

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias



Vol. 30 / 2012
II Série

hampus

chc

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias

(II Série) vol. 30 – 2012

*Publicação semestral do Centro de História da Cultura
da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa*

Referenciada no catálogo LATINDEX, no ERIH, no classifCS, no CAPES e na AERES.

Publicação interdisciplinar fazendo convergir as perspectivas da história, da filosofia, do pensamento político e dos estudos literários. Trata ideias e práticas políticas, religiosas, científicas, económicas, sociais, estéticas e filosóficas, nas suas formas de expressão e difusão, com destaque para a ligação entre o espaço português e o espaço ibérico, brasileiro e ibero-americano.

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: José Esteves Pereira

Subdirector: Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenador editorial: Adelino Cardoso

Conselho de Redacção: Adelino Cardoso; Ana Maria Martinho; António Camões Gouveia; Isabel Cluny; João Luís Lisboa; José Esteves Pereira; José Henrique Dias; Luís Crespo de Andrade; Luís Manuel A. V. Bernardo; Margarida Isaura Almeida Amoedo; Maria do Rosário Monteiro.

Comissão de acompanhamento científico: Armando Savignano (Univ. Trieste, Itália); Claude Gilbert Dubois (Univ. Bordéus, França); Luís de Oliveira Ramos (Univ. Porto); Norberto Cunha (Univ. Minho); Onésimo Teotónio de Almeida (Brown University, EUA); Roger Chartier (EHESS, Paris e Collège de France, França).

Referees deste número: António Braz Teixeira (UA); Carlos Ascenso André (FL-UC); Francisco Oliveira (FL-UC); Ignacio Márquez (CCSH-CSIC); Jordi Vidal (FFL-UAB); José Maurício de Carvalho (U. São João D'El Rey); José Ribeiro Ferreira (FL-UC); Juan Luis Montero (FHD-U. A Coruña); M.^a Cristina Carrington da Costa (DLC-UA); M.^a de Fátima Sousa e Silva (FL-UC); M.^a Helena Trindade Lopes (FCSH-UNL); M.^a Teresa Payan Martins (CHC-FCSH/UNL); Nair Soares (FL-UC).

Capa: Cesare Ripa, *Iconologia*, ed. Pádua, 1618

Direcção gráfica: Edições Húmus

Editor: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa / Edições Húmus

Depósito legal n.º 97341/96

ISSN: 0870-4546

Preço deste número: 16,80 euros

Assinatura: 26 euros

Correspondência relativa a colaboração de permutas e oferta de publicações deve ser dirigida a:

Centro de História da Cultura – FCSH da UNL, Av. de Berna, 26 C – 1069-061 LISBOA

Fax: 217 939 228 E-mail: chc@fch.unl.pt

Para referência de números anteriores, consultar: www.fch.unl.pt/chc

*Publicação subsidiada ao abrigo do PEst-OE/HIS/UI0015/2011 da FCT
(Fundação para a Ciência e a Tecnologia).*

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 30 – 2012 / II Série

A justiça na Antiguidade

Coordenação

Leonor Santa Bárbara

Francisco Caramelo

As editoras e o seu património

Coordenação

Daniel Melo

hnmus



Índice

A justiça na Antiguidade <i>Leonor Santa Bárbara e Francisco Caramelo</i>	9
I. A justiça na Antiguidade	
O Caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça <i>José das Candeias Sales</i>	13
“Conselho a um príncipe”: o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia <i>Francisco Caramelo</i>	39
A justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial <i>José Augusto M. Ramos</i>	51
O específico da justiça na Bíblia hebraica <i>Armindo dos Santos Vaz</i>	63
O discurso da Justiça em Jeremias 1-25: profetismo, realeza e crítica social <i>João Pedro Vieira</i>	77
Justiça, lei e poder na <i>História da Guerra do Peloponeso</i> <i>Adriana Nogueira</i>	89
O paradoxo da justiça em Epicuro <i>Leonor Santa Bárbara</i>	101
O conceito de justiça nas <i>Máximas Capitais</i> de Epicuro <i>João Pereira de Matos</i>	115
<i>Quae fuerat fabula, poena fuit.</i> Mitologia e justiça na arena romana <i>Nuno Simões Rodrigues</i>	125
Aspectos culturais da concepção de justiça na Roma antiga <i>Maria do Rosário Laureano Santos</i>	141
Derecho de gentes y política religiosa: Roma-Gades <i>António Ruiz Castellanos</i>	149

II. As editoras e o seu património

O património da edição contemporânea portuguesa: estado da questão <i>Daniel Melo</i>	173
“As editoras e o seu património em debate”: introdução problematizante e testemunhos <i>Daniel Melo (org.), José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca e José Antunes Ribeiro</i>	191

III. Varia

Esboço do Quadro de Cebes <i>Manuel Augusto Naia da Silva</i>	207
Vergílio Ferreira. Uma aproximação existencial <i>Maria de Lourdes Sirgado Ganho</i>	215
A <i>Anábase</i> de Xenofonte – Elementos para o estudo da religiosidade grega <i>Filipe de Almeida Fernandes Soares</i>	225
A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez <i>Helena Simões</i>	253
A censura dos livros de médicos portugueses. Descrição metodológica dos exemplares conservados nas bibliotecas da Universidade de Coimbra <i>Hervé Baudry</i>	275

Recensões

Cícero, <i>Tratado da República</i> <i>Ana Rita Lopes</i>	291
Licurgo, <i>Oração contra Leócrates</i> <i>Edgar Fernandes</i>	297
Ivo Buzek, <i>La imagen del gitano en la lexicografía española / Historia crítica de la lexicografía gitano-española</i> <i>Iva Svobodová</i>	303

Autores	311
----------------	-----

Authors	317
----------------	-----

Resumos e palavras-chave	323
---------------------------------	-----

Abstracts and keywords	331
-------------------------------	-----

A justiça na Antiguidade

Leonor Santa Bárbara
Francisco Caramelo

“E a Paz, criadora de juventude, estende-se pela terra e jamais a guerra funesta lhes decreta Zeus de vasto olhar; jamais aos homens de recta justiça acompanha a Fome, jamais o Prejuízo; antes em festas gozarão dos frutos do árduo trabalho.”¹

A noção de justiça tem tido sempre uma função importante na história da humanidade e particularmente na Antiguidade. Nas civilizações pré-clássicas, a justiça é sinónimo de ordem e depende da vontade e da legitimidade que é conferida pelos deuses. No mundo clássico, na *Odisseia*, Homero alude à justiça, embora o poeta que na época arcaica mais se ocupa deste valor tenha sido Hesíodo. Autores posteriores, como Platão, Aristóteles, Epicuro ou Cícero, entre outros, abordam esta questão, ainda que nem sempre da mesma maneira.

Homens e cidadãos, os Gregos orgulhavam-se da sua liberdade que, em parte, se reflectia no facto de apenas obedecerem a uma lei, igual para todos. Distinguiam, contudo, entre dois tipos de lei – a divina, não-escrita, conjunto de valores universais, comuns a todos, e a humana, escrita, específica para cada cidade, mas que deveria obedecer à divina. Por outro lado, o Direito Romano foi, ao longo dos séculos e até muito recentemente, a base do Direito europeu e ocidental. No entanto, a civilização europeia possui, além do legado clássico, uma matriz judaico-cristã, o que justifica que a abordagem do tema seja feita em civilizações aparentemente tão díspares e distantes como o Egipto, a Mesopotâmia, Grécia e Roma. Convidaram-se investigadores e especialistas com o fim de se proceder a um diálogo amplo e rico, cujo resultado se apresenta neste volume.

Os textos aqui reunidos tiveram a sua origem no colóquio que, entre 16 e 17 de Junho de 2010, se realizou na FCSH/UNL, dedicado ao tema da Justiça na Antiguidade. Procurámos

1 Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, vv. 228-231 (tradução de José Ribeiro Ferreira in Hesíodo, *Teogonia. Trabalhos e Dias* (prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira; introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira), Lisboa, IN-CM, 2005.

debater aqui questões como a importância da Justiça na vida do indivíduo e do cidadão; o modo como esta noção evoluiu ao longo da Antiguidade; a forma como foi encarada pelos diversos autores/textos; qual a sua contribuição para o bem comum da cidade e para o seu desenvolvimento; qual a sua relação com a lei.

A publicação destes textos na *Cultura*, revista do CHC, é pertinente, não só devido à interdisciplinaridade desta unidade de investigação, mas ainda ao facto de este colóquio ter sido organizado por um dos seus grupos de investigação: Estudos da Antiguidade. Infelizmente – e por motivos que não dependem da nossa vontade – algumas das contribuições do colóquio não se encontram aqui. Mas surgiram outras, dentro da mesma área, que contribuem para a unidade e riqueza do projecto.

A terminar, uma palavra de agradecimento a todos aqueles que contribuíram para este volume, começando pelos investigadores que participaram no debate, o enriqueceram e enviaram o seu texto para publicação. Ao Professor Doutor João Luís Lisboa, Director do CHC, que acolheu o projecto desde o início, queremos deixar também o nosso agradecimento. Finalmente, uma palavra para o Director da revista *Cultura*, Professor Doutor José Esteves Pereira, e para o Subdirector da mesma, o Professor Doutor Luís Manuel Bernardo, cujo trabalho possibilitou esta publicação.

I. A justiça na Antiguidade

O caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça

José das Candeias Sales*

«Sa biographie [de Paneb] illustre de manière exemplaire combien la nature des sources peut biaiser le travail de l'historien»

Pascal Vernus, «Le chef d'équipe Paneb», *Les Artistes de Pharaon.*

Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, Paris,

Réunion des Musées Nationaux/ Brepols, 2002, p. 65

Paneb (*P3nb*) foi um trabalhador da aldeia de Deir el-Medina¹, nascido provavelmente por volta do ano 40 do reinado de Ramsés II (1279-1213 a. C.), XIX Dinastia, cerca de 1240 a. C., que viria a ocupar uma posição de relativo destaque a partir do ano 5 de Seti II Merenptah (c. 1200/ 1199-1194/ 1193 a. C.), como «chefe da equipa do lado direito do grupo»², e cujo

* Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Deir el-Medina («Mosteiro da Cidade», em virtude do mosteiro aí construído na época copta) é o nome árabe moderno de uma antiga povoação egípcia chamada *Ta set en Maet her imenty Uaset*, «O Lugar da Verdade a oeste de Uaset=Tebas» (que os trabalhadores chamavam simplesmente *Pa-demi*, «A cidade»), situada na margem ocidental do Nilo, diante da actual cidade de Luxor, a antiga *Uaset* (Tebas). Fundada por Tutmés I (1504-1492 a. C.), na XVIII Dinastia, a povoação, dotada de um muro circundante e de duas portas de entrada, foi crescendo ao longo dos tempos, até ao reinado de Ramsés XI (1099-1069 a. C.), XX Dinastia, e foi sempre o local de habitação dos trabalhadores responsáveis pela construção e decoração dos túmulos reais do Império Novo (XVIII-XX Dinastias). Logo desde o início do século XX, os trabalhos de escavação deste local, um dos raros exemplos de arquitectura civil chegados até aos nossos dias, realizados por italianos, alemães e franceses, permitiram recuperar numerosas inscrições em óstracas, além de equipamentos domésticos e fúnebres das habitações civis, santuários, capelas votivas e túmulos escavados na montanha vizinha a oeste da aldeia.

² Os trabalhadores ou servidores especializados dos túmulos reais (muitas vezes chamados na documentação egípcia *remetj en ta set en Maet*, «Servidores do Lugar da Verdade», ou *kherty*, «os que se relacionam com a necrópole») eram divididos em duas partes ou grupos (*isut, iswt*) ou «lados», o «esquerdo» e o «direito», sob a liderança de um «chefe de equipa», assistido por um substituto. Juntamente com o escriba afecto aos trabalhos constituíam os «três dirigentes». Cada lado integrava pedreiros, carpinteiros, chefes-carpinteiros, escultores, desenhadores e pintores. Isto tem sido interpretado como indicando os lados do túmulo em que cada equipa trabalhava. Outra sugestão, que não advogo, é que a designação se referisse aos lados da aldeia de Deir el-Medina onde se encontravam as suas habitações (cf. Strudwick, Nigel & Helen, *A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor. Thebes in Egypt*, London, British Museum

nome está associado a uma série de subornos, roubos, abusos de autoridade, ataques físicos, violações, adultério e até assassinato cometidos na sua aldeia e no Vale dos Reis ao longo de um quarto de século no final da XIX Dinastia.

