fortes ganha uma nova configuração em que Eurípides traz à cena duas Helenas: uma verdadeira, que é a mulher que Hera, protetora dos casamentos, para livrá-la do rótulo da infidelidade, a conduz ao Egito, à casa do rei Proteu, onde em segurança esperaria a guerra terminar. E uma segunda Helena, que não é nada mais do que um eidolon, que foi raptado por Páris e pelo qual os gregos combateram. Menelau a recupera e com ela chega ao Egito, encontrando a verdadeira Helena. Uma nova Helena surge, não mais a de Esparta, nem a de Troia, mas agora a Helena do Egito.

O poeta trágico se serviu do imenso repertório que faz parte da História do povo grego, daquilo que eles acreditavam ser o seu passado, o horizonte longínquo de outrora dos mitos das narrativas de Homero, a partir dos quais os trágicos tomavam seus temas. Todavia, o mito em seu estado puro não consubstanciava o efeito trágico, cabendo ao tragediógrafo reinterpretá-lo tragicamente.

A tradição nos leva a refletir sobre a relação entre o passado e o presente, ela faz parte da identidade cultural e social de um povo, representa a continuidade de valores e costumes valiosos pela sociedade, que se herdam e preservam por várias gerações. Diante disso, Eurípides preserva a tradição mitológica, mas acrescenta sua própria visão e inovações ao questionar a reputação de Helena, oferecendo, assim, uma reinterpretação da história. Nesse sentido, Candau (2011) acrescenta que a tradição é repassada através da memória e reproduzida por meio de

elementos e lugares de memória, podendo sofrer modificações ou reinvenções, porque a tradição se remete a um passado que se atualiza no momento presente.

Referências

ASSMANN, A. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Trad. de Paulo Soethe. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 259-309.

CANDAU, J. Memória e identidade: do indivíduo às retóricas holistas. In: Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2011, p. 21-57.

_____. O jogo social da memória e da identidade (1): transmitir, receber. In: Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2011, p. 105-133.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Edições vértice/Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

YATES, F. A. A arte da memória. Trad. de Flavia Bancher. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 11-71.

POLLAK, M. Memória e identidade social. Conferência transcrita e traduzida por Monique Augras. Edição de Dora Rocha. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

RIBEIRO JR., W. A. Eurípides/Helena. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em <greciantiga.org/arquivo.asp?num=0516>. Acesso em: 11 de abr. 2024.

ROMILLY, J de. A tragédia grega. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora de Brasília, 1998.

VERNANT, J. P. O universo, os deuses, os homens. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, J. P. Psykhé: duplo do corpo ou reflexo divino? In: Entre mito e política. Trad. Cristina Murachco. 2ª. ed. Editora da Universidade de São Paulo, 2002, p. 427-434.

VIEIRA, T. Helena, de Eurípides, e seu duplo. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

MOTIVOS PARA O VEGETARIANISMO EM DE RERUM NATURA DE LUCRÉCIO

Izabel de Rohan

Resumo: Este artigo busca explorar a perspectiva da Antiguidade sobre motivos para adotar uma dieta vegetariana, especialmente argumentos apresentados por Lucrécio em *De rerum natura*. Epicurista, Lucrécio elabora sobre os elementos primordiais da matéria, propondo uma idealização da sociedade humana que, ao ser analisada, rejeita a sarcofagia e propõe retomada a tempos anteriores, em que o ser humano era livre de excessos. Além disso, comparamos o pensamento de Lucrécio em relação a uma dieta vegetariana a Plutarco e Porfírio.

Palavras-chave: Lucrécio; Plutarco; Porfírio; alimentação; vegetarianismo.

Abstract: This article explores ancient perspectives on the reasons for adopting a vegetarian diet, focusing in particular on arguments presented by Lucretius in *De rerum natura*. As an Epicurean, Lucretius reflects on the primordial elements of matter and proposes an idealized vision of human society that, upon examination, rejects sarcophagy (flesh-eating) and advocates a return to earlier times when human beings were free from excess. In addition, we compare Lucretius's views on a vegetarian diet with those of Plutarch and Porphyry.

Keywords: Lucretius; Plutarch; Porphyry; diet; vegetarianism.

Que peut faire du temps présent une historienne de l'Antiquité?

Nicole Loreaux

Introdução

Frequentemente, lidamos com questões que são continuções de reflexões, medidas e problemas de sociedades antigas. Talvez nunca

tenhamos resolução de demandas da Antiguidade por termos perdido muitos documentos significativos, porém, podemos continuar ponderações relevantes ao período contemporâneo tendo em mente que não são novos pensamentos e não são passageiros.

O principal ponto desse artigo é defender a perspectiva da Antiguidade sobre motivos para ser vegetariano, especificamente os pontos retratados pelo romano Lucrécio em *De rerum natura* (I a.C.), o poema filosófico-didático mais extenso da Antiguidade, em que o autor defende o epicurismo e desenvolve seu pensamento acerca dos “elementos primordiais da matéria a partir dos quais a natureza forma todas as coisas” (Lucrécio, 2015, p. 21) e, em meio a isso, uma idealização da sociedade humana. Analisando esses discursos, acreditamos que o filósofo favorece como ideal o vegetarianismo – ou até mesmo o veganismo. Além disso, objetivamos, comparar o pensamento de Lucrécio, defendido por nós como motivação para uma dieta sem sofrimento animal, com as ideias de pensadores que conhecidamente defenderam de forma a alimentação vegetariana, como Porfírio e Plutarco.

T. Lucrécio Caro (ca. 96 e 55 a.C.) teve uma vida que não nos é familiar; não temos muitos dados sobre a vida do filósofo (Ribbeck, 1973, p. 31). Porém, sua obra foi relevante o suficiente em seu tempo, e em nosso, para reunirmos alguns argumentos para sua defesa aos animais e, para o que consideramos, uma alimentação vegetariana.

Os argumentos acerca da defesa dos animais começam ao invocar a deusa Vênus, transformada em *De rerum natura* como natureza, amiga dos animais, contrária à guerra dos homens – Marte; além de relacionar o equilíbrio entre o animal e a natureza ao amadurecimento de um filhote e de uma criança – a ritmo frenético do desenvolvimento de um animal advém da harmonia com a natureza – pensamento chave de toda a obra. Depois, Lucrécio relaciona a religião a males, com o exemplo do sacrifício animalesco de Ifigênia e o sacrifício de um vitelo humanizado. Partindo mais tarde para uma análise do mundo ideal, que não considera o homem o núcleo do cosmos.

Como muitos outros pensadores atuais e antigos, Lucrécio compara um tempo anterior e fantasioso com o seu momento atual, porém, relata como, em sua percepção, a terra produz menos e menor por causa da estafa.

Em uma análise do mundo anterior ao fogo, os animais e a humanidade viviam em equilíbrio e o homem era simples e feliz, no ápice de sua força e em concórdia com a natureza. Após o fogo, que produz a alimentação carnívora, matança de animais e período sedentário, os males consomem o homem. A humanidade torna-se obcecada pela busca da completude, que só será verdadeiramente alcançada com reflexão em meio à natureza. E se antes era a escassez o motivo da morte, agora é o excesso, em concordância com os outros filósofos.

Tendo isso em mente, contextualizaremos o que definimos como a prática vegana e a vegetariana.

Apesar de uma definição comum de vegetariano possa ser “aquele que não come carne vermelha, aves ou peixe”, há inconsistência sobre a descrição desse estilo de vida (Matthew, 2012, p. 142). Há o tipo 1 de vegetariano, aquele que come carne vermelha e aves ocasionalmente, por falta de escolha. O tipo 2, que não consome carne vermelha e aves e o 3 que não consome esses e também peixe. O tipo 4 exclui ovos e o 5, laticínios (op. cit.). Como foi notado por Beardsworth e Keil (1991a, 1992b, 1993) o vegetarianismo é uma construção social e suas regras de definição variam de pessoa para pessoa, porém, por fins metodológicos, seguiremos aqui a definição do tipo 3, também conhecido como ovolactovegetarianismo.

Já o veganismo, de acordo com The Vegan Society (n.d.-a.), é um estilo de vida e também uma filosofia que visa excluir quaisquer formas de exploração ou crueldade dirigida a animais .

Com um objetivo também político, o veganismo tem contexto social ligado ao contemporâneo, já que o uso exacerbado de produtos animais foi uma consequência de nosso sistema econômico vigente (Singer, 2002; Kalte, 2020), porém, mais tarde, veremos que ideias vegan estão presentes na Antiguidade também.

Por fim, os movimentos de abstinência à carne objetivam equidade e igual consideração a dois ou mais grupos que possuem naturezas diversas .

Lucrécio, pensador celebrado e renomado, refletiu sobre motivos para se tornar vegetariano em seu tratado sobre a realidade da humanidade não teocrática, em que os átomos é que exercem o poder, enquanto expõe a física de Demócrito e a filosofia moral de Epicuro. Através deste artigo, tentaremos provar os motivos da Antiguidade para o vegetarianismo, especificamente em Lucrécio, levantando um ponto que vegetarianos tentam provar: a abstinência da carne não é um assunto recente e merece ponderação. Além disso, visamos expor que os antigos tiveram muitos argumentos parecidos, como Porfírio e Plutarco em relação a Lucrécio.

Alimentação na Grécia

Antes de tratarmos sobre a visão de pensadores romanos sobre a abstinência de carne, voltemos à Grécia Antiga e falemos da dieta alimentar dos gregos, esses que influenciaram tanto os romanos em diversos aspectos. Foi já na Grécia Antiga que a alimentação foi percebida como fator de extrema importância para a “agressão do corpo” (Soares, 2013, p. 15) e é Hipócrates (460 a.C. – 370 a.C.) que discorre em um catálogo sobre a eficácia dos alimentos no corpo, listando alimentos .

No catálogo, ele indica espécies de animais que seriam mais ou menos adstringentes, leves, laxativas, diuréticas e fortalecedoras (Soares, 2013, pp. 23-24). Vale pontuar o local de destaque das carnes de quadrúpedes na lista; Soares (2013, p. 15) sugere que isso é um reflexo da presença desses animais na mesa sacrificial de festivais religiosos públicos, prática necessária antes do consumo da carne vermelha.

A prática do sacrifício aos deuses (θυσία), anterior à ingestão da carne, é um ponto importante da alimentação grega. O gado é enfeitado com coroa e fitas e cortejado por flautas até um altar, onde é banhado por grãos de cevada. Cortam a cabeça do animal com uma faca larga

(μάχαιρα), mas antes o animal deve “consentir” . A vítima é queimada e a fumaça eleva-se ao céu, em direção dos deuses. A carne que é digerida é cortada em porções iguais e consumida no local, levada para casa ou distribuída do lado de fora da zona sacrificial (Vernant, 2006, pp. 54-55).

Além de uma ligação com o divino, a prática era uma ligação também de cunho social, momento de divertimento e oportunidade para comer carne (Dalby, 1997, p. 3), além de um potencial momento de conexão entre a vida cívica e a norma cívico-religiosa. Por conseguinte, a recusa de participação no ritual, acompanhada da abstenção do consumo de carne, é vista como um gesto de autoexclusão social, já os não-cidadãos, por sua vez, não são autorizado a participarem do ritual (e.g. metecos, escravizados, mulheres) (Kovacs, 2019, p. 17).

Pitágoras de Samos (ca. 570 – ca. 495 a.C.) é conhecidamente o primeiro autor da Antiguidade a defender as questões do vegetarianismo (Dias, 2012), porém, ele reconhecia a relevância do sacrifício e cedia a ele, de sua forma:

Quando Pitágoras sacrificava aos deuses, não usava uma profusão ofensiva ('i.e. sangue') mas só oferecia pão de cevada, bolos e mirra; tudo menos animais, a não ser, talvez, galos e porcos . Quando descobriu o teorema de que o quadrado da hipotenusa de um triângulo reto era igual aos quadrados dos lados que formavam o ângulo reto, diz-se que sacrificou um boi. Mas o mais certo é que esse boi fosse feito de farinha. (Dias, 2012, p. 86)

Porém não cedia ao sacrifício da carne.

Alimentação em Roma

Há revelações fragmentadas sobre a alimentação romana, o que não significa que os romanos não tivessem uma culinária variada, já que os relatos que provam o oposto são – apesar de fragmentados – numerosos (Nelson Henriques S. F., 2012, p. 57). A literatura produzida

na fase do Império Romano contribuiu a imagem da alimentação da região (Bustamante, 2014, p. 54), como o episódio do “Satyricon”, de Petrónio, em que são elencados uma série impressionante de pratos, símbolos da tentativa de sofisticação e elevação na sociedade romana, indício de uma sociedade de “estrutura complexa”, em que a celebração reflete na qualidade e não quantidade, levando ao consumo ostentatório (Ornellas e Castro, 2012, p. 71).

De acordo com David L. Thurmond, durante o primeiro século a.C. e os dois primeiros séculos d.C., encontrávamos uma culinária parecida com a grega nas cozinhas romanas. Pontuaremos a quantidade e o momento de alguns desses alimentos, que, principalmente a carne, ocasionalmente com requintes de crueldade, na busca de sabores interessantes, era utilizada de forma ostensiva pelos romanos, como neste trecho de *De esu carnium* de Plutarco, que mais tarde será abordado neste artigo:

Tal qual muitos fazem quando introduzem na garganta dos porcos espetos em brasa, para que, com a têmpera do ferro, o sangue estanque e se dissolva pela carne, o que a torna tenra e delicada; os que se lançam contra e pisam os úberes das porcas que estão perto do parto, para que, depois de misturarem o sangue, o leite e o sangue impuro dos recém-nascidos que logo morrem na dor do parto, por Zeus purificador, comam a parte mais inflamada do animal; outros que cosem os olhos dos groues [ou gruas] e dos cisnes e, depois de os enclausurarem, engordam-nos no escuro, condimentando a carne com estranhas misturas e alguns temperos. (2019, pp. 39-40)

Em *De alimentorum facultatibus*, Galeno discorre sobre as propriedades dos alimentos e seus efeitos no corpo humano, porém, também revela hábitos da época, o que é pertinente para nós. O habitat e o comportamento dos animais são relevantes para suas propriedades nutricionais. Galeno indica que alguns consomem a carne de ursos, leões e leopardos e que elas seriam de difícil ingestão. O autor não revela a motivação para alimentação de tais carnes, mas podemos entendê-las como interesse ritualístico e não sustento fisiológico (Nelson Henriques

S. F., 2012, p. 60). Além disso, o exotismo dessa categoria de carne é gastronomicamente interessante aos romanos; podemos supor que essa seria uma das causas.

Outra causa interessante seria o reaproveitamento, já que o consumo de carne não era constante na dieta mediterrânea por questão de custos. Galeno referencia muitas vezes o consumo de carne de animais de lavoura e de idade avançada. É citado que a carne de felídeos domésticos (e.g. leões) era reaproveitada após sua morte, porém, provavelmente, isso era um consumo raro e é pontuado aqui apenas para explicar a questão do reaproveitamento de alimentos e carne.

Assim como os gregos, os romanos se ligarão aos deuses através do sacrifício da carne, acompanhado do vinho e de cereais (Ornellas e Castro, 2012, p. 75). E esse sacrifício segue-se de tal forma:

As vísceras, uma vez escoado o sangue, são grelhadas em espetos, junto ao altar, a restante carne, a que será comida pelo público em geral, é cozida num caldeirão. Esta sucessão, sempre do grelhado ao cozido, compreende uma forte conotação catártica, na medida em que equivale a uma gradação passível de anular o carácter primordial de bestialidade, quer do animal consumido quer dos convivas celebrantes. Mas há igualmente uma componente civilizacional que remete para a evolução da cozinha: enquanto o grelhado, que não leva sal, se situa mais perto da barbárie, o cozido, condimentado com sal, torna-se mais oneroso, posto o alimento perder propriedades em favor do caldo enriquecido pelo processo de cozedura. (op. cit.)

Porém, essa prática não era cotidiana, o consumo de carne na Antiguidade estava longe da quantidade do consumo atual (Wilkins & Hill, 2006, pp. 142-163). Na época imperial, o diário eram três refeições .

Era durante a cena que se aproveitava o otium , opondo-se ao momento do prandium (reservado um pouco de carne, para famílias

abastadas, e frutas, Bustamante, 2014, p. 56), em que o indivíduo ainda teria de voltar à suas atividades rotineiras de trabalho. Era nesse momento – a cena – em que era propícia a “civilidade e a sociabilidade, típicas do meio urbano” (op. cit.), intrínsecas para os abonados sobretudo na época Imperial, com o “consumo crescente de carnes e produtos exóticos vindos de todo o Império” (op. cit.).

Aos camponeses, o prandium era mais propício ao cotidiano, porém com base principalmente nos vegetais. Os mos maiorum (costume dos ancestrais) eram partilhados com os camponeses romanos da época Imperial, eram frugais com dieta a base dos vegetais, quase todos os produtos da terra eram aproveitados e, até o século II a.C., a alimentação de diferentes grupos sociais não variou muito disso (Castro, 1997).

Porfírio

Porfírio de Tiro (ca. 234 – ca. 304/309 d.C.), filósofo romano neoplatônico, editor da “Eneida”, difundiu o neoplatonismo e foi um pioneiro do vegetarianismo ético (Dias, 2012, p. 89) sobre o que discursou nas obras *De abstinentia ab esum animalum* (“Da abstinência do alimento animal”) e *De non necandis ad epulandum animantibus* (“Sobre a inadequação da matança de seres vivos para a alimentação”).

A primeira obra foi desenvolvida em quatro livros. Neles, o autor defende por que o homem deve abandonar a matança do animal, o sacrifício e a ingestão de carne. A obra é uma tentativa de “demover os homens dos ritos religiosos ancestrais e tradicionais, vincando a nulidade dos sacrifícios como forma de culto aos deuses” (Dias, 2012, p. 89), constituindo, dessa forma, “um verdadeiro tratado de crítica à religião, analisando práticas e concepções tradicionais que mereciam ser revistas pelos homens do seu tempo” (op. cit.), além disso, Porfírio acreditava que as práticas religiosas gregas cederam às influências egípcias e mesopotâmicas e, eventualmente, foram subvertidas da oferta dos frutos da terra e seus aromas para o sacrifício animal – sacrifício não seria preferível para os deuses. Entre os animais e os homens, unidos pela

familiaridade da psique e das sensações, possuindo, assim, uma noção de parentesco, a morte só seria justificada caso um dos dois estivesse ferindo o outro, ao contrário, seria assassinato; não é esse o caso dos animais sacrificados, sendo esses animais domésticos que auxiliam os homens. Logo, esse sacrifício seria mais um ultraje do que uma oferenda (Dias, 2012, p. 91).

O encerramento do sacrifício animal significaria elevar a humanidade a um novo patamar ético, promovendo, assim, a harmonia. Porfírio utiliza como argumento a Idade de Ouro, que consta em “O Trabalho e os Dias”, de Hesíodo. Na obra, os gregos não matavam qualquer ser vivo e viviam em abundância de alimentos produzidos espontaneamente e de felicidade (Serio, 2020, p. 47). Foi com a descoberta do fogo que a sarcofagia tem início, logo, é natural (κατὰ φύσιν) comer carne, mas contra sua natureza (παρὰ φύσιν) comê-la crua. Sendo assim, Porfírio exalta um modo de vida que volta ao primeiro estágio da humanidade, um estado natural, promovendo em seu tratado a alimentação à base de produtos naturais, que não constituem uma transgressão à vida.

Plutarco

Entre o pensamento grego e o romano, Plutarco (ca. 46 d.C. – 120 d.C.) insere-se perfeitamente. Sacerdote de Apolo e filósofo, o autor de Περὶ σαρκοφαγίας (De esu carniū, em latim) procurava tratar de questões caras aos homens da atualidade: “a preocupação com o bem-estar (físico e mental) do homem, a carga ética que encerra, as leituras sociais de que é passível e as suas implicações ecológicas” (Soares, 2011, p. 100).

Focando na faixa mais abastada da sociedade, Plutarco analisa razões para evitar a carne e adotar uma dieta percebida por nós como vegetariana, elas foram: motivos naturais; a inacessibilidade da ἀπάθεια (apatia); violência homem-animal; moderação e frugalidade; piedade.

Sobre os motivos naturais (φύσιν), Plutarco compõe os argumentos da abstinência da carne ao redor de noções παρὰ φύσιν (contra a natureza) e κατὰ φύσιν (de acordo com a natureza), salientando o conteúdo zoopsicológico do tratado e concepção de diaita (Pinheiro, 2019, p. 16), contando com um pensamento antiestoico, já que esses defendiam que aos animais faltava λόγος (raciocínio). Plutarco, ao contrário, presumia que os animais apresentam alguma inteligência que os aproxima dos humanos. Os prazeres contrários à natureza seriam, assim, “desejos ilícitos” (ibid., p. 30) e contribuiriam para a violência homem-animal. O motivo para essa anomia ter início seria a falta de recursos para a sobrevivência, e, em uma sociedade civilizada, não é necessário matar um animal para a alimentação, apenas em legítima defesa.

Dessa forma, assemelha o homem de seu tempo a animais selvagens por suas atitudes alimentares, tornando o homem primitivo um exemplo moral (Pinheiro, 2019, p. 19).

Retornando ao argumento que justifica a consumação da carne ser contra a natureza, o ser humano, de acordo com Plutarco, não se assemelha aos animais carnívoros e sim aos frugívoros e o consumo da carne torna-se uma transgressão que reflete no funcionamento do corpo humano, que não está preparado para digerir a carne .

Já tratando sobre questões de ordem médica, o que acontece com o corpo é que ele fica “cheio, enfastiado e entorpecido com alimentos impróprios” devido à saciedade, perdendo vitalidade, tornando-se pesado e débil , dessa forma, é estabelecido uma consequência do corpo à psique. Esse argumento fala também sobre a falta de medida (μέτρον) que acarreta uma vida depravada ao matar animais ferozes, mas sem o propósito de os comer, e matar os dóceis, para ingestão. O ato de comer carne ultrapassa, na maior parte das vezes, a relação do homem com o alimento, dando lugar à gula (Pinheiro, 2019, p. 18).

Acima de qualquer argumento, os animais devem ser tratados com generosidade (φιλανθρωπία) (ibid., 2019, p. 38).

Mais tarde, Plutarco cria uma linha temporal que se inicia com o homem primitivo e coberto de virtudes que tende à deturpação. A matança

começa com um animal com carácter ruim, transferindo para animais de carácter bondoso. Após, parece induzir que o consumo de proteína animal é a origem de guerras e assassinatos.

De carácter ético, histórico e social, concluindo, Plutarco não se posiciona contra o consumo de carne, mas argumenta para ele não seja motivado pela gula e luxúria, que seja racional e equilibrado, compreendendo que a educação e a formação ética são questões relevantes para essa discussão e para a alteração do êthos.

Lucrécio

A ode à mãe dos romanos é a forma que Lucrécio escolhe para iniciar *De rerum natura*. É esse um formato muito utilizado em epopeias e na poesia lírica, o que já define que a obra terá fortes marcas líricas. Com sua opinião sobre teologia controversa para a época, no universo sem deuses descrito por Lucrécio, a Vênus que o filósofo clama não é a divindade antropomórfica e sim a mãe natureza que ama e cria tudo com sua fertilidade. Após às boas-vindas do filósofo, animais, que são originados da deusa, são apresentados.

Vênus assume a forma de amor sexual e reprodutor, isso é, a força criadora da natureza (Scafoglio, 2016, p. 40). De acordo com Giampiero Scafoglio (op. cit.), essa Vênus é a mesma do Hino Homérico a Afrodite, deusa que cativa os animais através da sedução, que é o poder do amor. Lucrécio expande no decorrer do livro essa imagem de Homero, relacionando-a diretamente com a natureza.

Em contraposição ao poder fertilizador do amor de Vênus, há Marte, que domina os humanos da pior forma e apenas Vênus consegue domar a guerra, aquilo que Marte representa. Logo, temos uma polarização entre os amantes Vênus e Marte, sendo ela representante dos animais e ele, dos humanos, de forma polarizadora: o bem e o mau; sendo assim, uma apelação para que a humanidade abandone as guerras e siga o caminho puro e de alegrias, que é o modo dos animais (Scafoglio, 2016, p. 41), explicitando que o afastamento dos animais não é a forma harmoniosa

de se viver e que a “civilização” que a guerra supostamente carrega não é vista de forma positiva.

Depois, Lucrécio relaciona a religião com a raiz de tantos males , utilizando de exemplo Ifigênia , sacrificada pelo próprio pai, Agamémnon, que mais tarde é assassinado pela esposa, Clitemnestra, na “Oréstia”, de Ésquilo. Todo esse grupo familiar padeceu de tamanho sofrimento desde que seu descendente, Tântalo, quis testar a onisciência dos deuses. Seu castigo ocasionou maldição que se distendeu até Orestes ser julgado pela morte da própria mãe, Clitemnestra, e absolvido pela deusa da justiça, Atena.

Segundo “Ifigênia em Áulis”, última peça de Eurípides, Ifigênia é levada à cidade como sacrifício para a deusa Ártemis, furiosa com o rei Agamémnon, e que não permitia a partida dos gregos. A princesa serve de exemplo para o sofrimento de homens causado por homens devido à religião e ao poder, temas que Lucrécio contesta em *De rerum natura*. Lucrécio também afirma que não há paz da alma (*pietas*) em derramar o sangue inocente de animais em nome de sacrifícios para o divino , como Porfírio, apesar dos dois diferirem nos motivos do prejuízo da religião de suas épocas.

Paralelamente, mais tarde, no livro II, Lucrécio disserta sobre como a vida ideal é aquela com poucos sofrimentos, sem ostentações e em que pode-se refletir na natureza, idealmente “na relva suave, junto à margem de um ribeiro, sob os ramos uma árvore alta” , e critica o sacrifício de animais para rituais religiosos:

Na verdade, muitas vezes sucumbe diante dos belos
santuários dos deuses um vitelo, sacrificado juntos
dos altares onde arde incenso,
exalando do peito um quente rio de sangue,
mas a mãe que perdeu a cria, percorrendo os verdes
desfiladeiros, reconhece no chão as pegadas
impressas pelas patas de dois cascos, perscrutando
com os olhos todos os lugares, a ver se é capaz

de em algum avistar a cria perdida, parando de vez em quando, e enche muitas vezes de lamentos os bosques frondosos,
e regressa ao estábulo, trespassada pela saudade do bezerro.

Em uma comovente narrativa, Lucrécio procura emocionar com a história do novelo inocente, comparativo a Ifigênia, e da mãe vaca. O vitelo é uma escolha que nos remete ao já mencionado sacrifício romano. Assim como o filhote é vítima do homem e de sua religião, Ifigênia também o foi ao ser sacrifício para um deus e em nome de uma guerra – afinal, o propósito inicial do ritual era satisfazer a deusa, chegar a Troia e devasta-la. Em comparação à Agamémnon, a vaca é inocente e foge pelo campo procurando seu filhote, pois os animais são puros, desconexos das perversões da religião e guerra (Scafoglio, 2016, p. 43). Além disso, possuem sentimentos mais sinceros e profundos do que os humanos (op. cit.). Enquanto isso, Agamémnon assassina a filha para recuperar Helena, um troféu representativo do poderio grego, e devastar e saquear uma cidade extremamente rica.

O exemplo do novelo e de sua mãe objetivava exemplificar que os átomos, criadores de tudo através de “combinações incessantes e imperceptíveis de parcelas infinitamente pequenas que se encontram no espaço” (Ribbeck, 1973, p. 31), possuem categorias e as vidas que fazem parte dessas categorias se encontram, em equilíbrio. O filósofo procura um exemplo animal, não humano, distanciando a raça humana da harmonia natural, e aproximando os animais da humanidade – como se o vitelo fosse um sacrifício humano –, ao mesmo tempo que, com o mito de Ifigênia, distancia os homens da humanidade pela barbaridade de ação de Agamémnon (Hutchins, 2018, p. 38). A vaca (mãe) que procura seu filhote (criança, cria), em contraponto com o ambiente antinatural do pai que sacrifica a própria filha em nome da ganância do kléos e das riquezas de Troia.

Hutchins (op. cit.) defende que não somente Lucrécio está criticando a religião nessas duas passagens, mas também evidenciando as duas vítimas dela: as mulheres e os animais.

Inclusive, um dos primeiros cenários idílicos que Lucrécio tece no livro I, v. 250-261, não tem interferência humana, e o único homem não é crescido e empestado de ganâncias: é uma criança.

A humanidade não é posta como centro desse ciclo. Ela existe graças a ele. E não deve interferir. Note que o alimento é vegetal, não animal, apesar de serem longamente citados – muito mais do que humanos. Lucrécio começa seu tratado com uma imagem idílica em que a humanidade vive em harmonia com todos os seres, sem interceder no equilíbrio, e satisfeita, criando e desenvolvendo-se.

Parece que as crias humanas e as crias animais também são um motivo de separação entre tratamento da terra ao homem e ao animal. Lucrécio menciona que o apoio que um filhote de animal precisa e o que um bebê necessita da sociedade são extremamente diferentes. Este requer muito mais atenção e por muito mais tempo do que um filhote, isso porque a natureza favorece os animais, pois eles convivem em harmonia: o animal não precisa ferir a terra para sobreviver como os humanos precisam para plantar e colher, procurando excessos . Os animais vivem de acordo com às leis da natureza, as únicas normas que os humanos devem seguir para alcançar a serenidade (Massaro, 2014, p. 46).

Exatamente este é o maior motivo para o esgotamento da terra: a humanidade. Lucrécio afirma que a terra está estafada e que já produz menos e menor, que, apesar de essa ser a formadora de todas as coisas e que tudo está em transformação e, apesar do trabalho do ser humano em aumentar as pastagens, já não é mais possível produzir o mesmo e isso é percebido pelos velhos lavradores que, ao comparar os tempos passados com os atuais e concluir que antes era mais fácil, notam que trabalham mais e por menos, e, ao fim, tudo se encerra da mesma forma .

Da mesma maneira que Lucrécio compara o seu tempo presente a um momento ruim e o tempo passado longínquo com algo positivo e

ingênuo, Porfírio e Plutarco seguem idêntica lógica. Ademais, como argumentado pelo movimento vegetariano e vegano, a crescente necessidade humana por carne, e outros temas os quais não são foco deste trabalho, provêm do mesmo sentimento humano de avidez e ansiedade por poder e status, destroem o meio-ambiente e poderão levar ao colapso da humanidade (Kovacs, 2019).

Longamente, Lucrécio trata sobre a ganância humana e o sentimento de querer mais objetos, símbolos, poder, terras para ocupar que, de acordo com o autor, só pode ser preenchido com reflexão, conhecimento da ciência, bem-estar físico e a tranquilidade da psique. Afinal, nascido em Roma e vivido, provavelmente, entre 95 e 55 a.C., o filósofo viu sucederem-se diversas guerras.

Assim como Agamémnon, anteriormente discutido, que, estando tão cego pelas riquezas e prosperidades imaginadas que Troia poderia trazer, assassina a própria filha em um altar, pela imaginação de o que a vitória traria, para, então, encerrar sua história assassinado por sua esposa ao chegar em casa e nem conseguir desfrutar de seus espólios recém adquiridos, inclusive praticamente uma noiva, Cassandra, que é assassinada também, profetisa que foi presenteada pelo próprio Apolo, patrono das profecias, e amaldiçoada pelo mesmo, após rejeitar o deus. É todo um ciclo de maldições perpetuado pela ganância.

No livro V, Lucrécio ocupa-se extensamente de contar o cenário anterior à barbárie de sua época. Ele relata que, antes do homem deixar de ser nômade, ter fogo e matar animais para seu proveito e utilidade, a terra era intocada e os alimentos que brotavam eram “dom bastante para satisfazer os corações”, ou seja, eram maiores e suficientes. Animais mais fortes eram a maior preocupação, medo de algo real, não do sol não nascer, deuses malvados e punições estratosféricas que causavam ansiedade. Os alimentos finos e requintados eram bolotas, medronhos e peras⁴⁵, essas eram as maiores recompensas que se poderia ter, vegetais e frutas. Não utilizavam peles de animais para se esquentar, as bestas mortas pelo homem só o eram se fossem uma ameaça. Os animais consumiam carne animal e carne humana e a morte vinha através das

batalhas com animais maiores ou de infecção , descritas de forma horrenda, porém, não morreriam muitos de uma vez só, levados pelas guerras de outros homens .

Ponto fundamental é que Lucrécio inicia essa narrativa do ser humano ideal , em seu aspeto mais desprovido de normas, evidenciando que o homem em seu ápice de força (duros, como a Terra que os criou, de grandes ossos e nervos fortes, acostumados a qualquer clima e a não serem nunca abalados por uma alimentação indevida) viveu como os animais, o que para o filósofo significa: viver sem destruir a natureza e sem pedir mais do que a Terra espontaneamente conceder.

Todas essas descrições do cenário ideal da humanidade parecem descrever uma situação de harmonia e igualdade com a natureza. Há descrições de animais mortos, assim como há de homens mortos, mas o sentimento prevalescente é a equivalência entre todos, ou seja, a morte era utilizada em casos necessários e todos, animais e seres humanos, possuíam as mesmas ferramentas e não sentiam falta do “mais”. A morte comum era aquela pela falta de alimentos, sendo o fogo uma revolução na forma qual a humanidade tratou a comida, daí o início do enfraquecimento do gênero humano. De acordo com Lucrécio, a carne de animal não é natural ao ser humano, pelo simples motivo de não poder ser digerida da mesma forma que é natural à animais sua digestão – ao homem é necessário o fogo para a cozinhar. E, com o fogo, há alimentos excedentes, o que leva à degeneração do pensamento de igualdade humano-animal. A alimentação ideal, descrita nessa passagem, seria vegetal: “Nutriam os corpos, de modo geral, entre os carvalhos produtores de bolota”. Lucrécio apoia que a alimentação seja sem produtos animais, o que atualmente consideramos chamamos de dieta vegana.

Retornando ao ponto inicial, Lucrécio indica que se anteriormente era a falta de alimentos o motivo da morte, “atualmente” é o excesso, sem elaborar se é a psique contaminada a causa da morte ou uma questão de saúde do corpo, qualquer um dos dois pode ser apoiado por Porfírio e/ou Plutarco. E, também em concordância com Plutarco sobre a formação individual, a cultura é relevante, a personalidade também, porém, afirma

que os vícios não podem ser completamente erradicados e que “um será mais propenso a incorrer em violentas cóleras, outro tornar-se-á um pouco mais rapidamente presa do medo” .

Conclusão

Em uma das mais célebres obras contemporâneas sobre a abstinência e uso da carne animal, o autor, Peter Singer, e sua esposa, têm uma reflexão sobre a abstinência muito parecida com a do próprio Lucrécio, de 1974 anos atrás – na época em que Singer escreveu: “We simply wanted them [animais] treated as independent sentient beings that they are, and not as a means to human ends” (2002, p. XXI). Parece que Lucrécio pontua bem os motivos adotados por vegetarianos atuais para essa filosofia, modo de viver ou essa “ideology in accordance with the eater’s representation of animal flesh”, segundo Kovacs (2019, pp. 11-12), os argumentos atuais variam entre econômicos (o custo da produção animal), higiênicos e sanitários (reduzir o risco de contrair doenças), morais (pela rejeição a matar animais) e ético-ecológicos (referindo-se ao crescimento da necessidade de carne do homem destrói o meio ambiente e que, inevitavelmente, trará o colapso da humanidade), todos argumentos abordados pelos filósofos aqui retratados de forma explícita, como os dois primeiros, que defendem abertamente o vegetarianismo, e indiretamente, como Lucrécio.

Porfírio, Plutarco e Lucrécio compartilham, além de épocas semelhantes, visões muitas vezes em concordância acerca do assunto do sacrifício animal. Os três pensadores complementam-se e também levantam os mesmos pontos algumas vezes, como, principalmente, a relação da morte de animais e início do desvario do mundo.

Porfírio e Lucrécio concordam sobre a religião ser uma subversão da humanidade e influencia negativa do homem, de diferentes formas, pondo em foco o sacrifício animal desnecessário e sob a ótica do animal

como uma vítima, tendo os dois em comum uma noção de parentesco, logo, a morte do animal, que não por legítima defesa, seria assassinato.

É interessante como para todos os filósofos o consumo de carne não é natural; por distintos motivos. Em Porfírio, o fogo foi objeto essencial, já que sem ele o consumo é impróprio. Já para Plutarco, argumentando contra os estoicos, aos animais não falta raciocínio, são inteligentes, mesmo que não possuam a mesma inteligência dos humanos. Para Lucrécio, é antinatural pois os animais possuem comunicação, não como a do homem, mas da maneira deles, logo, podem ser equiparados aos humanos. Além disso, para o consumo da carne, também precisamos do fogo. Dessa forma, compartilhando dos dois argumentos para seu próprio argumento para o motivo do consumo de carne não ser natural.

Os três também concordam sobre o excesso de alimentos ser motivo de sofrimento. Lucrécio não indica as razões, mas para Porfírio seria pela psique afetada, para Plutarco, uma questão de saúde fisiológica. Em todos os tratados, os filósofos utilizam-se da retomada ao passado idílico e o descrevem como um tempo em harmonia com a natureza e os animais, sem vôpos, sem agricultura, sem ferir a terra, sem lei, relacionando essas ideias às guerras e doenças e utilizando o homem primitivo como um exemplo moral.

Podemos dividir os principais motivos de Lucrécio para o vegetarianismo em onze: é necessária a proximidade entre o ser humano, o animal e a natureza, e melhor será para o objetivo do homem: a reflexão e observação e o escape dos próprios desejos e paixões; a religião é alienante e faz com que o homem perca o foco do que é relevante; o animal tem mais nobreza do que o homem, ponto defendido no relato do sacrifício de Ifigênia e do vitelo humanizado e sua mãe saudosa; esses sacrifícios são realizados pela falta de visão do homem e afastam-no da harmonia natural. Idealmente, a humanidade não deve ser o centro do mundo, ela existe graças à natureza e não deve interferir, por isso sua alimentação deve ser composta principalmente de vegetais, ou seja, vegana; pela harmonia que o animal tem com a natureza, ele foi

presenteado com um favorecimento logo no início da vida; outra característica é que os animais possuem comunicação, não como a dos homens, porém essa diferença não é “nada especial”; seguindo esse pensamento, o homem quererá sempre mais poder e objetos, sem olhar para dentro de si mesmo.

A carne não é natural ao ser humano, se assim fosse, o fogo não seria necessário e seu consumo poderia ser cru. Foi essa ferramenta que transformou o mundo no que ele é hoje, distanciando-nos dos animais e da natureza e do ápice da humanidade; talvez o argumento mais forte para a modernidade: a terra está estafada e produz menos e menor.

Nós, como humanidade, estamos continuamente a procura de nos aperfeiçoarmos e à nossa sociedade. Há questões que são vistas com atemporais e, por isso, são creditadas pela sociedade como reflexões validas, enquanto outras são tratadas como excessos e exageros. Mesmo que o ideal de Lucrécio – nomadismo e dispensa de vestuário – possa soar exagerado, importa lembrar que “vegetarianismo” e “veganismo” são categorias modernas e não pertencem, na forma cultural que hoje lhes damos, ao seu tempo. Ainda assim, se já há dois milênios se lamentava a exaustão da terra e a escassez de alimentos, vale o esforço intelectual de reconhecer que, desde a Antiguidade, se debatem a frugalidade, a recusa da sarcofagia e a consideração ética pelo outro – humano ou animal.

Bibliografia

- Guarinello, Norberto Luiz (Ed.). (2019). Mare Nostrum - Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo: Dossiê "Vegetarianismo na Antiguidade", São Paulo. (Vol. 10), n. 1. <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/issue/view/11054>.
- Abrams, H. Leon. (2000). Vegetarianism: another view. In: Kiple, Kenneth F., et al. (Eds.) The Cambridge World History of Food (pp. 1564-1573). Cambridge: Cambridge University Press.

Beardsworth, Alan & Keil, Teresa. (1991a). Health-related beliefs and dietary practices among vegetarians and vegans: a qualitative study. *Health Education Journal*. (Vol. 50), p. 38–42.

Beardsworth, Alan & Keil, Teresa. (1992b). The vegetarian option: varieties, conversions, motives and careers. *Sociological Review*. (Vol. 40), p. 253–93.

Beardsworth, Alan & Keil, Teresa. (1993). Contemporary vegetarianism in the U.K.: challenge and integration. *Appetite*. (Vol. 20), p. 229–34.

Bondanella, Julia Conaway. (2008). Petrarch's Rereading of Otium in *De vita solitaria*. *Comparative Literature*. (Vol. 60), n. 1, pp. 14–28.

Bustamante, Regina Maria da Cunha: Uma representação musiva de Xênia na África romana. In: Soares, C (Coord.), Coutinho de Macedo, I (Coord.). (2014). *Ensaaios sobre patrimônio alimentar Luso-brasileiro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 349, pp. 51-68. (Diaita).

Dalby, Andrew. (1997). *Siren feast: A history of food and gastronomy in Greece*. Londres e Nova York: Routledge.

Deserto, J. (2022). Um fio de voz que tece: mulheres na literatura grega. In: Faria, R (Coord.).

Representações e legado da mulher na Antiguidade Clássica: olhares e perspectivas. *Linda-a-velha*, pp. 13-45.

Dias, Paula Barata. (2012). Em defesa do vegetarianismo: o lugar de Porfírio de Tiro na fundamentação ética da abstinência da carne dos animais In: *Contributos para a história da alimentação na antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 81–92.

F., Nelson Henrique S. (2012). Hábitos alimentares no Império Romano: Notícias sobre os comportamentos animais e habitats no *De alimentorum facultatibus* de Galeno. In: *Contributos para a história da alimentação na antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 57–70.

Hutchins, R. (2018). Making the absent referent present: the sacrifice of women and animals in Lucretius. In: Dimino, M., Polatti, A., Zanoni, R.

Bestiary: human and animal representations. Verona: Mimesis International.

Kalte, Deborah. (2021). Political Veganism: An Empirical Analysis of Vegans' Motives, Aims, and Political Engagement. *Political Studies*, 69(4), pp. 814–833.

Kovacs, Alexandra. (2019). A Historiography of Vegetarianism in Antiquity. In: MARE NOSTRUM - ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO: Dossiê "Vegetarianismo na Antiguidade", São Paulo. (Vol. 10), n. 1., pp. 10-30. <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/issue/view/11054>.

Loraux Nicole. Éloge de l'anachronisme en histoire. In *Espaces Temps*, 87-88, 2005. Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales. pp. 127–139.

Lucrécio. (2015). *Da Natureza das Coisas*. (Luís Manuel Gaspar Cerqueira, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água.

Massaro, Alma. (2014). The Living in Lucretius' *De rerum natura*: animals' ataraxia and humans' distress. *Relations*. (Vol. 2), n. 2, pp. 45-58.

Matthew, Ruby. (2012). Vegetarianism: A blossoming field of study. *Appetite*. (Vol. 58), n. 1, p. 141–150.

Ornellas e Castro, Inês de. (2012). Discursos e Rituais na Mesa Romana: luxo, moralismo e equívocos. Contributos para a história da alimentação na antiguidade, Coimbra, pp. 69-80.

Ossipow, Laurence. (1989). *Le Végétarisme: vers un autre art de vivre?* Paris: Cerf.

Plutarco. (2019). *Sobre comer carne*. (Joaquim Pinheiro, Trad.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Porfirio. (1977). *De l'Abstinence*. (J. Bouffartigue, Trad.). Paris: Les Belles lettres. (Collection des universités de France).

Ribbeck, G. In: Civita, V. (1973). *Os Pensadores*. São Paulo. (Vol. V): Abril.

Scafoglio, G. (2016). Men and Animals in Lucretius' *De rerum natura*. In: Johnston, P. A., Mastrocinque, A., Papaioannou, S. (Eds.). *Animals in*

Greek and Roman Religion and Myth. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. cap. 2, pp. 39-50.

Serio, Chiara Di. (2020). Utopian Elements in Porphyry's *De abstinentia*. *Studia Ceranea* (Vol. 10), pp. 47–61.

Singer, Peter. (2002). *Animal liberation*. (3^a ed.). Nova York: Harper Collins.

Soares, Carmen. (2013). Matrizes clássicas gregas da história da dieta: contributos da tratadística hipocrática. In *Espaços do pensamento científico da Antiguidade*, Coimbra. (Vol. 3), p. 13– 36. <https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/item/70537>.

Soares, Carmen. Plutarco sobre o consumo de carne em Plutarco. In: SOARES, Carmen et al. (2011). *Normas e Transgressões*. Coimbra. (Vol. 2): Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 347, pp. 99–114.

The Vegan Society (n.d.-a) Key Facts. Disponível em: <https://www.vegansociety.com/about-us/key-facts> (acesso 08 Dezembro 2022).

Vernant, Jean-Paul. (2006). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes.

Wilkins, J., Hills, S. (2006). *Food in the Ancient World*. Malden, MA e Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.

**Tradução de cinco Poemas Paleocristãos presentes
na *Antologia Grega***

Aline Fernandes Barbosa - UERJ

Os seguintes epigramas, traduzidos do grego, fazem parte de uma coletânea de poemas paleocristãos que estão inseridos na *Antologia Grega*, livro I. Estes epigramas são atribuídos a Claudiano e dedicados *Εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν* (Para o senhor Cristo).

The following epigrams, translated from the Greek, are part of a collection of early Christian poems included in the Greek Anthology, Book I. These epigrams are attributed to Claudian and dedicated *Εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν* (To the Lord Christ).

25.

Cristo, Sabedoria de Deus, e Rei do mundo, tendo formado, desde o início, a nossa raça humana, permite-me percorrer a linha da vida em Vossos ensinamentos.

26.

Filho de Deus, que reinas do alto, luz eterna que traz o brilho, concede-me a tua graça agora e depois e sempre, pois, concederá ser, dessa maneira, a raiz.

27.

Filho de Deus, Cristo, Todo Poderoso, sem início e antes de todas as coisas, transbordando fontes de salvação para todos os que vivem na terra, ouve as orações de tua virgem mãe e concede-nos tua graça em palavras e obras.

28.

Cristo, Sabedoria de Deus, que sacia com a graça das belas palavras, aperfeiçoa a maestria da sabedoria eloquente, o qual Marino escreveu este volume com suas mãos, remédio para a insensatez e guia para a boa experiência.

29.

Cristo, envia a tua graça sobre os meus esforços.

Cristo será protetor dos meus trabalhos.

Cristo estende a mão auxiliar aos meus trabalhos.

Cristo, tu, envia-me tua ajuda rica em bênçãos.

Cristo, tu mesmo, concedes a tua graça aos meus esforços.

Referência:

PATON, W. R. (Ed. lit.; Trad.). The Greek Anthology with an English translation. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.

**MAZARIS: DO HADES À RESSURREIÇÃO
(REFLEXÕES, TRADUÇÃO, BIBLIOGRAFIA)**

Reina Marisol Troca Pereira – Universidade da Beira do
interior – CECH -UC

RESUMO: Apresenta-se, pela primeira vez em língua portuguesa, a tradução integral de todos os segmentos que compõem o opúsculo desenvolvido a partir da incursão de Mazaris no Hades. Escrito anónimo em prosa redigido em grego, no século XV, obteve parca divulgação, circunscrita a três manuscritos. Contemplando vários padrões genealógicos, proporciona apurado e avalizado conhecimento da sociedade bizantina sob o imperador Manuel II. Satiriza comportamentos e declínio moral de membros individualizados da corte, classes profissionais, grupos sociais e étnicos. Para empreender tamanha invetiva, assiste-se, sem heresia, a um sincretismo de elementos clássicos e judaico-cristãos, num périplo do Hades à ressurreição.

Palavras-chave: sociedade bizantina; sátira; corrupção; Hades

**Mazaris: From Hades to Resurrection
(reflections, translation, bibliography)**

ABSTRACT: This article presents, for the first time in Portuguese, the complete translation of all segments comprising the pamphlet developed from Mazaris' incursion into Hades. The anonymously written prose in Greek, dating back to the 15th century, received limited dissemination, confined to three manuscripts. Encompassing various genealogical patterns, it provides refined and authenticated knowledge of Byzantine society under Emperor Manuel II. It satirizes behaviors and corruption

among individualized members of the court, professional classes, social groups, and ethnicities. To embark upon such an invective, one observes, without any heretical connotations, a syncretism of classical and Judeo-Christian elements, as depicted in a journey from Hades to resurrection.

Keywords: Byzantine society; satire; corruption; Hades

Ἰδέλιδι καὶ τῷ Μανουήλῳ μέχρι παντός

1. Exórdio: contributos para a persona Mazaris

A titulação capitular do presente ensaio analítico concentra-se sobre a experiência ctónica de um tal Mazaris no Hades, enquanto expediente literário de matriz clássica para satirizar figuras áulicas bizantinas em torno do imperador Manuel II Paleólogo.

Estudos posteriores a Hase aglutinam o antropónimo literário ao literato. Outros postulam um autor-narrador que não teme revelar a sua identidade . Inversamente, quiçá o nome disponibilizado resulte de uma construção predicativa, justificando ligeiras variações, como Μειζάρης, ‘o que leva em demasia’ , aproveitando o procedimento para criticar a opulência burocrática. Porventura, denominação do monge responsável por cânones gramaticais (Canones; Canones Alphabetici; In Dominicam Vndecimam Matthaei); ou Máximo Mazaris (monge e gramático. Máximo – nome monástico; Manuel – nome secular) ; ou Manuel Mazaris , himnógrafo com escrita no âmbito da lenda de Sta. Irene (Cod. Vat. Gr. 1190, de 1542); ou João Mazaris , clérigo constantinopolitano da Igreja tessalónica de S. Menas, 1419-1420. Conferindo crédito ao Cod. Athous 3753 [Dionysius 219], f. 156-173, séc. XV, o opúsculo em causa equivale a um cânone religioso formulado por um vulto de nome Mazaris, com similar perceção da realidade envolvente. Junta-se, neste périplo pela identificação do autor, a possibilidade de tratar-se do copista do Cod. Paris. Gr. 2958, do século XIV . De ponderar também, com o mesmo

intuito, formas nominais deturpadas por copistas em manuscritos (e.g. Maximos, Mesaris, Mosaris, Mazarus) .

Presencia-se, no conjunto, uma exposição crítica em prosa, pródiga em facultar datas precisas , numa cronologia diegética entre janeiro de 1414 e outubro de 1415, respeitante a um império prestes a capitular sob domínio turco. Linguagem e caráter da obra não se incompatibilizam em absoluto com a delegação da sua lavra a um clérigo/monge, após libertação de vícios da corte imperial, conforme alegam certos estudos, já que a sátira alcança outrossim meios religiosos . O mesmo se aplica à condição inversa, designadamente a uma figura com passado laico, que teria prestado votos ulteriormente, a exemplo de Mazaris-personagem, conforme supõem alguns.

Communis opinio, não obstante o mérito da sua funcionalidade na época e o valor para análises modernas relativamente à prosopografia, à mentalidade e ao humor bizantinos , o opúsculo recolhe considerações pouco abonatórias, que o reduzem à categoria de desprezível imitação lucianesca , desagradável vitupério de pendor amargurado, vingativo e reconhecido propósito pessoal , linguisticamente censurável.

1. Conjuntura

Longe de pretender constituir um manual histórico, importa ponderar, no corrente ensaio, a respeito de alguns factos, para melhor contextualizar, ainda que apenas linear muito sumariamente, o material disposto na obra literária em apreço.

Em termos gerais, a desintegração do Império Bizantino (1453) estava iminente, acentuando-se na segunda metade do século XIV, em virtude do avanço das tropas turcas sobre a Europa, após a batalha de Morea (1371), permitindo o acesso aos Balcãs.

A forte instabilidade política interna e a ameaça otomana condicionam o imperador João V Paleólogo (então já na qualidade de suserano único, após o afastamento do seu filho, Andronico IV Paleólogo, com quem partilhava o poder, fortalecendo assim a estabilidade política, desde 1376) a apresentar a sua vassalagem ao sultão turco Bayezid I,

após a Batalha de Nicópolis, 1396 (cf. Tratado de Gallipoli, 1371). Em redor, a pressão otomana abarca o Império Búlgaro, subjugado (1393), as frequentes lutas de Mircea I da Valáquia e até uma Cruzada fracassada (Batalha de Nicópolis, 1396), sob comando de Sigismundo da Hungria.

Consequentemente, no seguimento da morte de João V (1391), a ameaça turca reduz o Império Bizantino de Manuel II (com a queda de Tessália, 1393, e campanhas militares pela Grécia) mormente ao despotado de Morea (Peloponeso, dizimado no final de 1394/início de 1395 e de novo em 1397), até ao ‘Segundo Cerco de Constantinopla’ (1394-1402).

As circunstâncias motivam a viagem de Manuel II, no intuito de estabelecer contactos diplomáticos com o Ocidente (Veneza, Pádua, Paris, Londres) para obter apoios, desde 1399 ao verão de 1402, altura em que recebe notícias da Batalha de Ancara (20 de julho de 1402), vencida por Timur (Tamerlão, 1336-1405), do Império Timúrida, no confronto com os turcos, cujo sultão é aprisionado e morto (1403). No regresso, todavia, depara-se com movimentações políticas complexas e volúveis que caracterizam o cenário bizantino, o que conduz à expulsão do seu filho, o co-imperador João VII Paleólogo, para Lemnos, considerando acordos que este porventura estabelecera com os turcos antes da Batalha de Ancara, protelando a sua obtenção do prometido governo de Tessalónica, que preservaria até à morte (1408), para ocasião posterior à reunião de apoios (e.g. Francesco Gattilusio de Lesbos, nobre genovense).

Face à instabilidade de uma precária pausa promovida pelo Tratado de Gallipoli (1403) nas hostilidades com o Império Otomano, ocupado com confrontos sucessórios dos filhos de Bayesid, o estabelecimento de alianças e os esforços diplomáticos para empreender uma nova Cruzada Cristã (c. 1410) contra os Otomanos, Manuel II dirige-se ao Peloponeso (1414-1415). Preocupa-se então em reforçar a segurança dos habitantes e com a proteção de Corinto, prosseguindo as intenções previamente manifestadas por Teodoro I (1394), com o Hexamilion. Os esforços seriam logrados após a ascensão de Murad II (1421) ao trono turco, que lidera um cerco durante cerca de dois meses

e meio a Constantinopla, devasta o Peloponeso e avança para a Grécia Central. Por conseguinte, um ano antes do falecimento de Manuel II (1425), o Império Bizantino regressa à vassalagem turca.

2. O Libelo: Retrato Sinótico

Incursão de Mazaris no Hades: Epidemia em Constantinopla (112). Afetação de Mazaris e descida ao Hades (113-115). Encontro com Holóbolo: curiosidade sobre a corte imperial (116); conselho: ir para Morea (117-118); identificação (119-120); desaires (121-124) – 4 calamidades (125-132): paixão; engano por um dos Louros Submissos; roubo por Cacoaléxio; substituição imperial. Aparecimento de Padiates, a partir da murta (133). Encontro Padiates–Holóbolo–Mazaris (134-141). Padiates fere a cabeça de Holóbolo (141-142). Acorrência do médico Pepagomeno (142-143-147). Chegada de Antíoco (148-150). Aproximação de Melguzes (150). Vinda de Potâmio (150). Junta-se Claudiotas (150-151). Acerca-se Aspietau (152). A seguir, Bartolomeu Ntealagasco (152-154). Holóbolo, já algo recuperado, levanta-se (154). Encontro com o corifeu lampadário (155-159). Holóbolo sugere ressurreição a Mazaris (160-163): cumprimentos, recado a Asin, recomendações. Nota autoral. Missiva a Holóbolo: Queixa de Mazaris, face a promessas vãs de Holóbolo (163-164). Mazaris ressuscitara e fora para o Peloponeso, sem proveito (164). Indecisão e pedido de aconselhamento (165-166). Holóbolo desculpabiliza-se (166); pede a Mazaris informações atuais sobre o Peloponeso (167); e aconselha-o (168-169, 173). Troca de impressões sobre os Peloponésios (170-172). Promessa de sonho (172).

Carta de Mazaris a Holóbolo: Cumprimento com o solicitado: identificações prosopográficas do Peloponeso (174-176). Narração dos tumultos no Peloponeso (177-181). Recriminação de Holóbolo (182). Carta de Holóbolo a Malaces (182-184): proposta de tratamento – água do Letes, para esquecimento.

Resposta de Malaces: requer a Holóbolo notícias acerca do Hades. Considerações críticas acerca da água leteana (184-185). Preferência por preservar a vida, não obstante a proximidade da morte. Saudações (186). [Apontamento Final] Epílogo do serviço requisitado.

3. Reflexões Metalinguísticas e Semióticas

Lato sensu, a composição retrata um monge que se considera arruinado física e mentalmente, após haver usufruído de luxos e apresentado provas da sua lealdade imperial, ao ter permanecido em Lemnos entre a limitada comitiva fiel a Manuel II, por altura da sua viagem ao Ocidente, ao contrário de outros que penderam para o banido João VII (e.g. Tarcaniotes, Maquetas) e foram recompensados depois de João ter retomado o controlo de Tessalónica. Mostra-se afetado por gota e elemento subordinado na sua relação matrimonial, deplorando a expulsão da corte, ridicularização e consequente pobreza, perda da prole, morte injusta e prematura.

Qual panfleto autocomiseratativo / apologético, a semiose desenha-se sobre o óbito do protagonista Mazaris, atingido por uma maleita pandémica, o que, em termos metafóricos, poderá entender-se de forma prototípica, enquanto mal / vício físico extensivo à parte moral, uma lógica ambivalente que precede e justifica o sucedâneo rol de críticas a membros da corte. Prosseguindo a presente linha de raciocínio, a possibilidade de posicionar o conjunto de indivíduos criticados no Hades como uma montagem metafórica (viz. epidemia de Constantinopla; depressão crónica conducente à morte) de promover o óbito dos males que representam e o recomeço de nova vida . E, na generalidade, uma plausível avaliação de Mazaris enquanto projeto de crítica avalizada empreendido por um autor quiçá relacionado tanto com a corte como com o clero, donde notas de censura face ao dolo e à devassidão instalados em alguns clérigos (viz. monges do Mosteiro de Xantópulo), bem assim em certos relacionamentos afetivos, designadamente, na figura da monja apaixonada de Holóbolo, ou no filho mais velho do ‘lampadário’.

Sob uma primeira observação, o resultado revela-se contraditório, na medida em que, por um lado, Mazaris alega ter sido falsamente acusado de desfalque quando a serviço de Manuel II (cf. Apietau), que o posiciona como padrão de má conduta; mas, ainda assim, reporta ter beneficiado dos favores de Teodoro II e, como tal, disponibiliza o texto para divulgação em cenário áulico, na qualidade de fonte bem informada (diegeticamente e *in re*).

No imediato, impõe-se determinar se o intuito satírico, por entre jogos etimológicos, perífrases, paronomásias e apontamentos irônicos e metafóricos, seguindo uma comicidade de traça aristofânica e lucianesca (cf. prossecução do *διάλογος νεκρικός*), com destempero verbal iâmbico (*λογικοὶ ἄγῶνες*), tonalidade desabrida e sarcasmo bizantino, evidenciados e dispersos pelos vários itens seccionais independentes, de género e extensão distintos, corresponde a um propósito autoral de constituir uma obra única, ainda que possivelmente composta ao longo de etapas temporais distintas.

Formalmente, expõe vários modos de divulgar informações, num panorama cosmológico (intermundia): presencialmente, por sonhos, por carta. A partir da parte inicial, composta mediante a primeira pessoa (ora singular, ora plural majestático) de um narrador homodiegético Mazaris – a bem ver, secundarizado, no processo ficcional, por Holóbolo, qual deuteragonista –, seguem-se vários discursos.

Em apreço, uma espécie de humor privado, alheio a um registo narrativo monocórdico, porquanto se entrepõem diálogos entre personagens, e o relator interpela algumas vezes diretamente os destinatários a que propõe os seus escritos (e.g. 113: ὃ παρόντες/ὃ ἄνδρες; imperador Teodoro II), supondo-se a existência de uma assistência de membros áulicos, de um círculo literário (cf. *θεαταί*, ‘audiência’), ou acompanhantes de Teodoro II na viagem a caminho de Constantinopla, correspondendo, aliás, a um hábito de receção oral de obras literárias na corte. Embora o apontamento se inscreva no âmbito de uma semiose secundária, constata-se momentos de oscilação no tocante às convenções de ficcionalidade aplicadas, pois as regras

estéticas e de polivalência (aliadas a exageros humorísticos) parecem intercalar uma comunicação marcada por preceitos semântico-pragmáticos de monovalência e factualidade, proporcionando as identificações caricaturais, e sobretudo, na derradeira secção (qual registo historiográfico de entrega de um serviço literário encomendado), referência a algumas cautelas fatuais a resguardar na sua divulgação. Para além do foco pessoal, a invetiva, por entre constantes retrospectivas e prospetivas, alarga-se a categorias sociais e profissionais, denunciando rivalidades, traições, enganos, ambição e corrupção nos serviços públicos, atividades desenvolvidas à sua margem, como frivolidade, transgressão e imoralidade, nomeadamente no foro relacional (e.g. adultério , homossexualidade; paixões). O vitupério político é pouco significativo (e.g. auditoria do filho de Bartolomeu; ofício de Escarano).

A língua utilizada, conforme corria no meio esclarecido de Bizâncio, é a koine literária. O opróbrio justifica abundante adjetivação acerba, insultuosa e por vezes indecorosa. A linguagem ática e algum vocabulário latinizante pressupõem audiência educada e com alguma erudição, capaz de reconhecer as fontes clássicas referidas, porém, nem sempre identificadas (c. 50 menções textos clássicos), figuras e elementos mitológicos do paganismo tradicional da Antiguidade, aludido a título ornamental, ilustrativo, clarificante e destituído de crença, bem como tiradas da Sagrada Escritura e patrísticas. Contemplam-se também escritos contemporâneos (viz. cartas de Manuel II), por certo conhecidos da corte .

4. Descensus ad Inferos

Inscrita sobre um panorama de continuidade adaptativa entre a tradição clássica pagã e o paradigma judaico-cristão construído com base em matrizes filosóficas de orfismo, pitagorismo, filosofia estoica, platonismo, Mazaris posiciona-se a partir da consideração do ser humano como mortal, porém detentor de uma ontologia bipartida, numa porção corpórea efêmera e numa vertente anímica imperecível

(σῶμα/ψυχή, ‘corpo /alma’) , cuja união se dissolve no instante tradicionalmente apelidado de ‘morte’ . A mais ver, um vetusto prisma órfico, contrariamente a dogmas filosóficos de índole epicurista, mediante os quais a morte se percebe absoluta, admite o fenecimento humano como parte de um ciclo. Assim, três episódios evolutivos de reencarnação / transmigração da alma , até à perda, graças a Perséfone, do παλαιὸν πένθος, ‘infortúnio antigo’ (/da ποινὴ παλαιή ‘culpa ancestral’, contraída pela falta titânica sobre Zagreu/Dioniso) malogradamente herdado, que a Μοῖρα justiceira reclama.

Ora, destituído de qualquer unicidade simplista, o registo ficcionado dispersa-se por vários espaços, tanto no mundo habitado em vida (e.g. Constantinopla, Peloponeso), como na dimensão ctónica reservada às almas post mortem – o Hades, sem que a ordem natural vida–morte seja irreversível. Não se encena uma ascensão aos Céus da Cristandade, mas antes uma catábase ao campo das brumas submundanas da geografia clássica, supondo-se vulgarizado e ainda dominado pela generalidade dos ouvintes, juntamente com os demais elementos implicados , tais como: Caronte, Cérbero, Aqueronte, pagamento da passagem, águas do Letes, preservação da imagética antropomórfica do momento do óbito (cf. Il. 23.64; E. Alc. 1127-1132), possibilitando assim o seu reconhecimento (ἀναγνώρισις).

Porém, a descrição do processo de morte não demonstra detalhada pormenorização relativa a aspetos como psicopompos, espaço do Hades e existência na zona, execução da justiça, retorno à vida . De facto, o topos acusa profícuo aproveitamento em diversas categorias literárias, desde a epopeia, contemplado na paradoxografia (e. g. Buplago, em Phleg. 3) e com expressão em visões na cristandade, constituindo um género com certa autonomia , não conferindo, todavia, a Mazaris estatuto de apontamento teológico, tampouco refletindo impiedade ou sacrilégio.

Evita mormente ferir suscetibilidades, ao utilizar, na medida pretendida, um artifício literário do espaço pagão, então uma oportunidade livre para fins humorísticos centrados na corte,

conservando respeito pela zona áulica e, embora criticando a vida, mantendo a coloração negativa da morte .

5. Αναβίωσις, ‘ressurreição’

Sob um olhar inicial, o espaço ctônico do Hades revela-se um instrumento falho e de certa forma anfibológico. Assim, o expediente aquoso, que parece não ter obliterado memórias mundanas ; o ‘erro cósmico’ da morte prematura de Mazaris; a carência de testemunhos do seu óbito (escravos amigos, familiares); a ausência de pormenores relativos à ‘descida’; bem como a sua fugaz permanência no espaço inferior. As linhas grafadas tornam-se, dessa forma, uma experiência próxima da reportagem informativa, ao abrigo de uma viagem catabática. Mazaris propõe, por último, uma paródia alegórica do princípio da ressurreição, motivo literário recorrente na mitologia clássica do helenismo gentio , que, no mundo cristão, se reserva apenas a Jesus Cristo. Sem que se explique exatamente de que forma, o protagonista não apenas regressa à vida, mas continua a comunicar com o mundo dos mortos, o que, numa análise apurada, se revela uma ocorrência em nada evolutiva, porquanto desejos materiais/ganância/faltas se conservam inalterados após todo o procedimento.

6. Figuração

Mazaris explora um cenário do inframundo ao qual importará reservar alguma consideração, ainda que sumária, pois o pessimismo clássico respeitante ao processo de regulação equitativo da humanidade parece recuperar-se enquanto obsessão bizantina.