Homem violento, *expert* em corrupção activa, desprovido de escrúpulos e beneficiando de uma impunidade fundada na corrupção e na «crise de valores» de final da XIX Dinastia, independentemente do grau de veracidade e de manifestação destas características de personalidade, Paneb é bastante bem conhecido devido a várias fontes iconográficas e literárias que lhe estão associadas. Entre as primeiras contam-se, por exemplo, as estelas do British Museum EA 272 e EA 273³. Os crimes de que é acusado são conhecidos em detalhe através do *Papiro Salt 124* (BM 10055), documento escrito datado da XX Dinastia (provavelmente do ano 6 de Ramsés III), c. de 1177 a. C.⁴.

Press, 1999, p. 178). Paneb era o chefe da equipa que trabalhava o lado direito dos túmulos do Vale dos Reis, competindo-lhe, pois, a par do chefe da equipa do lado esquerdo, organizar o trabalho e as actividades dos trabalhadores da necrópole real. O número de trabalhadores sob a alçada dos «chefes de equipa»/capatazes variou ao longo dos tempos: do mínimo de 32 no final do reinado de Ramsés II até ao máximo de 120 durante o reinado de Ramsés IV. O número médio de trabalhadores andaria pelos 60, 30 em cada «lado» (cf. *Ibid.*, p. 179; Rice, Michael, *Who's who in Ancient Egypt*, London/ New York, Routledge, 2002, p. 145). Paneb começou a sua «carreira», no ano 66 de Ramsés II, c. de 1213 a. C., como simples «trabalhador do grupo» (*remet-is-et, rmt-is-t*).

³ Ambas as estelas são de calcário e datadas da XIX Dinastia (cerca de 1195 a. C.). A *Estela de Paneb EA 272*, tem formato rectangular, com 19,3 cm de altura por 17 cm de largura. No registo superior apresenta Paneb, ajoelhado em veneração, diante da deusa-serpente da necrópole tebana, toda enrolada, Meretseger. No registo inferior surgem representados três figuras masculinas, igualmente de joelhos e em pose de adoração (braços e mãos erguidos). Trata-se dos descendentes de Paneb: o seu filho Aapehty e os filhos deste, seus netos, Paneb e Nebmehit – ver *Fig. 1* no final deste texto. A *Estela de Paneb EA 273*, arredondada no topo, mede 20 cm de altura por 13 cm de largura. Nesta estela, Paneb surge também no registo superior, de joelhos, venerando uma Meretseger entronizada, segurando o ceptro *uas*, de forma híbrida (corpo de mulher, cabeça de serpente). O registo inferior é ocupado pelos filhos de Paneb: Aapehty e Hadnakht, também na posição de adoração e de joelhos no solo – ver *Fig. 2* no final deste texto.

⁴ O *Papiro Salt 124* mede 38 cm de altura por 62 cm de comprimento e tem três folhas coladas juntas, com quatro colunas cada, duas de cada lado. O papiro deu entrada no Museu Britânico no início do século XIX com a considerável colecção de Henry Salt (1780-1827), mas permaneceria desconhecido até 1870, altura em que François Joseph Chabas (1817-1882) publicou uma cópia manuscrita do mesmo, fornecida por Samuel Birch (1813-1885) e efectuou a tradução e uma breve discussão do texto (Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 243; Chabas, François; Birch, Émile, «Plainte contre un malfaiteur d'après un papyrus hiératique du Musée Britannique» in *Mélanges égyptologiques*, III Série, Tome I, 1870, pp. 172-201). Os gramáticos do final do século XIX/ início do XX não se interessaram particularmente pelo documento e só em 1924, e depois em 1928, Jaroslav Černý copia cuidadosamente o texto, transcreve-o com a colaboração de H. O. Lange do British Museum e o torna a publicar (cf. Černý, Jaroslav, «Papyrus Salt 124 (British Museum 10055)», *Journal of Egyptian Archaeology*, 15, 1929, p. 243). Trata-se de um papiro de boa escrita, embora de estilo bastante pobre. A ortografia apresentada é típica do início da XX Dinastia, com apenas um ou dois casos de «erros» ou omissões de preposições atribuíveis ao escriba (cf. *Ibid.*, p. 244). No final deste texto apresentamos a

As acusações colocadas na boca de Amennakht, seu tio adoptivo, e dirigidas ao vizir Hori em forma de carta dividem-se por vários dos aspectos do desonroso, desordeiro e deplorable comportamento que Paneb teria ostentado e permitem constatar a perenidade de alguns comportamentos humanos, como o abuso de poder, a violência e a amoralidade. Naturalmente, algumas das críticas de Amennakht seriam extensíveis a outros «chefes de equipa» ou a outras personagens ilustres de Deir el-Medina ou mesmo do Egipto da época, sendo, por isso, em certa medida, «vulgares». As dimensões relativamente reduzidas da comunidade de Deir el-Medina⁵ podem explicar, em parte, a eclosão de alguns desses comportamentos, relações pessoais mais tensas e até rupturas da vida privada (zangas, agressões, divórcios, etc.). Mas há, todavia, algo de inusitado e singular nas exacções «concentradas» de Paneb que torna o seu «caso» exemplar.

Independentemente dos possíveis exageros, da parcialidade e da deformação dos factos que a longa listagem de crimes atribuídos pelo denunciante ao denunciado possa conter, na medida em que algumas das alegações se baseavam, provavelmente, em boatos, distorções ou mentiras descaradas, o *Papiro Salt 124* é, pois, um documento extraordinário para se compreender o funcionamento da Administração e da Justiça no Império Novo, XIX-XX Dinastias, e a sua análise revela-nos de forma vívida a vida social de Deir el-Medina. Tudo leva a crer que as denúncias feitas ao vizir Hori por Amennakht foram levadas em consideração pelas autoridades egípcias e que Paneb acabou por ser julgado e severa e definitivamente punido, justamente no ano 6 de Ramsés III (1183/1182 – 1152/1151 a. C.), passando o seu castigo a figurar na memória colectiva da sua comunidade⁶.

tradução para português do *Papiro Salt 124*. Há ainda outros documentos onde Paneb é mencionado: uma mesa de oferendas (W97) do Egypt Centre de Swansea (cf. Lucas, G., «Four Egyptian pieces in the welcome collections at Swansea », *Göttiner Miszellen* 167, 1998, pp. 83-85) e várias óstracas do Museu do Cairo: J49887, 25514, 25515, 25516, 25517, 25518, 25519, 25520 e 25521 (cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, pp. 254, 255).

⁵ As famílias de Deir el-Medina ocupavam aproximadamente setenta casas, alinhadas em duas filas ao longo da rua mais larga que dividia a aldeia em duas partes.

⁶ Apesar de haver uma óstraca, de cerca de 1175 a. C., que contém a frase «a morte do chefe», trata-se, não obstante, de uma conclusão não suportada documentalente. De facto, não sabemos exactamente o que terá acontecido a Paneb, uma vez que o último pedaço do *Papiro Salt 124* que conteria a sentença se encontra destruído. Atendendo a que outras fontes (por exemplo, o Florence Ostrakon 2619) nomeiam como «chefes de equipa», no reinado de Ramsés III, Hay («chefe da equipa do lado esquerdo») e Nekhemmut («chefe da equipa do lado direito»), é assumido que este último substituiu Paneb no seu cargo e que este, por sua vez, terá sido severamente castigado pelos seus graves crimes, senão com a morte pelo menos com a destituição do cargo ocupado, como, aliás, pretendia Amennakht (cf. *Ibid.*, pp. 255, 257). Há igualmente quem aponte Aanakht como o sucessor de Paneb (cf. Strudwick, Nigel & Helen, *Ob. Cit.*, p. 191; Vernus, Pascal, *Affaires et scandales sous les Ramsès. La Crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, Éditions Pygmalion/ Gérard Watelet, 1993, p. 121).

Contexto sócio-familiar-pessoal

As acusações apresentadas contra Paneb pelo queixoso Amennakht deixam-nos apreender o contexto global subjacente à vida em Deir el-Medina, a povoação da elite artesanal egípcia, perceber em detalhe a realidade sócio-familiar-pessoal deste caso (as ambições pessoais, os traços de carácter, a personalidade dos envolvidos) e explicar, em parte, o desencadear do próprio processo.

Amennakht identifica-se, no princípio do texto, como «filho de Nebnefer, capataz/chefe de equipa dos trabalhadores» (Recto, página 1, linha 1) – «chefe de equipa» do reinado de Ramsés II – e irmão mais novo de Neferhotep, que herdara o cargo de seu pai antes do final do reinado de Ramsés II e que o mantivera até ao início do reinado de Seti II⁷. Sabemos que o avô de Amennakht, também chamado Neferhotep, fora também capataz/chefe de equipa em Deir el-Medina no tempo do último faraó da XVIII Dinastia, Horemheb. Sobre estes funcionários da necrópole real é também sabido que construíram os seus túmulos em Deir el-Medina: TT 216 (Neferhotep, irmão de Amennakht); TT 6 (túmulo duplo, de Neferhotep, o avô, e Nebnefer, o pai)⁸ – vide esquema genealógico no Anexo.

Textos inscritos nestes dois túmulos deixam-nos perceber que o cargo de capataz/chefe de equipa era hereditário: o filho herdava o cargo de seu pai. Era assim pelo menos na família de Amennakht havia três gerações. É este hábito multigeracional que, no fundo, está subjacente ao desencadear do processo contra Paneb. De facto, as duas primeiras acusações de Amennakht são particularmente fortes e derivam do suposto direito que sentia de reivindicar a sucessão no cargo de seu irmão Neferhotep, entretanto falecido:

⁷ Cf. *Papiro Salt 124*, Recto, página 1, linha 2 – Ver no final deste texto a tradução que apresentamos do *Papiro Salt 124*. Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 252. Jean Winand considera as quatro primeiras linhas do Papiro como «introduction "historique" où sont repris les antécédents indispensables à la compréhension de l'affaire» (Winand, Jean, «Le serment de Paneb et de son fils Papyrus Salt 124, V^o 1, 6-8», *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, n^o 15, 1991, p. 107).

⁸ Cf. *Ibid.*, 251. Vide também Porter, Bert^a; Moss, Rosalind L. B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Text, Reliefs, and Paintings. I, The Theban Necropolis – Part One: Private Tombs*, 2.^a ed., Oxford, Griffith Institute/ Ashmolean Museum, 1994, pp. 2, 14,15, 312-315. Também Paneb construiu o seu túmulo (TT 211) no mesmo local. Deste túmulo, à excepção da câmara funerária, pouco sobreviveu e até é possível que não tenha sido terminado ou mesmo que Paneb nele tenha sido realmente sepultado. Provavelmente, abandonou-o por outro mais luxuoso, quando se tornou «chefe de equipa» (cf. *Ibid.*, pp. 307-309; Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 257; *Id.*, *A Community of Workmen at Thebes during the Ramesside Period*, Cairo, Institute Française d'Archeologie Orientale, 1973, p. 305). Como escreve Briebrier: «As a simple and relatively young workman, it would be strange for Paneb to have had the influence and resources to begin a tomb, but as the adopted son and heir of the foreman Neferhotep such an activity would not be out of place» (Bierbrier, Morris L., «Paneb Rehabilitated?», in R. J. Demarée, A. Egberts (eds.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD* (Egyptologische Uitgaven 14), Leiden, 2000, pp. 51, 52).

«E o inimigo matou Neferhotep e, apesar de eu ser seu irmão, Paneb deu cinco servidores de meu pai a Parâemheb, que era então Vizir ... e ele pôs Paneb no lugar do meu pai, apesar de, realmente, esse não ser o seu lugar.» (Recto, 1, 2-4).

O «inimigo» (*hrw*) mencionado no início do *Papiro* tem sido interpretado de forma diferente pelos especialistas: para Helck, o «inimigo» designava os estrangeiros (beduínos ou líbios) que fizeram as suas incursões em Tebas⁹; para J. Černý, este «inimigo» pode ser uma alusão indirecta ao próprio Paneb, o que significaria que Amennakht considerava Paneb como o assassino do seu irmão. Černý conjuga esta passagem com a referência Verso, 2, 4: «(...) e matava as pessoas (...)» para reforçar esta «identificação» do assassino¹⁰. Da mesma forma, a ameaça de morte de Paneb a Neferhotep (Recto, 2, 16) inseria-se na mesma linha de conduta. Pessoalmente, parece-nos mais apropriada a «identificação» proposta por M. L. Bierbrier: o «inimigo» seria o faraó usurpador Amenmés e Neferhotep teria sido morto quando as tropas deste tomaram Tebas¹¹.