De facto, o elenco figurativo contemplado assume considerável amplitude e diversidade, que mostra sofrer de um estado paranoico relativamente à sua posição, desejos / comportamentos (e.g. curiosidade, lascívia, inveja, engano, maledicência, ressentimentos), riqueza e importância adquiridos na corte em que participaram, não se consciencializando que, no mundo

ctônico, a bem-aventurança apenas pode alcançar-se aceitando o esquecimento, a perda de identidade da vida e uma escolha de continuar a existir numa nova dimensão apenas com aquilo que se tem – afinal, uma forma de libertação, qual ‘metamorfose’, do corpo enquanto prisão da alma (vd. Pl. Grg. 493c) e, de modo abrangente, de toda a materialidade, simulacro, dolo, contingência . Em suma, o cosmos inferior instrumentaliza-se meramente enquanto espelho de críticas sociais e, não obstante a morte equivaler a um momento de termino e de perda, por outro lado, pode entender-se como um inevitável início da verdadeira ‘vida’, constituindo até, nessa medida, um evento positivo de felicidade (εὐδαιμονία), franqueza, honestidade e verdade (ἀλήθεια) /consciencialização (νόησις) – qual estado iniciático de poluídos / pecaminosos. Ainda assim, o conjunto literário apresenta-se como um manifesto favorável à vida, rejeição da morte e purificação regeneradora / diálogo moralista com intenções reformistas. A sua composição visa mormente o divertimento, funcionando com um certo didatismo, enquanto lição moral (παιδεία) exposta diante da corte imperial.

Na generalidade, sem vislumbre de pudores em satirizar colegas recentemente falecidos (maioria das figuras na primeira secção, e.g.: Holóbolo, Padiates, mirtaita Andronico, Antíoco, Potâmio, Pepagomeno, ‘lampadário’, Bartolomeu, Claudiotes, Aspietau), tampouco elementos ainda vivos ou em final de vida (vd. ‘jápetos’). Muito repetido é o termo ἐκεῖνος, com sentido de ‘falecido’, o que clarifica e atualiza a audiência quanto à condição dos visados.

Exibem nome as almas intervenientes na diegese e múltiplos elementos da sociedade bizantina aludidos. Todavia, relegam-se ao anonimato grupos etnográficos (viz. Habitantes de Morea, Telquinos, Romanos, Lacónios/Tsacónios, Peloponésios, Lacedemónios, Ítalos, Eslavos, Ilírios, Egípcios, Judeus , Habitantes do Hades); classes profissionais (e.g. déspotas, juizes, médicos/Asclepiádas/Esculápios, oradores, secretários, voivoda), por vezes metaforicamente adjetivadas (e.g. ‘médicos’ / ‘flageladores de humanos’); e relações pessoais/domésticas (e.g. amigos, avós, companheiros, escravos

domésticos, esposa, familiares, filhos, noivos, pai, sobrinho), cuja identificação por vezes se reconhece a partir de algumas referências ou descrições físicas veiculadas (e.g. coxeira, gota), ou por inclusão no núcleo relacional dos participantes nomeados.

Contam-se, outrossim, elementos da esfera religiosa, tanto do credo clássico pagão (viz. Atena; Febo Apolo; Plutão; Perséfone; Hefesto; Afrodite; Hermes ctônico), como do cristianismo (viz. Deus/Senhor) e doutrina de Maomé (viz. 151), por vezes na forma de invocações. Bem assim, personagens literárias (viz. Cremilo); de modo análogo, heróis de tradição mitológica clássica (e.g. Caronte/Barqueiro, Cérbero, Cloto, Éaco, Héracles, Minos, Pélops, Proteu, Radamanto, Tântalo) e personagens bíblicas (viz. David, Iscariotes, Salomão). Junta-se a designação de vultos autorais (Homero, Hesíodo, Sófocles, Eurípides, Platão, Aristófanes, Hipócrates, Demóstenes, Menandro, Teócrito Galeno, Luciano, Sinésio); obras da Antiguidade Clássica (Iliada, Asno) e referência aos Evangelhos.

7. Difusão

Por certo não porque retratasse um motivo literário já em falência, mas quiçá por centrar-se em considerações respeitantes a personalidades reais/históricas inscritas no Quattrocento bizantino e em circunstâncias de maior significação contemporânea, o conhecimento de Mazaris é diminuto.

Dispensando uma propensão lúdica mais generalizada em tempo e espaço que o recurso a personagens-tipo / arquétipo potenciaria, responde a um interesse de época, mas com diminuta divulgação (provavelmente circunscrita a Constantinopla e ao Despotado de Moreia), reduzida a três manuscritos conhecidos. Deles, contam-se dois copiados no Mosteiro Prodromo Petra. Um, de setembro de 1419, (P) Par. Gr. 2991A, ff. 448-494v, por Jorge Baióforo. Cópia efetuada a pedido de Mateus Paleólogo Lascaris (quiçá Mateus Paleólogo Sgouromales, detentor do manuscrito em 1426), apenas 4 anos após a composição da obra, o que denota uma prazerosa receção e agrado dos governantes em

Mistra. Na primeira parte da segunda metade do séc. XVI , a partir de P, (U) Urb. Gr. 134, ff. 223-247v. Do mesmo século, embora com datação mais complexa, (B) Berol. Gr. 173 (Phill. 1577), ff. 1-42, distinto em texto de P e U, e copiado por Baiófro ou Estêvão de Medea para Mateus Paleólogo Lascaris, com acrescento de um cólofon dedicatório, numa posterior versão polida do original (f. 41v-42), para apresentação ao filho do imperador Manuel II – Teodoro II, no despotado de Morea.

Importa, por conseguinte, refletir se a obra fora composta, por encomenda, consideração ou divertimento, ao abrigo do patronato de Manuel II ou de Teodoro II, conforme a dedicatória e em analogia com várias referências abonatórias ao longo do escrito. Mais ainda, convirá distinguir, no conjunto, as várias secções de que se constitui, as ulteriores a partir do Peloponeso e provavelmente demandadas por Teodoro II.

Talvez Mazaris fizesse parte da comitiva imperial e escrevesse a mando do Suserano a primeira secção (entre janeiro de 1414 e julho/final do verão /do ano), uma narrativa odepórica (*peregrinatio ad inferos*) apresentada à corte imperial em Constantinopla, encontrando-se Teodoro II de visita.

A segunda fração consta de um protesto de Mazaris, referindo-se, no ínterim, aos feitos de Manuel no Peloponeso, com semelhanças quanto à descrição dos atos descritos na carta de 68 Manuel II (1416), endereçada aos Sacros Hieromonges e Pais Espirituais David e Daniel, a propósito da rebelião de líderes locais na construção do Hexamilion . Partindo a 25 de julho 1414, via Tasos, para aplacar a rebelião, a movimentação da corte de Manuel II (1 ano no Peloponeso, a partir de 29 de março 1415, até ao regresso a Constantinopla, em março de 1416) parece refletir-se, na dimensão literária, com o conselho de Holóbolo para que Mazaris se dirigisse ao Peloponeso. É provável que Mazaris tenha acompanhado, ou seguido antes, avaliando, com as devidas reservas, a alegação literária de que já encontrava na região há 14 meses, na altura em que escreve (setembro de 1415).

Quanto às partes 2 a 5, três epistolas (carta a Holóbolo, 21 de setembro de 1415; infortúnio do médico Malaces, no Peloponeso – 16 de outubro; resposta – 21 de outubro) apresentadas na corte de Morea, após o sucesso do primeiro segmento, provavelmente durante a estadia do Imperador em Mistra, no Peloponeso, dando seguimento a prováveis pedidos de continuação do entretenimento, desta feita com alvos diferentes (e.g. traição, mistura étnica de habitantes, doutor da corte Nicéforo Ducas Paleólogo). O agrado da apresentação terá gerado o pedido de uma cópia, donde o apuramento do Ms. B, com dedicatória e a confiança de que Teodoro apenas iria ler/divulgar o entretenimento no mar, longe do Peloponeso, a caminho de Constantinopla.

Em termos editoriais, a descoberta da obra reporta-se a C. B. Hase, helenista napoleônico, numa relação de manuscritos trazidos de Viena, a propósito de imitações da Necromancia (Menipo) de Luciano: *Dialogi mortuorum, ubi Mazari et illorum nonnulli, quibuscum in aula Constantinopolitana vixerat, colloquentes introducuntur*. O segundo item do manuscrito grego 2991 A, f. 448, a vermelho, faculta o título *Διάλογοι νεκρικός· ἐπιδήμια Μάζαρι ἐν ἄδου· ἡ πεῦσις νεκῶν ἐνίων περὶ τινῶν τῶν εἰς τὰ βασιλεία συναναστρεφομένων*, ao qual se seguem três opúsculos (ff. 478-494v) do mesmo autor, sem lograrem obter igual consideração da parte de Hase, estimando serem parcelas desintegradas da récita inicial, porquanto se abstêm de imitar qualquer diálogo de Luciano. Assim, intitulados a vermelho, *Ὀνειρος μετὰ τὴν ἀναβλίωσιν, ἡ διάλεξις πρὸς τὸν Ὀλόβον ἐκ Πελοποννήσου εἰς Ἄδου ἐκ Ταινάρου Περμφεῖσα*, seguido de uma carta reportada a Manuel Holóbolo para o médico Nicéforo Paleólogo Ducas, e respetiva resposta, com título e texto pouco mais do que esbatidos.

Em 1831, a editio princeps por J. F. Boissonade. *Anecdota Graeca* III. Paris, p. 112-186. A edição de A. Ellissen. *Analekten der mittelel- und neugriechischen Literatur* IV. Leipzig, 1860, p. 187-362 precede M. Treu. "Mazaris und Holobolus". *BZ*, v. 1, p. 86-97, 1892, que apresenta o epílogo não contemplado por Boissonade. Para mais, traduções e estudos em castelhano, francês, alemão, italiano, inglês e russo.

8. Da Tradução

Na tradução ora veiculada, procura manter-se, tanto quanto possível, a sequência ideológica, feições de índole estilística e alguns fenômenos suprasegmentais, como pontuação. Intercalam-se, por vezes, entre colchetes, acrescentos por forma a esclarecer o sentido do texto original.

Quanto às falas dialogantes, encontram-se colocadas entre aspas altas. As aspas baixas estão reservadas para citações literárias.

O plural, na generalidade majestático, para maior clareza, é substituído pelo singular correspondente; ao passo que a sua manutenção esporádica se prende com a conservação de ênfase.

O texto grego seguido foi registado por J. F. Boissonade (1831). *Anecdota Graeca* III. Paris: 112-186 e a delimitação do texto traduzido segue as páginas dessa edição, colocadas entre parênteses retos.

9. Tradução

Diálogo dos Mortos

Incursão de Mazaris no Hades,

ou

Informações fornecidas por alguns mortos,

a respeito de membros da corte imperial

[112] Abateu-se ainda agora uma maleita extremamente terrífica sobre Constantinopla, que afetou pessoas de quase todas as idades. Isso modificou-se, graças às continuas pregações que o Eminentíssimo Patriarca prestou a Deus, criador de todas as coisas e responsável por reverter a enfermidade contagiosa numa afeção . [113] Se tivesse sido uma praga, teria feito desaparecer por completo pessoas de todas as gerações e teria chegado antes aos insulares.

Ora, vós, que estais aqui presentes, uma vez que ela se espalhou entre todos e assim atacou a generalidade, conforme primeiramente referi, também me assolou, como os demais, de modo particularmente avassalador e, como um furacão, devastou, durante vinte e um dias, o meu corpo, que passou quer por febres sucessivas, quer por convulsões ou por vertigens de mar e por paralisia dos membros e outros sofrimentos incessantes - um botim mísio, conforme a máxima , atingiu os órgãos por completo.

Logo que essa afeção, com toda uma força indescritível, se aplacou, já restabelecido, pus-me de novo em pé. Havia atacado de forma tão arrebatadora, que me precipitou contra a vontade até próximo do limiar do Hades .

Senhores, na medida do possível, vou contar o que ouvi a uns mortos, quando cheguei aí, e o que vi durante a minha [114] breve permanência, em prol de todos, mas, em particular, dos membros da corte imperial. Enquanto estive convalescente na cama, a abominável enfermidade devastou-me. Escutai agora, peço-vos, uma vez que sei que tendes vontade de saber o que as aves pretendiam e pressagiavam contra mim. É justo que vos conte, em primeiro lugar, o que passei na vida e, depois, o respeitante ao Hades.

Estando eu, por essa razão, prostrado na cama, a enfermidade não poupou nenhum dos meus amigos, para que viessem ver-me. Em vez de amigos e familiares, enviou-me gralhas e rapinantes como delegados, e, no lugar de médicos, corvos ‘arautos da morte’ . De entre todos, como referi, nenhum veio visitar-me quando estive no leito, pois, não apenas amigos e parentes, mas também ‘flageladores humanos’ “jaziam debaixo de cinco capas e três mantas”, nas palavras do cómico , “a roncar, zumbindo e bufando”, como também me aconteceu a mim durante a convalescença. E as aves ora me exibiam profecias de morte, ora chiavam, pleiteando por desgarrar as minhas carnes desgraçadas e manchadas, deveras desconjuntadas e abatidas. E isso, antes de abandonar esta minha lamentável vida.

Embora as gralhas e os rapinantes já tivessem decretado e [115] os corvos – oh! – decidido para mim esse percurso escarpado, penoso e pleno de terror rumo ao Hades, no dia seguinte, não sei como, enquanto estava a dormir, fui arrebatado por alguém. Não consigo recordar-me se desnudo ou vestido com uma síndon.

Que ninguém duvide que eu vi isso agora, em janeiro pela sétima indicação , qual prodígio inventado! Se alguém não acreditar (bastantes, ao que julgo, acreditarão muito pouco), vá a correr ao Hades e, caso descubra que eu não faculto um relato muito claro, denuncie diante de Minos, Éaco e Radamanto que eu minto, e eles irão julgar, como é hábito, se vão impor-me um castigo .

Como referi, arrebatado na escuridão da noite, quando os meus escravos estavam em casa a roncar (nem se apercebiam do que estava a suceder) , cheguei a um buraco grande e profundo, cheio de numerosíssimos e incontáveis varões, nem jovens nem velhos, mas todos de uma mesma idade, exceto pela expressão dos seus rostos, cuja aparência era diversa como quando viviam na vida enquanto seres humanos . Estavam todos desnudos – uns como eu, com marcas de contusões e submersos pela quantidade de pecados, e outros sem marcas –, não de forma separada, [116] mas todos misturados.

Avançando um pouco, em passo tranquilo , desde o lugar a que havia chegado, deparei-me com um homem que tinha manchas, um ‘traseiro negro’ , um nariz adunco, cabeleira rapada e um maxilar completo, que estava impaciente por escutar todo o que sucedia na corte imperial.

Sem que me desse conta, ele observara-me de entre a multidão dos que habitam aquele vale e, segundo pareceu, quando vinha a mancar ao longe, irrompeu, com intenção de saber que cortesãos serviam na corte imperial e quais continuavam a ter uma boa reputação. Estava consumido por ambição e inveja, completamente tenso e apressado em saber com detalhe tudo o que acontecia na vida . Notava-se apenas na sua expressão e nas suas perguntas e, em particular, pela altercação e modo agressivo na sua insistência em pormenores, durante a troca de informações que se seguiu, bem como pela sua reação estupefata com o que ouvia.

Primeiramente, ao encontrar-me, saudou-me com um sorriso e chamou-me pelo meu nome. Depois, quando me abraçou, perguntou, com tom de censura: “Pobre homem, porque vieste até ao antro dos mortos e às portas do Hades , se ainda não te cortaram o fio trançado, nem Caronte te convocou?” Em terceiro lugar, deu-me um conselho excelente e muito [117] proveitoso, que alguém que o atribuísse a Atena ou a Salomão não se equivocaria, dizendo “Vai para cima, para a vida, caríssimo amigo, pois ninguém aqui precisa de ti, que és pobre, desprezível, um aleijado e, para mais, nem sequer pagaste ainda os teus dois óbolos ao barqueiro, em conformidade com a legislação que regula a passagem a partir de cima, nestes casos. Julgas que sujos indigentes como tu têm direito a falar aqui? Quando fores como o Crémilo do cómico , acolher-te-ão, ainda que contra a tua vontade, e então terás direito a falar.” Agora, da maneira que as coisas estão, com amigos e toda a bagagem , vai para Morea e enche a tua barriga de carne e azeitonas, pão e vinho, para já não falar de fiambre e de caldo Panatenaico. Ali ganharás facilmente o respeito dos habitantes até à península de Pélops, que te fará, como é natural, muito famoso. E, a partir disso, poderás angariar suficiente fortuna. Ademais, além de com outras riquezas da região, entrarás em contato com um homem muito sábio e de profícuo conhecimento, apropriadamente chamado Eudemon , que é poderoso, muito rico, [118] dono de muitas coisas e com uma autoridade maior do que qualquer outro membro da corte do Porfirogénito

Quando encontrares esse eminente vulto, junta-te a ele e cumpre as suas ordens, como se fossem as do imperador, o que fará com que te cubras de muitos bens a ti mesmo e aos teus amigos. Não te coibas de contar-lhe esta história, que não falta muito tempo para que ele seja mais ditoso, nobre e célebre de todos os habitantes dessa zona. Di-lo em confiança. E quando tu estiveres cheio de todas essas benesses e de outras maiores – como já te disse – e tiveres enriquecido, então chegarás ao Hades de maneira confortável e com visibilidade, não como agora, clandestinamente e como um intruso, mas com admirável pompa e circunstância.

Nessa altura, quando os teus amigos e chegados (e também os médicos) ouvirem que estás enfermo, virão por iniciativa própria. O mesmo acontecerá com a tua mulher, filhos e escravos. E quase todos hão de chorar e lamentar a tua ausência. Por conseguinte, não precisarás de muitos tormentos e fadigas para viajar para o Hades, pois, na Lacônia, segundo dizem, está o Ténaro , que fica próximo do Hades, e através daí, conforme se conta, todos os que estão a morrer deixam essa vida e baixam ao Hades. [119] Tu poderias pagar então dois óbolos ao barqueiro, com felicidade e regozijo, conseguirias fazer o percurso desde Morea facilmente e sem esforço da tua parte, porquanto, como diz Homero: “não poderias esquivar-te do destino irremediável, ainda que te fechasses num quarto” .

Contente pelo conselho que me havia dado e estupefato com as coisas inauditas e extraordinárias que me anunciara, e mais ainda porque declarara que eu regressaria de novo à vida e haveria de morrer uma segunda vez, disse-lhe: “Deves ser aquele Holóbolo [120], virtuoso e excelente secretário do nosso grande e augusto imperador, o meu colega, como nenhum outro, o hábil orador de Constantinopla e o melhor médico, de quem o mirtaita Andrónico dizia em vaticínio: “Virás sem dúvida a ser um logóteta?” . Ele confirmou, assentindo energicamente: “Sim”. E eu perguntei-lhe de novo: “Como chegaste a este ponto, amigo? Como é que estás desnudo e tens manchas? Onde estão aquelas esplêndidas vestimentas brancas de seda que há pouco te presenteou o magnífico imperador e com as quais, ao caminhar, pareces filho de um questor?” Por essas palavras, ele movia a cabeça, suspirava profundamente e, evocando prazeres passados, mordia o seu lábio e pôs-se a derramar torrentes de lágrimas.

[121] Depois, pegou-me pela mão e levou-me mais adiante. Sentámo-nos sob um loureiro frondoso, uma vez que eu ainda estava exausto pela travessia e ele se encontrava sem fôlego, em virtude do esforço do recente trajeto, e com receio de que alguém o visse. Começou a contar sumariamente os acontecimentos da sua vida, contendo as lágrimas: que foi enganado por um nobre (o malandro era o falecido Tzamplacon

Kabalário), que o remeteu para a Palaia Ate como secretário, por má sorte dos enfermos, segundo ele dizia (pois, como era médico, poderia ter salvado muitos da morte, ao passo que agora alguns clínicos dedicam-se à medicina sem conhecerem as letras gregas, nem entenderem as doutrinas de Galeno nem as de Hipócrates, lançando muitas almas valorosas de enfermos para o Hades , conforme afirma Homero). Relatou como o mais eminente imperador o acolheu de bom grado e o honrou pelo seu mérito – o que foi o princípio das suas desgraças: abandonou o exercício da medicina e continuou a residir na Palaia Ate (pois o Imperador, tal como costumava proceder com os recém-chegados, dispôs imediatamente dele como médico qualificado, orador arguto, um bom homem, além de [122] talentoso e eficiente subsecretário do desprezível e ruidoso Padiates). Contou como enriqueceu subitamente, ao escrever a respeito de crisóbolos e augustos decretos divinos ; como, por contar com o favor do Imperador, era querido e respeitado pelos nobres, pelos bem-pensantes, pela família do Imperador e também pelos magistrados – em suma, por todos. Mencionou como construiu mansões esplêndidas e luxuosas, e como teve que deixá-las inacabadas, por um contratempo. Referiu como, pouco a pouco, foi avançando na confiança do Imperador, até se tornar igual aos membros da corte. Conversava e deliberava com o Imperador, dia e noite, e navegou com ele para a Britânia, a Gália e até aos confins do Oceano. E como, por isso, se tornou, segundo [123] ele mesmo dizia, no mais querido, enquanto aquele eficiente Padiates, pouco a pouco, se revelou repugnante e ineficaz; como ele era o único com autoridade para escutar e redigir alguns documentos públicos ou confidenciais; e que, ao mesmo tempo, veio a ser secretário, conselheiro, embaixador privado e memorialista. Também, como esperava pouco depois chegar à honra de grande logóteta , se não se tivesse tido como rival Filomateu , o que havia fraturado a clavícula.

Então, confidencialmente e ao ouvido, a chorar e a soluçar, disse-me o seguinte: “Estás a ver, meu excelente amigo, no que me converti, em que condições ando a vaguear pelo Hades e a pobre figura que agora pareço.” Eu disse-lhe, suspirando: “Vejo”.

Ele recomeçou o relato, falando assim: “Vou revelar-te isto. meu bom amigo Mazaris, francamente, mas tu deves manter para ti mesmo o que vais escutar.”

Eu disse: “Falarás com um homem que passou por experiências similares às tuas e que sabe de muitos segredos, amigo convidado. Irei também guardar este aqui como se fosse meu.”

Então, ele começou a dizer: “Ai de mim, desgraçado! Na altura em que eu estava prestes a ingressar numa vida mais plena e melhor [124] do que a vida que vivi; a tornar-me muito rico; a casar-me com uma mulher da nobreza; e a acabar as minhas esplêndidas e luxuosas mansões, assolaram-me por igual e inopinadamente quatro calamidades, que conduziram a uma enfermidade grave e terrível, e, como vês, enviou-me para o Hades prematuramente.”

Não ocasião, também eu tive de limpar as lágrimas que jorravam dos meus olhos, antes de responder-lhe: “Em primeiro lugar, oxalá não me tivesses encontrado, desafortunado Holóbolo; não me tivesses contado isso; e não me tivesses mostrado o teu caso, como eu agora vi com os meus olhos e ouvi com os meus ouvidos. Julgava que a passagem pelo Hades deveria ser melhor e menos turbulenta do que a vida desditada que eu deixei, e foi com agrado que segui aquele que me arrebatou na escuridão da noite. Mas, uma vez que as circunstâncias no Hades estão iguais ao mundo superior, e tu, segundo contas, sofreste muitas calamidades, quero regressar à vida. Na realidade, é melhor viver ali, sem honra e na desgraça, do que estar no estado como tu me apareces agora. Porém, já que me prestas o benefício do teu conselho, como Febo Apolo a proferir os seus oráculos debaixo de um loureiro, e me disseste para partir rumo a Morea, noutras palavras, para o Peloponeso [125], diz-me quais foram as quatro calamidades que provocaram a tua viagem aqui para o Hades. Estou desejoso de ouvir isso.

Após gemer de novo, ele replicou: “Pelo cão Cérbero , maldito impostor, é evidente que não quero fazê-lo de maneira nenhuma, por duas consequências nefastas, cada uma capaz de causar-me um dano maior.”

“Que dano ou que prejuízo – disse eu – poderiam causar-te esses males, sendo tu já um cadáver e residindo no Hades?”

“Um muito grave e danoso.”

“Não estou a ver qual – disse-lhe eu”.

“Néscio, tu não sabes nada, embora acredites saber tudo.”

“Não vais contar-me – perguntei-lhe –, a mim, que valorizo mais as tuas circunstâncias do que os outros, mas ocultá-lo?”

“Não sabes – disse ele – que se comunicares isso aos nossos amigos comuns, os prevaricadores perturbar-se-ão e irão dizer mal de mim?”

“Não tenhas medo, amigo – disse eu – guardarei para mim como tu mesmo guardaste até agora. Tem só cuidado que não esteja alguém oculto entre a murta e ouça o que dizes! – estou a vê-la a mexer-se.”

“Tranquilo – disse – de facto, ninguém saiu desse emaranhado, à exceção de mim. Mas escuta [126] o segundo mal, mais terrível do que o primeiro. Companheiro, eu temo que o grande Plutão e Perséfone, caso percebam que estou aflito por quatro motivos, em vez de um terrível e grande castigo, não me deixem beber a água de Letes, que prometeram dar-me durante trinta dias, para poder esquecer-me de todo o bem de que desfrutei na vida. A lembrança disso consome o corpo e, como um verbo venenoso, corrói noite e dia a alma daquele que não tomou essa água. A recordação dos prazeres é um tormento cruel, uma pena inefável, uma sentença mais amara do que todos os castigos e suplícios, que, como um carrasco implacável, não apenas flagela as costelas, mas também corrompe a energia da alma. Ou tu acreditas que os juízes do Hades julgam da mesma maneira que uso da vida sentenciam?”

“Mas então como julgam os do Hades?” – disse eu.

“Com justiça – afirmou – e imparcialidade, sem favoritismo, nem corrupção através de favores, adulação ou subornos. Não precisam de testemunhas, nem de acusadores, nem de provas, nem de refutações, nem de nenhum documento. Trazem à colação como tudo foi feito, diante dos olhos dos meliantes. Por conseguinte, ninguém é julgado pelas faltas que outro cometeu [127], mas cada um pelas suas. Os juízes terrenos, forasteiro, não aplicam justiça assim, mas de maneira diferente. Deixam-

se levar por favores e por adulação; são subornados por cada uma das partes no processo. Uma vez destruída, pratica-se a justiça daqueles que têm muita influência e oferecem mais, em especial a dos que têm muito poder, são ricos e possuem capital”.

Impressionado com isso, eu suplicava-lhe que dissesse quais eram aquelas quatro desgraças e quem eram os juizes daquele lugar.

Ele, ao ver que eu estava tão consternado e com espírito extremamente ansioso (pois notava-me ora contente ora perturbado, em simultâneo), disse. “Porque é que continuas a perguntar-me a respeito dessas quatro desgraças? Como não te esqueceste delas absolutamente, mas instigas-me sempre, e a cada momento tem-las em mente, menciona-las a toda a hora e deixas-me nervoso? Além disso, indagas os nomes dos juizes, embora devas tê-los conhecido em vida.”

“Acabas de prometer-me que mos dirias. – disse-lhe eu – Como podes subitamente ocultá-lo, meu bom amigo?”

“Não escondo – referiu –, mas como te disse antes, tenho medo e procedo de todas as maneiras para confundir o teu pensamento, a fim de parares [128] de fazer perguntas e de te meteres em assuntos que me provocam não pequeno dano.”

“Conta-me – referi eu –, por Deus! Não sofrerias dano por revelar a verdade e ser-me-ias de grande ajuda.”

A duras penas, ainda que contra a vontade, ele sentou-se a falar e a dizer, em primeiro lugar, os nomes dos juizes em vida, pois, no Hades, chamam-se de outra maneira. A um, chamam-no Enófago, em vez de Filho da Paz; a outro, Cheio de Problemas; outro, Âncora de Injustos; e o quarto, Custódio de Perversos. Depois chegou às suas próprias quatro calamidades.

“Grandíssimo curioso, quando o Diviníssimo Imperador regressou de Itália e Britânia a Constantinopla, após a queda daquele sátrapa desprezível, o frenesim de libertinagem não deixou que tivesse a serenidade e a prudência necessárias para manter a minha posição na corte imperial, convivendo com os membros da corte, nem implementando os Decretos do Imperador, como antes. Mas, olhos

libidinosos, vi uma [provável] monja, que já se havia deitado com mil homens , uma velha amiga minha, e caí de novo de amores por ela [129] – melhor dizendo, fiquei enfeitiçado – passava noite e dia a chafurdar no seu corpo imundo, deambulava dia e noite pelo seu corpo contaminado. Quantas horas o Nobilíssimo Imperador esteve a procurar por mim para lhe redigir os seus Decretos e, indignado por não me ter encontrado, pôs-me em confronto com Filomateu, que descende dos Anjos Infames. Não creio que seja necessário contar pormenores (em virtude da pressão do momento e para evitar entediar-te com o relato) quão desgostoso eu estava por isso e como me esforcei, quer através de ministros , quer através de homens virtuosos, que viviam segundo a vontade de Deus, homens santíssimos e diviníssimos, para que o meu rival fosse ostracizado. Contar-te-ei, em poucas palavras, o meu aborrecimento por ter de suportar o meu rival, e a depressão crónica de que fui vítima noite e dia, que me enviaram, como vês, prematuramente para a região do Hades. Forasteiro, para mim, esta foi a primeira e única causa das quatro. Depois, quando contactava os reputados ‘santos’ indevidamente apelidados Louros Submissos , para que me restabelecessem nas boas graças do Imperador, sem a presença do meu rival (pois o Imperador prestava-lhes ouvidos como a mais ninguém), fui enganado por um deles. O malandro era de estirpe implacável e convencida de que cumpria com o seu dever [130], ainda que deturpasse a vida de muitos. De facto, recebia-me todos os dias com alfaces, endívias, chicória e azeitonas esmagadas, e com lágrimas de crocodilo, a soluçar como um camaleão; ora apresentando-se com cores frescas, qual Proteu , ou, melhor dito, como um polvo, inclusivamente imitando a isca dos pescadores. A mim, que estava rígido e inflexível, apanhou-me e deixou-me mais brando do que chumbo, ou melhor, do que cera. E, cedendo pouco a pouco às suas vontades, nomeei-o, por escrito, administrador responsável por todos os meus bens, móveis e imóveis . Agora, vem-me a recordação de tudo aquilo, não sem lágrimas, forasteiro, contudo, como um verme venenoso, a fazerem me sofrer a toda a hora.

Em terceiro lugar, quando esse asqueroso ladrão, o meu sobrinho Cacoaléxio me viu consumido por [131] aquela terrível enfermidade que me havia atacado, introduziu-se na minha casa e sonegou brocados, mantos, livros, espadas, cântaros, cadeiras, vestes, tapetes e muitos outros objetos , até aos pregos das paredes, enquanto estavam todos ocupados comigo. Se alguma vez pudesse pôr-lhe as mãos em cima, arrancar-lhe-ia o nariz à dentada, de modo a marcá-lo e a torná-lo um ladrão reconhecível também aos do Hades, para que não espolie as tumbas e roube os sudários dos mortos.

Quarta desgraça: quando o Invicto Imperador ouviu dos ‘carrascos sanguinários’ que eu de nenhuma maneira me salvaria, temendo que o meu sobrinho Cacoaléxio, o patife, também subtraísse os Crisóbolos e os Decretos Divinos que eu tinha em minha posse, rubricados ou não em letras púrpuras, bem assim o assento com informação de tudo por escrito, da mesma forma como roubou os meus pertences pessoais, conforme primeiramente te referi, enviou este – não sei como chamá-lo – e, por Héracles!, retirou-os, sem ficar envergonhado, com arrogância e irascibilidade. Oh, como pude suportar a sua violência? Como não ganhei senso, meu queridíssimo amigo? Porque não me lancei ao fogo, ou por um penhasco? [132] Porque não enfiei uma adaga nas minhas entranhas? Teria tido maior utilidade que o meu sobrinho Cacoléxio, o patife, me roubasse isso do que suportar um furto semelhante. De facto, meu caro, se aquele que reivindicou e tirou esses documentos não os tivesse levado com tanta sem-vergonhice e descaramento, era minha intenção carbonizá-los em segredo na manhã seguinte, sem que ninguém tivesse consciência disso, ou então teria ordenado ao meu cunhado ladrão, que me obedece em tudo, que os enterrasse comigo sem ninguém que ninguém soubesse.”

“Tolo, que vantagem ou que utilidade julgavas que irias obter – disse eu –, se tivesses procedido da maneira que me contaste?”

“Uma grande e digna de muitos louvores, maldito – disse-me.”

“Se tivesses feito as coisas da maneira como me contaste, ó rancoroso – referi –, não terias tido medo de que os saqueadores de túmulos te dessem um segundo enterro?”

“Oxalá o tivesse feito – disse –, para que o meu rival não se tivesse tido oportunidade de familiarizar-se com todas as facetas do secretariado e eu teria cavado minha cova, não apenas duas, mas cem vezes. Mesmo que tivessem queimado esses documentos comigo, ao menos, quando o resto do corpo tivesse sido consumido pelo fogo, os meus dentes ter-se-iam conservado, e, como dizem, graças a eles, haver-me-ia vingado do meu rival.”

“Forasteiro – afirmei – deves estar louco, sim, pela tua mente e pela tua maravilhosa palestra! Não te apercebes de que sim, como tu foste um secretário experiente, também ele se tornará e sem as tuas notas.”

[133] “De modo nenhum – referiu –, embora todos os oradores e filósofos o afirmem.”

“Mas – disse-lhe eu –, se não é possível proceder como te disse, como fizeste para te tornares grande?”

“O sandio, cheio de hipocrisia e ingrato com os seus benfeitores, o qual dizia uma coisa ao grande Imperador e escrevia outras para provar próprio, esse Pediates, esteve comigo todos os dias, conversou comigo diariamente, por quatro anos, e fez-me o secretário eficiente que conheces.”