Neferhotep morreu durante a «guerra civil» ou «crise da sucessão» entre os apoiantes do usurpador Amenmés Heka Uaset (1203-1200/1199 a. C.) e os do príncipe herdeiro Seti II Merenpath (c. 1200/1199-1194/1193 a. C.) desencadeada com a morte de Merenptah, em 1203 a. C.¹². A admitir que no início do reinado de Seti II Neferhotep ainda era capitaz da equipa do «lado direito» (como faz Černý), a sua morte terá ocorrido antes do último ano deste faraó. Dito de outra forma, foi a partir desse momento (ano 5 de Seti II), c. 1196/1195 a. C., que Paneb assumiu a chefia dos trabalhadores do «lado direito». Entretanto, Hay manteve o seu cargo de chefe do lado esquerdo, tendo, dessa forma, sido «colega», primeiro, de Neferhotep e, depois, do seu filho adoptivo Paneb.

Amennakht acusa Paneb de, com servidores que não lhe pertenciam, ter subornado o Vizir da época para o colocar como capitaz/chefe de equipa no lugar do falecido Neferhotep. É preciso aqui enfatizar um dado relevante na caracterização social desta família, já mencionado acima, que se prende com o facto de Paneb ter sido adoptado por Neferhotep. Sem

⁹ Cf. Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 219, nota 8.

¹⁰ Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 247, nota 3.

¹¹ Cf. Bierbrier, Morris L., *Ob. Cit.*, p. 52. É também significativo que o nome «Mesy», o faraó Amenmés (Recto, 2, 18), seja determinado pelo signo de inimigo.

¹² Cf. Grimal, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 331. O *Papiro Salt 124* menciona uma vez Amenmés, o faraó usurpador (Recto, 2, 18) e quatro vezes explicitamente o faraó Seti II (Recto, 1, 5, 6 e 13; Recto, 2, 5). Refira-se a propósito que os últimos reinados da XIX Dinastia se sucederam a uma espantosa velocidade: quatro reinados em apenas dezassete anos. Todos os soberanos pertenciam à mesma família, mas Seti II, filho de Merenptah, era o único herdeiro legítimo. Amenmés era filho de uma esposa menor de Merenptah, chamada Takhat, e Siptah era o segundo filho de Seti II. Daí que Ramsés III os omita nas suas listagens reais. Da mesma forma, depois do breve reinado de Tauseret (cerca de dois anos), o fundador da XX Dinastia, Setnakht, surge também de forma um pouco misteriosa no poder.

filhos da sua esposa Uebhat e naturalmente preocupado com a sua sucessão, Neferhotep elegeu Paneb entre os jovens de Deir el-Medina e adoptou-o. Tal adopção, ocorrida no último terço do reinado de Ramsés II, só terá sido possível ou pela morte do pai de Paneb, Nefersenut, filho de Kasa, ou com a autorização dele, ainda em vida¹³. O que é facto é que, com cerca de 20 anos de idade, Paneb, na altura casado, com um filho¹⁴ e já com algum estatuto na comunidade, foi adoptado pelo capataz dos trabalhadores de Deir el-Medina¹⁵. A partir de então, Paneb foi educado pelo «pai adoptivo» no seu ofício¹⁶.

Subentende-se, pois, da formulação-fundamentação de Amennakht que ele considerava que, como membro da família do capataz da necrópole real, a chefia dos trabalhadores

¹³ Há algumas óstracas e estelas que atestam que o pai natural de Paneb era Nefersenut, filho de Kasa: Óstraca BM 5634 e Óstraca Cairo CG 25573; Estela BM 316, Estela Louvre E 16341 (Cf. Briebrier, Morris L., *Ob. Cit.*, p. 51; Kitchen, Kenneth A., *Ramesside Inscriptions. Volume III. Translated and Annotated Translations: Ramesses II, His Contemporaries*, Oxford, 1980, pp. 523, 524 e 531). Nefersenut é representado como criança no túmulo de seu pai, Kasa, o TT 10 (cf. Porter, Berta; Moss, Rosalind L. B., *Ob. Cit.*, pp. 19, 20). A mãe chamava-se Iuy (Ver Esquema Genealógico). A família de Paneb estava, pois, «bien implantée dans la communauté de Deir el-Médineh» (Vernus, Pascal, «Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le chef d'équipe Paneb» in Andreu, Guillemette (ed.), *Les Artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Réunion des Musées Nationaux/ Brepols, 2002, p. 65). Vernus admite que, no momento da adopção, Paneb podia já ser órfão, «dès leur jeune âge» (*Id.*, *Affaires ...*, p. 103).

¹⁴ Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 301. Paneb casou-se com Uabet, uma das parentes de Hay, o chefe de equipa do «lado esquerdo», que herdara a função de seu pai. Este Hay é referenciado no *Papiro Salt 124* (Recto, 2, 21). O filho de Paneb era Aapehty, também mencionado no *Papiro* duas vezes (Recto, 2, 4 e 10), sendo explícito numa delas (Recto, 2, 4) que se trata do filho de Paneb. Este filho surge igualmente retratado e mencionado nas estelas BME A 272 e EA 273 (*vide* nota 3). Paneb teve outros filhos: na câmara funerária do TT 211, há representações do falecido Paneb em companhia de seis filhas (cf. Porter, Berta; Moss, Rosalind L. B., *Ob. Cit.*, p. 307).

¹⁵ Neferhotep tinha um segundo filho adoptivo: Hesunebef, mencionado em vários documentos de Deir el-Medina. Pode ter começado a sua vida como escravo (*hm*), embora não saibamos se se trata de um escravo no sentido literal. Esta opinião baseia-se, sobretudo, em dois factos: por um lado, uma inscrição de um fragmento de um relevo do túmulo de Neferhotep, proveniente de uma estátua de Neferhotep e da sua mulher Uebhat, em que se menciona que «O seu escravo, o filho da sua casa, Hesunebef... O seu Senhor elogia-o». O fragmento mostra uma criança com um macaco. Por outro lado, como não se sabe o nome do pai natural de Hesunebef, alguns interpretam-no como prova de que era um verdadeiro escravo. Filho dedicado que ajudou a tratar do seu «pai» enquanto este esteve doente, pelo menos a julgar pela ausência prolongada ao trabalho justificada pelo acompanhamento da doença prolongada de Neferhotep e por ele recordado com afecto no seu túmulo, Hesunebef não chegou socialmente tão longe como Paneb, mas parece ter sido um homem decente, agradecido ao seu patrono e respeitado pelos seus pares. Chegou a ser membro da *Kenbet* ou tribunal da aldeia, o que é visto como um reconhecimento do seu bom senso e temperamento (cf. McDowell, Andrea G., *Village Life in Ancient Egypt: Laundry lists and love songs*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 43).

¹⁶ No *Papiro Salt 124* menciona-se a determinada altura que fora Neferhotep quem o formara (Recto, 2, 14). Dito de outra forma, Neferhotep encarregou-se de preparar a sua sucessão na função de capataz do seu «filho espiritual», Paneb, tratando da sua educação no ofício.

depois da morte do irmão Ihe cabia a ele e não a Paneb, e que este só a obtivera porque subornara o corrupto vizir Parâemheb, no caso com o «presente» de cinco servidores pertencentes a Nebnefer. Estamos perante uma situação em que está em causa um costume egípcio de sucessão não sedimentado: «Quoi qu'il en soit, Néferhotep n'ayant pas eu d'enfant, c'est son frère, c'est-à-dire Amennekht, qui était au premier rang des postulants à sa fonction selon la coutume égyptienne, qui n'avait cependant pas force de loi, le pouvoir central étant libre de l'entériner ou de la contredire»¹⁷.

Quer Amennakht, na sua acusação, quer Paneb, no seu exercício do cargo, parecem ter entendido que tinham legitimidade e direito de hereditariedade em relação ao cargo de Neferhotep, irmão de um e pai adoptivo de outro¹⁸. A finalidade última das queixas apresentadas por Amennakht era, pois, remover Paneb da sua posição, reclamando o seu direito à mesma.

Neste sentido, o texto fixado no *Papiro* é uma acusação-petição, assente nos injustos e incompetentes comportamentos de Paneb ou, subentendido, na pretensa justeza de conduta e direitos de Amennakht. Temos, portanto, aqui o móbil da acusação e do próprio processo instituído a Paneb (a disputa da sucessão de Neferhotep). Há, contudo, que ser prudente na «condenação» *a priori* de Paneb e dar-lhe a «presunção da inocência» ou o «benefício da dúvida», pois «after all Amennakhte had every reason to depict Paneb in the worst possible light since he was after Paneb's job»¹⁹.

Admitindo que o «inimigo» era o usurpador Amenmés, o vizir Parâemheb mais não teria feito do que aprovar o candidato óbvio: o «filho» do falecido «chefe de equipa». A sucessão de Paneb não estaria, assim, envolta no escândalo que a versão de Amennakht pretende estabelecer.

Mesmo o presente de servidores ao vizir de Seti II não teria a coloração de suborno que Amennakht introduz no *Papiro Salt 124*, mas resultaria da própria vivência administrativa da época e da excepcionalidade da situação de Paneb: como «filho adoptivo», pode ter sentido necessidade de garantir inequivocamente a sua designação no cargo do «pai» (tanto mais que esta «sucessão hereditária» não era automática e dependia da «vontade» do poder central) e o vizir, na sequência da sua nomeação, pode ter ficado na expectativa de receber uma recompensa do nomeado, o que Paneb, zelosamente, cumpriu²⁰.

¹⁷ Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 103.

¹⁸ Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 253; Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 104.

¹⁹ Briebrier, Morris L. *Ob. Cit.*, p. 51.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 52. É preciso reconhecer que Paneb tinha os seus motivos para pretender o acesso ao cargo: antes de mais, era neto e filho de trabalhadores da necrópole (Kasa e Nefersenet, respectivamente); depois, porque ele próprio era já «homem da equipa»; sobretudo, porque fora educado por Neferhotep, «chefe de equipa» e seu pai adoptivo, para esse posto.

A admitir, em hipótese, que a versão de suborno de Amennakht é verdadeira, o «tio adoptivo» não teria certamente deixado na época da nomeação do «sobrinho» de apresentar queixa, supostamente não atendida por Seti II, por falta de sustentação. Durante o reinado de Seti II, Paneb manteve o seu cargo, aparentemente sem qualquer embaraço por parte do poder político-judicial. Amennakht esperou cerca de vinte anos (do ano 5 de Seti II ao ano 6 de Ramsés III; de c. 1196/1195 a c. 1177 a. C.) para apresentar novamente a sua queixa, perante outro vizir, compondo desta vez um retrato com outras acusações de abuso de autoridade, de roubos, de perjúrios e de aproveitamento económico, como veremos.

As infracções de Paneb

«E quando teve lugar o funeral de todos os reis sob os quais ele serviu, eu acusei Paneb do roubo das coisas pertencentes ao rei Seti Merenptah [Seti II]. Eis a lista delas ... armazéns do rei Seti Merenptah, que foram encontrados na sua posse após o funeral.» (Recto, 1, 4-6).

É assim que o *Papiro* prossegue: Amennakht parece ter a intenção explícita de acusar Paneb de, no decurso da sua actividade, ter roubado os túmulos de todos os reis falecidos durante o período em que foi capataz. No entanto, a sequência do texto fixa-se apenas nos roubos supostamente praticados no túmulo de Seti Merenptah/Seti II, o faraó no reinado do qual, no ano 5, como dissemos, ascendera a «chefe de equipa». É provável que esta «limitação» das infracções pretenda, afinal, demonstrar a enorme ingratidão e mau carácter de Paneb que não hesitara em saquear o túmulo daquele que lhe permitira a sua ascensão socioprofissional. Simultaneamente, Amennakht «vinga-se» de Seti II, que não aceitara a sua contestação e que nunca revogara a nomeação de Paneb.

Para Pascal Vernus, este início do *Papiro Salt 124* revela as verdadeiras intenções de Amennakht: «(...) ce n'est pas inspiré par pur amour de la vertu et horreur corrélatif du vice, mais sous le coup d'une frustration qu'il ne dissimule pas dans l'introduction de son document»²¹.

De seguida, a partir da linha 5, o *Papiro Salt 124* passa a mencionar, de forma bastante detalhada, embora com uma ou outra falha resultante da degradação material do papiro, o conjunto de delitos na opinião de Amennakht cometidos por Paneb. Podemos, assim, identificar os vários crimes de Paneb relacionados com o túmulo de Seti II e/ou com os vários aspectos do seu desregramento existencial, dividindo-os em sete categorias, a saber: 1. «Roubos», 2. «Crimes sexuais (violações ou adultério?)», 3. «Blasfémia/profanações», 4. «Violência», 5. «Suborno/corrupção», 6. «Perjúrios» e 7. «Abusos de autoridade».

²¹ Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 102.

Vejamos de forma sistematizada a longa lista das infracções atribuídas a Paneb²²:

INFRACÇÕES DE PANEB	<i>Papiro Salt 124</i>
1. Roubos	
– «... armazéns do rei Seti Merenptah, que foram encontrados na sua posse após o funeral.»	Recto, 1, 6
– «ele apoderou-se da cobertura do seu carro.»	Recto, 1, 7
– «... as cinco ... das portas. E encontraram quatro delas, mas ele ficou com uma. Estava na sua posse.»	Recto, 1, 9
– «... e ele roubou o incenso da Enéade de deuses da necrópole e dividiu-o entre ele e os seus cúmplices.»	Recto, 1, 10
– «... de óleo-inb do Faraó e roubou os seus vinhos...»	Recto, 1, 11
– «e roubaram uma estátua real contendo o nome de Seti Merenptah...»	Recto, 1, 14
– «Queixa relativa ao facto de que ele pôs os homens de equipa a talhar pedras por cima do túmulo de Seti Merenptah – os quais as transportavam para o seu túmulo todos os dias – e que erigiu quatro colunas no seu túmulo com essas pedras, roubando-as do Lugar do Faraó.»	Recto, 2, 5-7
– « ... tendo depois descido ao túmulo do capataz/chefe de equipa Nakhtmin e roubado a cama em que ele jazia. Apoderou-se dos bens que se outorgam a um homem quando morre e roubou-os.»	Verso, 1, 2, 3
– «Queixa relativa ao facto de que ele roubou uma grande picareta destinada a partir pedra e que, quando lhe disseram: “não a encontramos”, passaram um mês a procurá-la, ele trouxe-a e deitou-a para trás de uma grande pedra.»	Verso, 1, 9, 10
– «Queixa relativa ao facto de ele ter ido ao enterramento de Henutmiré, de aí ter roubado um ganso... Foi (...) na sua casa que ele foi encontrado.»	Verso, 1, 11, 12

²² O estabelecimento destas categorias e a organização interna das infracções são nossos.

<p>2. Crimes sexuais (violações ou adultério?)</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que ele privou liemu]ay das suas vestes, deitou-a sobre o muro e violou-a.»</p> <p>– «"Paneb teve relações sexuais com a cidadã Tuy, esposa do homem de equipa Qenna.»</p> <p>– «Teve relações sexuais com a cidadã Hol, companheira de Pendua.»</p> <p>– «Teve relações sexuais com a cidadã Hol, companheira de Hesunebef.»</p> <p>– «E ao mesmo tempo em que mantinha relações sexuais com Hol tinha também relações sexuais com Ubekhet, filha desta, e o seu filho Aapehty tinha também relações sexuais com Ubekhet.»</p>	<p>Recto, 1, 19</p> <p>Recto, 2, 2</p> <p>Recto, 2, 2</p> <p>Recto, 2, 3</p> <p>Recto, 2, 4</p>
<p>3. Blasfémia</p> <p>– « e sentou-se sobre o sarcófago do faraó, apesar de ele estar sepultado.»</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que...] no templo de Hathor e o escriba Kenherkhepechef confirma o que ele fez no templo de Ptah...»</p> <p>– «E ele escavou o solo que estava interdito no lugar que estava escondido.»</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que ele] foi a três túmulos e penetrou neles, apesar de eles não lhe pertencerem, acompanhado pelos homens da equipa Qenna.»</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que ele] violou um túmulo a ocidente da necrópole real, apesar de ele ter uma estela de identificação...»</p>	<p>Recto, 1, 11, 12</p> <p>Recto, 1, 14</p> <p>Recto, 1, 14</p> <p>Recto, 1, 17</p> <p>Verso, 1,1</p>
<p>4. Violência</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que ele] se encolerizou contra o homem da equipa Nebnefer, filho de Pennebu, dizendo: "Traz a mecha"... »</p> <p>– «Queixa relativa ao facto de que ele perseguiu o capataz/chefe de equipa Neferhotep, meu irmão, que fora quem o formara, e que lhe fechou as suas portas que ele arrombou com uma pedra, pondo as pessoas a velar por Neferhotep, pois ele dizia: "Vou matá-lo durante a noite", tendo agredido nove homens nessa noite.»</p>	<p>Recto 1, 20</p> <p>Recto 2, 14-16</p>

<p>– «Queixa relativa ao facto de que ele disse ao capataz/chefe de equipa Hay: “Vou atacar-te na montanha/no deserto e vou matar-te”».</p> <p>– «Queixa relativa ao facto de que ele agrediu várias vezes os homens da equipa aquando de uma reunião nocturna, pondo-se a caminhar no topo dos muros e a lançar pedras sobre as pessoas.»</p> <p>– «E quando as pessoas iam fazer a oferenda [ao lado] ... tinham medo dele e ele começava a atirar pedras aos servidores da aldeia.»</p>	<p>Recto 2, 21</p> <p>Verso, 1, 4, 5</p> <p>Verso, 1, 16, 17</p>
<p>5. Suborno/corrupção</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que...] Paneb subornou o escriba Kenherkhepechef e que este o livrou de apuros.»</p>	<p>Recto 1, 18</p>
<p>6. Perjúrios</p> <p>– «[Queixa relativa ao facto de que...] ele prestou juramento nestes termos: “Eu não derrubarei qualquer pedra junto do Lugar do Faraó.”»</p> <p>– «Queixa relativa ao facto de que ele fez uma declaração sob juramento pelo seu Senhor nestes termos: “Que se o Vizir ouvir o meu nome, eu seja destituído do meu cargo e colocado de novo como simples pedreiro”; assim disse ele. O seu filho fez o mesmo, acrescentando: “Que eu seja destituído e não permaneça mais na empresa da necrópole real.” Mas vejamos, ele não abandonou absolutamente as suas fanfarronices.»</p> <p>– « (...) e ter feito uma declaração pelo seu Senhor a este propósito nestes termos: “Não o tenho.” Foi, porém, na sua casa que ele foi encontrado.»</p> <p>– «Queixa relativa ao facto de que ele me fez renunciar a aproximar-me do <i>lꜥnꜥw</i> [capela] da minha mãe e do meu pai, dizendo-me: “Eu não entrarei aí”; depois fez que viesse o homem da equipa Pached e este pôs-se a gritar na aldeia “Ninguém vê ninguém da família do capataz/chefe de equipa Nebnefer fazendo oferendas a Amon, o seu deus.”»</p>	<p>Recto 1, 16</p> <p>Verso, 1, 6-8</p> <p>Verso, 1, 12</p> <p>Verso, 1, 13-16</p>

7. Abusos de autoridade

– «Por fim, ele transportou as picaretas do Faraó e o alvião para trabalhar no seu túmulo.»	Recto 2, 8, 9
– «Queixa relativa ao facto de que ele se apoderou do grande cinzel que era usado no trabalho e que o quebrou no seu túmulo.»	Recto, 2, 13
– «Queixa relativa ao facto de que ele colocou trabalhadores a fabricar uma cama entrançada para o substituto do Domínio de Amon, enquanto as suas mulheres lhe teciam vestes, e que ele pôs Nebnefer, filho de Uadjmés, a cevar o seu boi diariamente durante dois meses.»	Recto 2, 19, 20

Em nossa opinião, nesta lista das transgressões de Paneb merecem destaque alguns aspectos interessantes:

- por um lado, o facto de o infractor deixar que outros, inocentes, sejam considerados culpados pelos seus crimes (ex. Recto, 1, 7, 8: «... e ele apoderou-se da cobertura do seu carro. Cortaram a mão de ... o escriba, pensando que ele se apoderara dele no funeral»). Alguém pagara por um crime que não cometera, enquanto Paneb ficara impune;
- por outro, o recurso constante à mentira, à dissimulação e ao falso juramento (perjúrio) quando apanhado em falso, sem qualquer tipo de receio em relação às consequências desses comportamentos (perda de cargo e retorno à situação de mero operário) e à persistência neles, o que pressupõe um estado de quase total disfunção das instituições que permitia uma tão incómoda impunidade. O recurso ao suborno/corrupção, às ameaças de morte ou à violência/agressão física e psicológica é, neste sentido, uma decorrência normal de uma conduta globalmente desregrada e impune. Merecem destaque as ameaças de morte a dois «chefes de equipa»: Neferhotep, «chefe da equipa do lado direito» (Recto, 2, 16), e Hay, «chefe da equipa do lado esquerdo» (Recto, 2, 21). Há uma quase insanidade associada às acções de Paneb, tal como Amennakht nota: «Ele parecia são de espírito quando, no fundo, agia como um louco» (Verso, 2, 2, 3);
- por outro lado ainda, o abuso de autoridade sobre as propriedades de outrem, sejam os particulares (caso dos casos ilícitos com *iw.s m hmt n*, «mulher de», ou com *iw.s*

m-di, mulher «vivendo com» companheiros²³, da cama roubada de um túmulo particular, da utilização do trabalho público alheio para fins privados: construção do seu túmulo, fabrico de uma cama, produção de vestuário, engorda de um boi²⁴), sejam das ferramentas usadas no trabalho diário (picaretas, alviões, cinzéis) que eram pertença do próprio Faraó/Estado²⁵, sejam os próprios túmulos e sarcófagos, de particulares-membros da equipa ou de Faraós (com apropriação indevida de bens²⁶, entradas

²³ O tipo de coabitação a que Christianne Desroches-Noblecourt chama «union libre» (Desroches-Noblecourt, Christianne, *La Femme au temps des Pharaons*, Paris, Stoch/Laurence Pernoud, 1986, p. 284). São mencionados cinco casos, mas que podem envolver apenas quatro mulheres, uma vez que é possível que a «cidadã Hol» mencionada como companheira de Pendua e como companheira de Hesunebef seja a mesma (cf. G. McDowell, Andrea, *Ob. Cit.*, p. 47). Embora sobre quatro das «violações» atribuídas a Paneb nada seja dito sobre a «concordância» ou «colaboração» das mulheres envolvidas, é de admitir que tais situações tenham resultado de alguma forma de assédio sexual, perante a posição superior ocupada pelo «chefe de equipa» em relação aos maridos/companheiros das agredidas. Pascal Vernus vai, contudo, um pouco mais longe e afirma peremptoriamente: «Dans tous ces cas, les dames paraissent avoir été consentantes»... (Pascal Vernus, «Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le chef d'équipe Paneb», p. 66). Seja como for, tratar-se-ia, em todos os casos, de um abuso de propriedade. No caso de liemuay, a descrição sugere um estupro: «*ele privou liemuay das suas vestes, deitou-a sobre o muro e violou-a*» (Recto, 1, 19). De salientar que ao mesmo tempo do envolvimento sexual com Hol (esposa do seu irmão de adopção Hesunebef), Paneb mantinha relações sexuais com a filha dela e de Hesunebef, Ubekhet (Recto, 2, 4). «Cunhada» e «sobrinha» não escaparam ao «apetite sexual» imoral de Paneb. A estela Manchester 4588 e um tecido da colecção Meters, em Washington, atestam que Hol e Ubekhet eram mulher e filha de Hesunebef (cf. Vernus, Pascal, *Affaires...*, p. 222, nota 47). De salientar também que neste caso de crime sexual (o que envolve Ubekhet) está implicado igualmente o seu filho mais velho, Aapehty (Recto, 2, 4). No entanto, Ubekhet não ficaria «marcada» pelo sucedido e viria a desposar o futuro «chefe de equipa» Nekhemmut.