A nossa conversa ainda não tinha acabado (com efeito, ao vê-lo com tal raiva, desejava dizer-lhe muitas coisas, para acalmá-lo e repreendê-lo), quando, subitamente, do sítio com murta de que falei, onde ele tinha estado a esconder-se, surgiu o famoso Padiates, outrora amável e solícito, que logo se tornou ineficaz e desprezível .

Selvagem e iracundo, a revirar os olhos como um enforcado, com uma clava nas mãos e a coxear, disse: “Holóbolo, estúpido e delirante, que [134] belas coisas que andas a conversar com esse idiota do Mazaris!”

E aquele , depois de rapidamente empalidecer, e sorrindo ao de leve, disse: “Eu julgava que não havia ningu^oem escondido aí, bandido (como dizia aquele mirtaíta Andrónico); e por isso eu falava, sem nenhum

cuidado e tranquilamente como verificaste, com este nosso virtuoso e honesto amigo, dizendo-lhe o que tu não deverias ter ouvido. Mas como tu, como um espião, te escondeste nos arbustos de murta, arrastando-te em segredo, por entre eles, como uma cobra, e escutaste o que eu disse, peço-te e suplico-te veementemente que guardes para ti e não digas a ninguém, muito menos a Plutão e a Perséfone. Caso se inteirem disto, graças à tua língua sórdida, lançar-me-ão de imediato, desditado, na boca de Cérbero.”

“Coragem – disse ele –, fica tranquilo. Porém, pede a esse Mazaris que não revele aos que vivem na corte imperial.”

“Confio nele – retruca aquele –, por muitas razões. Apenas tu me dás medo e tremo [135] pela tua língua impura, que não me faças também no Hades como costumavas fazer em vida, no mundo superior, sempre a brincar, mais do que com tom sério, simultaneamente a insultar, ofender e zombar tudo e todos, a todas as horas.”

Padiates ficou em suspenso um instante e, lançando-lhe um olhar feroz como os leões, disse-lhe: “Péssimo Holóbolo, não sabes que a falar dessa maneira me ofendes, tal como há pouco injuriaste, a partir das carruagens, Filomateu, descendente dos Anjos Infames, das altas graças do Grande Imperador, por muitas outras razões, mas sobretudo pelo seu avô, o qual, segundo o mirtaíta Andronico, deixou a sua casa na Grécia para retirá-lo da cadeia, e que, devido a isso, é merecidamente estimado e louvado por todos. Ele é mais jovem, tem mais talento e está mais são do que tu, vive na corte e participa dos grandes segredos; é diligente em tudo; transporta arcos e flechas, persegue pequenos cervos e ursos, e abate mais javalis do que lebres; é experiente nos assuntos de guerra; segue como embaixador diante dos sátrapas; redige com mais diligência e talento do que tu e não tem consigo um co-secretário para escrever, nem um subsecretário, mas despretensiosamente [136] redige tudo do seu punho, de modo a ficar com os lucros. Passa dia e noite na corte imperial, e emprega todos os meios para garantir que ninguém seja nomeado para compartilhar as suas funções. Miserável, não tens vergonha, nem te faz corar comparares-te com alguém do calibre dele?

Ou esqueceste-te de que o teu pai era um vinhateiro e que o pai dele fazia gorros de lã para a cabeça e vestia pele de couro?”

Diante disto, Holóbolo levantou-se, desatou a rir e disse-me: “Queridíssimo amigo, que telquino veio aqui trazer este maldito malvado e insolente que contamina o leito alheio que não lhe pertence, e que é amigo de todos, não de verdade, mas somente para fins de favorecimento e engano, e que interrompeu o nosso agradável relacionamento?”

Padiates, voltando-se com semblante acerbo, disse: “Que relacionamento? Alguém se relacionou com outrem?”

E eu, corado, afirmei: “Fala bem, no Hades, vilão, e não digas parvoíces.” Ele então, pegando-me pela mão, disse : “Juro-te de verdade, compadre, como afirmam os latinos , entre eu e ele, quem tem mais motivo de lamentar-se – eu, que tive de deixar pátria, família, casas, riqueza e outras coisas, além de uma ocupação e de uma vida citadina melhor do que a que gozei na corte, e que trabalhei com o Grande [137] Imperador em Constantinopla, Filipos, na Anatólia, na famosa Lemnos e em todos os lugares . Ou esse maldito e asqueroso Holóbolo, que de gente pobre se fez rico; de gente indigna, honrado; do anonimato, célebre; da insignificância, renome entre indignos, ilustre entre anónimos, célebre entre desconhecidos; ele que habitava na sua pátria, onde construiu esplêndidas casas, que nem em sonhos imaginara; ele que envergava trajes brancos de seda e imperiais, ao passo que antes levava uma veste de cabedal, como o seu avô.”

Eu respondi, com olhares e acenos: “Precisamente tu tens mais motivo para queixar-te do que ele.”

Depois, voltando-se de novo para aquele, disse como costumava fazer, sempre com tom zombatório: “Insensato e orgulhoso Holóbollo, se o Poderosíssimo e Perspicaz Imperador tivesse designado um concorrente, enquanto tu estavas presente e disponível noite e dia, na corte, terias tido toda a razão para desenvolver um rancor de forma ilícita, e, como denota Homero , poderias justamente guardar o rancor, até que o aplicasses contra o teu rival. Nesse caso, tudo aquilo que disseste ao nosso bom e virtuoso amigo Mazaris teria sido justificado. Todavia, como o Imperador

te solicitou muitas e inumeráveis vezes e não te encontrou, foram descartados muitos e importantes serviços, e diversas diligências ficaram [138] inconclusas, pelo que o bem-estar dos Romanos ficou prejudicado, por não que te encontrases disponível na corte imperial, mas estares enrolado todas as horas do dia e da noite e ao meio-dia como essa devassa , arrogante e deveras lasciva, a suposta monja, Superiora da Frivolidade . Como não seria justo que o Imperador designasse um rival teu? Diante disto. Holóbolo, podes ficar com raiva, bater o pé o quanto queiras, e chamar-me o mais infame de todos os homens, como já me chamas agora”.

Perante isto, o bom Holóbolo vestiu a pele de leão , como dizem, levou-me, pegando-me pela mão direita e, tremendo de irritação, com a outra mão, agarrava o joelho. Disse-lhe, com clareza e de modo frenético: “Bandido , não tinha nenhuma mulher, nem nunca tive gota nas minhas mãos e nos pés, como tu. Se, de vez em quando, a meio do dia e na calada da noite, desaparecia para, como diz Teócrito , celebrar com a ‘Superiora da Frivolidade’, possuía, porém, um subsecretário, o afilado e acéfalo Cassiano relampejante, que deixava no meu posto com instruções de permanecer na corte imperial. [139] Além disso, também tinha o pernicioso Manicetau , o cadáver ambulante Ócimo , e o seu homónimo , o leproso calígrafo, e o bêbado Tzamamíreas. Por isso, não foi justo que tivesse nomeado um oponente, entre outras muitas razões, sobretudo porque, durante a minha incursão por Itália, também eu fui agraciado, juntamente com outros, por Sua Majestade Soberana com ordenação divina, para ser distinguido com o cargo de único e permanente secretário para assuntos públicos e confidenciais, à semelhança dos ministros , o que fez com que mantivessem o cargo durante o tempo das suas vidas.” E eu então falei-lhe com muita afabilidade e amizade, mais do que cortesia. De facto, agia dessa maneira para restabelecer uma atmosfera de paz entre eles e não de ódio, pois estava a ver o canalha do Padiates disposto a dar-lhe socos na cara, como socou no meio da praça aquele nobre drungário de Trapezos: “Queridíssimo amigo Holóbolo, não te

lembras? Esqueceste-te tão facilmente de que tu próprio eras um adversário para este ilustre Padiates?

A tremer, disse: “De todo! Era seu subsecretário.”

Padiates referiu: “Claro que sim, cardo – melhor dito, inútil, detrator da verdade –, Holóbolo, eras [140] um rival, não um subsecretário.”

Quando ele me tomou a outra mão, a tremer e a jurar, disse-me: “Pela nossa amizade, irmão, e para que o Senhor, que tudo cria e transforma para melhor, nos liberte desta terrível gota nas mãos e nos pés, da pobreza e ainda da depressão e do ultraje que cada um de nós sofreu, e pela vida do meu caríssimo filho que se movimenta e ostenta um orgulho acima da sua posição, e que atende pelo apelido Seselcco , conforme dizia aquele dignatário Claudiotes; por causa deste desgraçado aqui presente e do seu atrevimento, embarquei para a ilha de Lemnos, relegando tudo para segundo lugar! De facto, estava roído de inveja e não suportava olhar para ele, vendo-o a escrever, tanto na minha ausência, como na minha presença, e a ser requisitado sempre e a todo momento.”

“Ó aleijado Padiates, não foi propriamente assim que partiste para Lemnos – replicou aquele , mas passou-se assim: temendo que, ferido na mente por um dardo de corno [141], o defunto Malaceno , teu grande amigo, pudesse regressar das profundezas de Tessalónica e tomar a sua posição, após subir a célebre escadaria, com que as mulheres adúlteras ameaçam os seus maridos: “Coibam-se, homens, de falar mal de nós! Ireis de facto subir por vontade nossa, ainda que contrariados, a famosa escadaria do Patriarcado , que possui setenta e dois degraus. Foi por receio desse cornudo – como eu estava a dizer – que correste para Lemnos e não prestaste cuidado nas outras coisas. Como um prisioneiro em fuga, ou melhor, como um velocista desde a linha de partida, saístes a mancar, olhando frequentemente para trás, aterrorizado e a tremer, com medo de ter alguém nos seus calcanhares.”

E, virando-se para mim, disse: “Estrangeiro, acreditaste nos juramentos dele? Não sei se sabes que aquele que ele chama ‘filho’ é, na realidade, um bastardo de Refa Calceopulo .”

Perante isto, o pecaminoso Padiates, perturbado e furioso, com a clava em que se apoiava, abriu a cabeça do bom Holóbolo. De imediato, como refere Homero , o cérebro começou a escorrer pelo nariz.

[142] Isso gerou tumulto e muita confusão e, de um lado e de outro, acorriam pessoas rumo à agitação. Além disso, o pobre Holóbolo, prestes a desmaiar, gritava imensamente: “Que venha um médico!” O sangue fluía da sua cabeça como um rio. De entre os médicos, acudiu ao chamado aquele honesto e virtuoso Pepagomeno , o qual outrora preparara um fármaco venenoso, em vez de um antídoto e o administrou a si mesmo e àquele Focídio, o subsecretário bêbado do tal ‘Japeto’ Eumaranto, e estancou de imediato o corrimento de sangue, aplicando a erva denominada camomila brava .

Ao ver-me, primeiramente saudou-me e abraçou-me; depois perguntou-me: “Como é que ficaste desta maneira, meu filho? De onde é que vieste assim sujo, a coxear, pálido, a viver fora de casa, com os dedos das mãos e dos pés artríticos? De que forma te tornaste ao mesmo tempo pobre e mendigo, sem honra e sem fama? Por que motivo é que isto te aconteceu? Diz-me, em nome da nossa amizade.”

Eu respondi-lhe, suspirando: “Que eu estou [143] assim como vês, eu já sei. Mas não consigo entender por que motivo fiquei desta forma.”

“Mas eu sei a causa – declarou . Pelo menos vou dizer-te aquela que o penso que seja .”

“Di-la, por Deus – referi eu –, e não me escondas.”

“Meu filho – afirmou –, estou convencido de que ficaste como estás agora por nenhuma outra razão a não ser pela lealdade inabalável que professas ao Imperador, pois nunca sequer em sonhos pretendeste ser-lhe desleal, apesar das muitas desgraças que te aconteceram. Se, quando te encontraste em Lemnos , tu o tivesses atraído como muitos outros (sobretudo como aquele famigerado cornudo Cerantzes, que então tinha um património de apenas setenta moedas), e tivesses acompanhado aquele príncipe de nome gracioso , sobrinho do muito nobre Imperador [144], para a cidade de Filipos, nem o falso Quio da Líbia, aquele asqueroso contador, te teria caluniado; nem teria conjecturado e aplicado

males contra ti Fox, o ‘olho de gralha’ , segundo Claudiotes, um avaliador de terras do Mar Negro e do Mar Branco altamente respeitado, que agora, por inspiração divina (ou mais provavelmente por demência), se tornou um nazireu . Terias bastante dinheiro, fama, honra e saúde, e teria prestado importantes serviços públicos, como aquele Cerantzes muito negro, ferido por um dardo cornífero; e o igualmente esfumaçado Tarcaniotes e aquele Maquetas de tez plúmbeo-acobreada, e muitos outros.”

“Faz tempo que o sabia – disse eu. É tal como dizes. Mas tinha medo de referi-lo, para que também este facto, juntamente com os restantes, não constituísse um agravo para mim e conduzisse a muitos males. Com efeito, a depressão crónica de que padecia noite e dia; as iras do Imperador e o ter sempre uma má reputação comigo deixaram-me assim como vês.”

“Filho, tenho um grande pavor – referiu [Pepagomeno] – e muito medo [145], como a vista de uma pomba alada, conforme afirma o poeta , pelos meus filhos e pelos teus companheiros, que não lhes suceda algo similar ao que te aconteceu a ti. Na realidade, soube, por aqueles que chegaram da vida, que pretendiam ir em direção à Ursa e colocar-se a serviço do voivoda , que é muito generoso, para também eles enriquecerem num ápice, como o aedo Polo Argiro , que foi para ali. Porém, foram impedidos pelo tio materno dele, Acragas , e agora encontram-se na Palaia Ate. O mais jovem deles, Alusiano , que vem da casa de Patrocles , faz parte do coro dos que circulam no interior da corte, a exemplo de Lúcio ou Asno , de Cidónio (fruta ou gado) , de Pigonites , que ‘bate nas nádegas’ , do linchado Zoótico , de Andronico , governador de Berenice, e acima destes, dos chefes Sirmateu Crisocéfalo , que não vai mais sequer ao banheiro [146], sem consultar o astrolábio, e do pequeno Teodósio de Chipre , que até em sonhos enverga a veste branca imperial, e do outro, mais velho, que se chama Pepagomeno , mas cujo apelido é Sauromates. Figura no registo de ‘assassinos e flageladores de homens’ , juntamente com Onocêncio , segundo a língua latina, um mentecapto; o seu irmão que se parece com ele, Libistro ; Malaces , surdo e tolo; Pedro , considerado,

segundo Sinésio , o flagelo de Pentápolis ; e, acima deles, Conones , o Cérbero que administra aos homens cicuta, em vez de um fármaco; e Carcianites , que, facilmente e sem derramar sangue, ajuda os doentes na sua viagem até Caronte.”

“Fica tranquilo – disse eu –, e não tenhas medo. Pois não passará nada disso com eles, enquanto permanecerem celibatários. Quando pensarem em casar-se, então verás que são iguais e piores do que eu. Eu cá, na altura em que vivia sozinho, gozava de uma adequada dignidade e respeito (como era natural que desfrutasse), de riqueza e de outros bens que conheces. Porém (Ai de mim!), de imediato após casar-me, as desgraças vieram atrás dos meus pés, uma vez que, segundo [147] o dito, ‘os males acompanham as virtudes’ . E, como vês, pareço assim.”

“E também pertinentes passar tempo assim no Hades?” – inquiriu ele.

E eu respondi lhe: “De todo, não! Mas, como aguentei aos meus pés a pobreza e a má reputação na minha mísera vida, desterro e desonra, ultrajes e acusações, e uma sucessão de diferentes doenças, e o que é mais grave, as intimidações e a cólera implacável do Imperador, o escárnio da cena pública, ora nas cidades, ora nas ilhas, não poucos prejuízos, a perda de filhos e uma miríade de outros infortúnios – e o pior de tudo é que as desgraças não pararam até agora, mas quando Sua Nobilíssima Alteza deseja amedrontar e aterrorizar alguém, quando delega uma missão, envia-me a mim, desafortunado, e ao infelicíssimo Melicnasar Bulotes , fazendo da nós um exemplo de malvadez e propósito intimidatório –, e como, com a ajuda de Deus e o Seu socorro suportei tudo isto, com nobreza e a maior magnanimidade que possa dizer-se, espero, segundo a palavra dos Santos Evangelhos , desfrutar de coisas boas, viver sem sofrimento,, e tudo o que se promete àqueles que suportaram adversidades com coragem.”

Enquanto eu estava a falar e não havia ainda terminado o meu relato, chegou a correr de um banheiro, como de um tálamo [148], aquele célebre ancião Antíoco , bastante mulherengo, e, antes de me saudar e de me abraçar, como é habitual, perguntou-me primeiramente: “Eh, tu, o que faz com que aquela minha amada e desejada, de que me lembro noite dia,

esteja, quer na Britânia, quer na Gália, ou onde quer que seja, e que eu ainda agora a tenha em mente, no Hades, e espere a chegada dela aqui todas as horas? Segundo o ditado , ‘para aqueles que se consomem em desejo, todo um dia e uma vida’, se a eternidade é infinita, como julgas que eu sofri, forasteiro? Como tal, peço-te, queridíssimo amigo, em nome da verdade, que digas se a beleza dela e a sua riqueza se conservam. Com efeito, desejo desposá-la, logo que chegue aqui.”

“A que mulher te referes – disse eu –, desgraçado e obcecado por mulheres, que cheiras a pústulas ?”

E ele disse: “A que vive perto da porta do Santo mártir Romano , desditado – referiu –, aquela que produz muito vinho, que desperdiça o seu dinheiro , a cesiralizada , Anatólica , que, de frente, resplandece como levante.”

[149] “A sua beleza – disse eu –, mulherengo, desvaneceu, como um lírio de primavera, e toda a sua riqueza foi gasta pelo seu filho Anatólio, que fala como um zumbi e possui o cérebro nos seus calcanhares.”

“Oh! – referiu o mulherengo – O Diviníssimo Imperador impediu-me de desposá-la. Por isso, tal como a sorte me privou de tal felicidade, espero que também assim aconteça com o poder de Roma.”

E eu disse: “Depravado, ainda tens em mente, no Hades, uma mulher, tu que és um decrépito, e havendo Caronte já concedido a tua passagem ? Ou esqueceste-te de que tens filhas e um filho, Cacoalexio, que é um hábil coletor de impostos, um experto funcionário público, além de ladrão e ‘sovina’? ”

Então, depois de ter procurado na sua mente, lembrou-se e afirmou: “Sim. Mas como não desempenha o mesmo tipo de serviço em que eu me encontrava, não tenho nenhum afeto por ele, e não me recordo dele. De facto, teria sido mais proveitoso para ele se também se associasse com aqueles com quem me associei, do que cobrar impostos e falar bazófias de modo tão insano com aqueles com que escolheu juntar-se. Então, caso [150] se tivesse descoberto que é um ladrão, receio que lhe teriam acontecido as mesmas desgraças que me sucederam a mim.”

Juntamente com ele, chegou da Via Láctea Melguzes , o que antes ordenhava as cabras, a perguntar-me pelos seus filhos: se teriam adotado um comportamento bisbilhoteiro, como ele que tinha financeiras.

E depois dele, das correntes fluviais, chegou aquele ‘jápeto’ Potâmio , o orador especialista em invetivas, tanto na fala, como na escrita, com intenção de saber do seu filho, que vive no Ocidente, Camitzes, o que não entende nada: se ainda se depila; e também do escarlata de dentes afiados, Carsianito , licencioso e bêbado, esse ébrio libertino, se ainda tinha uma amante e se engolia vinho puro como fazia antes.

Com ele, veio aquele Claudiotas, o ‘pastor de porcos’ , que, segundo Padiates, tem a barba e o cabelo tingidos de negro com ovos de corvo – com efeito aqueles que os pintam dizem tingir-se de negro com a tinta extraída de ovos de corvo, e de púrpura, a partir de [151] moluscos. Antes de me saudar e abraçar, disse o seguinte, com um tom sério e bastante brincalhão: “Não te dizia, perfumadíssimo irmão, que tudo aquilo que o muito generoso Zósimas faz pelo meu volúvel e desprezível filho Aitines está perdido, como se tivesse sido atirado para o fundo do mar? De facto, mas tarde, poderia desertar novamente para os ismaelitas , pois nenhum circunciso tem firmeza e estabilidade diante de Deus e do Imperador, mas está sempre recordado da Doutrina de Maomé, da sodomia e de outras práticas depravadas como eu tive, quando vivia na ilha de Lemnos.”

“Sim – afirmei eu –, dizias isso, mas eu julgava que tu o dizias por inveja.”

[152] Chegou o último deles, como uma áspide que obstrui os ouvidos, o falecido Aspietau, de palavra agradável, que morde com feitos, como um ofídio, pelo qual também eu o mesmo fui mordido e, em virtude disso, agora posso infectar mortalmente alguém. Na realidade, diz-se que, quando se é mordido por uma fera, se pode ser curado por um antídoto medicinal; todavia, quem é mordido por homens malvados, não é possível assegurar quantos morreram: cidades inteiras, indivíduos, ilhas, soberanos. Quando me viu de longe, disse a gritar: “Não me esqueci dos florins que me roubou injustamente, na Gália, Estafidaces , essa ‘uva-passa enrugada’, que manca como Hefesto. Mas recordo-me e recordar-

me-ei, quer beba ou não a água do Letes. E, na altura em que ele chegar a este lugar, partirei a correr para junto de Minos, e acusá-lo-ei disso .” Depois dele, chegou o latino Bartolomeu Ntealagasco e dirigiu-se a mim em latim: “Μπεβένια μισέ” , e perguntou com um sorriso: [153] “Meu caro, o que faz meu filho e teu colega na corte imperial? Ainda se ocupa da administração do sal, como dantes? Ou é apenas intérprete de debates e de mensagens entre Latinos e Gregos?”

Eu mal o reconheci o homem, pois ele tinha o bigode e a cabeça raspados. “Faz bem ambas as coisas, nobilíssimo professor. Só que enfrenta uma auditoria dos registos do sal .”

Ele moveu a cabeça, aplaudiu e, gemendo profundamente, perguntou: “E quem é agora o auditor de contas dos Romanos, que deverá verificar as contas do meu filho?”

“Não conheces — disse eu — aquele que veio então da Babilónia para a Porta Dourada , e foi julgado juntamente com o ‘jápeto’ Peloponésio , o falecido imbecil Sofiano , pela madeira imperial remetida para Alexandria?”

“Referes-te ao sarnento Misael Muscano , esse caluniador, desprezível, insidioso, ladrão de roupas, que julga conhecer o presente, o futuro e o passado , mas, além de muito descaramento, não vale nada esse falso astrólogo, solecista, com tendências latinas, o circunciso, que não mantém firme lealdade, nem face a Deus, nem ao Imperador, aquele [154] que, nas suas relações de amizade com todos os outros, não procura amizade sincera, mas favorecimento, fraude e engano? E dizes que esse abominável, louco, mentecapto e libertino pretende auditar o meu caríssimo filho?”

“Sim, esse cardo — afirmei —, ou melhor, essa ‘insignificância de três moedas’.”

Pegando a minha mão e a tremer , [Bartolomeu] diz-me: “Ouvi do bom Holóbolo que desejarias regressar à vida. E se é tal como ouvi, lembra o Nobilíssimo Imperador, da minha parte, com sigilo, que não é preciso enviar esse nojento, impuro, filolatino e inimigo do credo (qual Iscariota , melhor do que Muscarano), como embaixador para o poder de Galata .

Realmente, estou a suspirar que nem um alarve! O Podestade recentemente teve a desfaçatez de deitar abaixo o estandarte imperial, como uma árvore estéril, ainda que se tenha arrependido de imediato, como se tivesse recuperado de uma bebedeira, e restaurou-o ao seu lugar com pompa e grandes honras. Então, se ninguém o despachar no dia de amanhã, o Podestade causará muitas e grandes desgraças à ‘rainha das [155] cidades’, por conselho desse engenhoso, malvado e adúltero indivíduo. Na realidade, foi ele que semeou joio na Grande Igreja de Deus, e quem seduziu, com os seus conselhos e as suas frequentes e incessantes cartas ao seu genro, o deveras desditado Raul Mirmex, para que comprasse a famosa ilha de Tasos aos Romanos.”

Enquanto estava a contar-me essas coisas, o respeitável Holóbolo, havendo já recuperado, ergueu-se subitamente e, pegando-me a mão direita, conduziu-me para um lugar um pouco afastado daqui, onde tinham crescido plátanos de copa frondosa e plátanos em abundância, sobre os quais haviam pousado uns pardais que trinavam as suas agradáveis e variadas melodias. Ao que havia proferido anteriormente, apenas acrescentou: “Caríssimo amigo ...”

Após esta observação e do canto dos ditos pardais, chegou, por último, aquele famoso corifeu musical lampadário, com uma lamparina acesa na sua mão, e, interrompendo a nossa conversa, entoou, com voz harmoniosa, o hino: «Do Hades, libertou o trémulo Mazaris», como costumava dizer-me em vida. Depois, saudou-me, abraçou-me e perguntou-me: “Como estão os meus muito desditados, desvairados e infelizes filhos, que renegaram o nome e o ofício paternos e adotaram de vez os maternos? Pela nossa amizade, conta-me como passam e a que se dedicam na vida. [156] Muitos dos que chegaram da vida perturbaram a minha alma e confundiram a minha mente, dizendo que o mais velho, que adotou o apelido da sua mãe, Lescaris, supostamente abraçou a vida monástica, mudou de nome e fez-se nazareno, porém não renunciou àquela prostituta da ilha dos Citas, com quem se rebojava desde miúdo – não abdicou, mas está apegado como uma lapa a essa nojenta e velha pega. É visto como ela na ágora, em assembleias, em encruzilhadas e em

festivais, em que ele segue mais a grunhir atrás dela do que a acompanhá-la, desgraçado, melhor dito, ‘privado de cérebro’. Não se envergonha nem pelo hábito que enverga, nem pela estirpe da sua mãe; mas aguenta isso como um tolo, qual burro a usar a pele de um leão . Por outro lado, o segundo [filho], Dracontino , com o apelido de Fisignato , ao ver que o aedo Polo regressara de Valáquia para a sua cidade natal com bastante dinheiro, decidiu ir lá também para enriquecer. Zarpou da pátria , naufragou e, desde que regressou [157], tem andado a vaguear pela corte imperial e a passar fome.”

“As suas histórias são exatamente como dizes, ó melhor dos músicos entre os homens – referi-lhe eu. De facto, quem te contou da conduta deles, relatou-te bem. E agora, peço-te que não me submetas a um longo processo interrogatório para dizer e expor a situação deles. Vês, pois, que muitas pessoas me puseram questões, e dói-me a cabeça de falar e escutar.”

“Uma vez que tu — disse ele para mim — não tens vontade de contar, nem de falar, ao passo que eu, por amor, estou desejoso de saber, ao menos escuta, peço-te, como aquela ruína da Palaia Ate e Sumo Sacerdote me contou as informações deles.”

Eu estava persuadido e disse-lhe: “Conta-me isso, mas apenas brevemente. De facto, como vês, tenho assuntos urgentes para tratar.”

“Assim farei – disse ele. Agora, escuta apenas. Contou-me o corcovado, aquela tríplice nódoa já mencionada, que, quando chegou da vida ao Hades, relutantemente e contra a sua vontade, o meu filho mais velho, rapara o cabelo e colocara o capuz e o hábito, para cobrir todo o seu infantilismo e ignorância, estupidez e preguiça, e, por outro lado, também a sua vaidade e todas as outras práticas dissolutas e licenciosas que cultivou desde criança, embora se tivesse tornado um homem de hábito, a arrastar uma longa túnica e estivesse a viver no Mosteiro de Evergetes [158], a ostentar uma falsa devoção, quando na realidade é devoto de Afrodite. Por outro lado, o mais novo participa do que fazem os jovens dissipados, arrogantes, perversos, convencidos de que são grandes coisas, ou melhor, loucos e mentecaptos. Ainda que tivesse sido magnificamente

instruído por mim em ciência musical, para existir respeitavelmente e na opulência, como eu costumava, em vida, não adotou essa conduta e profissão, como eu, mas uma outra indecorosa e rude, vergonhosa e desonrosa, e, por outro lado, infrutífera e poluta. Com efeito, não quer ser chamado de Doméstico do Reverendo Clero Imperial e da Grande Igreja, nem cantar hinos gloriosos e cânticos divinos. Na companhia de rapazes, escravos, servos e lacaios, bêbados e delirantes, prefere entoar cânticos frívolos. Muitas vezes, evita cantar hinos, quando é convidado para festivais e assembleias, no meio da igreja. E, juntamente com jovens impuros e presunçosos, canta, dança, e faz palermices, delirando como um louco. Fica envergonhado e corado quando é chamado pelo Nobilíssimo Déspota a cantar com citara, ou para entoar uma melodia, de antigos ou novas, recusa, alegando ter uma maleita; e em cantos, encruzilhadas, albergues, prostíbulos, toca cítara, dança o córdax, e, em segredo e às escondidas [159], faz outras coisas indecentes.

Frequentemente, dignatários e membros da família imperial convocam-no e obrigam-no a cantar uma melodia da minha composição, para divertimento e deleite do Imperador ou de déspotas. Esconde-se nos cantos, atrás das pessoas, assume ares de miúdo e disfarça a voz, a falar num tom mais estridente do que um eunuco. Por outro lado, quando é convidado por gente de pouca monta e ‘Zé Ninguéns’, sem corar, canta bêbado, fala palermices, vomita ao gritar, liberta gases e dança, com olhos lívidos pela bebedeira, e a revirá-los como um enforcado. Por isso, segundo o magniloquente David, ele «passará fome como um cão e circulará pela cidade» e «o seu manto será rasgado» e outro tomará o seu progresso por não ter observado preceitos, normas e advertências. Quanto à casamenteira que me incitou a casar com a mãe deles, oxalá caia na boca de Cérbero.”

Quando ele, cansado, acabou o longo relato respeitante aos seus filhos, Holóbolo irritou-se e disse-me: “Vês essa correnteza profunda e o bosque?”

Eu respondi-lhe: “Vejo”.

[160] “Finge ir fazer necessidades e, passado um pouco, regressa à correr para a vida e fica aí feliz e contente, por muitos sóis. Em primeiro lugar, apresenta as minhas mais calorosas e cordiais saudações ao amado, nobilíssimo e cheio de toda a ignorância, o muito amado tio do Divino e Grande Imperador, Asan . Depois, não te esqueças de dar-lhe esta informação: ‘Maior dos oradores de entre os homens, não me esqueci das tuas palavras douradas, mesmo no Hades; mas, segundo me lembro, também aqui, na corte imperial, patrulhava a todas as horas os teus escritos com o Imperador e os outros. E de noite, descrevo ao grande Plutão e Perséfone aquilo que tu expuseste, com muita clareza, a propósito da ressurreição dos mortos. De dia, disfruto do prazer de declamar, diante de Minos, Éaco e Radamanto, todos os teus sessenta e nove discursos sem sentido nem clareza que escreveste, durante todo o tempo da tua vida, enfaticamente, sem solecismos e barbarismos.’ E, durante o relato, o teatro enche-se de oradores e de filósofos mortos. Quando escutam, uns saltam de prazer; outros riem sardonicamente; outros preenchem o ambiente de alaridos e suplicam a Cloto que corte antes do tempo o fio do fuso urdido para ti, [161] a fim de vires rapidamente para a região do Hades. Com efeito, todos têm desejo de poder ver-te e de escutar da tua boca as tuas belas rapsódias (na tua opinião).’ Depois, faz tudo tal como te expus e te recomendei, e, pela nossa amizade, não contes a ninguém dos meus assuntos, mas guarda-os em segredo, como prometeste, pois aqui não se limitam a escrutinar aqueles que foram famosos em vida, mas, conforme Hesíodo , «o pobre detesta o pobre; o aedo, o aedo; | e o artesão, o artesão». E, tal como, na vida superior, a glória do vizinho, conforme afirmam alguns , atíça os invejosos. Assim também, aqui no Hades, o bem-estar daqueles que têm uma vida boa e piedosa, glória e esplendor, bem como o gozo dos bens que lhes são dispostos, cravam aqueles que, como eu, pecaram. Portanto, o patriarca inveja o patriarca; o arcebispo, o arcebispo; o monge, o monge; o sátrapa, o sátrapa o; o ministro, o ministro; o governador, o governador; o arconte, o arconte; o general, o general; o almirante, o almirante; o juiz, o juiz; o escriba, o escriba; o secretário, o secretário; o retórico, o retórico;

o doutor, o doutor; e até o irmão, o seu irmão; o pai, o seu filho; e o mais terrível, aquele que tem gota [nas mãos e nos pés], aquele que tem gota apenas nos pés. E, numa palavra, dão se limita o todos [162] a invejar, mas são maldosos: cada qual está sempre, a todas as horas, a enganar e a preparar chantagens. Por isso, estão a pagar, apenas agora e continuarão a pagar pela eternidade, alguns. através do cão Cérbero; outros, através do fogo inextinguível; outros, através do Tártaro; outros, pelo verme venenoso; outros, pelo ranger de dentes ; outros, por um castigo ainda mais terrível e mais severo.