²⁴ Estes comportamentos não são, porém, totalmente anormais, embora possam ser considerados claramente excessivos: «Il semble en outre avoir abuse du droit qu'avaient les chefs d'équipe d'employer à leur service certains ouvriers.» (Grandet, Pierre, «Papyrus: les exactions du chef d'équipe Paneb», Andreu, Guillemette (ed.), *Les Artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Réunion des Musées Nationaux/Brepols, 2002, p. 208). Vide também a lista de «irregularidades» no uso da força de trabalho pública em benefício próprio por Paneb em Vernus, Pascal, *Affaires...*, pp. 112-114. É bastante conhecido neste aspecto do uso da força de trabalho para fins pessoais o caso do escriba Kenherkhepechef (cf. Briebrier, Morris L., *Ob. Cit.*, pp. 51, 52; Vernus, Pascal, «Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le chef d'équipe Paneb», p. 65; *Id.*, «Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le scribe Qenherkhepeshef», *Ob. Cit.*, pp. 59, 60; *Id.*, *Affaires...*, p. 114). Aliás, é este escriba, de ética muito duvidosa, que o *Papiro Salt 124* menciona como aceitando também das mãos de Paneb uma «oferta» para o livrar de apuros (Recto, 1, 18). Para Pascal Vernus, a «oferta» foi «un pot de vin» (*Id.*, «Les vies édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le chef d'équipe Paneb», p. 60). Assim se ganhava o favor e/ou o silêncio das autoridades...

²⁵ O cobre e o bronze de que eram feitas estas ferramentas eram, com efeito, matérias-primas muito preciosas, e muitos artesãos não resistiam à tentação de os usar em proveito próprio (cf. *Ibid.*, p. 59). A metalurgia do ferro não se havia ainda espalhado.

²⁶ O roubo de uma estátua contendo o nome real de Seti II (Recto, 1, 13) com a intenção de a colocar como decoração no seu próprio túmulo é, em certo sentido, a mais ousada das «façanhas» de Paneb.

- ilícitas, profanadoras, nesses túmulos e comportamentos inapropriados, blasfemos, no seu interior²⁷). Tudo feito de forma voluntária e consciente;
- finalmente, o desrespeito completo pela propriedade alheia é acompanhado por declarações de inocência que não resistiam às provas materiais das infracções (por exemplo, o caso do roubo das portas²⁸; caso do roubo de pedras talhadas do túmulo real²⁹; caso do roubo de um ganso no funeral de Henutmiré³⁰) ou até às declarações dos seus mais próximos «colaboradores» (o caso mais significativo é a denúncia do seu próprio filho, Aapehty, cúmplice em muitos dos desvios do pai, mas perfeitamente exasperado com as suas amorais pulsões sexuais: «*Queixa relativa ao seguinte: o seu filho fugiu diante dele até ao lugar dos porteiros e pronunciou uma declaração sob juramento pelo Senhor nestes termos: “Não quero mais encobri-lo”*»³¹).

Uma outra evidência interessante é o facto de no *Papiro Salt 124* se mencionarem três vizires: o vizir Parâemheb, o vizir Amenmés e o vizir Hori. Vejamos essas passagens:

«e apesar de eu ser seu irmão, Paneb deu cinco servidores de meu pai a Parâemheb, que era então Vizir» (Recto, 1, 3).

«O capataz/chefe de equipa Neferhotep denunciou-o ao Vizir Amenmés e este mandou puni-lo, mas ele denunciou o Vizir a Mesy (= o faraó usurpador Amenmés) e este destituiu-o do seu cargo de Vizir pela acusação “Ele agrediu-me”» (Recto, 2, 17, 18).

«Queixa relativa ao facto de que ele fez uma declaração sob juramento pelo seu Senhor nestes termos: “Que se o Vizir ouvir o meu nome, eu seja destituído do meu cargo e colocado de novo como simples pedreiro”, assim disse ele.» (Verso, 1, 6).

«Vede, eu quero que o Vizir seja informado da sua conduta.» (Verso, 2, 6, 7).

²⁷ Exemplo: «(...) do Faraó roubou os seus vinhos e sentou-se sobre o sarcófago do faraó, apesar de ele estar enterrado» (Recto, 1, 11, 12) – parece estar subentendido que Paneb terá bebido (só?...) sobre o sarcófago do faraó. A profanação de túmulos é designada na documentação de Deir el-Medina como *w3hi is.t*, «inserir-se numa cavidade» ou *w is*, «empreender a profanação de um túmulo».

²⁸ Recto, 1, 9.

²⁹ Recto, 2, 5-7.

³⁰ Verso, 1, 11, 12. Tratar-se-ia de um ganso destinado à oferta fúnebre ou usado na cerimónia a que Paneb assistiu (mumificado ou um modelo de madeira, eventualmente com um revestimento de folha de ouro), não um ganso vivo.

³¹ Recto, 2, 1. Os porteiros guardavam a entrada nos túmulos, impedindo o acesso indevido, quais polícias. As relações entre Paneb e Aapehty foram tensas e, a julgar por uma referência numa óstraca, podem ter chegado, por vezes, a «vias de facto»: «L’an 1, le deuxième mois de la saison de l’inondation, le quinzième jour... Aapehty fut molesté» (OCGC 25517, Recto, 3-6 – Cf. *Id.*, *Affaires...*, p. 221, nota 39).

A passagem Recto, 2, 17, 18 aplica-se, portanto, ao vizir Amenmés. Amenmés terá exercido o seu cargo a partir do ano 8 de Merenptah e, segundo o *Papiro*, terá sido destituído devido ao plano de denúncia urdido contra ele por Paneb. Se acompanharmos a leitura das linhas anteriores do *Papiro* (Recto, 2, 14-16), entendemos que a queixa apresentada a Amenmés contra Paneb fora feita pelo próprio pai adoptivo, Neferhotep, face a uma violenta discussão ocorrida entre os dois:

«Queixa relativa ao facto de que ele perseguiu o capataz/chefe de equipa Neferhotep, meu irmão, que fora quem o formara, e que lhe fechou as suas portas que ele arrombou com uma pedra, pondo as pessoas a velar por Neferhotep, pois ele dizia: “Vou matá-lo durante a noite”, tendo agredido nove homens nessa noite.»

O incidente parece permitir a reconstituição dos seguintes contornos: consumido pela fúria da discussão, Paneb perseguiu o pai adoptivo através da aldeia, até sua casa, vociferando imprecizações de morte e destruindo-lhe a porta de casa. Em consequência da violência de comportamento demonstrada por Paneb, um grupo de homens teve de ficar de guarda durante a noite junto à casa de Neferhotep para o proteger. Paneb virou então a sua fúria contra eles e, segundo Amennakht, agrediu «nove homens nessa noite».

Desta feita, Paneb fora longe de mais. Em lugar de se queixar à assembleia da aldeia, constituída pelos dois capatazes, pelos escribas e outros notáveis, Neferhotep tomou a decisão excepcional de denunciar Paneb ao vizir do faraó que o deteve. De modo ainda mais surpreendente, de modo a evitar a sentença deste último (certamente mais íntegro e avesso à corrupção), uma severa aplicação de chibatadas ou uma pena de trabalhos forçados, Paneb montou um contra-ataque temerário: enquanto o vizir, funcionário máximo a seguir ao faraó³², apreciava as acusações de Neferhotep, ele apresentou ao próprio faraó uma queixa contra o vizir.

Mais uma vez, extraordinariamente, a sorte favoreceu Paneb. A intriga palaciana que levava o faraó usurpador Amenmés ao trono beneficiou-o, pois este faraó, desejoso de favorecer o seu séquito com um apetecido cargo, não hesitou em aproveitar o pretexto fornecido por Paneb para destituir o vizir em exercício.

A acusação de Paneb contra o vizir deveria ser grave, sugerindo eventualmente alguma frouxidão na supervisão que ele levava a cabo sobre os túmulos reais. De qualquer forma, Paneb, o «trabalhador» (*rmT-is-t*) conseguiu com a sua influência, suborno ou esperteza resistir às acusações de Neferhotep, seu pai adoptivo, e conseguiu que a destituição do

³² Cf. Sales, José das Candeias, «Vizir» In Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 871-873.

funcionário máximo do país se realizasse antes que este pudesse tomar medidas contra si. Um *rmṯ-is-t* que demite um *ḫty*. Sem dúvida um facto extraordinário.

A referência ao vizir Parâemheb (Recto, 1, 3) significa que este iniciou o seu mandato já após a morte de Neferhotep (o mais tardar também no ano 5 de Seti II) e desempenhou-o até pelo menos aos primeiros anos de Siptah³³. Na versão de Amennakht, tal como «dominara» o vizir Amenmés, Paneb conseguiu «dominar», através do suborno («cinco servidores» pertencentes a Nebnefer), o novo vizir. A outra passagem do *Papiro Salt 124* que se refere a Parâemheb é a Verso, 1, 6³⁴.

A Parâemheb sucedeu o vizir a quem se dirige a petição-queixa-carta de Amennakht, ou seja, Hori (Verso, 2, 6), já no reinado de Ramsés III, o terceiro vizir mencionado no *Papiro*³⁵.

Além dos faraós, dos vizires e dos familiares de Amennakht (Nebnefer e Neferhotep), o *Papiro* dá-nos o nome de uma série de «trabalhadores» das necrópoles reais de Tebas ocidental. São eles, por ordem alfabética, Aanakht (Recto 2, 12)³⁶; Aapehty (Recto, 2, 4 e 10); Hay (Recto, 2, 21); Hesunebef (Recto, 2,3); Horemuia (Recto, 2, 10); Horemuia, filho de Baki (Recto, 2, 11); Kasa (Recto, 2, 10); Kasa, filho de Ramose (Recto, 2, 10); Khonsu (Recto, 2, 12); Kenherkhepechef (Recto, 1, 14, 18 e 2, 10); Nakhtmin (Recto, 2, 11); Nakhtmin (Recto, 2, 12); Nakhtmin (Verso, 1, 2)³⁷; Nebnakht (Recto, 2, 11); Nebnefer, filho de Pennebu (Recto, 1, 20); Nebnefer, filho de Uadjmés (Recto 2, 20); Nebsemen (Recto, 2, 11); Pached (Verso, 1, 13-16); Pached, filho de Heh (Recto 2, 11); Paiom (Recto 2, 12); Pendua (Recto 2, 2); Qenna (Recto, 1, 17 e 2, 2); Româ (Recto, 2, 11); Unnefer (Recto 2, 12). No total, mencionam-se 24 «trabalhadores», muitos deles confirmados por outras fontes contemporâneas³⁸.

No *Papiro* são também mencionadas cinco mulheres: Iemuay (Recto, 1, 19); Tuy (Recto, 2, 2); Hol, companheira de Pendua (Recto, 2, 2); Hol, companheira de Hesunebef (Recto, 2, 3)³⁹

³³ É justamente no ano 2 do faraó Siptah (1193-1187 a. C.) que desaparecem todas as referências a Paneb na documentação de Deir el-Medina.

³⁴ Cf. Winand, Jean, *Ob. Cit.*, p. 111.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 111.

³⁶ Como se referiu atrás, segundo alguns autores, depois da «queda» de Paneb, seria este «trabalhador» a assumir o cargo de Paneb (cf. Strudwick, Nigel & Helen, *Ob. Cit.*, p. 191).

³⁷ Pela contagem mencionada no *Papiro* («Total: 16» – Recto 2, 12), as duas referências a Nakhtmin (Recto 2, 11 e 12) não se aplicam à mesma personagem; são duas pessoas diferentes. O «Nakhtmin» da referência Verso, 1, 2 é um terceiro homónimo.

³⁸ Cf. Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, p. 257.

³⁹ Como já se mencionou, é possível que a «cidadã Hol», mencionada como companheira de Pendua e como companheira de Hesunebef, seja a mesma personagem, como defende A. G. McDowell. Paneb teria, assim, mantido relações sexuais com ela quando era companheira de Pendua e depois quando se tornou companheira de Hesunebef (McDowell, A. G., *Ob. Cit.*, p. 47). Hesunebef era o irmão de adopção de Paneb (*vide* notas 15 e 23) e, como consta na óstraca hierática de calcário UC19614 do Petrie Museum, proveniente de Deir el-Medina (23 cm de altura por 16 cm de largura), viria a divorciar-se de

e Ubekhet, filha de Hol (Recto, 2, 4) – as cinco mulheres (casadas⁴⁰ ou que coabitavam com outros homens) com quem Paneb manteve relações sexuais (*nk*, «copular») e que lhe valeram, segundo o *Papiro*, a acusação de violação por parte do seu tio adoptivo⁴¹. A outra mulher que se menciona no *Papiro Salt 124*, Henutmiré (Verso, 1, 11), que não se consegue determinar com exactidão se se trata da filha de Seti I ou de Ramsés II, figura apenas a propósito do roubo praticado por Paneb quando foi ao seu funeral.