Ora, e antes de eles aprenderem e ouvirem através do sujo, asqueroso, desprezível, assassino Padiates, que destrói o casamento alheio , que chegaste aqui forçosamente arrebatado da vida na escuridão da noite, meu muito caro amigo, toda a multidão que existe no vale, que tu vês, vira-se a correr até ti, desnuda e despida , e não deixará de perguntar-te e de interrogar-te, noite e dia, sobre os que vivem em cima, na vida, como está cada um, o que faz e que cargo ocupa. De facto, se isso acontecesse – oxalá não suceda – não sairias mais do Hades, e eu tampouco, até que ouças a última trompeta .”

Presentes, mais com lágrimas do que com riso, [163] após ter sido arrebatado, escrevi isto, quiçá uma lição moral, quiçá um divertimento, em que seriedade é mais importante do que o gozo.

Sonho depois da ressurreição: o diálogo com Holóbolo, enviado ao Hades desde o Peloponeso, através do Ténaro

O que é isto, multifacetado Holóbolo? Enganaste-me uma vez mais no Hades, como anteriormente, em Lemnos, quando viajaste de Constantinopla com Sua Alteza. o Imperador, para Itália, Gália e até à própria Britânia. Nessa ocasião, deves ter atuado sem inveja, para me impedires de tornar-me teu rival, caso navegasse contigo, como agora o descendente dos Anjos Malignos se tornou em Constantinopla. Porém, na

região do Hades, de onde desapareceram ciúmes e invejas, rivalidades e discórdias, motins e explosões, onde nem secretário, nem ministro, nem general, nem almirante, nem nenhum outro tem liberdade para assumir tal atividade, mas onde se espera que cada um preste contas dos seus próprios feitos, que propósito existiria em enganar-me, traidor? Disseste: “Volta para a vida! Ninguém precisa de ti aqui, pois és pobre, um nada e, além disso, um aleijado.” E [164] o pior é que me aconselhaste com embustes, dizendo-me para ir para o Peloponeso com todas as posses, sugerindo que seria muito respeitado ali e ficaria rico. E a juntar a essas promessas, referiste que eu teria um desempenho muito bom, tanto para mim, como para a minha família, se me associasse a um membro da corte imperial do Déspota Porfirogênito . Aqui estou eu, a executar os teus repetidos e enganadores conselhos, e fascinado pelas promessas – propícias em aparência, mas na realidade vãs. Ressuscitei e fui para o Peloponeso com todo o equipamento. Porém, não só não me deparei com aquelas promessas, mas também me encontrei ainda com maior pobreza e obscuridade, após uma estadia de catorze meses. Então, tenho medo de encontrar-me em Esparta como o peloponésio Sinadeno Corneas em Constantinopla, e tenha ficado a expressar-me de forma tão horrível como os Lacônios , agora chamados Tsacônios: ‘Agarrós, prende-os, entregós, acus’o’, e outras barbaridades que dizem . Então, o que farei agora? Estou oprimido [165] pela pobreza e pela depressão, penso em regressar a casa e não consigo decidir-me entre duas escolhas: deverei retornar ao Hades e suportar aquela escuridão, o Tártaro, o ranger de dentes, os vermes e os demais castigos que ali vi (pois, segundo o dito , mesmo que eu me tranque no meu quarto, é isso que me espera), ou deverei aguentar a miséria e a pobreza desta vida, a privação de necessidades, e todas as outras dificuldades que sofro dia-a-dia no Peloponeso? Quem carece do necessário, segundo dizem, torna-se agonizante e detestado. E o ao ser detestado fica ainda mais miserável e a sua penúria impede-o de tomar decisões ou trabalhar em interesse próprio – isto foi como me sucedeu em Constantinopla. Na realidade, privado do necessário e deveras perturbado pelo Imperador, não agi em prol dos meus interesses. Por isso,

tenho receio de que algo do mesmo gênero possa acontecer-me aqui neste meu estado de extrema depressão. Por conseguinte, aconselha-me em relação a qual dos dois lugares deverei dirigir-me. Em nome da nossa amizade, sê sincero e não me enganes como antes. Então, dar-te-ei garantias dignas de confiança (o célebre miserável de Tessalônica [166] e muito desgraçado médico, Calazas ; bem como o detestável e desvariado Exacusto , secretário de Constantinopla) de que, nem em vida, nem no Hades, irei tratar alguém com gota nas mãos e nos pés, nem me tornarei subsecretário ou rival de ninguém para toda a eternidade.”

“Desgraçado de mim – disse ele –, causei um terrível mal ao o meu muito grande amigo! Na realidade, forasteiro, não era isso que pretendia com o meu conselho, e tu não te tornares uma vítima de ciúme e inveja, conforme referes. Juro que não, pela cabeça do meu queridíssimo sobrinho Aleixo, o Patife! Equivoquei-me, tal como as pessoas que andam no mundo dos vivos sempre enganam e são enganadas (ou melhor, como os que sonham ficar ricos) . E, por isso, aconselhei o meu mais querido amigo a ir para o Peloponeso. Com efeito, julgava que as pessoas iriam comportar-se contigo da mesma forma como procederam quando eu estive ali com o muito nobre Imperador, na altura em que tudo era abundante e me deram setecentas moedas de ouro pelos decretos, augustos editos imperiais e crisóbulos, que redigi para eles. Por essa razão, exortei-te a que também fosses ali para enriquecer, como eu mesmo enriqueci subitamente e construí belíssimas casas.”

“Estás a ser atrabiliário, homem – disse-lhe eu – que isto não interfira com a nossa amizade! Queres dizer que existe riqueza no Peloponeso, ou generosidade, ou caridade, ou paz, [167] ou sinceridade, ou justiça, ou hospitalidade, ou moderação, ou qualquer outra coisa boa?!”

“Mas então esclarece a respeito do que se encontra aí – referiu ele. Que tipo de vida levam atualmente e o que é que fazem agora os habitantes da Terra de Pélops? Tenho vontade de aprender como se vive ali.”

“Aiai! – disse-lhe eu. Enriqueceste ali, segundo contaste, ‘traseiro negro’, passaste muito tempo ali e não estás ciente da sua forma de vida? E agora dizes-me para te contar como é que andam os Peloponésios?”

“Sim – afirmou aquele pé torto – o que dizes é assim. Porém, deves estar mais bem informado, uma vez que és muito observador, tiveste mais descanso e passaste mais tempo aí do que eu. Quanto a mim, esforçava-me por redigir e por cobrar impostos, pelo que não prestava atenção ao demais.”

“É verdade – disse-lhe eu. Como diz o cómico , «o sumo do teu pensamento foi absorvido pelas espécies de ouro», e por isso não te apercebeste. No entanto, se consigo ser convencido a fazer como sugeres e a relatar-te a respeito da situação no Peloponeso, fico deveras aterrorizado para falar disso, enquanto ainda permaneço em Esparta. Se me apanhem a escrever um relatório concernente ao modo como vivem, atuam, e sobre a sua sociedade no geral e os seus padrões de comportamento, atirar-me-ão setas ou atravessar-me-ão com as lanças [168] que levam nas suas mãos dia e noite, como costumam fazer sempre, não apenas com inimigos, mas também com amigos e familiares das festas.

“Ânimo! – afirmou aquele – Não tenhas medo! Vou mostrar-te uma maneira fácil e segura através da qual eu poderei conhecer exatamente a situação em que está o Peloponeso e tu estarás a salvo, seguro e não correrás perigo, como supões.”

“A que modo te referes – perguntei-lhe eu –, fácil. seguro, que me proporcionará contar a situação dos Peloponésios, sem que eu corra riscos? Por Deus, diz-me, mas à parte.”

“Dir-te-ei de boa vontade e de verdade reitero: não tenhas medo – afirmei. O Ténaro de Lacónia, como sabes, fica próximo de Esparta, a dois dias de caminho. No Ténaro, como dizem, atracam e zarpam pequenas embarcações que transportam para o Hades almas de mortos. Manda-me uma carta com um desses e mostra-me como está tudo. Se procederes assim, podes ficar certo de que passarás despercebido a todas e todos.”

“Falas muito bem, meu caríssimo amigo – referi eu –, mas diz-me também a quem posso confiar a carta, para que a entregue em segurança, no Hades, a ti e a mais ninguém.”

“Há um poeta que vive em Esparta – afirmou ele –, inapropriadamente chamado Mosco , um velho [169] coxo, que acaba por ser um peso morto para os Lacedemônios. Entrega-lhe a tua carta e ele far-ma-á chegar, em segurança e com descrição.”

“Dá-me um pouco de tempo – disse eu –, para considerar o assunto. De facto, de acordo com Salomão , quem não aceita um conselho é o seu próprio inimigo. Então, logo que tenha refletido e examinado com cuidado a situação dos Peloponésios, no tocante à sua organização, política e comportamento social, contar-te-ei tudo em detalhe.”

“Tu, atua assim, por favor – disse ele –; eu vou tratar um governador, que está mal dos pés, e que é muito injusto. Tem a alma dividida, numa espantosa agonia, indeciso sobre qual das duas alternativas optar: se preservar inalterada a suposta lealdade ao Imperador (que agora está oculta, é traiçoeira e camaleónica), ou acompanhar os outros governadores em sedição e deslealdade.”

“Quem é esse a quem doem os pés – perguntei-lhe eu –, injusto e que tem a alma perturbada e cindida em duas, que tu vais tratar? Quero saber o seu nome.”

“De maneira nenhuma posso revelar-te o seu nome – declarou ele –, mas, pela natureza das suas enfermidades, e pelo seu modo de atuar em política, deverá ser fácil ficares a saber a sua identidade.”

[170] “Sim, conheço o homem – referi –, e para! Não precisas de revelar ao público quem ele é. Porém, tenho uma dúvida estranha e perturbadora, bem como um problema que requer muita indagação. Disseste há pouco que ias tratar os pés com gota desse indivíduo e a sua alma desonesta e trapaceira. Seu charlatão, existe uma cura para esse indivíduo, que é mais negro do que um etíope, que tem a pior reputação e é o mais injusto de toda a humanidade? Talvez possas mitigar a dor dos seus pés, dando-lhe a beber terebintina . Todavia, quanto à enfermidade da sua alma, às injustiças e roubos, que cometeu desde criança, conseguirás agora corrigi-los?”

“Deixa de prolongar uma argumentação contestatária e de levantar dificuldades, peço-te – disse ele – e escreve o que te solicitei e me

prometeste. Se estás mesmo interessado em examinar as almas dos Peloponésios, os crimes que dia e noite cometem uns contra os outros, a lealdade que delegam ao Império e todos os demais delitos que cometem, as tréguas, os perjúrios e assassinatos de uns contra os outros, descobrirás que as almas de todos eles são arrogantes, respiram morte, são violentas, exaltadas e estão sempre dispostas para combater, e que a sua lealdade é sempre falsa, enganosa e fraudulenta. Ademais, cada um deles divide-se em três para compactuarem com uns ou com outros: dizem uma coisa de palavra [171], pensam outra na sua mente, e levam a cabo, com os seus atos, uma terceira.”

“Ora, amigo – disse-lhe eu –, se é tal como descreveste sucintamente, que necessidade tens de ficar a saber por mim a propósito de mais informações sobre as suas ações e conduta? Isso parece ser o suficiente para expor o seu regime de vida.”

“Muitos no Hades contaram-me isso na generalidade – afirmou ele –, mas ninguém conta detalhes. Por isso, rogo-te e suplico te que me escrevas minuciosamente, tal como requeiro.”

Então, perguntei-lhe: “Relatar-te-ei isso extensivamente, ou de maneira lacónica?”

Ele retorquiu: “Descreve a situação com rigor e não omitas nada. Conta como queiras, mas envia isso rapidamente para o Hades e não o deixes para amanhã, para que, como se diz, não venhas tu a cair na ruína.”

“Está bem, farei como mandas. Todavia, se o nosso poeta ‘jápeto’, esse velhote tolo, se apega à vida e não quer partir para o Hades, mas até prefere demorar-se em Esparta, em festivais [172], assembleias e outros simpósios dionisiacos, a que outro indivíduo queres que eu confie o escrito?”

“Começa simplesmente a escrever – disse ele. No caso de Cloto não pretender cortar do fuso o fio da vida desse velho abominável, Caronte está já a dar a passagem de um homem nobre e, antes de tu teres finalizado o que prometeste, ele chegará até Cérbero, sem esforço da maior, dissoluto e pervertido como é. Podes entregar-lhe a carta.”

“Fá-lo-ei – disse-lhe eu. Mas, a respeito de qual dos dois caminhos eu devo seguir, um assunto relativamente ao qual eu já te inquiri muitas vezes, não me disseste uma palavra. Em nome da nossa amizade, diz-me.”

“Escreve a carta que me prometeste – falou ele. Em relação ao que solicitas, amanhã, ao anoitecer, aparecer-te-ei em sonhos e indicar-te-ei o que estás ansioso por saber.”

[173] “Não estavas a dizer anteriormente – referi-lhe eu – que protelar não é algo digno de louvor? Então, porque é que adias para amanhã e não me dizes agora?”

“Fica um pouco de tempo no Peloponeso – declarou ele –, ainda que compelido. E, se o Sereníssimo Déspota Imperial, adornado com muitas e extraordinárias graças não te proporcionar os meios de subsistência em conformidade com o que tu mereces, vai para Creta ou para o déspota de Cefalônia, para não acabares por passar ‘fome como um cão’, e a dar voltas por Esparta, ou a aqueceres-te ao sol com o muito desgraçado Acantopates. Ali, onde ninguém te conhece, poderás instruir os filhos de pais abastados, ou converter-te numa ‘praga humana’ e praticar medicina, como o arconte Calíberes, dos Ducas, que se encontrava à frente da cidadela de Esparta.”

“Agradeço-te – disse-lhe –, pelo teu útil conselho. Agora, darei início de bom grado à carta.”

Carta

21 de setembro da nova indicação

Meu queridíssimo amigo,

Posto que tu me convenceste não apenas a escrever e narrar o que não pretendia dizer nem por esquinas, nem sequer a um amigo próximo [174]. mas também a enviar-to para o Hades, ponho já a minha mão em movimento e agora mesmo começo a redigir o melhor que posso.

No Peloponeso, como tu mesmo sabes, forasteiro, habita um grande número de raças de povos misturadas, que agora não é fácil nem

premente distinguir. Os nomes que, contudo, ressoam nos ouvidos, que são conhecidos por todos e os fundamentais são estes: Lacedemônios, Ítalos, Peloponésios, Eslavos, Ilírios, Egípcios e Judeus (entre eles, não poucos são híbridos), somando, no conjunto, sete proveniências.

De facto, o número sete, noutros contextos, aparece como algo significativo e de venerável, por muitas razões, e é denominado ‘virgem’ pelos aritméticos. Mas, quando aplicado a esses abomináveis, torna-se sacrílego e ímpio. Ora, se fossem uma raça, e estivessem circunscritos numa única cidade, os problemas seriam mais ligeiros e simples, e, na generalidade, toda a sociedade aqui estaria livre de corrupção, interesses privados, negociatas, e tudo se levaria a cabo com respeito pela lei e pela justiça. Da maneira que está, eles são uma confusão absoluta, estão todos misturados, e, inevitavelmente, cada qual imitará os costumes, as leis, o caráter, o comportamento social, e todo o vício em que cada raça se destaca, da mesma forma que é impossível que aquele que conviva com um coxo não adquira um leve coxear.

Posto que assim é e não de outra maneira, decidi falar do modo de viver e dos vícios em que sobressai cada raça, assim como do modo como uns vícios levam a outros [175] vícios. Por conseguinte, alguns deles imitam a vaidade e a perfídia, a sua tendência para a injúria e a chantagem, a sua gabarolice e embriaguez, a avareza em tudo e astúcia. Outros , todavia, modelam-se pela nobreza, ganância e especulação , um modo de vida apertado e constrangido, mas também com desonestidade e malandragem . Outros copiaram a duplicidade, a falta de credibilidade, a falsidade, a desonestidade, a ganância, a sua predisposição para revoltas, conspirações, motins, traições, perjúrios e usurpações. Outros reproduziram a rudeza, selvajaria, caráter indomável, sede de sangue, rusticidade, índole pirata, barbaridade, anarquia e ódio a Deus. Outros muniram-se de engano, inquisição, tradição montanhosa, maneira cruel de cobrar impostos, sobriedade relativamente a roupas e luxos, mas também latrocínio, volubilidade, patifaria e dolo. Outros , a constante mendicidade, arrogância, fraude, perversão, passar a vida na companhia de truques, magias e furtos, e a fazer parte da política. Outros

absorveram a afeição por tumultos e motins uns contra os outros, a inveja e completo engano, mas também a sua atitude impiedosa, insensata, impura, tola, amaldiçoada e sacrílega.

O que poderia dizer-se a dos que cometeram os pecados de Sodoma e Gomorra, incesto e todos os tipos de depravação? Se pretendesse expor exatamente o modo de atuar de todos, necessitaria de incontáveis palavras e [176] de um relato extenso. Então, deixando de lado os discursos longos, prefiro apresentar-te, num discurso único, toda a sua natureza e condição. Disse um grande homem que as virtudes se corrompem com más associações . Ora, se o bem é corrompido pelo mal, o que será dos vícios, quando se misturarem e associarem com vícios piores, ou melhor, se unirem e conviverem com eles, a rebolar e a chafurdar como porcos em lodo e lama?

Grandíssimo curioso, se acreditas que este meu breve relato corresponde a um retrato dessa sociedade, ter-me-ás poupado da necessidade de uma prolixa e fastidiosa descrição, e não precisarei de mais provas para é expor a situação. Contudo, se não estás convencido nem acreditas em mim, mas ainda possuis uma outra opinião enganosa e mais excêntrica a respeito deles, que já detinhas quando me aconselhaste a partir para o Peloponeso, escuta-me, tu que és a causa de todos os meus problemas – ou talvez seja melhor dirigir o meu anúncio a uma audiência maior – todos vós, habitantes do Hades, escutai! – Os que ainda se encontram entre os vivos sabem o que vou dizer agora, e as gerações vindouras irão ouvir a respeito disso, e existirá um monumento para o mal, que ultrapassará os melhores monumentos construídos anteriormente e irá superar [177] os famosos desastres de Lemnos e da Ilíada.

‘Sua Muito Divina e Nobre Majestade, o Imperador, após partir de Constantinopla a 25 de julho da sétima indicção , com um grande navio e cinco galés, atracou na renomeada ilha de Tasos, que se tinha sublevado. Passou ali três meses e reduziu toda a ilha ao seu anterior estado de submissão, com uma força poderosa e catapultas , pondo cobro a um período de grandes e frequentes contendias. Depois, foi até Tessalónica, pôs tudo em ordem, como era preciso, e regressou satisfeito

com essa força militar à ilha de Pélops. Não descansou num festim, nem a caçar, nem a repousar e a dar tréguas aos seus afazeres, após os múltiplos e nobres trabalhos que efetuou em Tessalónica e em Tasos. O motivo prendia-se com o facto de o istmo do Peloponeso haver sido há longo tempo completamente destruído e ficado acessível a todo aquele que desejasse. Nem em sonhos [178], um dos imperadores precedentes imaginara uma parede e uma trincheira, mas ele, ao contrário de toda a expectativa, em vinte e cinco dias, completou essa parede, com meios de defesa e torres. E com isso reconstruiu os dois fortes desmantelados nos confins, no intuito de facultar proteção aos que vivem no interior da muralha, bem como um refúgio para aqueles no exterior, quando ameaçados pela pressão dos bárbaros . Contudo, ainda antes de esse ilustre serviço ter sido acabado, os que perturbam tudo de cima a baixo, passam todo o tempo da sua vida a subverter no Peloponeso, e se alegram sempre com batalhas e tumultos, governadores que sempre respiram morte, cheios de fraude, dolo e mentira, que se comportam como bárbaros, arrogantes, um inconstantes, perjuros e repetidamente desleais ao imperador e aos déspotas, os quais são extremamente miseráveis, porém com mais sensatez do que Tântalo, acabando por ser Ícones Sagrados , mas julgam que são heróis , embora com incontáveis depravações e práticas vergonhosas, esses – Ó Terra, Ó Sol, Ó legião de estrelas , sublevaram-se desavergonhadamente contra o seu Benfeitor e Salvador! Cada um deles planeou usurpar o poder, conjuraram e conspiraram uns com os outros, congeminaram dolos contra o Nobilíssimo Imperador, e ameaçaram os trabalhadores para que destruíssem a muralha que fora construída para sua própria proteção e dos seus concidadãos. Quanto ao seu benfeitor, líder, patrono e guardião insone dos Romanos, [179] – que, nessa altura, empreendia uma luta como Héracles e mais do que hercúlea, ele que relegou todos os seus interesses para segundo lugar, unicamente em prol de amuralhar e entrincheirar este recinto para proteção dos seus habitantes no seu interior –, eles proclamaram que iam matar esse invencível e muito nobre Imperador em segredo, ou numa batalha campal .

Com tal sedição e deslealdade, o invencível Imperador de todos nós, munido de valentia, toda a grandeza de ânimo e fortaleza, sem qualquer medo, suportou as maquinações e as idiotices dessas criaturas infames, os seus ataques, emboscadas, surtidas e até as enganadoras e traiçoeiras palavras de Crocodilo e de Heleaburco, portador de foice com garbo. Atacou-os como um numeroso exército, aguentando chuva e sol com a mesma boa-disposição, com sentimentos simultaneamente de alegria e aflição. Por um lado, contente devido a essas proveitosas obras, que não apenas suscitaram a traição e a malevolência que eles nutriram por longo tempo e foram expostas, mas também demonstraram a falácia, a fraude, a furtividade e a maldade e desonestidade de todo tipo com que se enchiam. A sua loucura e demência não teriam sido demonstradas de outra forma, a não ser através dessas úteis empreitadas, assim como o vinho puro revela o insano (ou melhor, a pedra de toque, o ouro falso). Por outro lado, estava perturbado por não ter acabado a célebre obra digna de muitos elogios, como pretendia e desejava, mas viu-se obrigado a despendar tempo noutras atividades desagradáveis [180], à margem dos seus planos e do seu propósito, como em combates, batalhas, conquista de fortalezas, negociações com gente rude, relações diplomáticas com desfavorecidos, favores para os ingratos, simpatia e misericórdia, face a selvagens que respiram morte, preparação de helepoleis e catapultas, dispêndio de muito dinheiro, privação de necessidades, travessia de espaços áridos e selvagens, passar por montanhas inacessíveis, acampar a céu aberto, sem dormir, queixas de servos domésticos, ataques de escravos, e hesitação e atraso dos amigos de confiança, cuidado de cavalos, e milhares de outros problemas terríveis e dificuldades.

Ó companheiro, estas e outras ações similares são a maneira de estas pessoas prestarem a sua gratidão ao seu Salvador e benfeitor e protetor geral dos Romanos. Importava que suplicassem dia e noite ao Todo-Poderoso e prestassem continuamente preces e súplicas a Deus, acatassem como gosto as suas prescrições e obedecessem aos seus comandos, cumprissem zelosamente as suas ordens, proclamassem e

enaltecessem , para todo o mundo, o seu trabalho, e gravassem o nome dele nas suas mentes e nos seus corações. Porém, eles revelaram-se da forma como ainda agora ouviste: ingratos face ao seu benfeitor, mal-agradecidos para com o seu salvador, rebeldes contra o seu vigilante insone, repentes e conspiradores contra quem abandonou tudo para salvá-los, revoltosos e traidores, para com o que combate na linha da frente e o baluarte dos terrores com que se deparam, perjuros, assassinos, cheios de dolo e maldade.

Então, se é assim que tratam Sua Alteza, o muito nobre [181] e invencível Imperador, que faz tremer e abanar, só de ouvir, as almas dos sátrapas, desde onde se levanta o Sol, até ao seu o caso, cujos feitos assustavam e aterrorizavam todos os seus inimigos, o que farão eles com um desafortunado e miserável como eu e outros na mesma situação que eu, chamados ‘orientais’ pelos Peloponésios?

Por isso, suplico ao Onnipotente que tudo criou – do não ser ao ser – que as cidadelas de repugnantes, falsos, fraudulentos, abomináveis e governadores sem serventia sejam facilmente e em pouco tempo capturados pelo Nobilíssimo e Invencível Imperador, e que eles mesmos derretam como cera no fogo e gelo ao sol , sejam dominados e terrivelmente submetidos à servidão, por Sua Senhoria, o Soberano, e fiquem escravos do nosso Excelso e Sereníssimo Déspota Imperial. Suplico ainda a Hermes ctónico, a Perséfone e ao próprio Grande Plutão que, porquanto me aconselhaste de maneira errónea – ou antes, me exortaste a vir para o Peloponeso com todos os meus bens –, pises espinhos e estrepes ao caminhares no Hades ; [182] que a água do Estige seque para ti, e que nunca em toda a eternidade possas beber a água do Letes , de modo a que revires, noite e dia, na tua mente, o ressentimento do teu rival, e, de igual modo, a oferta de florins que fizeste enganado aos ‘Pérfidos Louros’ . Que passes o tempo atormentado no Hades, até soar a última Trompete, quando nos fizer uma agradável receção, assim que aprover a Deus!

Manuel Holóbolo com os Companheiros

Ao melhor e mais brilhante dos esculápios ,

Don Nicéforo Ducas Paleólogo Malaces,

Creio que, mesmo antes da carta, deves ter ficado a saber a meu respeito , através da minha comunicação em sonhos há três dias com o nosso bom e louvável companheiro Mazaris, ó melhor dos asclepíades, tal como eu, da minha parte, soube sem dúvida tudo de ti por meio daquele médico Anjo , com muitas perturbações no Peloponeso, em virtude do seu rol de dívidas, e que, ao ficar desencorajado, se precipitou para o Hades. Daí que não necessite de muitas palavras sobre o assunto, para que tu escrevas e contes as tribulações e sofrimentos, que, na altura [183], passaste no Peloponeso. De facto, quem deixou a sua pátria é como uma formiga com asas. Tal como a formiga depois de ir-se embora a voar morre, assim esse indivíduo perece, arrastado de um lado para outro.

Só vou contar-te sucintamente, a título de conselho, que, como vieste de uma grande cidade – segundo me informei – e ainda estás a viver, ao que sei, no Peloponeso, por vezes desmaias, sucumbindo em virtude das desgraças, e outras andas às voltas no desalento. Falta pouco para ficares de fora do teu juízo, e para passares as noites a maldizeres o dia em que saíste da tua pátria, e os dias a recordares-te sempre dos teus filhos, das tuas casas, dos teus campos, das árvores, dos frutos, dos benefícios, do vinho doce, do luxo, dos peixes, da riqueza, das carnes, dos espetáculos, da companhia dos melhores homens, e de outros gozos e prazeres. Quero facultar-te uma droga médica, no intuito de fazer-te esquecer todos os bens de que disfrutaste. Eu mesmo tomei-a no Hades e esqueci-me da aversão do meu rival, bem como das outras coisas boas de que disfrutei em vida, e até daqueles florins que – por Héracles! – dei por fraude aos ‘Pérfidos Louros’. Na realidade, forasteiro, a recordação de prazeres é uma dor inefável, o castigo dos castigos, e mais amargo do que a vingança, que, não só flagela os flancos, mas também prejudica o poder do espírito.

Então, se te dispuseres a beber apenas uma vez um trago deste medicamento, que no Hades designam de ‘água de Letes’, esquecer-te-ás disso tudo . E não apenas não irás recordar-te [184] da tua pátria, nem de todos os bens de que desfrutaste, mas tampouco daquele ouro enterrado, nem do extenso campo recém-semeado, nem dos símbolos, nem das drogas medicinais que ordenaste ao bom homem Sebastião para fizesse, além das taxas dos albergues, e dos lucros que obtiveste dos governantes de Galata.

Adeus, melhor e mais ditoso dos asclepiades, por longos dias.

Escrita no Ténaro, a 16 de outubro, e enviada através de Sinadeno Corneas.

Resposta de Paleólogo

Ducas Malaces a Manuel Holóbolo

Após receber a tua carta enviada desde o Ténaro, ó mais ilustre dos retóricos, através do peleponésio Sinadeno Corneas, deveria tê-la rasgado em vez de lê-la, pois escreveste que eu tinha ouro enterrado. Mas, uma vez que a enviaste, e sem querer, tive conhecimento e constatei o relato escrito e as tuas recordações, mas também o conselho que me dás para eu adotar no Peloponeso. Na realidade, eu julgava que nela tu tinhas escrito como está tudo no Hades, que vida levas, e que posição acabas por ter ali, se estás catalogado entre os melhores asclepiades, ou estás listado entre o conjunto de grandes [185] oradores influentes, ou se talvez sigas ambos os percursos aí, como na vida praticavas, por ganância, também a medicina; ali, entre eles, qual das duas tem mais prestígio: o conhecimento científico dos oradores ou o dos médicos; e, além disso, dos prazeres de tens desfrutado desde que chegaste ali, para que nos predisponhas a escapar daqui e irmos a correr para o Hades. Porém, julgando pelo que recordas e escreves, ainda não bebestes a água de Letes, pois quem provou, segundo dizem os poetas, esquece-se de tudo.

Por outro lado, se tu, como escreves, a tomaste e, não obstante, tens memória do teu rival, das moedas, do teu sobrinho, de outros prazeres e agrados, que maior castigo poderás receber quando te apresentares diante do Juiz a quem nada passa despercebido? De facto, como afirmaste, a recordação dos prazeres passados é equivalente a um sem número de castigos e penas. Então, se ele também beber água do Letes, como disseste, e não me esquecer de tudo o que possuo, mas se tiver memória delas mesmo no Hades, como no Peloponeso, fico exaurido por tal recordação noite e dia. Não sei que benefício poderia encontrar. Portanto, considero melhor pode estar na terra de Pélops, com uma única túnica, do que ir de um sítio para outro e, privado de todos os prazeres, chegar neste momento ao Hades. Com efeito, enquanto uma pessoa se mantiver na vida, mesmo que tenha de ir até aos confins do mundo, tem a possibilidade de um dia, ainda que tarde, regressar à sua pátria. Todavia, o que está no Hades fica até a última Trompete. Por isso, não pretendo ir agora, pois quero que os meus queridíssimos filhos se casem e tenho de encontrar [186] uma noiva para uma e o noivo para outro. Em todo o caso, prepara um lugar de acordo com a minha categoria, porque, dentro em pouco, ainda que não queiramos , teremos de partir, embora conta a nossa vontade.

Que tu, o melhor dos oradores, passes o tempo longe de castigos, num local de verdes e frescas pastagens, até ao soar de última Trompete .

Escrita em Esparta a 21 de outubro e enviada pelo prematuramente falecido tessálio Crisafes , que não tem sequer um pedaço de chumbo

[Apontamento Final]

Por ordem de Sua Majestade, Nobilíssimo Déspota, redigi isto o melhor que pude, mais por piada do que como um propósito sério. De facto, pelo frequente contato com o teu favor, a tua compreensão e pelo trato oportuno com máxima serenidade, se me tivesses mandado dançar como

aquele Tersites , mancando um pouco, fá-lo-ia sem hesitação, tão cativo me fizeste com o teu encantamento, sereníssima majestade e mais gracioso dos príncipes.

Porém, uma vez que cumpri o mandato de Sua Majestade, com zelo e sem demora, cumpre também tu, senhor glorioso, o teu compromisso, designadamente, que isto não se leia em público aqui, diante dos que a Terra de Pélops nutre, mas apenas fora e longe do Peloponeso, ao cruzar o Mar de Eubeia e da Tessália, para me deixares satisfeito, cumprindo o combinado, tal como prometeste, relatando por entretenimento aos teus companheiros de viagem, mas sem ofender os Peloponésios, pois não irão ouvir isso.

Trazido pelo servo de Sua Majestade Imperial.

Referências

- AGAPITOS, Panagiotis. Kaiser Ioannes VII. Palaiologos Als Adressat Einer Monodie Des Theodoros Potamios. *ByzF*, v. 90, p 1–6. 1997.
- ALEXIOU, Margaret. Literary Subversion and the Aristocracy in Twelfth-Century Byzantium: A Stylistic Analysis of the *Timarion* (ch. 6-10). *BMGS*, v. 8, n. 31. 1982-1983.
- ANDRIOPOULOU, Stavroula. *Diplomatic Communication Between Byzantium and the West Under the Late Palaiologoi (1354-1453)*. Birmingham: University of Birmingham. 2010.
- ANGELOU, Angelou. *Manuel Palaiologos, Dialogue with the Empress-Mother on Marriage*. Vienna: Akademie der Wissenschaften. 1991.
- ANGOLD, Michael. The Art of Subversion at the Late Palaiologan Court. In: SAXBY, Michael.; ANGELOV, Dimitar. (eds.) *Power and Subversion in Byzantium*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2013. p. 83-104.
- BAILEY, Lloyd R. *Biblical Perspectives on Death (Overtures to Biblical Theology)*. Philadelphia: Fortress. 1979.
- BALDWIN, Barry. A Talent to Abuse: Some Aspects of Byzantine Satire. *ByzF*, v. 8, p. 19-28, 1982.

BALDWIN, Barry. The 'Mazaris': Reflections and Reappraisal. ICS, v. 18, p. 345–358, 1993.

BARKER, John W. Manuel II Palaeologus (1391-142S): A Study in Late Byzantine Statesmanship. New Brunswick: Rutgers University Press, 1969.

BARRY, John N.; SHARE, Michael J.; SMITHIES, Andrew.; WESTERINK, Leendert (eds.). Mazaris' Journey to Hades; or Interviews with Dead Men about Certain Officials of the Imperial Court. Buffalo: Arethusa, 1975.

BOISSONADE, Jean-François. Anecdota Graeca III. Paris, 1831. p. 112-186.

BOWMAN, Steven. The Jews of Byzantium (1204–1453). Alabama: University of Alabama Press, 1987.

CALIA, Anna. Costantino e Costantinopoli sotto Mehmed II L'eredità costantiniana dopo la conquista ottomana di Costantinopoli. In: Costantinoi Enciclopedia Costantiniana Sulla Figurae L'immagine Dell'imperatore Del Cosid Detto Editto Di Milano 313-2013, v. 2. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana Fondatada Giovanni Treccani, 2013. p. 379-398.

CANIVET, Pierre; OIKONOMIDES, Nicolas. La Comedie de Katablattas: Invective byzantine du XVe s.. *Διτύχα*, v. 3, p. 5-97, 1982/1983.

ÇELİK, Siren. Manuel II Palaiologos (1350–1425): A Byzantine Emperor in a Time of Tumult. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

CHEETHAM, Nicolas. Mediaeval Greece. New Haven/London: Yale University Press, 1981.

CHRESTIDES, Dēmētrios A. (ed.). Markiana Anekdotia. Thessaloniki, 1984. p. 205-290.

COLLINS, John. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. CBQ, v. 36: 21–43, 1974.

CUPANE, Carolina Deute, proskarterisate mikron, o neoipdntes. Note sulla ricezione primaria e sul pubblico della letteratura greca medievale. *Διτύχα*, v. 6, p. 147-168, 1994-1995.

DENNIS, George T. The Letters of Manuel II Palaeologus. Washington: Dumbarton Oaks.

DIETEN, Jan Louis Van (ed.). *Nicetae Choniatae Historia*. Berlin/New York: De Gruyter, 1975.

EIDENEIER, Hans. *Eine byzantinische Satire als Parodie; Einleitung, kritischer Text, Kommentar und Glossar*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012.

ELLISSEN, Adolf. *Analekten der mittele und neugriechischen Literatur IV*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 187-362, 1860.

GANCHO, Thierry. *L'ultime testament de Géorgios Goudélès, hommes d'affaires, mésazôn de Jean V et ktêtôr (Constantinople, 4 mars 1421)*. In: MORRISSON, Cécile (ed.). *Mélanges Cécile Morriison, Travaux et Mémoires*. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2010. p. 277-358.

GARLAND, Lynda. *Mazaris' Journey to Hades: Further Reflections and Reappraisal*. *DOP*, v. 61, p. 183–214, 2007.

HALDON, John. *The Palgrave Atlas of Byzantine History*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

HASE, M. C. B. *Notice De Trois Pièces Satyriques Imitées De La Nécyomantie De Lucien, Et Contenues L'une Dans Le Manuscrit Grec 1631 De L'ancien Fonds, L'autre Dans Celui 2991, a, Également De L'ancien Fonds, La Troisième Dans Celui Du Vatican 87*. In: *Notices Et Extraits Des Manuscrits De La Bibliothèque Nationale Et Autres Bibliothèques*, t. 9. Paris: Imprimerie Imperiale, 1813. p. 125-268.

HUNGER, Herbert. *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Munich: C. H. Beck, 1978.

JAMES, Liz (ed.). *A Companion to Byzantium*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

JAMES, Liz. 'The world turned upside down': art and subversion in Byzantium. In: SAXBY, Michael; ANGLOV, Dimitar (eds.). *Power and Subversion in Byzantium*. London: Routledge, 2013. p. 105–119

JEFFREYS, Elizabeth ; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

KRUMBACHER, Karl. Geschichte der byzantinischen Literatur. Munich: Oscar Beck, 1897.

LAMBROS, Von Spyr. Mazaris und seine Werke. ByzZ, v. 5, p. 63-73, 1896.

LAMITAKES, Stulianos. 'Πλοία' και όχι 'Ευλεία'. Συμβολή στην ερμηνεία χωρίου της 'Επιδημίας Μάζαρι εν Αι Δου, Δίπτυχα, v. 5, p. 105-109, 1991.

LAMPROS, Spyridon. Mazaris und seine Werke. BZ, v. 5, p. 63-73, 1896.

LAROCHE, Roland. Popular Symbolic/Mystical Numbers in Antiquity. Latomus, v. 54, n.3, p. 568–576, 1995.

LEMERLE, Paul. Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des paléologues. APhO, v. 9, p. 369 384, 1949.

LEONTE, Florin. Rhetoric in Purple: The Renewal of Imperial Ideology in the Texts of Emperor Manuel II Palaiologos. Budapest: Budapest Central European University, 2012.

LOENERTZ, Raymond-Joseph. Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios. REByz, v. 7, p. 12-32, 1949.

LONG, Herbert Strange. Plato's Doctrine of Metempsychosis and Its Source. CW, v. 41, n.10, p. 149–155, 1948.

MACALISTER, Suzanne. Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire. London/New York: Routledge, 2013.

MAGDALINO, Paul. The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century. In: HACKEL, Sergei (ed.). The Byzantine Saint. Birmingham: University of Birmingham, 1981. p. 51-66.

MARCINIAK, Paul. «Heaven for Climate, Hell for Company»: Byzantine Satirical 'Katabaseis'. In: EKROTH, Gunnel; NILSSON, Ingela (eds.). Round trip to Hades in the Eastern Mediterranean tradition. Leiden/Boston: BRILL, 2018. p. 342-355.

MARCINIAK, Paul. The Byzantine sense of humor. In: TAMER, Georges (ed.). Humor in der arabischen Kultur / Humor in Arabic Culture. Berlin/New York: De Gruyter, 2009. p. 127-135.

MARTIN-ACHARD, Robert. From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960.

MULLETT, Margaret E. Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople. In: ANGOLD, Michael (ed.). *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*. Oxford: BAR Publishing, 2007. p. 173-201.

NICOL, Donald. *The Last Centuries of Byzantium 1261—1453*. London: Rupert Hart-Davis, 1972.

OMONT, Henri. *Catalogue Des Manuscrits Grecs De Guillaume Pélicier*, in *Bibliothèque De L'école Des Chartes* 46. Paris: Librairie Plon, 1885.

PALAU, Cataldi. Mazaris, Giorgio Baiophoros e il monastero di Prodromo Petra. *Νέα Ψώμη*, v. 7, p. 367-397, 2010.

PETROU, Elias. *Η παιδεία στην Κωνσταντινούπολη τον 15^ο αι.* Yanina: University of Yanina, 2017.

ROBINSON, Christopher. *Lucian and His Influence in Europe*. London: Duckworth, 1979.

ROMANO, Roberto (ed.). *La satira bizantina dei secoli XI-XV*. Turino: Unione Tipografica, 1999.

SCHIRO, Joseph. *Ignoti Auctoris Chronica Toccozum Cephallenensium*. Romae: Accademia Nazionale dei Lincei Recensuit, 1975.

SCHMIDT, Siegfried. Fictionality in literary and non-literary discourse. *Poetics*, v. 9, n. 5–6, p. 525-546, 1980.

SHEA, Jonathan. *The late Byzantine city: social, economic and institutional profile*. Birmingham: University of Birmingham, 2010.

SHEPARD, Jonathan. (ed.). *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

TANNER, R. G. ΔΙΑΝΟΙΑ and Plato's Cave. *CQ* v. 20, n.1, p. 81–91, 1970.

THEOCHARIDES, G. Τέσσαρες Βυζαντινοί καθολικοί κριταί λανθάνοντες εν Βυζαντινῷ γνωστῷ κειμένῳ. *Μακεδονικά*, v. 5, p. 495-500, 1960.

TOTH, IDA. Rhetorical Theatron in Late Byzantium: The Example of Palaiologan Imperial Orations. In: FATOUROS, Georgios; GRUNBART, Michael. *Theatron : rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 2007, p. 427-446.

TOZER, H.F. Byzantine Satire. *JHS*, v. 2, p. 233-270, 1881.

- TRAPP, Erich. Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis? DOP, v. 47, p. 115–129, 1993.
- TRAPP, Erich. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien, 1985.
- TRAPP, Erich. Zur Identifizierung der Personen in der Hadesfahrt des Mazaris. JOB, v. 18, p. 95-99, 1969.
- TREU, Max. Mazaris und Holobolos. BZ, v. 1, p. 93-95, 1892.
- TROMP, Nicholas J. Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
- URSIC, Marko; LOUTH, Andrew. The Allegory of the Cave: Transcendence in Platonism and Christianity. Hermathena, v. 165, p. 85–107, 1998.
- VERPEAUX, Jean. Pseudo-Kodinos: Traité des offices. Introduction, texte et traductions. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1966.
- WILSON, Nigel G. An Anthology of Byzantine Prose. Berlin/New York: De Gruyter, 1971.
- ZACHARIADOU, Elizabeth A. “Η ακολουθία του Σπανού: σάτιρα κατά του λατινικού κλήρου. In: KAKLAMANIS, Stefanos; MARKOPOULOS, Athanasios; MAVROMATIS, Giannis (eds.). Ένθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη. Crete: Herakleion, 2000. p. 257-268.

Tradução do “Exercício preliminar e orientação para aquele que deseja aprender a arte da pintura” e da “Oração”, do livro *Interpretação da técnica de pintura*, de Dionísio de Furna

Fernanda Lemos de Lima – UERJ/PPGLC – UFRJ/FAPERJ

Dionísio de Furna, monge nascido em 1670 em Furna, no distrito de Agrafo (Grécia), filho de sacerdote, aos 12 anos, vai à Constantinopla completar seus estudos e, ao voltar à Grécia, aos 16 anos, passa a habitar o Monte Atos, tornando-se monge e *agiógrafo*¹. Entre 1730 e 1734, escreveu o livro “Interpretação da técnica de pintura”, obra dividida em seis partes. A obra é considerada, até os dias de hoje, um dos mais importantes manuais da pintura iconográfica helênica e ortodoxa em geral, a despeito das diferentes técnicas das várias escolas iconográficas.

Dionysius of Furna, a monk born in 1670 in Furna, in the Agrafo district (Greece), the son of a priest, went to Constantinople at the age of 12 to complete his studies and, upon returning to Greece at the age of 16, went to live on Mount Athos, becoming a monk and hagiographer. Between 1730 and 1734, he wrote the book "Interpretation of Painting Technique," a work divided into six parts. The work is considered, to this day, one of the most important manuals of Hellenic and Orthodox iconographic painting in general, despite the different techniques of the various iconographic schools.

Προγυμνασία καὶ παιδαγωγία πρὸς τὸν βουλόμενον μαθεῖν τὴν τέχνην τῆς ζωγραφικῆς.

Ὁ τὴν ζωγραφικὴν ἐπιστῆμην μαθεῖν βουλόμενος, ὅς ὁδηγῇ ται πρὸς αὐτὴν κατὰ πρῶτον καὶ ὅς προγυμνάζεται μερικὸν καιρὸν, ἀπλῶς μόνον καὶ χωρὶς μέτρα σχεδιάζων, ὥστε νὰ φανῇ δόκιμος· εἴθ' οὕτως ὅς γίνεται δι' αὐτὸν καὶ αὐτὴ ἢ πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εὐχὴ τε καὶ δέησις ἐμπροσθεν τῆς

¹ Termo grego cuja tradução em português mais acertada seria “iconógrafo”.

εικόνας τῆς Θεοτόκου τῆς Ὁδηγήτριας. Εὐλογῶντας ὁ ἱερεὺς, μετὰ τὸ «Βασιλεῦ οὐράνιε» καὶ τὰ λοιπὰ, τὸ μεγαλυνάριον τῆς Θεοτόκου, τὸ «Ἀλαλα τὰ χεῖλη» καὶ τὸ τροπάριον τῆς Μεταμορφώσεως· (καὶ) σφραγίσας τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὡς λέγει ἐκφώνως «Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν».²

Exercício preliminar e orientação para aquele que deseja aprender a arte da pintura

Aquele que deseja aprender a arte da pintura deve, primeiramente, ser conduzido a ela com orientação adequada e exercitar-se por algum tempo preliminarmente, desenhando de forma simples sem medidas, a fim de que se mostre apto.

Em seguida, ele também deve fazer uma oração e súplica ao Senhor Jesus Cristo, diante da imagem da Mãe de Deus, a Condutora. O sacerdote abençoando, depois do "Rei Celestial" e de outras (orações), o hinário de exaltação da Mãe de Deus — o "Mudos lábios"³ — e o tropário da Transfiguração. E, tendo abençoado com sinal da cruz em sua cabeça, que diga em voz alta: "Rogemos ao Senhor".

«Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀπερίγραπτος ὑπάρχων τῇ φύσει τῆς θεότητος καὶ διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου ἐπ' ἐσχάτων ἐκ τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας ἀφράστως σαρκωθείς καὶ ἀξιώσας περιγράφεσθαι· ὁ τὸν ἅγιον χαρακτῆρα τῆς ἀκράντου σου ὄψεως ἐν τῷ ἁγίῳ μανδηλίῳ τυπώσας καὶ δι' αὐτοῦ τὴν νόσον τοῦ τοπάρχου Αὐγάρου ἰασάμενος καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ φωτίσας εἰς τὴν ἐπίγνωσιν σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν· ὁ διὰ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος συνετίσας τὸν θεῖον ἀπόστολόν σου καὶ εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν τὴν μορφήν τῆς παναμώμου του μητρὸς διαγράψαι, φερούσης σε ὡς βρέφος ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτῆς καὶ τὸ ἢ «χάρις τοῦ ἐξ ἐμοῦ τεχθέντος δι' ἐμοῦ μετ' αὐτῶν» εἰπούσης· αὐτός, δέσποτα Θεὲ τῶν ὅλων, φώτισον συνέτισον τὴν ψυχὴν τὴν

² Cf. DIONÍSIO DE FURNA (1997), p. 5

³ Ἀλαλα χεῖλη.

καρδίαν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ δούλου σου (δεῖνα), καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐθυνον πρὸς τὸ ἀμέμπτως καὶ ἀρίστως διαγράφειν τὸ εἶδος τῆς ἐμφερείας σου καὶ τῆς παναχράντου σου μητρὸς καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων, εἰς δόξαν τὴν καὶ εἰς φαιδρότητα καὶ ὠραϊσμόν τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τῶν σχετικῶς αὐτὰς προσκυνούντων καὶ μετ’ εὐλαβείας ἀσπαζομένων καὶ τὴν τιμὴν ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἀναφερόντων· λύτρωσαι δὲ αὐτὸν ἐκ πάσης διαβολικῆς ἐπηρείας, προκόποντα ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς σου πρεσβείαις τῆς παναχράντου μητρὸς σου, τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ καὶ πάντων τῶν ἁγίων· ἀμήν».

“Senhor Jesus Cristo, nosso Deus, que és inefável por natureza da divindade e, para a salvação do homem, nos derradeiros tempos, da virgem e Mãe de Deus Maria encarnaste de forma inexplicável, e mereceste ser representado; que estampaste o santo caráter da tua pura face no lenço santo, e por meio dele curaste a doença do governador Ávgaro e iluminaste sua alma para o conhecimento de Ti, nosso Deus verdadeiro; que pelo teu Espírito Santo instruíste o teu divino apóstolo e evangelista Lucas a retratar a forma da imaculada tua mãe, que Te carregava como um bebê em seus braços, e que dizia: ‘A graça do que foi gerado por mim, através de mim, está com eles’. Senhor Deus de tudo, ilumina, instrui a alma, o coração e a mente do teu servo, e guia suas mãos para desenhar, sem erro e com perfeição, a imagem da Tua presença e de Tua imaculada mãe e de todos os Teus santos, para a glória e para o brilho e embelezamento de Tua santa Igreja, e para o perdão dos pecados daqueles que a veneram respeitosamente e a saúdam com reverência, elevando a honra ao original; liberta-o de toda maligna influência demoníaca, que progrida em todos os teus mandamentos, com as preces de tua Imaculada Mãe, do santo e glorioso apóstolo e evangelista Lucas, e de todos os santos. Amém.”

Referências

DIONÍSIO DE FURNA. Ερμηνεία της Βυζαντινής Ζωγραφικής Τέχνης. Atenas: Spánia Vivlíá, 1997.

LIMA, Fernanda Lemos. Os caminhos para adorar o divino: a obra de dionísio de fourna sobre a técnica de pintura bizantina, uma reflexão sobre a dedicatória à *Theotokos*. In: *Caminhos por onde andamos*. São Carlos – SP: Pedro e João Editores, 2023, pp. 39-52.

A iconografia da deusa-bruxa Hécate no jogo Hades II

Fernanda Batista Schwerdtner (UERJ)

RESUMO

O presente trabalho procura destrinchar em uma análise a representação visual e simbólica da deusa-bruxa Hécate no contexto do jogo Hades II, desenvolvido pela Supergiant Games. Analisa-se como essa figura mitológica é reinterpretada dentro do universo do jogo considerando elementos de iconografia, como seu design e ambientes nos quais é inserida no jogo, mantendo ou ressignificando seus traços míticos originários. A título de comparação, mas sem pretensão de definir uma versão canônica, utilizam-se como referências narrativas as obras Os Argonautas, de Apolônio de Rodes, Teogonia, de Hesíodo, e Hinos órficos, produções essas que fornecem elementos simbólicos e literários fundamentais para compreender as múltiplas camadas de significado associadas a Hécate, entre outras fontes. Para fundamentar a análise do tema, recorre-se aos teóricos e pesquisadores como Juanito de Souza Brandão, Mircea Eliade, Mário da Gama Kury, Miguel Ágel Elvira Barba, Pedro Barbieri Antunes e Cristina Sánchez Rojo, cujas obras servem como referência.

Palavras-chave: Iconografia. Hécate. Hades II.

ABSTRACT

This dissertation aims to examine the visual and symbolic representation of the witch-goddess Hecate within the context of the game Hades II, developed by Supergiant Games. The analysis investigates how this mythological figure is reinterpreted in the game's universe, considering iconographic elements such as character design and the environments in which she is situated, while either preserving or re-signifying her original mythical features. For purposes of comparison, without any intention of establishing a canonical version, narrative references include The Argonautica by Apollonius of Rhodes, Theogony by Hesiod, and the

Orphic Hymns. These works provide fundamental symbolic and literary elements for understanding the multiple layers of meaning associated with Hecate, alongside other sources. To substantiate the analysis, the study draws upon theorists and scholars such as Juanito de Souza Brandão, Mircea Eliade, Mário da Gama Kury, Miguel Ángel Elvira Barba, Pedro Barbieri Antunes, and Cristina Sánchez Rojo, whose contributions serve as essential references.

Keywords: Iconography. Hecate. Hades II.

Introdução

Aos estudarmos sobre o mito, entendemos que há uma série de características que o englobam para a sua definição. De acordo com Eliade (1972), sua análise deve ser feita como o mito “vivo”, sendo essa a única forma de compreender seu verdadeiro caráter, rejeitando a ideia contemporânea de fábulas e contos. Portanto, fundamentando-se nessa linha de pensamento, entende-se como mito uma narrativa de criação, acontecida em um tempo primordial e sob as influências de Entes Sobrenaturais, que causaram uma transformação na realidade. Essas narrativas, faz-se importante ressaltar, devem ser consideradas verdadeiras, uma vez que se referem especificamente a uma realidade, e, acima de tudo, sagradas, pois se tratam de obras dos Entes Sobrenaturais, portanto, incontestáveis. Os mitos revelam que o mundo e o homem têm uma origem e uma história significativa e exemplar, visto que o conhecimento é passado de geração em geração e trata-se de um modelo de conduta humana para determinada situação.

Brandão (1986) também elabora sua própria definição do tema, correlacionando-o com a ideia de arquétipo que o envolve. De acordo com o autor, o mito é a palavra “revelada”, a imagem e o gesto que circunscreve o acontecimento no coração do homem antes de fixar-se como narrativa, em forma de representação coletiva. Isso é um modo de significação definido não pelo objeto de sua mensagem, mas pelo modo como a profere. O autor se refere à herança das vivências de gerações anteriores, que se manifestam através de simbologia, ou seja, expressões

de um conceito de equivalência, reconhecimento. O símbolo sempre representa mais do que seu significado evidente e imediato; por isso o mito costuma se manifestar desta maneira, expressando vivências coletivas e significados profundos além do literal.

A definição presente na obra *Introdução à Simbologia* apresenta como definição para o termo: “[...] um objeto, uma , uma emoção, ou um ato, usado para representar um outro objeto, uma outra idéia, etc.; que ele se compõe de forma e significado, que são os seus elementos objetivo e subconsciente, ou material e psíquico” (Ordem Rosacruz, p. 11, 1992). Assim, permite-se concluir que os símbolos têm como função principal a de representar outra realidade, visível ou invisível. Na religião, tais representações são fundamentais porque expressam verdades espirituais profundas de forma acessível. Eles traduzem o invisível; não por menos, a obra cita a maneira como o ser humano se comporta com símbolos religiosos, estes que “[...] tendem a se tornar sinais de reações mentais ou emocionais, acabando por serem entendidos literalmente, ao invés de simbolicamente” (Ordem Rosacruz, p. 12, 1992). Os símbolos surgem do subconsciente e são transformados pela imaginação e pela memória, influenciando nossa percepção da realidade. Segundo o compilado, esse processo é essencial, pois sem eles o ser humano não seria capaz de compreender as leis cósmicas e fundamentais da natureza:

“[...] A realidade particular de cada indivíduo depende dos símbolos que ele usa e dos significados que lhes atribui. [...] Sem símbolos, a comunicação humana estaria limitada a gritos e sinalizações animais. Um poeta, um pintor, ou um músico, transformam simbolicamente sua experiência em obra artística.” (Ordem Rosacruz, p. 16, 1992).

Na Grécia Antiga, o imaginário mítico passou por transformações, mas de formas particulares. Como bem exemplifica Juan Carmona Muela (2000) em *Iconografia Clásica: Guia Básico para Estudantes*, o mito fez parte de todas as civilizações; cada pergunta possuía um como resposta para justificá-la, mas a lógica e o pensamento racional encerraram essas

narrativas. No entanto, algo especial aconteceu na Grécia: ao invés de matar completamente as narrativas míticas, o homem passou a ressignificá-las. O conceito de Alegoria passou a se destacar: os mitos ainda continuavam a ser contados e recontados, mas sendo submetidos a suposições, significações ocultas e subtendidas. Foram esses — entre outros — motivos pelos quais a mitologia grega não “morreu”: o homem, sempre tão ligado aos porquês da vida, precisava, mesmo em tempos de racionalidade, procurar respostas para acontecimentos, esperando por sinais e símbolos implícitos. É exatamente isso que a pesquisadora Cristina Sánchez Rojo (2018) responde em sua tese *La Presencia de la Iconografía Clásica en la Actualidad*. Em sua obra, a autora procura responder por que a iconografia clássica sobreviveu até os dias atuais, e a resposta se volta justamente ao atrelamento da religião com a sociedade:

“En el caso grecorromano, se conservó, principalmente, por ser la religión oficial, pero también porque los mitos proporcionaron explicaciones sobre el origen del mundo y de la humanidad, de los fenómenos de la naturaleza, del origen de las ciudades y aldeas, etc. Además, servían como expresión del pensamiento religioso y de la reflexión sobre la existencia humana y sus contradicciones. Esto explica que los mitos en la cultura clásica fuesen omnipresentes y que hoy sea objeto de tantas disciplinas: historia de las religiones, antropología, historia del arte, literatura, psicoanálisis...” (ROJO, p. 9, 2018)

Quando estudamos sobre iconografia, referimo-nos ao estudo e a interpretação de conjunto de símbolos, imagens e elementos visuais associados a determinado tema ou universo cultural, nos permitindo reconhecer e compreender alguns sentidos atribuídos a figuras, objetos, gestos e cores que, em conjunto, constroem significados específicos

dentro de uma obra. No caso desta análise, o foco será o repertório iconográfico ligado à representação da bruxa Hécate no jogo Hades II, de como seu design — vestimentas, acessórios, cores, gestos e demais atributos — dialogam com tradições míticas. No entanto, é importante frisar que esta pesquisa não tem a pretensão de apresentar uma leitura unificada da mitologia ou da religiosidade, uma vez que a Antiguidade Grega abrange um vasto período histórico e uma multitude de contextos geográficos, sociais e políticos. As cidades-Estado — ou pólis — gregas eram autônomas e culturalmente distintas, com tradições locais próprias, o que fazia com que as narrativas sobre os deuses, seus cultos e representações variassem amplamente de um lugar para outro. Isso é bem exemplificado por Miguel Ágel Elvira Barba (2008) em sua obra *Arte y mito: Manual de Iconografía Clásica*, quando cita como, no período do Helenismo, por exemplo, a mitologia e a iconografia refletiam tensões e contrastes da época:

“Es un periodo largo y complejo, con diversas capitales culturales (Atenas se ve en parte eclipsada por Alejandria, Pergamo y Rodas), donde la mitologia, la iconografia y el arte em general siguen vias a menudo dominadas por tendencias contrapuestas y acciones alternativas de avance y retorno al pasado.”
(ELVIRA BARBA, M.Á, p. 22, 2008).

Como apontado anteriormente, os mitos e a mitologia grega, para serem perfeitamente compreendidos, precisam ser estudados levando em conta a veracidade da narrativa. Não pressupõe a propagação de uma ideia de cânone, mas demanda a compreensão de que, na Antiguidade, as narrativas eram atreladas ao estilo de vida religioso, o qual ditava o comportamento da sociedade à época. Há, portanto, uma sistematização da religião, com regras, classificações e definições. Entre elas, a que mais claramente visualizaremos neste trabalho é a distinção entre religião e magia na Grécia Antiga, visto que não eram a mesma coisa e tampouco tratadas da mesma maneira na sociedade. A partir de Walter Burkert

(1993), em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, é possível observar como a prática da magia ocupava um lugar ambíguo e muitas vezes marginalizado dentro do panorama religioso, no qual seu próprio conceito sequer era considerado religião. Atrelada à Terra (Gaia), relacionada ao uso de plantas e à atuação de mulheres fora dos espaços tradicionais de culto, a magia carregava marcas de transgressão e liminaridade. É nessas condições em que se encontra a personagem de Hades II que iremos analisar neste trabalho, a deusa-bruxa Hécate.

A releitura do mito

Antes de partirmos para uma análise mais aprofundada, é fundamental mencionar que Hades II, enquanto releitura de um mito que já perdeu sua força ritualística na sociedade, se insere no campo das variações naturais de uma narrativa mítica. Nessa perspectiva, o jogo acaba por se vincular a objetivos estéticos, adaptando o mito à sua própria visão pessoal de moral. É possível encontrar arquétipos que, segundo Brandão (1986), são modelos primitivos e ideias inatas, nas quais o mito é a conscientização dos arquétipos do inconsciente coletivo. Desta maneira, como toda releitura contemporânea de mitos gregos, o jogo Hades II também pode ser analisado com base em seus arquétipos herdados, ao mesmo tempo em que revela influências do pensamento ocidental contemporâneo.

Em termos de contextualização: Hades II é a continuação de Hades. Na primeira versão, o jogador controla Zagreus — que não possui nenhuma relação com Dioniso na releitura —, filho de Perséfone e Hades, mas que jamais conhecera a mãe. Nascido no mundo inferior e condenado a permanecer nele, Zagreus procura escapar de todas as formas. Para isso, ele precisa superar cada nível do submundo: Tártaro, Asfódelos, Campos Elísios e as Portas da Morte. Cada nível, ou fase, possui um “boss”, que o jogador precisa derrotar. No Tártaro temos as Fúrias vingadoras; Asfódelos, a Hidra; nos Campos, Teseu e o Minotauro; enquanto por último, seu próprio pai, Hades. É importante mencionar,

no entanto, que Zagreus só consegue passar por essas fases com a intervenção do Olimpo, para onde deseja verdadeiramente ir. Assim que consegue sair do submundo, Zagreus se vê na Grécia e dá de cara com Perséfone, sua mãe, descobrindo que ela havia fugido assim que o vira, supostamente, morrer no parto. No entanto, Nix, pedindo auxílio do Destino na forma das Moiras, consegue trazer de volta à vida Zagreus, embora Perséfone já tenha partido. Com o filho novamente vivo, Hades entende que dizer que Zagreus é fruto dele e de Perséfone poderia desestabilizar sua família e trazer a fúria de seus irmãos, uma vez que ela fora com ele para o mundo inferior clandestinamente. Após os esclarecimentos, Zagreus convence a mãe a voltar para o Submundo e, assim, elaboram um plano para dar a notícia ao Olimpo. Com tudo resolvido, o final — algo raramente visto na mitologia grega — é feliz, pelo menos até o lançamento da continuação

Hades II ainda não está completo em termos de narrativa, mas não impede uma análise iconográfica da deusa-bruxa presente no jogo, uma vez que não trataremos de narrativa em si neste trabalho. Em Hades II, o jogador controla Melínoe, irmã de Zagreus, que nasceu um pouco depois da conclusão da trama de Hades. Por alguma razão, Cronos foi libertado e agora aterroriza o mundo. A missão da protagonista se divide em duas partes: matar Cronos — que usurpou seu trono, habita agora no mundo inferior e aprisionou sua família — e ajudar os Olímpianos a matarem Tifão — que controla todo o Olimpo. Melínoe, assim como Zagreus no primeiro jogo, também é assistida pelos deuses a concluir seus objetivos, mas sua criação fora diferente. Longe dos pais desde o nascimento, a princesa foi criada por Hécate, a deusa-bruxa, na Encruzilhada. Como aprendiz, Melínoe aprendeu a arte da magia e agora coloca-a em prática em suas batalhas.

Hécate

Em Teogonia, de Hesíono, temos algumas descrições importantes da deusa-bruxa que devem ser levadas em consideração. Nos versos 404–

452 em Hino a Hécate, somos introduzidos à linhagem da deusa, filha de Astéria — esta filha de Febe e Coios — e de Perses, ambos Titãs, o que lhe conferia uma linhagem de origem divina e poderosa. Hécate é considerada honrosa no céu, na terra e no mar, o que lhe permite ser uma divindade que transita entre os mundos. Na mitologia grega, podemos ver vários deuses estritamente pertencentes a apenas um ambiente, ao contrário de Hécate, que parece ter tido grande admiração por Zeus e, com isso, ganhando esse “passe”:

“[...] Zeus Cronida honrou e concedeu esplêndidos dons, ter parte na terra e no mar infecundo.

Ela também do Céu constelado partilhou a honra e é muito honrada entre os Deuses imortais.” (vv. 412–415)

Dentre outras características, vemos Hécate também sendo considerada protetora da juventude e de novas gerações. Como patrona de Melínoe, essa característica parece ter sido bem interpretada no jogo: “[...]O Cronida a fez nutriz de jovens que depois dela com os olhos viram a luz da multividente Aurora. Assim dê o começo é nutriz de jovens e estas as honras.” (vv. 450–452)

A versão de Hécate de Hesíodo é bastante similar à deusa representada nos Hinos órficos, este resgatado em Hinos Antigos (2024), mas com pequenas diferenças, que podemos ver no seguinte trecho:

“Conjuro a amável Hécate, das encruzilhadas, do curso tripartido,

Celeste, terrena e marinha, do manto açafão,

Sepuleral, bacante entre as almas dos mortos,

Filha de Perses, apreciadora do ermo, exaltada entre os cervos,

Noturna, defensora dos cães, indômita rainha,

Do urro bestial, desgrilhada, detentora de um semblante inelutável,

Condutora dos touros, senhora detentora das chaves
de todo o cosmo,
Regente, ninfa, nutriz de jovens, frequentadora dos
montes.
Suplico que a jovem assista às piedosas iniciações,
Sempre benévola ao boiadeiro e com um espírito
favorável.”

É possível observar em Hesíodo a construção de uma deusa que parece ser benevolente, poderosa e com ampla autoridade, um pouco diferente da imagem mais sombria que veremos relacionada à magia, bruxaria e necromancia. No entanto, em seu Hino órfico, já podemos observar seu aspecto mais misterioso e oculto, enfatizando seu domínio sobre as encruzilhadas, sua conexão com o mundo dos mortos e seu papel como guardião das chaves do cosmos. Além disso, na tradição órfica, Hécate é referida como filha de Leto e, portanto, associada à deusa Ártemis. Antunes (2018), em *Hinos Órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*, explica que esse sincretismo também é oriundo da relação de ambas com a caça, a natureza selvagem e com a Lua, por extensão, a Noite. Hécate também é descrita como uma deusa tripartida (o céu, a terra e o mar) e associada a símbolos de poder como o manto açafraão, os cães, e os touros. Seu Hino órfico é mais ritualístico e invocativo, enquanto em Hesíodo procura trazer uma história de origem à deusa.