Conclusão

A partir do ano 2 de Siptah desaparecem as referências a Paneb na documentação de Deir el-Medina. No entanto, como a documentação a partir deste período é escassa, é possível que tenha mantido o seu cargo até ao início do reinado de Ramsés III⁴². Não há, porém, dúvidas de que foi removido do cargo por má conduta e substituído por outro capaz do «lado direito».

A utilização de materiais do túmulo de Seti II para a construção do seu próprio túmulo e a pilhagem sacrílega do túmulo real, aproveitando certamente uma certa antipatia de Siptah pelo seu predecessor, estão entre os crimes (sobretudo o primeiro) que efectivamente geraram a ira da Administração e o condenaram.

Muitos dos outros crimes, embora não o reabilitem, podem ser entendidos e explicados à luz de comportamentos similares (menos intensos ou ostentatórios) demonstrados por outros homens ilustres do seu tempo. O seu deplorável e condenável comportamento não era, todavia, pior do que o destes seus «colegas». A «crise de valores» manifestava-se por todo o lado. Espoliar os túmulos reais de uma forma cínica e amoral parece ter sido realmente o seu excesso.

Hol no segundo ano do reinado de Setnakht (1186/1185-1183/1182 a. C.) – cf. <http://xy2.org/lenka/Petriehieraticostraka.html> (26.08.2009; 17.36 horas). É de admitir que este divórcio tenha alguma relação com o adultério/infidelidade de Hol – Paneb (Cf. Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 222, nota 46; Desroches-Noblecourt, Christianne *Ob. Cit.*, p. 284; G. McDowell, Andrea, *Ob. Cit.*, p. 43; Meskell, Lynn, *Vies privées des égyptiens. Nouvel Empire (1539-1075)*, Paris, Éditions Autrement, 2002, p. 121).

⁴⁰ De uma maneira geral, as mulheres casadas eram designadas por *nbt-pr*, *nebet per*, «senhora da casa». As mulheres casadas não deviam ter casos amoroso-sexuais com outros homens além do marido, quer aqueles fossem casados ou solteiros, uma vez que esse era um dos princípios de repúdio/divórcio por parte do marido (cf. Pinto, Clara, *A Mulher e o Amor no Egipto Antigo*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2007, p. 91).

⁴¹ Consideram os actos de Paneb como violação, Meskell, L., *Ob. Cit.*, pp. 103, 104; Valbelle, Dominique, *Les Ouvriers de la tombe: Deir el-Médineh à l'époque Ramesside*, Cairo, IFAO, 1985, p. 183; Toivari-Viitala, Jaana, «Man versus woman. Interpersonal disputes in the workmen's community of Deir el-Medina», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, 1997, p. 172.

⁴² Cf. Briebrier, M. L., *Ob. Cit.*, p. 53.

A condená-lo sobremaneira aos nossos olhos está a denúncia parcial e interessada do seu inalterado e arqui-rival Amennakht no *Papiro Salt 124*. Aí Paneb fica positivamente desgraçado, juntamente com alguns dos seus familiares e acólitos. Amennakht, mau grado os seus altissonantes protestos, nunca alcançou o ambicionado cargo de «chefe de equipa».

Como diz Pascal Vernus: «*Sa biographie [de Paneb] illustre de manière exemplaire combien la nature des sources peut biaiser le travail de l'historien*»⁴³; pelas estelas erguidas pelos seus familiares ou por si próprio, em que surge representado e evocado em adoração à deusa Meretseger, vemo-lo como um homem íntegro, digno, exemplar, sereno e respeitador; pelo inventário de denúncias em estilo administrativo posto na boca de Amennakht e apresentado no *Papiro Salt 124*, surge-nos um crápula, uma personagem bruta, velhaca, adúltera, colérica, abusadora, ignóbil; pelo interesse manifesto do denunciante na despromoção/condenação de Paneb e, em contraponto, na sua própria promoção, logo sem qualquer imparcialidade credível que, por isso, põe em causa a veracidade das suas carregadas e deformadas queixas (pelo menos de algumas⁴⁴) – «*C'est la frustration plus que l'amour désintéressé de la justice qui anime Amennakhte*»⁴⁵ –, emerge um Paneb algo «deformado», caluniado, quiçá injustiçado num ou noutro aspecto e a necessitar de alguma «reabilitação».

Tradução do *Papiro Salt 124 (BM 10055)*⁴⁶

Recto, página 1 (21 linhas)

1. Declaração do homem da equipa Amennakht: Eu sou filho de Nebnefer, capataz/ chefe de equipa dos trabalhadores. O meu pai morreu
2. e o chefe dos trabalhadores Neferhotep, meu irmão, foi colocado no seu lugar. E o inimigo matou Neferhotep
3. e apesar de eu ser seu irmão, Paneb deu cinco servidores de meu pai a Parâemheb, que era então Vizir
4. ... e ele pôs Paneb no lugar do meu pai, apesar de, realmente, esse não ser o seu lugar. E quando teve lugar o funeral de todos os reis sob os quais ele serviu,

⁴³ Vernus, Pascal, «Les viés édifiantes de deux personnages illustres de Deir el-Médineh. Le chef d'équipe Paneb», p. 65.

⁴⁴ Não podemos ignorar que outras são confirmadas por outras fontes.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ A tradução que apresentamos foi feita com base na proposta, em inglês, publicada por Černý, Jaroslav, *Ob. Cit.*, pp. 244-246, e na tradução francesa de Guillemette Andreu (ed.), *Les Artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, Réunion des Musées Nationaux/ Brepols, 2002, pp. 318, 319 [Papyrus: les exactions di chef d'équipe Paneb].

5. eu acusei Paneb do roubo das coisas pertencentes ao rei Seti Merenptah [Seti II]. Eis a lista delas
6. ... armazéns do rei Seti Merenptah, que foram encontrados na sua posse após o funeral.
7. ... e ele apoderou-se da cobertura do seu carro. Cortaram a mão de ...
8. o escriba, pensando que ele se apoderara dele no funeral.
9. ... as cinco ... das portas. E encontraram quatro delas, mas ele ficou com uma. Estava na sua posse.
10. ... e ele roubou o incenso da Enéade de deuses da necrópole e dividiu-o entre ele e os seus cúmplices.
11. ... de óleo-*inb* do Faraó e roubou os seus vinhos e sentou-se sobre
12. o sarcófago do faraó, apesar de ele estar sepultado.
13. e roubaram uma estátua real contendo o nome de Seti Merenptah e foram-se embora e foram vistos
14. [Queixa⁴⁷ relativa ao facto de que...] no templo de Hathor⁴⁸ e o escriba Kenherkhepechef registou por escrito o que ele fez no templo de Ptah⁴⁹ e Paneb
15. ... o capataz/chefe de equipa Neferhotep. E ele escavou o solo que estava interdito no Lugar que estava escondido.
16. [Queixa relativa ao facto de que...] ele prestou juramento⁵⁰ nestes termos: “Eu não derrubarei qualquer pedra junto do Lugar do Faraó.”
17. [Queixa relativa ao facto de que ele] foi a três túmulos e penetrou neles, apesar de eles não lhe pertencerem, acompanhado pelos homens da equipa Qenna.
18. [Queixa relativa ao facto de que...] Paneb subornou⁵¹ o escriba Kenherkhepechef e que este o livrou de apuros.
19. [Queixa relativa ao facto de que ele privou liemu]ay das suas vestes, deitou-a sobre o muro e violou-a.
20. [Queixa relativa ao facto de que ele] se encolerizou contra o homem da equipa Nebnefer, filho de Pennebu, dizendo: “Traz a mecha”...
21. pescadores... e ele...

⁴⁷ O termo usado – *sh3 r* – é o termo habitual para designar um facto mencionado como parte de uma queixa (cf. Vernus, Pascal, *Ob. Cit.*, p. 220, nota 12 e p. 225, nota 6; Winand, Jean, *Ob. Cit.*, p. 110).

⁴⁸ Provavelmente o templo de Hathor, em Deir el-Medina.

⁴⁹ Talvez o templo de Ptah, no Vale das Rainhas. A passagem pode ter duas interpretações: o escriba Kenherkhepechef registou por escrito uma falta cometida por Paneb no templo de Ptah ou um acto piedoso (talvez uma oferenda). Pascal Vernus prefere a segunda hipótese (cf. *Ibid.*, p. 220, nota 25).

⁵⁰ *sdj3 tr.*

⁵¹ O termo usado é *nk.t*, «coisa, bem» (cf. *Ibid.*, pp. 246, 258).

Recto, página 2 (22 linhas)

1. Queixa relativa ao seguinte: o seu filho fugiu diante dele até ao lugar dos porteiros e pronunciou uma declaração sob juramento pelo Senhor nestes termos: “Não quero mais encobri-lo” e ele acrescentou:
2. “Paneb teve relações sexuais com a cidadã⁵² Tuy, esposa do homem de equipa Qenna. Teve relações sexuais com a cidadã Hol, companheira de Pendua.
3. Teve relações sexuais com a cidadã Hol, companheira de Hesunebef”, assim disse o seu filho. E ao mesmo tempo em que mantinha relações sexuais com Hol tinha
4. também relações sexuais com Ubekhet, filha desta, e o seu filho Aapehty tinha também relações sexuais com Ubekhet.
5. Queixa relativa ao facto de que ele pôs os homens de equipa a talhar pedras por cima do túmulo de Seti Merenptah – os quais
6. as transportavam para o seu túmulo todos os dias – e que erigiu quatro colunas no seu túmulo com essas pedras,
7. roubando-as do Lugar do Faraó⁵³. Foi justamente quando estavam a trabalhar em cima do túmulo do Faraó que as pessoas que passavam na montanha/no deserto viram
8. os pedreiros e ouviram vozes. Por fim, ele
9. transportou as picaretas do Faraó e o alvião para trabalhar no seu túmulo. Lista
10. dos pedreiros que trabalhavam para ele: Aapehty; Kasa; Kasa, filho de Ramose; Horemuia; Kenherkhepechef;
11. Româ; Pached, filho de Heh; Nebnakht; Nakhtmin; Nebsemen; Horemuia, filho de Baki;
12. Khonsu; Nakhtmin; Paiom; Unnefer; Aanakht. Total: 16.
13. Queixa relativa ao facto de que ele se apoderou do grande cinzel que era usado no trabalho e que o quebrou no seu túmulo.
14. Queixa relativa ao facto de que ele perseguiu o capataz/chefe de equipa Neferhotep, meu irmão, que fora quem o formara, e que lhe fechou as suas
15. portas que ele arrombou com uma pedra, pondo as
16. pessoas a velar por Neferhotep, pois ele dizia: “Vou matá-lo durante a noite”, tendo agredido nove homens nessa noite.
17. O capataz/chefe de equipa Neferhotep denunciou-o ao Vizir Amenmés e este mandou puni-lo, mas ele denunciou o Vizir
18. a Mesy (= o faraó usurpador Amenmés) e este destituiu-o do seu cargo de Vizir pela acusação “Ele agrediu-me”.

⁵² A expressão original é *ḥnḥ-n-niwt*, «aquela que vive na cidade, cidadã».

⁵³ A necrópole real, *s.t Pr 3*.

19. Queixa relativa ao facto de que ele colocou trabalhadores a fabricar uma cama entrançada para o substituto do Domínio de Amon⁵⁴, enquanto as suas mulheres
20. lhe teciam vestes e que ele pôs Nebnefer, filho de Uadjmés, a cevar o seu boi diariamente durante dois meses.
21. Queixa relativa ao facto de que ele disse ao capataz/chefe de equipa Hay: “Vou atacar-te na montanha/no deserto e vou matar-te.”
22. Queixa relativa ao facto de que ele... que estava entre eles... E ele...

Verso, página 1 (17 linhas)

1. [Queixa relativa ao facto de que ele] violou um túmulo a ocidente da necrópole real, apesar de ele ter uma estela de identificação,
2. tendo depois descido ao túmulo do capataz/chefe de equipa Nakhtmin e roubado a cama
3. em que ele jazia. Apoderou-se dos bens que se outorgam a um homem quando morre e roubou-os.
4. Queixa relativa ao facto de que ele agrediu várias vezes os homens da equipa aquando de uma reunião nocturna,
5. pondo-se a caminhar no topo dos muros e a lançar pedras sobre as pessoas⁵⁵.
6. Queixa relativa ao facto de que ele fez uma declaração sob juramento pelo seu Senhor nestes termos: “Que se o Vizir ouvir o meu nome, eu seja destituído
7. do meu cargo e colocado de novo como simples pedreiro”, assim disse ele. O seu filho fez o mesmo, acrescentando: “Que eu seja destituído e
8. não permaneça mais na empresa da necrópole real.” Mas vejam, ele não abandonou absolutamente as suas fanfarronices.
9. Queixa relativa ao facto de que ele roubou uma grande picareta destinada a partir pedra e que, quando lhe disseram: “não a encontramos”, passaram
10. um mês a procurá-la, ele trouxe-a e deitou-a para trás de uma grande pedra.
11. Queixa relativa ao facto de ele ter ido ao enterramento de Henutmir⁵⁶,
12. de aí ter roubado um ganso e ter feito uma declaração pelo seu Senhor a este propósito nestes termos: “Não o tenho.” Foi, porém, na sua casa que ele foi encontrado.

⁵⁴ Não se percebe se a cama se destinava ao substituto de Amon se ao próprio Paneb.

⁵⁵ Esta descrição sugere que Paneb se embriagara durante essa «reunião (= festa) nocturna e que, dando azo ao seu mau carácter, se comportara de forma desabrida e criticável.

⁵⁶ Uma filha de Seti I ou de Ramsés II?

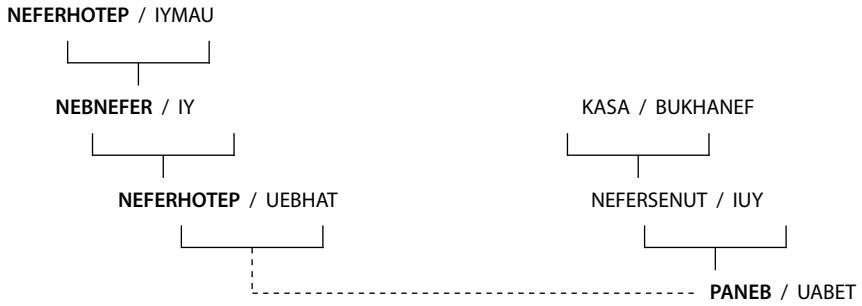
13. Queixa relativa ao facto de que ele me fez renunciar a aproximar-me do *hnw* (capela) da minha mãe e do meu pai
14. dizendo-me: “Eu não entrarei aí”; depois fez que viesse o homem da equipa Pached e este pôs-se a gritar
15. na aldeia “Ninguém vê ninguém da família do capataz /chefe de equipa Nebnefer
16. fazendo oferendas a Amon, o seu deus.” E quando as pessoas iam fazer a oferenda
17. [ao lado] ... tinham medo dele e ele começava a atirar pedras aos servidores da aldeia.

Verso, página 2 (7 linhas)

1. Ora não são coisas dignas desta função.
2. Ele parecia são de espírito
3. quando, no fundo, agia como um louco
4. e matava as pessoas
5. para as impedir de enviar uma mensagem ao Faraó.
6. Vede, eu quero que o Vizir seja informado
7. da sua conduta.

Anexo

Esquema genealógico



Figuras



Fig. 1. A Estela de Paneb EA 272
(in <http://xy2.org/sitebuilder/images/EA272>).



Fig. 2. A Estela de Paneb EA 273
(in <http://xy2.org/sitebuilder/images/EA273>).

Referências bibliográficas

(Apenas de títulos não mencionados nas notas de rodapé)

- Bierbrier, Morris L., «Notes on Deir el-Medina. II. The Career of Paneb», *Journal of The Society for the Study of Egyptian Antiquities. Journal (JSSEA)* 8, 1978, pp. 138-139.
- _____, *The Tomb-builders of the Pharaohs*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1982.
- _____, *The Royal Artisans of the Pharaohs*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1989.
- Bruyère, Bernard, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome* (= MIFAO, 86). Cairo, 1952, pp. 66-87.
- Cardoso, Ciro Flamarion, «Las unidades domésticas en el Egipto antiguo», in Marcelo Campagno (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires, pp. 87-107.
- Davies, Benedict G., *Who's who at Deir el-Medina: A prosopographic study of the royal workmen's community*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1999.
- Eyre, C. J., «Crime and adultery in Ancient Egypt» in *JEA* 70, 1984, pp. 92-105.
- Haring, Ben, «From oral practice to written records», in *Journal of Economic and Social History of Orient*, n.º 46, Leiden, 2003, pp. 249-272.
- Janssen, Jac. J., «Two personalities», *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982, pp. 109-123.
- Janssen, Jac. J., «Amenmesse and After: The chronology of the late Nineteenth Dynasty Ostraca», *Village Varia. Ten Studies on the History and Administration of Deir el-Medina*, (Egyptologische Uitgaven IX), Leiden, Nedeerlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1997, pp. 99-109.
- Johnson, Janet H., «Sex and marriage in Ancient Egypt», *Hommages a Fayza Haikal, BdE* 138, 2003, pp. 149-159.
- Lesko, Leonard H. (ed.), *Pharaoh's Workers: The villagers of Deir el-Medina*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- McDowell, Andrea C., *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina (Egyptological Uitgaven V)*, Leiden, Nedeerlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1990.
- Orriols I Llonch, Marc, «La traición a la Maat. La violencia contra las mujeres en el antiguo Egipto», *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona, Icaria Editorial, 2007, pp. 57-70.
- Peet, Thomas Eric, «A historical document of Ramesside age», *Journal of Egyptian Archaeology* 10, 1924, pp. 116-127.
- Rice, Michael, *Who's who in Ancient Egypt*, London/New York, Routledge, 2002.
- Théodoridès, Aristides, «Dénonciation de malversations ou requête en destitution? (Papyrus Salt 124 = Pap. Brit. Mus. 10055)», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité (RIDA)*, 28, 1981, pp. 11-79.

Toivari-Viitala, Jaana, *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Females Inhabitants in the Workmens Community during the Ramesside Period (Egyptological Uitgaven XV)*, Leiden, Nedeerlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2001.

Shaw, Ian; Nicholson, Paul, *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995.

Webgrafia

<http://www.leidenuniv.nl/nino/dmd/dmd.html>



Compiled by K. Donker van Heel, B. Haring, R. Demarée and J. Toivari-Viitala

“Conselho a um príncipe”: o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia

Francisco Caramelo*

O texto sapiencial conhecido como “Conselho a um príncipe”, de datação insegura¹, reflecte de forma eloquente o paradigma ideológico que fundamenta a concepção mesopotâmica de justiça no I milénio a. C. Foi encontrado entre as colecções de textos que faziam parte da chamada *Biblioteca de Assurbanípal*, constituindo, no entanto, uma cópia de uma versão original cuja datação é discutível.

O género sapiencial a que pertence e a forma literária escolhida, a instrução, servem bem o propósito do autor, o qual terá consistido em expressar uma ética política que, num plano ideal, apresentava o rei como o garante da justiça no país, entendida como uma vertente essencial de uma ordem universal na qual o monarca, em sintonia com os deuses, tinha a sua responsabilidade e desempenhava a sua missão única e decisiva.

Tradução do texto DT 1 (31, 32)²

1. Se um rei não respeita³ a justiça⁴, o seu povo será disperso⁵ e o seu país abandonado⁶.
2. Se ele não respeita a justiça do seu país, Ea, o rei dos destinos,
3. alterará o seu destino⁷ e persegui-lo-á continuamente⁸.
4. Se ele não respeita os seus nobres, os seus dias serão encurtados.

* Centro de História de Além-Mar.

¹ Cf. Lambert, W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 110-111.

² Esta é a nossa proposta de tradução a partir da versão transliterada por W. G. Lambert em BWL, pp. 112 e 114.

³ O verbo *qâlu* (respeitar) na sua forma negativa exprime sucessivamente, nesta primeira parte do texto, uma série de acções e atitudes que podem conduzir o rei a perder a confiança e o apoio divinos, levando o país ao infortúnio e à desgraça colectiva.

⁴ Podemos traduzir *dînu* por veredicto ou, no mesmo sentido, por sentença (CAD D, p. 150 e ss.). Por sinédoque e num registo literário, o termo pode ser entendido como uma referência à justiça, uma das vertentes essenciais da acção e do poder do rei como garante da ordem.

⁵ Trata-se do verbo *našû*; cf. CAD N/2, p. 111 e ss.

⁶ Trata-se do verbo *namû*, que, tal como no caso anterior, se encontra no sistema N, o que lhe confere o aspecto de uma passiva. O significado remete para “ficar arruinado” ou “ficar deserto” (cf. CAD N/1, p. 252).

⁷ O destino (*šimtu*) era condicionado pela predeterminação divina, mas podia ser alterado em virtude de um comportamento humano negligente que desagradasse aos deuses.

⁸ Trata-se do verbo *redû* no modo iterativo (Gtn); cf. CAD R, p. 232.

5. Se ele não respeita o seu conselheiro, o seu país revoltar-se-á contra ele⁹.
6. Se ele respeita o vigarista, alterar-se-á a determinação do país¹⁰.
7. Se ele respeita a habilidade de Ea, os grandes deuses,
8. deliberando e por caminhos justos¹¹, persegui-lo-ão continuamente.
9. Se ele trata injustamente¹² um habitante de Sippar¹³, mas julga justamente um estrangeiro, Šamaš, o juiz do céu e da terra,
10. estabelecerá uma justiça estrangeira no seu país e os nobres e os juízes não respeitarão a justiça.
11. Se lhe trazem os habitantes de Nippur para julgar e ele aceita uma prenda¹⁴ e os trata injustamente,
12. Enlil, senhor dos países, fará o inimigo estrangeiro
13. vencer e chacinar o seu exército
14. e os nobres e os seus altos funcionários¹⁵ vaguearão incessantemente¹⁶ pelas ruas como vagabundos¹⁷.
15. Se ele se apropria da prata dos habitantes da Babilónia e a traz para o tesouro,
16. se ele escuta um caso sobre babilónios e o desvaloriza¹⁸,
17. Marduk, senhor do céu e da terra, estabelecerá sobre ele os seus inimigos¹⁹ e
18. entregará a sua propriedade e o seu tesouro ao seu inimigo.
19. Se ele impõe um tributo ao habitante de Nippur, ao de Sippar ou ao da Babilónia,
20. ou se os coloca na prisão,
21. a cidade onde o tributo foi imposto será transformada numa pilha de corpos
22. e um inimigo estrangeiro entrará na prisão onde eles foram colocados.
23. Se ele mobilizou²⁰ ao mesmo tempo Sippar, Nippur e a Babilónia
24. e impôs a corveia sobre as suas populações,

⁹ Trata-se do verbo *nabalkutu* (revoltar-se); cf. CAD N, p. 11 e ss.

¹⁰ A expressão *īēm māti* pode ser traduzida por “determinação do país” ou “intenção do país”, indicando provavelmente a inclinação colectiva; cf. CAD T, pp. 93-94.

¹¹ A expressão usada é *īūdāi mīšari*.

¹² Trata-se do verbo *dāšu*; cf. CAD D, p.119.

¹³ Ficava em Sippar um dos mais importantes templos de Šamaš.

¹⁴ O termo *kadrû* pode ser, neste contexto, entendido como “suborno”; cf. CAD K, p. 32 e ss.

¹⁵ Trata-se dos *šūt rēši*.

¹⁶ Trata-se do verbo *šādu* no modo iterativo (Gtn); cf. CAD S, p. 57.

¹⁷ Tradução do advérbio de modo *zilullīš*, que expressa a ideia de deambulação e de errância; cf. CAD Z, p. 118.

¹⁸ Propomos esta tradução para a fórmula *ana qalli turru*; cf. BWL, p. 316 (nota 16).

¹⁹ Trata-se de outro vocábulo para inimigo: *ajābu*; cf. A/1, p. 222. Nas outras passagens, o termo utilizado é *nakru*.

²⁰ Trata-se do verbo *tebû*; cf. CAD T, pp. 319-320.