Mário da Gama Kury (1990) em seu *Dicionário de mitologia grega e romana*, define Hécate como:

“[...] Uma deusa às vezes identificada com Ártemis (v.).
[...] A princípio Hecate era uma divindade de atributos indefinidos, benfazeja em muitas circunstâncias e atividades da vida, como a guerra e a agricultura. Mais tarde veio a ser associada ao mundo dos mortos e às trevas da noite, transformando-se na rainha dos fantasmas e da magia, freqüentadora das

encruzilhadas em companhia dos cães infernais. Hecate era a protetora das feiticeiras (por exemplo Medeia, v.). Em suas imagens ela aparecia com três corpos ou três cabeças olhando em três direções, como se estivesse numa encruzilhada. Supunha-se que sua imagem afastava todos os males.” (KURY, p. 203, 1990)

O momento no qual Hécate cruzou essa linha é de difícil identificação, deixando como alternativa o resgate de obras onde já se é possível ver a deusa-bruxa com essa representação. Com Apolônio de Rodes, vemos em Os Argonautas uma Hécate evocada em rituais mágicos e sombrios. Neste momento, a deusa é associada ao submundo, à noite e às artes mágicas, onde sequer é permitido olhar para trás na presença da deusa. De forma mais específica, Hécate torna-se ctônica , com sacrifícios e encantamentos que beiram o proibido:

“[...] E quando ele a chamou, recuou; E ouviu-o, a Deusa pavorosa, das profundezas e veio ao sacrifício do filho de Aeson; E ao redor de suas serpentes horríveis entrelaçaram-se entre os ramos de carvalho; E havia um brilho de incontáveis tochas; E agudamente uivou ao redor dela os cães do inferno. Todos os prados tremiam em seu degrau; E as ninfas que assombram o pântano e o rio gritavam, todos os que dançam ao redor do hidromel do Fasã Amarantiano.” (Livro III, versos 1191–1224)

Além de tudo, a bruxa é considerada uma alta figura de autoridade, fazendo-se necessário pedir sua permissão para que sequer haja um ritual a ser realizado. Isso também acontece pela associação da deusa a uma escola de magia, a qual somente mulheres poderiam frequentar:

“[...] Em seguida, banhar-se no fluxo do rio incansável, e sozinho, além de outros, vestidos em roupas

escuras, cavar um poço arredondado, e nela matar uma ovelha, e sacrificá-lo inteiro, amontoar alto a pira no próprio bordo do Hecate, filha de Perses, derramando de uma taça o trabalho de abelhas armazenado nas colmeias, e depois, quando procurou a graça da deusa, retirar-se da pira, e não deixe nem o som de Os pés te conduzem para trás, nem os latidos de cães de caça, para que você não mutilasse todos os ritos e não voltasse devidamente aos teus companheiros.”(Livro III, versos 1026–1062).

Como é comum nas representações de deusas femininas, existem versões nas quais Hécate é apresentada como mãe. Conforme exposto em Hécate, a Deusa das Bruxas, acredita-se que, antes de sua incorporação no panteão grego, ela tenha exercido o papel de deusa-mãe para múltiplos propósitos. Em algumas tradições, atribui-se a ela a maternidade de Cila, o monstro marinho caracterizado pelo tronco e cabeça femininos, porém dotado de múltiplas pernas, algumas caninas e outras ictiológicas. Por outro lado, a mesma obra ressalta que Hécate não era associada ao casamento ou a uniões com qualquer divindade específica; frequentemente, é descrita como donzela ou virgem. É bom destacar que, nesse contexto, o termo “virgem” não deve ser interpretado como indicativo de abstinência sexual absoluta, mas sim como referência a seu estado civil de não-casada. Ademais, em certos relatos, atribui-se a Hécate descendência com diversos homens. A coletânea afirma que, embora tenha tido parceiros ou amantes, não consta que tenha mantido vínculos exclusivos ou dedicados.

A partir dessas informações fundamentais sobre a deusa bruxa — seu caráter ctônico, sua ligação com os mistérios, as encruzilhadas, a juventude, a Noite-Lua-Ártemis e a proteção —, torna-se possível interpretar de forma mais rica e simbólica a nova versão de Hades II.

Hécate em Hades II



Figura 1 - Hécate (Supergiant Games – Hades II)

Na Figura 1, observa-se a representação visual oficial da deusa Hécate no jogo Hades II, concebida a partir de um design marcadamente estilizado. Para fins de análise, adotaremos uma abordagem de leitura “de cima para baixo”. Um dos primeiros elementos que se destacam é o chapéu que paira acima da cabeça da deusa: trata-se de um típico chapéu de bruxa moderna, de aba larga e ponta voltada para cima, inteiramente negro — cor tradicionalmente associada ao mundo ctônico e aos mistérios noturnos. Um brilho violeta discreto percorre sua

superfície, cor que sugere um reforço a associação à Noite. Na parte frontal, vê-se um círculo prateado com um símbolo lunar, representando uma lua cheia envolta por duas crescentes, ligando a iconografia lunar tão associada a Hécate. Na base do chapéu, enroladas como tranças ou cordões mágicos, há faixas nas cores verde, azul, preto e laranja.

Em seguida, temos o rosto de Hécate, todo coberto por um lenço, exceto pelos olhos. Pode-se sugerir que o encobertamento da boca e do nariz parece conferir uma boa dose de mistério e autoridade. Seus olhos, por sua vez, destacam-se intensamente: são completamente verdes e reluzentes. Para além da evidente conotação mágica, essa característica visual pode sugerir uma habilidade sobrenatural de enxergar nas trevas, um tipo de metáfora visual adequada ao domínio noturno da deusa.

Logo abaixo do rosto, repousam sobre os ombros de Hécate ombreiras ornamentadas, que compõem um dos aspectos mais simbólicos de sua iconografia: cada ombro exibe um rosto esculpido, evocando diretamente sua natureza tríplice — a deusa das encruzilhadas, que se manifesta em três formas ou direções. Sobre as ombreiras, aparecem também símbolos lunares recorrentes: uma lua cheia e uma meia-lua, reafirmando sua conexão com os ciclos lunares e os poderes da noite. As ombreiras sustentam uma longa capa negra que recobre quase todo o seu corpo, da qual emana, em certos pontos, o mesmo brilho violeta já observado no chapéu. Logo abaixo do lenço, destaca-se ainda um símbolo específico do universo de Hades II, associado à lealdade à Casa de Hades, o que sugere um elo direto entre a deusa e as forças do Submundo. Os braços de Hécate, uma das poucas partes do corpo visivelmente expostas, exibem detalhes que evocam tanto força quanto controle mágico. Neles, percebe-se o contorno de uma espécie de armadura ou proteção arcana. Suas mãos, longas e expressivas, assumem uma postura gestual carregada de intenção — a mão estendida, em particular, sugere um ato de conjuração ou comando, como se manipulasse algo —, suas unhas como garrafas, ameaçadora. A configuração corporal transmite uma sensação de poder ativo e domínio ritual, reafirmando seu papel de mestra da feitiçaria.

Cabe ressaltar que um aspecto visualmente inusitado na composição da deusa-bruxa é o abdômen musculoso de Hécate, deixado propositadamente à mostra. Esse detalhe parece estabelecer um contraste interessante: embora seja uma figura essencialmente mágica e espiritual, sua corporeidade revela força física e controle sobre o próprio corpo. Tal escolha estética pode sugerir um domínio integral de corpo e espírito em plena harmonia. Assim, evidencia-se que Hécate, nesta versão, não é apenas uma feiticeira ancestral, mas também uma guerreira mágica, capaz de atuar nos domínios da feitiçaria e do combate (o que calha perfeitamente com as intenções de treinamento de Melínoe na história). As vestes de Hécate apresentam estampas discretas em tons de vinho e preto, cujos padrões geométricos evocam uma estética arcaica, visualmente similar à tradição e ao antigo. Essa escolha parece sugerir uma continuidade simbólica com práticas rituais ancestrais, mesmo dentro de um design contemporâneo. A deusa veste uma combinação de saia e top (ou cropped), peças que não correspondem diretamente às iconografias tradicionais do imaginário grego antigo, mas que funcionam aqui como uma estilização moderna do vestuário ritualístico. Essa fusão entre elementos clássicos e releituras atuais reforça a atemporalidade de Hécate, atualizando seu visual sem perder a carga simbólica e mística que a envolve.

Na altura da cintura, Hécate ostenta um cinto adornado por um ornamento circular central. Esse objeto contém uma espiral envolta por um círculo verde, elemento que evoca de imediato a imagem de um talismã — talvez um canalizador de poder ou proteção ritual. A espiral, por sua vez, é formada, pelo que parece, por três anéis concêntricos diferentes, mais uma vez carregando a simbologia de uma deusa tríplice. Outro elemento digno de nota é o cabelo de Hécate, que apresenta uma tonalidade verde vibrante; é uma escolha cromática incomum, mas que se vê sendo repetida por todo seu design. Além dos cabelos soltos que emolduram seu rosto, é possível observar também mechas adicionais ou tiras semelhantes a tranças penduradas ao longo do traje, evocando o aspecto de uma magia simpática. Como parecem ser tiras do próprio

cabelo, suponha-se que tais elementos podem representar amuletos protetores; assim, o cabelo não apenas compõe o visual, mas participa ativamente da iconografia ritualística que permeia toda a figura.

Feita esta análise, observaremos a seguir também o ambiente em que Hécate é inserida dentro do jogo:

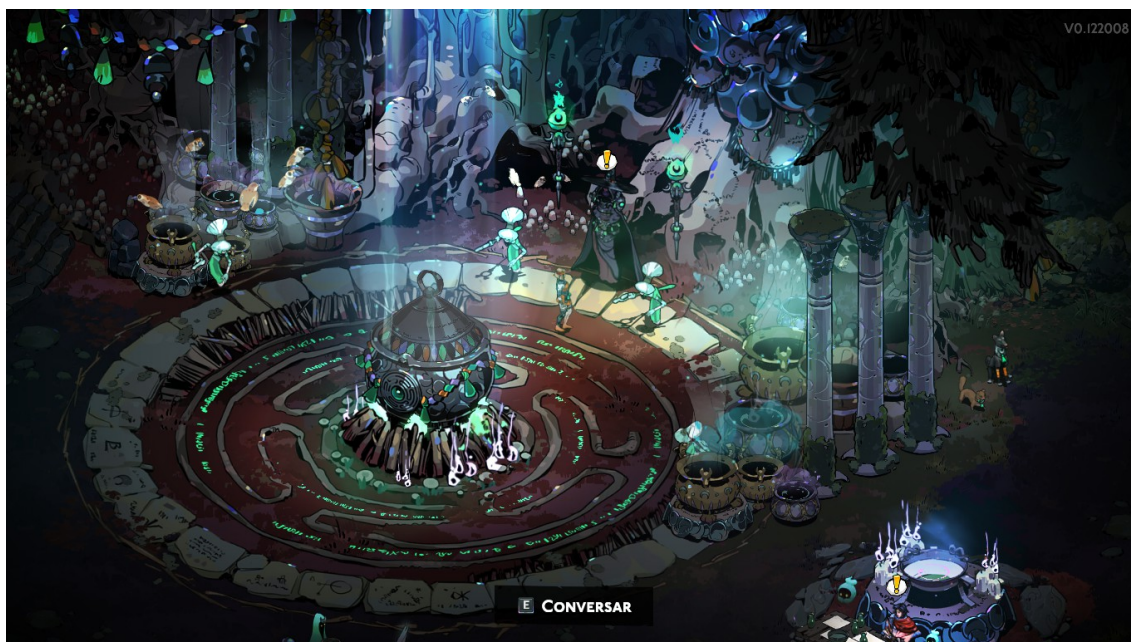


Figura 2 - Encruzilhada de Hécate (Supergiant Games - Hades II)

O ambiente na Figura 2 é chamado de Encruzilhada — o lobby aonde os jogadores vão após “morrerem” no jogo, para descansarem e se prepararem para a próxima batalha —, considerada a casa de Hécate e que serve presentemente no jogo como um refúgio àqueles que desejam fugir de Cronos. É um lugar inacessível, protegido por encantamentos, situado fora do mundo mortal e dos reinos comuns como o Olimpo ou o Mundo Inferior. Isto é, a Encruzilhada é descrita como um lugar entre mundos, onde diferentes caminhos se encontram; é o ponto de equilíbrio entre o céu, a terra e o Submundo. Esclarecida essa contextualização, prosseguiremos com a análise.

Logo à primeira vista, a imagem revela um dos símbolos mais fortes da iconografia das bruxas: o caldeirão. No centro da composição, ele transborda um líquido verde luminoso que irradia uma energia da mesma tonalidade presente nos cabelos e olhos de Hécate, criando um elo visual direto entre a deusa e o foco ritual. Abaixo do caldeirão, distinguem-se três anéis concêntricos com inscrições verdes brilhantes, um símbolo que se repete: é o mesmo padrão presente no medalhão que Hécate carrega em sua indumentária. Ao redor, palavras parecem estar talhadas no chão, acompanhadas de pedras com runas, que delimitam o espaço preciso do ritual, talvez como um círculo sagrado de conjuração.

Na base do caldeirão, cogumelos brotam do solo e pequenos cestos se agrupam ao redor, como recipientes para ingredientes ou artefatos mágicos. Tudo indica tratar-se de um laboratório ritual em funcionamento contínuo (se fosse uma escola mágica, talvez ali fosse a suposta sala de aula). Próximos a esses elementos, veem-se pequenos animais, principalmente corujas — uma ave noturna. À direita, destacam-se três colunas de pedra, mais uma vez o número três, recorrente na iconografia de Hécate. Esses elementos arquitetônicos evocam ruínas de um tempo ancestral e funcionam como uma fronteira simbólica entre a área mágica e o restante do mapa do jogo.

Logo atrás dessas colunas, observam-se dois animais de grande relevância para a iconografia de Hécate: uma cadela e uma doninha. Essas figuras representam, respectivamente, Hécuba e Galíntias. Segundo o relato presente nas Metamorfoses de Antonino Liberal, Galíntias era a serva fiel de Alcmena, mãe de Hércules, e foi responsável por enganar as Moiras, permitindo o nascimento do herói apesar da oposição de Hera. Como punição, a deusa a transformou em uma doninha. Hécate, no entanto, teria se compadecido e a acolheu, fazendo dela sua serva e consagrando a doninha como um de seus animais sagrados. Hécuba, por outro lado, não possui registros antigos que apontem diretamente para uma adoção por parte de Hécate. Em Metamorfoses, de Ovídio, ela é retratada como a rainha de Troia, esposa de Príamo, que, após perder seus filhos e sua cidade, é tomada pela dor

e pela fúria, sendo, em certas versões, metamorfoseada em uma cadela. Embora não haja menção explícita à ligação com Hécate, a transformação de Hécuba aproxima-a simbolicamente do universo da deusa, cuja iconografia tradicional inclui cães como seus principais acompanhantes, como já apontado anteriormente em seus hinos.

Ao fundo da cena, Hécate aparece como uma figura que guarda o espaço, com sua postura centralizada e altiva sugerindo autoridade e comando (é sempre nessa cena em que a deusa-bruxa é enquadrada no jogo quando o jogador retorna ao lobby/Encruzilhada). Ela se ergue entre duas tochas de chamas verdes, elemento profundamente associado à sua iconografia mitológica. Na tradição clássica, Hécate é frequentemente representada com tochas em mãos, instrumentos que iluminam o desconhecido e guiam os viajantes entre mundos, sobretudo nas travessias entre vida e morte. Aqui, as tochas não apenas delimitam seu espaço, mas funcionam como emanções visíveis de seu poder. Suas chamas verde-espectrais não parecem ter função de aquecer, mas iluminar com uma luz sobrenatural, típica de ambientes espirituais ou infernais. São, ao mesmo tempo, símbolos de revelação, proteção e condução mágica, marcando Hécate como senhora das passagens, guardiã dos caminhos ocultos e detentora do saber que transita entre mundos. Além disso, o símbolo da meia-lua nas tochas reforça ainda mais a iconografia lunar e o vínculo de Hécate com os ciclos da noite, do oculto e da magia. Por fim, ao seu redor, vemos figuras espectrais ou encapuzadas; neste caso, conhecemo-las como espíritos que precisam ser combatidos — Hécate as chama de “irmãs —, conhecimento específico dentro do próprio jogo.

De forma geral, a composição do espaço do jogo é estruturada em torno de um espaço circular, com múltiplas direções possíveis, remetendo diretamente à ideia de encruzilhada: um lugar de escolha, travessia e transformação. A própria Hécate preside esse ponto de convergência, reafirmando sua natureza como guardadora de portais e caminhos. Embora a Encruzilhada não seja tecnicamente parte do Mundo Inferior, sua ambientação é subterrânea, escura e profundamente

telúrica, evocando o universo ctônico, tal qual uma caverna. A presença de raízes expostas — pode-se ver uma árvore gigante atrás da deusa —, formações orgânicas e pedras ancestrais reforça a sensação de um espaço vivo e sagrado, uma intersecção entre o natural e o sobrenatural. Os tons predominantes — verde espectral, azul pálido e preto — constroem uma atmosfera etérea e encantada.

Conclusão

Concluída a análise iconográfica, podemos contrastar as observações feitas com o que afirmam os estudiosos da religião e dos cultos mágicos na Grécia Antiga. Walter Burkert (1993), em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, dedica um capítulo em seu livro ao estudo dos locais de culto, entre os quais incluem-se as cavernas. Segundo Burkert (1993), esses ambientes funcionavam como espaços rituais naturais, possivelmente associados a cultos de divindades ligadas à fertilidade, morte e ao mundo inferior, o que se relaciona com o panorama geral da cena da Figura 2. Por outro lado, quando falamos de árvores, raízes, santuários relacionados às árvores em um geral, temos como representação de forças vitais, ciclos naturais e de renascimento, um foco do sagrado que precede muitos templos tradicionais. A Hécate analisada se insere nessa lógica de sacralidade ancestral e natural: seu culto, vinculado a espaços liminares e subterrâneos, e sua ambientação entre ruínas, luzes e símbolos arcaicos, retoma justamente essa dimensão pré-templária do sagrado, além de não especificar uma necessidade do culto no templo.

Além disso, o autor deixa claro como o templo grego é a morada da divindade, um espaço delimitado. Esse complexo não é apenas arquitetônico, mas ritual e social: ali são concentradas as práticas oficiais da polis, com festivais públicos, sacrifícios regulamentados e a reafirmação da identidade cívica. Por isso, em contraste, a encruzilhada associada a Hécate não corresponde a essa concepção formal de templo. No jogo, ela não possui uma construção permanente nem delimitação sagrada fixa, e sua sacralidade decorre mais da marginalidade espacial e

da potência simbólica do lugar do que de uma institucionalização religiosa. Até mesmo no contexto do jogo, a Encruzilhada é tratada como um espaço misterioso, de difícil acesso e sem regulamentações. Trata-se de um espaço liminar, propício à magia, às oferendas noturnas e aos cultos privados, periféricos tanto física quanto simbolicamente à religião estatal organizada que os templos representam para Burkert (1993).

Vemos também o autor compreender os rituais como o fundamento estruturador da experiência religiosa grega. Para Burkert (1993), a religião grega se manifesta por meio de atos rituais codificados — como sacrifícios, libações, purificações e festividades — que operam não apenas como mediações com o divino, mas também como mecanismos de coesão social e ordenação simbólica do mundo. Os símbolos presentes nesses rituais, como a água, o vinho, o sangue, as vestimentas, os gestos, não são tratados como signos arbitrários, mas como veículos de significação orgânica, ligados aos mitos, à natureza e à estrutura social da polis. O rito, nesse contexto, atua como uma tecnologia simbólica de equilíbrio: purifica, separa, renova, e mantém as fronteiras entre o humano e o divino, o puro e o impuro, o interior e o exterior. Nesse quadro, a figura de Hécate, conforme analisada a partir de sua iconografia e de seu culto na encruzilhada, não se insere plenamente na lógica ritual formal descrita por Burkert (1993). A Encruzilhada — espaço liminar, marginal e não institucionalizado — contrasta radicalmente com os espaços centralizados, ordenados e públicos dos templos e altares oficiais da polis. O culto a Hécate, geralmente realizado à noite, com oferendas privadas ou mágicas, imobiliza rituais de natureza apotropaica e ambígua, voltados para a proteção, a mediação com os mortos e a manipulação do invisível. O ambiente proposto em Hades II parece se ligar também a essas mesmas ideias.

Tais práticas, muitas vezes silenciosas e conduzidas por indivíduos à margem da esfera pública (como mulheres, feiticeiras), evidenciam uma religiosidade não cívica, que tensiona os modelos rituais normativos descritos por Burkert (1993). Resumindo, enquanto os rituais da religião oficial, segundo o autor, articulam-se em torno da ordem, da visibilidade

e da repetição pública, o culto a Hécate na encruzilhada opera num registro oposto: o da transição, do segredo e da fronteira, tanto espacial quanto simbólica. O autor também destaca que as máscaras nos rituais gregos servem para transformar o indivíduo, criando uma ponte entre o humano e o divino, além de intensificar o caráter liminar dos cultos. No caso de Hécate, a representação da deusa cobrindo o rosto, deixando visíveis apenas os olhos, funciona como uma “máscara natural” que simboliza sua função de mediadora entre mundos visíveis e invisíveis. Esse ocultamento parcial reforça seu mistério e a experiência ritual de contato com o sagrado, alinhando-se à ideia do autor da máscara como instrumento de transformação e proteção.

Quando Burkert (1993) se refere à deusa-bruxa, seu primeiro falar é sobre sua autonomia, apesar de sua frequente associação a Ártemis: “[...] Na iconografia, ela é em regra a mesma jovem energética, de traje curto, só que, em vez do arco, ela empunha um archote — que, porém, também pode ser empunhado por Ártemis. Hécate é a deusa dos caminhos, Enodía, sobretudo dos cruzamentos e das oferendas que aí são feitas. Das três máscaras que se penduram nos cruzamentos, de três caminhos, desenvolve-se a representação de Hécate em três figuras. À noite, os caminhos pertencem exclusivamente a Hécate. Acompanhada por cães que ladram, segue-a em séquito fantasmagórico. Hécate é também a deusa da Lua e das bruxas conjuradas ao luar da Tessália, bem como da perigosa feiticeira Medeia. Aqui, refletem-se rituais de sociedades secretas.”(BURKERT, 1993, p. 335).

A Hécate presente na análise iconográfica demonstra plena consonância com a descrição de Walter Burkert (1993), bem como com as representações clássicas da deusa em autores como Hesíodo e Apolônio de Rodes. Em Teogonia, Hesíodo a exalta como uma deusa antiga, dotada de poder e acesso privilegiado aos três domínios — céu, terra e mar —, enquanto em Os Argonautas, Apolônio a apresenta com aspectos sombrios, lunares e mágicos, associando-a à feitiçaria e à figura de Medeia. As imagens analisadas retomam esses elementos tradicionais e os atualizam com traços modernos.

Do ponto de vista simbólico, preservam-se atributos fundamentais: o archote, os círculos mágicos, o caldeirão e a ambientação noturna e liminar, representada por ruínas, colunas partidas, luzes espectrais e animais noturnos; todos ecos da Hécate liminar descrita nas fontes antigas. Ao mesmo tempo, essa Hécate parece ser modernizada por uma estética visual inspirada em uma fantasia sombria contemporânea, com as influências encontradas em design digital de jogos eletrônicos. O traje revela uma fusão entre armaduras ritualísticas e moda alternativa, enquanto o rosto coberto, deixando apenas os olhos visíveis, funciona como uma “máscara” simbólica de vigilância e mistério, refletindo discursos atuais sobre identidade, poder oculto e agência feminina. A ambientação do segundo cenário, com suas inscrições fluorescentes, reinterpreta o espaço ritual da encruzilhada sob uma linguagem de espetáculo, transformando o lugar tradicional do limiar em um palco místico e exibição. Em sua modernidade, Hécate deixa de ser apenas invocada: ela observa, ocupa e reconfigura o espaço mágico que outrora era apenas transicional, afirmando-se como figura de presença ativa e poderosa em um imaginário ritual ainda vivo.

Por fim, Walter Burkert (1993) destaca que, na religião grega antiga, as mulheres ocupavam papéis de mediadoras do sagrado, atuando como sacerdotisas, profetisas e intermediárias entre o humano e o divino, especialmente em cultos ligados à fertilidade, morte e regeneração. Ele enfatiza a importância dos ritos de passagem femininos, que marcam a transição e reforçam a conexão da mulher com os ciclos naturais e religiosos. Em contrapartida, mulheres ligadas a práticas mágicas e adivinhação, embora muitas vezes marginalizadas socialmente, desempenhavam um papel essencial na dinâmica religiosa ao conectar o profano e o sagrado. Contudo, Burkert (1993) reconhece que, apesar dessa relevância religiosa, elas sofriam restrições no âmbito social e político, evidenciando a complexa tensão entre sua importância cultural e sua posição limitada na sociedade grega antiga. A figura de Hécate na análise em questão reflete e amplia os aspectos complexos destacados pelo autor. Como divindade associada às encruzilhadas, à noite, à magia

e à proteção, Hécate incorpora a ambivalência da mulher como mediadora do sagrado, portadora de mistério e agente de poder tanto criativo quanto destrutivo. Sua representação iconográfica, frequentemente envolvendo tochas, cães e símbolos lunares, dialoga com expectativas contemporâneas sobre gênero, poder e magia, construindo um imaginário feminino forte, autônomo e multifacetado. Nesse sentido, Hécate se torna uma personagem central na ressignificação do feminino, articulando elementos tradicionais da religiosidade antiga com uma visão moderna que valoriza a mulher como fonte de poder místico, autonomia e transformação, refletindo tanto as raízes arcaicas do sagrado quanto as demandas atuais por representações mais amplas e empoderadas do gênero feminino.

Em conclusão, a representação atualizada dessa deusa-bruxa de Hades II reflete, simultaneamente, as raízes profundas do sagrado antigo e as demandas atuais por imagens femininas mais amplas, potentes e empoderadas. A Hécate que se apresenta nesta análise reúne o que há de mais significativo em suas múltiplas versões: é mestra, guardiã de saberes ocultos, expressão de força ancestral e um modelo a ser seguido por Melínoe. Hécate mantém-se, assim, seu arquétipo poderoso, mas ao mesmo tempo reinventado à imagem da mulher moderna: como figura central, presença marcante, forte e com seu chapéu de bruxa.

Referências

- AMORC — Antiga e Mística Ordem Rosacruz. Introdução à simbologia. Ordem Rosacruz. 2. ed. São Paulo: AMORC, 1982.
- APOLÔNIO DE RODES. Os Argonautas [tradução livre de Jamire Monteiro]. São Paulo, s.n., s.d. Disponível em: https://www.academia.edu/36829165/Os_Argonautas_Traducao_Livre_Apolonio_de_Rodes_pdf. Acesso em: 21 jun. 2025.
- ANTUNES, Pedro Barbieri. Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em:

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-31082018-103727/publico/2018_PedroBarbieriAntunes_VCorr.pdf. Acesso em: 21 jun. 2025.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia grega. Vol. I. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986.

BURKERT, Walter. Religião grega na época Clássica e Arcaica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

CARMONA MUELA, J., Iconografía clásica: Guía Básica para estudiantes. Madrid, Ediciones Istmo, 2000. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/carmona-muela-2011-iconografia-clasica-introduccion-pdf-free.html>. Acesso em: 21 jun. 2025.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. Trad. Paola Civelli; São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1972.

ELVIRA BARBA, M.Á. Arte y mito: manual de iconografía clásica. Madrid, Sílex, 2008.

HESÍODO. Teogonia. São Paulo: Iluminuras (Estudo e tradução Jaa Torrano), 1992.

HOMERO et alii. Hinos Antigos. São Paulo: Madamu, 2024.

KURY, Mário da Gama. Dicionário de mitologia grega e romana. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LIBERAL, Antônio. Metamorfoses. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/antonino_liberal.pdf. Acesso em 21 jun. 2025.

LOPES, Cláudia Moura. Hécate, a deusa das bruxas: origens, rituais e encruzilhadas. São Paulo: Madras, 2017.

OVÍDIO. Metamorfoses. Tradução, introdução e notas de Domingos Lucas Dias. Apresentação de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2017.

SÁNCHEZ, Cristina. La presencia de la iconografía clásica en la actualidad. 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37056237/La_presencia_de_la_iconografia_clasica_en_la_actualidad. Acesso em: 21 jun. 2025.

SUPERGIANT Studio. Hades II [acesso antecipado]. São Francisco: Supergiant Games, 2025.

**Ο Έλληνας Ποιητής Γιώργος Σεφέρης και η ομιλία του στις 10
Δεκεμβρίου του 1963 στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης μετά την
τελετή απονομής του Νόμπελ Λογοτεχνίας**

Δαπουδάνη Αλεξάνδρα Μαρίνα - Πανεπιστημίου Άγκυρας⁴

Περίληψη

Ο Γιώργος Σεφέρης (1900-1971) υπήρξε Έλληνας ποιητής, δοκιμιογράφος, μεταφραστής και διπλωμάτης. Κορυφαία προσωπικότητα της σύγχρονης Ελληνικής ποίησης και κεντρική μορφή της λογοτεχνικής γενιάς του '30. Από τη δεκαετία του 1950, το έργο του Σεφέρη μεταφράστηκε και εκτιμήθηκε στο εξωτερικό. Η Σουηδική Ακαδημία της Στοκχόλμης αποφάσισε τον Οκτώβριο του 1963 την βράβευσή του Σεφέρη με το Νόμπελ Λογοτεχνίας. Τον Δεκέμβριο του 1963, απονεμήθηκε για πρώτη φορά σε Έλληνα ποιητή το Νόμπελ Λογοτεχνίας. Η σουηδική ακαδημία τού απονέμει το Νόμπελ Λογοτεχνίας γιατί ο Σεφέρης προάγει μέσα από όλο το ποιητικό έργο του παγκοσμίως την ελληνική γλώσσα και τον ελληνικό πολιτισμό. Στις 10 Δεκεμβρίου του 1963, στο επίσημο δείπνο που δόθηκε στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης μετά την τελετή της απονομής του βραβείου Νόμπελ ο Σεφέρης εκφώνησε μία άκρως σημαντική ομιλία στην Γαλλική γλώσσα που αποτελεί και το αντικείμενο της έρευνας αυτού του άρθρου. Μέσα από την ομιλία του ο Σεφέρης υμνεί κυριολεκτικά την δύναμη και την αξία της Ελληνικής Γλώσσας ως και την πολύτιμη σημασία που έχει η ποίηση στην ζωή των ανθρώπων και στην πορεία της ανθρωπότητας. Η ομιλία βασίζεται σε δύο κεντρικούς άξονες: στην γοητεία της Ελληνικής Γλώσσας που αποτελεί μία από μακροβιότερες και σημαντικότερες γλώσσες του κόσμου και στο βαθύτερο νόημα της ποιητικής Τέχνης που έχει τον μαγικό τρόπο να μεταμορφώνει, να παρηγορεί και να ομορφαίνει την ψυχή

⁴ *Δρ. Δαπουδάνη Αλεξάνδρα Μαρίνα, Επίκουρος Καθηγήτρια Ελληνικής Φιλολογίας Πανεπιστημίου Άγκυρας, marinada1982@gmail.com.

των ανθρώπων. Ο κύριος στόχος του παρόντος άρθρου είναι να φέρει στην επιφάνεια την ιδιαίτερη αγάπη που έτρεφε ο ποιητής Σεφέρης για την Ελληνική γλώσσα και για την ιερή αποστολή της ποίησης στις ζωές των ανθρώπων, δύο γεγονότα που προβάλλονται μέσα από την παρούσα ομιλία. Η έρευνα του παρόντος άρθρου βασίζεται στο δεύτερο τόμο του έργου Δοκιμές του Σεφέρη από τις Εκδόσεις Ίκαρος.

Λέξεις Κελιδιά: Σύγχρονη Ελληνική Ποίηση, Βραβείο Νόμπελ, Ελληνική Γλώσσα, Ελληνική Κουλτούρα.

ABSTRACT

George Seferis (1900-1971) was a Greek poet, essayist, translator and diplomat. A leading figure in modern Greek poetry and a central figure in the literary generation of the 1930s. Since the 1950s, Seferis' work has been translated and appreciated abroad. In October 1963, the Swedish Academy in Stockholm decided to award Seferis the Nobel Prize in Literature. In December 1963, the Nobel Prize in Literature was awarded to a Greek poet for the first time. The Swedish Academy awarded him the Nobel Prize in Literature because Seferis, through all his poetic work, promotes the Greek language and Greek culture worldwide. On December 10, 1963, at the official dinner held at the Stockholm City Hall after the Nobel Prize award ceremony, Seferis delivered an extremely important speech in French, which is the subject of this article's research. Through his speech, Seferis literally praises the power and value of the Greek Language as well as the precious importance that poetry has in people's lives and in the course of humanity. The speech is based on two central axes: the charm of the Greek Language, which is one of the longest-lived and most important languages in the world, and the deeper meaning of poetic art, which has the magical way of transforming, comforting and beautifying the human soul. The main aim of this article is to bring to light the special love that the poet Seferis had for the Greek language and his view of the sacred mission of poetry in the lives of people, two facts that are highlighted through this speech. The research for this article was

based on the second volume of the work of Seferis entitled *Dokimes* by Ikaros Publications.

Key Words: Modern Greek poetry, Nobel Prize, Greek Language, Greek culture.

24 Οκτωβρίου του 1963 ο Γιώργος Σεφέρης μαθαίνει το νέο της βράβευσής του

Στις 24 Οκτωβρίου του 1963 μετά το μεσημέρι κυκλοφόρησε η είδηση ότι η Ακαδημία της Στοκχόλμης στην Σουηδία επέλεξε τον Έλληνα ποιητή Γιώργο Σεφέρη για την απονομή του βραβείου Νόμπελ Λογοτεχνίας.

Ο ίδιος ο πρέσβης της Σουηδίας στην Αθήνα του παραδίδει το επίσημο τηλεγράφημα της Ακαδημίας, στο οποίο αναγράφεται πως η Ακαδημία τον επέλεξε: “για το υπέροχο λυρικό ύφος του, που είναι εμπνευσμένο από ένα βαθύ αίσθημα για το ελληνικό πολιτιστικό ιδεώδες. Η ποιητική παραγωγή του Γιώργου Σεφέρη, δεν είναι μεγάλη σε όγκο, αλλά μοναδική για την σκέψη της και το μοναδικό ύφος της, ως και για την ομορφιά της γλώσσας της” (Το Βήμα 1963). Το ίδιο βράδυ στο σπίτι του Σεφέρη στην οδό Άγρας 20 σε ένα μικρό και ήρεμο δρομάκι πολύ κοντά από το Καλλιμάρμαρο στάδιο καταφθάνουν μέλη της Σουηδικής κοινότητας στην Αθήνα ως και ο Σουηδός νεοελληνιστή φιλόλογος Sture Linnér που ήταν αυτός που πρότεινε την υποψηφιότητα του ποιητή στην επιτροπή του βραβείου Νόμπελ της Σουηδικής Ακαδημίας για να τον συγχαρούν (Σεφέρης, 2023, σ. 8).

Η εφημερίδα Το Βήμα της 25ης Οκτωβρίου 1963 γράφει ότι τα διάσημα ονόματα των συνυποψηφίων του Σεφέρη ήταν από τα πιο σημαντικά της παγκόσμιας λογοτεχνίας: “Μέχρι όμως την τελευταία στιγμή συζητούνταν τα ονόματα και άλλων υποψηφίων. Εκτός του Jean-Paul Sartre και του ποιητού René Char από την Γαλλία, εξετάσθηκαν οι υποψηφιότητες του Λατινοαμερικανού ποιητού και διπλωμάτου Pablo Neruda, των Άγγλων μυθιστοριογράφων Graham Greene και Lawrence George Durrell και τού Άγγλου επίσης ποιητού Robert Graves” (Το Βήμα 1963).

Ο Σεφέρης μόλις έλαβε την είδηση για την απονομή του Νόμπελ στις 24 Οκτωβρίου του 1963 έγραψε και έδωσε στον τύπο της εποχής την ακόλουθη ανακοίνωση, παράλληλα συνομίλησε με τους δημοσιογράφους με την παρουσία της γυναίκας του Μαρώς και του λογοτέχνη και φίλου του Ηλία Βενέζη που ήταν από τους πρώτους που κατέφθασαν για να τον συγχαρούν πίνοντας ένα ποτήρι σαμπάνιας: “Διαλέγοντας έναν Έλληνα ποιητή για το βραβείο Νόμπελ, νομίζω ότι η Σουηδική Ακαδημία θέλησε να εκδηλώσει την αλληλεγγύη της με την ζωντανή πνευματική Ελλάδα. Εννοώ: αυτή την Ελλάδα για την οποία τόσες γενιές αγωνίστηκαν προσπαθώντας να κρατήσουν ό,τι ζωντανό από την μακριά παράδοσή της. Νομίζω ακόμη ότι η Σουηδική Ακαδημία θέλησε να δείξει πως η σημερινή ανθρωπότητα χρειάζεται και την ποίηση – κάθε λαού- και το ελληνικό πνεύμα” (Σεφέρης, 2013, σσ. 360-361).

Η Ελλάδα, ωστόσο, υποδέχεται στις 24 Οκτωβρίου 1963 την είδηση για το πρώτο βραβείο Νομπελ που δόθηκε σε Έλληνα συγγραφέα με αρκετή καχυποψία και επιφυλακτικότητα. Το τεκμηριώνει η βιβλιογραφία Σεφέρη που επιμελήθηκε ο Δημήτρης Δασκαλόπουλος, σύμφωνα με την οποία, από την ημέρα που ανακοινώθηκε η βράβευση μέχρι τα τέλη της επόμενης χρονιάς, δημοσιεύτηκαν στην Ελλάδα (και την Κύπρο) 29 μόνο δημοσιογραφικά και κριτικά, κείμενα, με θέμα το γεγονός του Νόμπελ ή την απήχυσή που είχε αυτό. Τα δημοσιογραφικά άρθρα, γραμμένα ακριβώς για αυτό το γεγονός, είναι επίσης ελάχιστα και τα περισσότερα φιλοξενούνται στις εφημερίδες «Καθημερινή», «Το Βήμα» και στο περιοδικό «Ο ταχυδρόμος». Η εφημερίδα «Μεσημβρινή» στις 25 Οκτωβρίου 1963 έδειξε την πιο μεγάλη προθυμία για να τιμήσει τον Σεφέρη και να αναδείξει την τιμή που γίνεται στη Ελλάδα με τη βράβευσή του, αφιερώνοντας σε αυτό το γεγονός ολόκληρη τη φιλολογική της σελίδα. Η πρωτοβουλία και η ευθύνη αυτού του αφιερώματος ανήκουν στον κριτικό τότε της εφημερίδας, μεταπολεμικό πεζογράφο Αλέξανδρο Κοτζιά. Από την άλλη πλευρά η τόσο αδύναμη απήχηση στην Ελλάδα της απονομής του Νομπελ στον Σεφέρη μπορεί να αποδοθεί στο πολύ ταραγμένο ελληνικό πολιτικό και κοινωνικό κλίμα εκείνης της εποχής (Γαραντούδης, 2016, σσ. 18-19).

Τριάντα χρόνια μετά την απονομή του Νόμπελ, δηλαδή στις 17/11/1993, ο φιλόλογος Γιώργος Σαββίδης, προσωπικός φίλος και συνεργάτης του Σεφέρη, χρησιμοποίησε αυτό τον τίτλο Μουγκαμάρα και Φθόνος για άρθρο του στην εφημερίδα το Βήμα τονίζοντας τον τρόπο που η ελληνική κοινωνία αντιμετώπισε τη βράβευση του Σεφέρη: “Η άμεση απήχηση στην Ελλάδα; μουγκαμάρα και φθόνος. Την ημέρα της αναγγελίας βρισκόμουν για συμπαράσταση στο σπίτι του ποιητή [...]. Όταν ακούστηκε η επιβεβαίωση [...], πετάχτηκα στο κοντινό μπακάλικο, που είχε τηλέφωνο, να δώσω την είδηση στο “Βήμα”. Επιστρέφοντας, βρήκα να περιφέρεται κοντά στο σπίτι του Σεφέρη ένας Ιταλός δημοσιογράφος. Με σταμάτησε και ρώτησε: “Πού μένει ο Σεφέρης;”. Του έδειξα την πόρτα. Με κοίταξε σαν να τον κορόιδευα και με ρώτησε: “Μα πού είναι οι Έλληνες δημοσιογράφοι και οι φωτογράφοι;” [...] Κάπως αργότερα, άρχισαν να καταφθάνουν συγγενείς, φίλοι και ομότεχνοι (Σαββίδης, 1995, σσ. 48-49). Ο Σαββίδης μαζί με την γυναίκα του Ελένη συνοδεύουν τον Γιώργο Σεφέρη και την γυναίκα του Μαρώ στην Στοκχόλμη. Ο Σαββίδης γράφει χαρακτηριστικά για την ημέρα της επιστροφής τους: “Επιστρέφοντας αεροπορικώς από την Στοκχόλμη με τον ποιητή [Χριστούγεννα 1963], είχα τηλεγραφήσει στο “Βήμα” αριθμό πτήσης και ώρα αφίξεως, υποδεικνύοντας την οργάνωση κάποιας υποδοχής. Στο Αεροδρόμιο Αθηνών βρήκαμε να μας περιμένουν δύο γυναίκες: η μάνα μου και η Ιωάννα Τσάτσου η αδερφή του Σεφέρη. Κανείς άλλος” (Σαββίδης, 1995, σσ. 48-49).

Η Ομιλία στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης στις 10 Δεκεμβρίου του 1963

Ο Σεφέρης έκανε δύο ομιλίες στην Στοκχόλμη: η πρώτη ομιλία έγινε στις 10 Δεκεμβρίου του 1963, στο επίσημο δείπνο που δόθηκε στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης μετά την τελετή της απονομής του βραβείου Νόμπελ (η πρώτη ομιλία του συμπεριλαμβάνεται στον Δεύτερο Τόμο του έργου του Δοκιμές), και μια διάλεξη που έδωσε στην Σουηδική Ακαδημία το απόγευμα της 11ης Δεκεμβρίου του 1963. Μία ημέρα μετά την απομονή

του Νόμπελ Λογοτεχνίας στις 11 Δεκεμβρίου του 1963 ο Σεφέρης προσκεκλημένος από την Σουηδική Ακαδημία θα εκφωνήσει την δεύτερη ομιλία του στην Γαλλική Γλώσσα που έχει ως τίτλο *Qualques points de la tradition greque modern*. Στις Δοκιμές τόμος Τρίτος υπάρχει η παραπάνω ομιλία όπως την έγραψε ο ίδιος ο Σεφέρης στα Γαλλικά (Σεφέρης, 2002, σσ. 149-168) στο Επίμετρο του ίδιου τόμου υπάρχει η μετάφραση αυτής της ομιλίας με γενικό τίτλο Λίγα λόγια για την νεότερη Ελληνική Παράδοση που έγινε από τον πολύ καλό του φίλο και άκρως σημαντικό φιλόλογο Γιώργο Σαββίδη (Σεφέρης, 2002, σσ. 357-371). Στην δεύτερη ομιλία του ο Έλληνας ποιητής παρουσιάζει όλους εκείνους τους Έλληνες ποιητές και διανοούμενους που σημάδεψαν το έργο και την ζωή του και αυτοί είναι: ο Διονύσιος Σολωμός, ο Ανδρέας Κάλβος, ο Κωστής Παλαμάς, ο Κωνσταντίνος Καβάφης, ο Άγγελος Σικελιανός και ο αγωνιστής της Ελληνικής Επανάστασης του 1821 ο Μακρυγιάννης. Και οι δύο ομιλίες γράφθηκαν και εκφωνήθηκαν από τον ίδιο τον ποιητή απευθείας στην Γαλλική Γλώσσα την οποία γνώριζε άπταιστα ως Διπλωμάτης που ήταν (Σεφέρης, 2013, σ. 361). Το παρόν άρθρο θα ασχοληθεί με την πρώτη ομιλία του Σεφέρη η οποία βρίσκεται στο βιβλίο του Δοκιμές τόμος δεύτερος. Ας δούμε λοιπόν τα πιο σημαντικά αποσπάσματα της πρώτης του ομιλίας στο Δημαρχείο της Στοκχόλμης στις 10 Δεκεμβρίου του 1963.

Στην πρώτη ομιλία του στα Γαλλικά στις 10 Δεκεμβρίου του 1963 που δόθηκε στο επίσημο δείπνο της Δημαρχίας της Στοκχόλμης μετά την τελετή της απονομής του βραβείου Νόμπελ ο Σεφέρης συνοψίζει τις πεποιθήσεις του για την άμεση και αδιάσπαστη συνέχεια της ελληνικής γλώσσας, για τη ελληνική ηθική συνείδηση από την αρχαιότητα ως τη σημερινή εποχή και για την αναγκαιότητα της ύπαρξης της ποίησης στο σύγχρονο κόσμο. Ο Σεφέρης παραδέχεται ότι αυτό το βραβείο ανήκει αποκλειστικά και μόνο στην Ελληνική Γλώσσα. Ο Σεφέρης δηλώνει ότι ένα από τα κύρια και μαγευτικά χαρακτηριστικά της Ελληνικής Γλώσσας είναι η συνεχόμενη ύπαρξη και χρήση της από την αρχαιότητα μέχρι τις ημέρες μας. Σύμφωνα με τον Σεφέρη η ποίηση έχει κοινωνική αξία καθώς η ποίηση μόνο μπορεί και εκφράζει την φωνή και τα συναισθήματα των ανθρώπων. Η ποίηση έχει την δύναμη να ξαναγεννιέται μέσα σε δύσκολους καιρούς και

επικεντρώνεται στον άνθρωπο ανεξαρτήτως γλώσσας ή εθνικότητας. Ζητάει ταπεινά συγγνώμη από την Σουηδική Ακαδημία που η προσφώνηση του λόγου του γίνεται στα Γαλλικά. Παραδέχεται ότι ο ίδιος πράττει με αυτόν τον τρόπο μία αντίφαση δηλαδή βραβεύεται για την ποίηση του που είναι γραμμένη στα Ελληνικά αλλά εκφωνεί τον λόγο του στα Γαλλικά:

“Τούτη την ώρα αισθάνομαι πως είμαι ο ίδιος μια αντίφαση. Αλήθεια, η Σουηδική Ακαδημία έκρινε πως η προσπάθειά μου σε μια γλώσσα περιλάλητη επί αιώνες, αλλά στην παρούσα μορφή της περιορισμένη, άξιζε αυτή την υψηλή διάκριση. Θέλησε να τιμήσει τη γλώσσα μου, και να – εκφράζω τώρα τις ευχαριστίες μου σε ξένη γλώσσα. Σας παρακαλώ να μου δώσετε τη συγγνώμη που ζητώ πρώτα πρώτα από τον εαυτό μου”(Σεφέρης, 2013, σ. 159).

Ο Σεφέρης στην συνέχεια του λόγου του δηλώνει με υπερηφάνεια τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά της Ελλάδας που είναι βέβαια η θάλασσα και το φως του ηλίου. Η Ελλάδα αν και είναι μία μικρή χώρα έχει μια μεγάλη παράδοση, μια μεγάλη ιστορία και μία γλώσσα που δεν έπαψε ποτέ να μιλιέται δεχόμενη βέβαια τις αλλαγές που έπρεπε στην μακραίωνη πορεία της ύπαρξης της:

“Ανήκω σε μια χώρα μικρή. Ένα πέτρινο ακρωτήριο στη Μεσόγειο, που δεν έχει άλλο αγαθό παρά τον αγώνα του λαού του, τη θάλασσα, και το φως του ήλιου. Είναι μικρός ο τόπος μας, αλλά η παράδοσή του είναι τεράστια και το πράγμα που τη χαρακτηρίζει είναι ότι μας παραδόθηκε χωρίς διακοπή. Η ελληνική γλώσσα δεν έπαψε ποτέ της να μιλιέται. Δέχτηκε τις αλλοιώσεις που δέχεται καθετί ζωντανό, αλλά δεν παρουσιάζει κανένα χάσμα” (Σεφέρης, 2013, σ. 159).

Άλλο γνώρισμα, στοιχείο της Ελληνικής παράδοσης είναι η αγάπη για τον άνθρωπο, η δικαιοσύνη και η αίσθηση του μέτρου. Στις Ελληνικές αρχαίες τραγωδίες ο άνθρωπος που ξεπερνά το μέτρο πρέπει να καταδικάζεται από τις Ερινύες, ο ίδιος νόμος επιβάλλεται και στα φυσικά φαινόμενα όπως λέει χαρακτηριστικά ο Ίωνας Φιλόσοφος Ηράκλειτος «Ἥλιος ουχ υπερβήσεται μέτρα ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν (Μετάφραση: Δεν πρέπει ο Ήλιος να ξεπερνάει το μέτρο·

διαφορετικά, οι ίδιες οι Ερινύες θα προσφερθούν ως βοηθοί της Δικαιοσύνης)»:

“Άλλο χαρακτηριστικό αυτής της παράδοσης είναι η αγάπη της για την ανθρωπιά· κανόνας της είναι η δικαιοσύνη. Στην αρχαία τραγωδία, την οργανωμένη με τόση ακρίβεια, ο άνθρωπος που ξεπερνά το μέτρο πρέπει να τιμωρηθεί από τις Ερινύες. Ο ίδιος νόμος ισχύει και όταν ακόμη πρόκειται για φυσικά φαινόμενα: «Ήλιος ουχ υπερβήσεται μέτρα» λέει ο Ηράκλειτος «ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν»” (Σεφέρης, 2013, σ. 159).

Στην συνέχεια της ομιλίας του ο Σεφέρης δηλώνει ότι η αρετή και η συνείδηση της δικαιοσύνης είναι ένα αναπόσπαστο κομμάτι της Ελληνικής ψυχής. Ο Έλληνας νομπελίστας ποιητής θεωρεί ότι τα ιδανικά της αρετής και της δικαιοσύνης συγκεντρώνονται στο πρόσωπο του πνευματικού του δασκάλου που είναι βέβαια ο αγωνιστής του 1821 ο Μακρυγιάννης που ο ίδιος τόσο θαύμαζε:

“Όσο για μένα συγκινούμαι παρατηρώντας πως η συνείδηση της δικαιοσύνης είχε τόσο πολύ διαποτίσει την ελληνική ψυχή, ώστε να γίνει κανόνας και του φυσικού κόσμου. Και ένας από τους διδασκάλους μου, των αρχών του περασμένου αιώνα, γράφει: «...θα καθούμε, γιατί αδικήσαμε...». Αυτός ο άνθρωπος ήταν αγράμματος· είχε μάθει να γράφει στα τριάντα πέντε χρόνια της ηλικίας του” (Σεφέρης, 2013, σ. 160).

Στην συνέχεια ο Σεφέρης τονίζει την σημασία της ποίησης στην ζωή των ανθρώπων. Από οποιοδήποτε λαό, έθνος προέρχεται ένα ποιητικό έργο είναι το ίδιο σημαντικό και πολύτιμο. Η ποίηση συγκρίνεται από τον Σεφέρη με την ανάσα και αναρωτιέται ο ποιητής είναι δυνατόν να υπάρξει μια ζωή χωρίς ποίηση δηλαδή χωρίς αναπνοή;

“ Είναι για μένα σημαντικό το γεγονός ότι η Σουηδία θέλησε να τιμήσει και τούτη την ποίηση και όλη την ποίηση γενικά, ακόμη και όταν αναβρύζει ανάμεσα σ' ένα λαό περιορισμένο. Γιατί πιστεύω πως τούτος ο σύγχρονος κόσμος όπου ζούμε, ο τυραννισμένος από το φόβο και την ανησυχία, τη χρειάζεται την ποίηση. Η ποίηση έχει τις ρίζες της στην ανθρώπινη ανάσα – και τι θα γινόμασταν, αν η πνοή μας λιγόστευε;” (Σεφέρης, 2013, σ. 160).

Ο Σεφέρης συνεχίζει λέγοντας ότι η ανθρώπινη ψυχή έχει μεγάλη ανάγκη να ακούει και να αισθάνεται την ποίηση. Η ποίηση πολλές φορές νιώθει κυνηγημένη από την αδιαφορία και την ψυχρότητα της σύγχρονης εποχής δεν σταματά όμως ποτέ να ταξιδεύει και να σκορπά τους σπόρους της έμπνευσης της σε κάθε τόπο είτε αυτός είναι μεγάλος ή μικρός. Το βασίλειο της ποίησης είναι η καρδιάς των ανθρώπων, η αξία της ποίησης είναι οικουμενική και ξεπερνά τα σύνορα και τους διαχωρισμούς κάθε τύπου. Ο Σεφέρης εκφράζει την ευγνωμοσύνη του στην Σουηδική Ακαδημία που αποφάσισε να απονεμηθεί το Νόμπελ σε έναν ποιητή που εξέφρασε τα ποιητικά συναισθήματά του σε μία γλώσσα που δεν μιλιέται μεν από πολλούς αλλά αποτελεί δε ένα παγκόσμιο θαύμα αρμονίας με αδιάσπαστη συνέχεια. Στο πρόσωπό του βραβεύεται γενικά όλη η ποιητική δημιουργία.

Η ποίηση έχει την δύναμη να εκφράζει μέσα από οποιαδήποτε γλώσσα τον ιερό παλμό της ψυχής και της καρδιάς του ανθρώπου:

“Ναι, η συμπεριφορά του ανθρώπου δε μοιάζει να έχει αλλάξει βασικά. Και πρέπει να προσθέσω πως νιώθει πάντα την ανάγκη ν' ακούει τούτη την ανθρώπινη φωνή που ονομάζουμε ποίηση. Αυτή τη φωνή που κινδυνεύει να σβήσει κάθε στιγμή από στέρση αγάπης και ολοένα ξαναγεννιέται.

Κυνηγημένη, ξέρει πού να 'βρει καταφύγιο· απαρνημένη, έχει το ένστικτο να πάει να ριζώσει στους πιο απροσδόκητους τόπους. Γι' αυτή δεν υπάρχουν μεγάλα και μικρά μέρη του κόσμου. Το βασίλειό της είναι στις καρδιές όλων των ανθρώπων της γης. Έχει τη χάρη ν' αποφεύγει πάντα τη συνήθεια, αυτή τη βιομηχανία. Χρωστώ την ευγνωμοσύνη μου στη Σουηδική Ακαδημία, που ένωσε αυτά τα πράγματα· που ένωσε πως οι γλώσσες, οι λεγόμενες περιορισμένης χρήσης, δεν πρέπει να καταντούν φράχτες, όπου πνίγεται ο παλμός της ανθρώπινης καρδιάς.”(Σεφέρης, 2013, σσ. 160-161).

Η κορύφωση έρχεται με την τελευταία παράγραφο που αποτελεί και το πιο σημαντικό μέρος της ομιλίας. Το ζητούμενο κάθε επιστήμης πρέπει να είναι ο άνθρωπος. Σε ένα κόσμο που αλλάζει συνεχώς η προτεραιότητα πρέπει να είναι η καλλιέργεια της ψυχής, του μυαλού και της καρδιάς του ανθρώπου. Ο Οιδίπους, ο πρωταγωνιστής της γνωστής αρχαίας τραγωδίας του Σοφοκλή Οιδίπους Τύραννος όταν συνάντησε στο δρόμο του την Σφίγγα και αυτή του έθεσε το γνωστό αίνιγμα: «Ποιο ον στην αρχή στέκεται στα

τέσσερα, έπειτα στα δύο και προς το τέλος της ζωής του στα τρία;». Ο Οιδίπους έλυσε τον γρίφο απαντώντας ότι το ον αυτό είναι ο άνθρωπος, αφού όταν είναι βρέφος περπατάει στα τέσσερα, μετά σηκώνεται στα δύο του πόδια και στα γηρατειά περπατάει όρθιος αλλά χρησιμοποιεί σαν τρίτο πόδι ένα μαστούνη. Μόλις λύθηκε το αίνιγμά η Σφίγγα γκρεμίστηκε από τον βράχο που στεκόταν και σκοτώθηκε. Η απάντηση αυτή νίκησε το φοβερό τέρας της Σφίγγας. Με όπλο λοιπόν την ποίηση και τον άνθρωπο μπορούμε να καταστρέψουμε πολλά τέρατα. Ας έχουμε παντα στο μυαλό μας την απάντηση του Οιδίποδα:

“Σ' αυτό τον κόσμο, που ολοένα στενεύει, ο καθένας μας χρειάζεται όλους τους άλλους. Πρέπει ν' αναζητήσουμε τον άνθρωπο, όπου και να βρίσκεται. Όταν, στο δρόμο της Θήβας, ο Οιδίπους συνάντησε τη Σφίγγα κι αυτή του έθεσε το αίνιγμά της, η απόκρισή του ήταν: ο άνθρωπος. Τούτη η απλή λέξη κατέστρεψε το τέρας. Έχουμε πολλά τέρατα να καταστρέψουμε. Ας συλλογιστούμε την απόκριση του Οιδίποδα”(Σεφέρης, 2013, σ. 161).

Αποτελέσματα:

Η παραπάνω ομιλία του Σεφέρη υμνεί την δύναμη και την ομορφιά της ελληνικής γλώσσας μέσα στους αιώνες. Η ελληνική γλώσσα ομιλείται εδώ και 4.000 χρόνια ασταμάτητα. Η αδιάσπαστη ενότητα και συνοχή της ελληνικής γλώσσας από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα φανερώνει τη δύναμή και την αυθεντικότητά της στο πέρασμα των χρόνων (Μπαμπινιώτης, 2020, σ. 128). Η Ελληνική γλώσσα επιβιώνει 40 αιώνες τώρα χωρίς διακοπή και εξελίσσεται δυναμικά και λειτουργεί αυτόνομα όπως κάθε άλλη ζωντανή γλώσσα. Η Ελληνική γλώσσα είναι για τον Σεφέρη μία από την εποχή του Ομήρου έως και σήμερα και πάντα ζωντανή (Δημηρούλης, 2011, σ. 386). Ο Έλληνας ποιητής Οδυσσέας Ελύτης το 1979 τιμήθηκε και αυτός με το βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας. Στην καθιερωμένη τελετή απονομής του βραβείου στις 10 Δεκεμβρίου του 1979 ο Ελύτης είπε τα εξής συγκλονιστικά λόγια για την Ελληνική Γλώσσα κατά την ομιλία του στην Στοκχόλμη: “Τή ζωή μου την πέρασα κλεισμένος μέσα σ' 50 τετραγωνικά (μέτρα), παλεύοντας με τη γλώσσα. Έπειδή αυτό είναι στο βάθος ή ποίηση: μιὰ πάλη

συνεχής με τη γλώσσα. Τη γλώσσα τὴν ἐλληνικὴ ποὺ εἶναι ἢ πιὸ παλιὰ καὶ ἢ πιὸ πλούσια γλώσσα τοῦ κόσμου. (...). Μου ἐδόθηκε, ἀγαπητοὶ φίλοι, νὰ γράφω σὲ μιὰ γλώσσα ποὺ μιλιέται μόνον ἀπὸ μερικὰ ἐκατομμύρια ἀνθρώπων. Παρ' ὅλ' αὐτὰ, μιὰ γλώσσα ποὺ μιλιέται ἐπὶ δύομισι χιλιάδες χρόνια χωρὶς διακοπὴ καὶ μ' ἐλάχιστες διαφορὲς. (...) Ἡ χώρα μου εἶναι μικρὴ σὲ ἔκταση χώρου καὶ ἀπέραντη σὲ ἔκταση χρόνου. Καὶ το ἀναφέρω ὄχι διόλου γιὰ νὰ υπερηφανευθῶ ἀλλὰ γιὰ νὰ δείξω τὶς δυσκολίες ποὺ ἀντιμετωπίζει ἓνας ποιητὴς ὅταν χρησιμοποιοῦν γιὰ τὰ πιο ἀγαπημένα πράγματα τὶς ἴδιες λέξεις ποὺ χρησιμοποιοῦσαν μιὰ Σαπφὼ ἢ ἓνας Πίνδαρος (...) Χωρὶς νὰ λησμονεῖ κανεὶς ὅτι στο μᾶκρος εἴκοσι πέντε αἰῶνων δὲν υπῆρξε οὔτε ἓνας, ἐπαναλαμβάνω οὔτε ἓνας αἰώνας, ποὺ νὰ μὴ γράφτηκε ποίηση στὴν ἐλληνικὴ γλώσσα. Νὰ τι εἶναι τὸ μεγάλο βᾶρος παράδοσης ποὺ τὸ ὄργανο αὐτὸ σηκώνει. Τὸ παρουσιάζει ἀνάγλυφα ἡ νέα ἐλληνικὴ ποίηση” (Ελύτης, 2006, σσ. 349-353). Κοινὸ σημεῖο στους λόγους καὶ τῶν δύο βραβευμένων ἐλλήνων ποιητῶν δηλαδὴ τόσο τοῦ Σεφέρη ὅσο καὶ τοῦ Ελύτη εἶναι ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δύναμη τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας.

Στὴν ἴδια ομιλία ὁ Σεφέρης ἐπισημαίνει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ποίησης στὴν σύγχρονη ἐποχὴ σὲ μιὰ ἐποχὴ ψυχρὴ ποὺ ἔχει ἀνάγκη περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορὰ ἀπὸ τὴν ζεστὴ ἀναπνοή τῆς ποίησης. Ἡ ποίηση θέτει ὡς κύριο μέλημα τῆς τὸν ἄνθρωπο καὶ τὶς ψυχικὲς τοῦ ἀνάγκες καὶ αὐτὸ εἶναι ποὺ καθιστᾷ τὴν ὑπαρξὴ τῆς πολύτιμης καὶ ἀναγκαίᾳ. Ἡ ποίηση σύμφωνα με τὴν μεγάλη ποιήτρια καὶ μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Κικὴ Δημουλά παρηγορεῖ ὅλα ὅσα μένουν ἀνικανοποίητα καὶ προδομένα μέσα στὴν ψυχὴ μας. Ἡ ποίηση ἔχει τὴν δύναμη νὰ μας ἀπελευθερώνει καὶ νὰ μας ἐξυψώνει σὲ υψηλοὺς πνευματικοὺς κόσμους: “Ἀνακεφαλαιώνοντας, λέω ὅτι ἡ ποίηση σημαίνει νὰ ἐκτοξευτεῖς στο διάστημα χωρὶς διαστημόπλοιο, Λίγοι ἐπιστρέφουν. Ἀλλὰ ἀξίζει τὸν κόπο καὶ ἡ ἐπιστροφὴ καὶ ἡ ἀπώλεια”(Δημουλά, 2022, σ. 151). Ὁ ποιητὴς Νάσος Βαγενάς πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ τὰ παρακάτω γιὰ τὸ ἀκρῶς ἱερὸ λειτούργημα τῆς Ποίησης: “Υπάρχει μιὰ μακρινὴ περιοχὴ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ὁ ἄνθρωπος ποθεῖ, συνειδητὰ ἢ ἀνεπίγνωστα, νὰ τὴν κατακτήσει, ὁ χώρος μιᾶς χαμένης ἀρμονίας, ποὺ ἀποτελεῖ μόνιμο ἀντικείμενο τῆς νοσταλγίας μας. Ἡ ἀξία ἐνὸς ποιήματος μετριέται με τὸν βαθμὸ ποὺ εἶναι ἱκανὸ νὰ μας ἀποσπάσει ἀπὸ

αυτό που πιστεύουμε πως είμαστε και να μας οδηγήσει σ'αυτή την περιοχή. Όπως η θρησκευτική εμπειρία, η ποιητική εμπειρία είναι μία αποκοπή από τον εαυτό μας που μας επιτρέπει να ενωθούμε βαθύτερα με τον εαυτό μας” (Βαγενάς, 1988, σσ. 49-50). Ας ακούσουμε λοιπόν την ποίηση με όλη την δύναμη της ψυχής μας σίγουρα έχει πολλά να μας πει!

Κατόπιν εκτενούς αναλύσεως της παρούσας ομιλίας από τον Σεφέρη τα αδιαπραγμάτευτα αποτελέσματα είναι δύο: ο Σεφέρης νιώθει ιδιαιτέρως υπερήφανος που βραβεύεται η ποίησή του που είναι γραμμένη στην Ελληνική γλώσσα, ο Σεφέρης προσπάθησε μέσα από τον παρόν λόγο του να υμνήσει και εξυψώσει την αξία και την ομορφιά της Ελληνικής Γλώσσας. Παράλληλα με την Ελληνική γλώσσα θέτει σε πρώτο πλάνο και την καταλυτική σημασία της ποίησης στις ζωές των ανθρώπων. Η ποίηση έχει ως ιερή αποστολή την εξύψωση του ανθρώπινου νου, η ψυχή και η καρδιά των σύγχρονων ανθρώπων έχει ανάγκη περισσότερο από κάθε άλλη φορά την παρουσία της ποίησης σε μία ζωή ιδιαιτέρως δύσκολη και φτωχή από συναισθήματα. Η ποίηση δεν ανήκει στους ποιητές που την γράφουν αλλά αντιθέτως ανήκει σε όλους αυτούς που έχουν την ανάγκη να την διαβάσουν και να την αισθανθούν.

Βιβλιογραφία

- Βαγενάς, Ν. (1988). Η Εσθήτα της Θεάς, Σημειώσεις για την Πόηση και την Κριτική, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα.
- Γαραντούδης, Ε. (2016). «Το Νόμπελ Λογοτεχνίας στον Γ. Σεφέρη», Η Καθημερινή, 30.04.2016, Αθήνα.
- Δημηρούλης, Δ. (2011), «Εμμανουήλ Ροΐδης, Κωνσταντίνος Καβάφης, Γιώργος Σεφέρης», Το Γλωσσικό Ζήτημα, Σύγχρονες Προσεγγίσεις, Επιστημονική Επιμέλεια Γεώργιος Μπαμπινιώτης, Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα.
- Δημουλα, Κ. (2022). Εκλήθην ομιλίτρια, Ίκαρος, Αθήνα.
- Ελύτης, Ο. (2006). Εν λευκώ, Ίκαρος, Αθήνα.

- Μπαμπινιώτης, Γ. (2020). Η Γλώσσα μας. 180 Κείμενα για τη Γλώσσα. Τόμος Ι, Κέντρο Λεξικογραφίας, Αθήνα.
- Σαββίδης, Γ. (1995). Φύλλα Φτερά, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα.
- Σεφέρης, Γ. (1963). «Γιώργος Σεφέρης: Το Νόμπελ Λογοτεχνίας και όσα ακολούθησαν», Ιστορικό Αρχείο, Το Βήμα, Αθήνα.
- Σεφέρης, Γ. (1974). Δοκιμές, Πρώτος Τόμος (1936-1947), Επιμέλεια Γ. Σαββίδης, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα.
- Σεφέρης, Γ. (2013). Δοκιμές, Δεύτερος Τόμος (1948-1971), Επιμέλεια Γ. Σαββίδης, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα.
- Σεφέρης, Γ. (2002). Δοκιμές, Τρίτος Τόμος, (1932-1971), Επιμέλεια Δημήτρης Δασκαλόπουλος, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα.
- Σεφέρης, Γ. (2023), Είμαι ο ίδιος μία αντίφαση, Οι Ομιλίες κατά την αποδοχή του Βραβείου Νόμπελ, Ίκαρος, Αθήνα.