25. fixando-a sobre elas através da proclamação do arauto²¹,
26. Marduk, o sábio dos deuses²², o nobre ponderado,
27. fará o seu país inclinar a sua lealdade para o seu inimigo
28. e o exército do seu país fará a corveia para o seu inimigo,
29. uma vez que Anu, Enlil e Ea, os grandes deuses,
30. que habitam o céu e a terra, na sua assembleia, determinaram a sua isenção para as suas populações.
- 31/32. Se ele dá a forragem do habitante de Sippar, de Nippur e da Babilónia aos cavalos²³,
33. os cavalos que comem a sua forragem
34. serão conduzidos²⁴ ao jugo do inimigo²⁵
35. e as suas populações serão mobilizadas com os homens do rei quando o exército do país for mobilizado²⁶.
36. O poderoso Erra, que marcha diante do seu exército,
37. romperá a frente do seu exército e marchará para o lado do inimigo.
38. Se ele liberta os seus bois dos jugos
39. e altera os seus campos²⁷,
40. ou se oferece ao estrangeiro... Addu devastará²⁸...
41. Se prende o rebanho...,
42. Addu, o inspector dos canais²⁹ do céu e da terra,
43. extinguirá os seus animais da estepe pela fome e
44. acumulará as oferendas para Šamaš.
45. Se o conselheiro ou o alto funcionário, perante o rei,
46. os³⁰ difama³¹ e aceita um suborno,

²¹ Ver *šišit nāgiri* em CAD Š/3, pp. 123-124.

²² O epíteto *apkal ilīmes*, atribuído a Marduk, confere ao deus a sua preponderância no panteão babilónico. O *apkallu* era o sábio ante-diluviano. Eram sete as figuras mitológicas, e, entre elas, o mais proeminente era Adapa. A sua missão fora essencialmente civilizadora, assistindo os reis primordiais. Por analogia, Marduk está imbuído desses mesmos atributos de sabedoria, os quais o distinguem dos seus pares. A sabedoria é, assim, um dos atributos associados ao poder real e, nesse sentido, o monarca deveria, *mutatis mutandis*, corresponder à imagem divina.

²³ O texto refere-se aos cavalos do próprio rei.

²⁴ Trata-se do verbo *redû* no sistema N.

²⁵ O termo usado para traduzir inimigo é novamente *ajābu*.

²⁶ Trata-se do verbo *dekû*; cf. CAD D, pp. 127-128.

²⁷ Significa a alteração dos marcos das terras.

²⁸ Trata-se do verbo *harābu*; cf. CAD H, pp. 87-88.

²⁹ Cf. *gugallu* em CAD G, p. 121.

³⁰ Refere-se aos habitantes de Sippar, de Nippur e da Babilónia.

³¹ A expressão *amatu + lemēnu* significa difamar, denunciar ou prejudicar a reputação de alguém; cf. CAD L, p. 118.

47. por ordem de Ea, rei do Apsû,
48. o conselheiro ou alto funcionário morrerá pelas armas,
49. o seu lugar será todo coberto de escombros,
50. o vento levará os seus bens, as suas acções serão contadas em vão³².
51. Se ele anula os tratados ou altera as suas estelas³³,
52. se os faz sair em campanha ou os... numa jornada de trabalho,
53. Nabû, escriba do Esagil, que controla todo o céu e toda a terra, que comanda tudo,
54. que nomeia³⁴ a realeza, anulará os tratados do seu país e decretará³⁵ a hostilidade.
55. Se um pastor ou um administrador do templo³⁶ ou um alto funcionário do rei
56. que exerça funções de administrador do templo em Sippar, em Nippur ou na Babilónia
57. lhes³⁷ impuser a corveia por causa dos templos dos grandes deuses,
58. os grandes deuses enfurecer-se-ão, afastar-se-ão dos seus santuários³⁸ e
59. não entrarão nas suas capelas³⁹.

A primeira parte do texto é caracterizada pelo seu aspecto anafórico, repetindo-se por quatro vezes a expressão “se ele [o rei] não respeita”. O autor pretende claramente evidenciar as consequências que recairão sobre o país se o monarca desrespeitar os pilares fundamentais da ordem social e política. Está em causa o que podemos designar por nível social-cósmico da justiça, o qual pressupõe a concomitância entre a ordem terrenal e a ordem divina, não se esgotando, pois, na justiça que resulta da aplicação do direito. O rei não deveria afastar-se dessa via, a qual lhe traria felicidade, a ele e ao país; se o fizesse, pelo contrário, todo o equilíbrio social e político ruiria, subvertendo a ordem natural do mundo. A felicidade terrenal dependia assim dessa relação próxima entre o rei e os deuses, da conformidade entre a ordem humana e a ordem divina, e, conseqüentemente, o destino do monarca e o destino do país estavam intimamente ligados um ao outro.

O texto é, todo ele, construído, respeitando um esquema argumentativo de acção-reacção em que a cada acção do monarca sucede a consequência sobre si ou sobre o

³² Trata-se de um advérbio de modo; cf. *zāqīqiš* em CAD Z, p. 59.

³³ Refere-se às estelas onde estão inscritos os tratados.

³⁴ Trata-se do verbo *idû*, que significa, neste modo participial nomear ou designar; cf. CAD I/J, p. 32.

³⁵ Trata-se do verbo *šāmu*; cf. CAD Š/1, pp. 359-60.

³⁶ Ver *šatam ekurrāti*; cf. CAD Š/2, p. 188.

³⁷ Refere-se aos habitantes de Sippar, de Nippur e da Babilónia.

³⁸ Ver *atmanu* em CAD A/2, pp. 495 e ss. Corresponde provavelmente à *cella* ou *naos* do templo, o *sanctus sanctorum*, isto é, o espaço mais reservado e íntimo do templo.

³⁹ Ver *kišsu* em CAD K, p. 443 e ss.

colectivo. As opções que se lhe apresentam consistem em respeitar ou negligenciar os mandamentos divinos e a forma como estes se traduzem no governo do país e na ordem terrena. A formulação seguida exprime um padrão de comportamento em que o rei se desvia da vontade divina, levando-o a negligenciar a ética social e política que ele devia aceitar como imperativo.

A primeira linha do texto reflecte claramente essa relação orgânica entre a acção do rei e o destino do país. O desrespeito pela justiça conduzirá fatalmente o seu povo à diáspora e ao ermamento, uma das imagens que, de forma mais dramática, expressava o abandono divino e a orfandade a que a comunidade estaria assim condenada. Era um dos destinos colectivos mais temidos, explicado pela retribuição divina que assim castigava a negligência ou iniquidade do rei.

O destino colectivo e o destino pessoal do monarca estão, na percepção do homem mesopotâmico, inevitavelmente ligados. Neste nível pessoal-colectivo, não é apenas a relação de causa-efeito entre a acção do rei e a fatídica consequência, positiva ou negativa, que emergem dessa conexão; também se regista a consciência de que o impacto da acção divina ocorre concomitantemente sobre o país e sobre a pessoa do monarca. O destino de um e o de outro estão inexorável e organicamente vinculados entre si. Essa conexão orgânica é observável na quarta linha, onde se pode ler que, "se ele não respeita os seus nobres, os seus dias serão encurtados". A atitude ilícita do rei, que se desvia dos desígnios divinos, terá consequências sobre o seu destino pessoal e não apenas sobre a realidade do país, que o monarca governa em nome dos deuses. A longevidade era considerada uma das bênçãos divinas, que compensava o homem justo e piedoso; pelo contrário, ter uma vida curta seria o resultado de uma avaliação negativa. O rei, enquanto homem, não estava isento dessa avaliação divina, e as suas obras, isto é, a sua acção enquanto monarca, como a de qualquer outro homem, era objecto do escrutínio dos deuses.

A construção lógica subjacente à argumentação deste texto pressupõe a crença num eixo estruturante cujos nós essenciais são deus, o monarca e o país. Os deuses constituem o horizonte referencial e imperativo de que depende o destino colectivo e pessoal da humanidade. O homem, na sua individualidade, embora predeterminado pelo arbítrio dos deuses, está imbuído de uma responsabilidade pessoal que condiciona o seu destino e conduz à retribuição divina. O monarca, na sua condição humana, está, também ele, determinado por esse nível de responsabilidade individual.

O país, o terceiro nó axial, desempenha um papel passivo nessa conexão com o divino. Na verdade, a relação com os deuses estava limitada e dependente da mediação do monarca. A felicidade terrena, a prosperidade e todos os benefícios que advinham dos deuses eram mediados pelo monarca; a felicidade colectiva dependia mais dessa mediação única do

que das obras comuns ou somadas do país e do seu povo. A realeza, o segundo nó, constituía, pois, o *axis mundi*, o canal que permitia a comunicação entre o plano divino e o plano terreno. O monarca ganhava assim uma responsabilidade que já não era meramente pessoal. As suas acções potenciavam e concretizavam efeitos sobre o colectivo, que, passivo e impotente, estava condenado a aceitar os desígnios divinos.

Nas três primeiras linhas, o autor começa por pensar abstracta e genericamente na possibilidade da irreverência, enunciando os efeitos da acção do monarca que não respeita a justiça. As acções do rei têm consequências sobre o todo, sobre o colectivo, mas igualmente sobre si próprio, enquanto pessoa. Nas linhas seguintes, a sua irreverência é concretizada, particularizando as acções insubmissas e rebeldes do rei. Entre a quarta e a oitava linhas, já não encontramos referências abstractas e vagas ao desrespeito pela justiça; pelo contrário, observa-se que o autor identifica e alude a situações concretas. O desrespeito pelos seus nobres e conselheiros terá consequências nefastas, tanto pessoais quanto colectivas (quarta e quinta linhas). O monarca não segue a via justa, que seria a propugnada pelos seus conselheiros e nobres, e, em contrapartida, parece dar mais atenção ao impostor (sexta linha) e admirar as manhas de Ea⁴⁰ (sétima linha).

A quarta e a quinta linhas, que aludem aos nobres e aos conselheiros, reflectem, além do mais, um evidente pragmatismo político. As elites aconselhavam o monarca e condicionavam as suas decisões, havendo a consciência de que ignorá-las poderia significar a deterioração da ordem política e social. Os nobres, os poderosos do país, eram, por outro lado, os pilares dessa ordem, pelo que o poder real, limitado e condicionado, apesar da sua configuração ideológica, era consciente de que também dependia dessas elites. O poder, que naturalmente inspira a produção literária deste texto, reflecte essa convicção de que o monarca não terá êxito nem sobreviverá se afrontar os nobres do país. Nesse sentido, e uma vez mais o afirmamos, a justiça correspondia a uma ordem mais abrangente, de que dependiam a estabilidade do país e a sobrevivência do poder real.

A toda a acção do rei sucede uma reacção divina, uma consequência sobre o seu destino ou, concomitantemente, sobre o destino colectivo. Esta lógica de acção-reacção

⁴⁰ As referências a Ea são aparentemente contraditórias, ao longo do texto. Por um lado, o deus decreta os destinos de todos (segunda linha), tendo também o poder de os alterar (terceira linha); por outro lado, no entanto, são-lhe atribuídas manhas (sétima linha) que estão em contradição com os “caminhos justos” seguidos pelos grandes deuses (oitava linha). O pensamento religioso mesopotâmico, não obstante, convivía bem com estas circunstanciais contradições e incoerências. Na ausência de um deus único e da sua consequente expressão absoluta do divino, o pensamento teológico traduzia-se necessariamente pelo relativismo, pela finitude e limitação que definiam a natureza dos deuses. As contradições e incoerências subjacentes ao discurso sobre os deuses eram próprias de um pensamento teológico que não concebia a unidade absoluta do divino, admitindo, por conseguinte, as suas incoerências internas.

pressupõe uma coerência retributiva, a qual pode implicar, inclusive, a inversão da ordem convencional. Não seria de esperar que o rei, escolhido pelos deuses, se tornasse alvo da sua perseguição (terceira linha) ou que visse a sua vida prematuramente abreviada (quarta linha), mas a verdade é que os seus actos, à luz dessa moral e dessa ideologia retributiva, o justificavam plenamente.

A atenção concentra-se seguidamente, a partir da nona linha, nos habitantes das cidades de Sippar, de Nippur e da Babilónia, localizadas na Mesopotâmia meridional. É provável que esta referência corresponda historicamente ao reinado de um monarca neo-assírio, reflectindo a sua vontade de beneficiar essas cidades e assim conquistar o apoio do sul da Mesopotâmia, particularmente da Babilónia, algo sempre difícil e desesperadamente fugidio para qualquer rei assírio⁴¹.

O tema central é a corrupção. A nona linha, a primeira desta sequência, alude à possibilidade de o monarca tratar injustamente alguém oriundo de uma dessas cidades e, em contrapartida, beneficiar um estrangeiro. Isso significava a inversão da normalidade e, como tal, seria de esperar consequências dramáticas. Šamaš, divindade recorrentemente associada à justiça, estabelecerá uma justiça estrangeira sobre o país, que não será respeitada pelos seus nobres e juízes (décima linha). O delito, legal e moralmente grave, ocasiona uma profunda e dramática mudança no país, instaurando uma ordem que não é respeitada pelos seus nobres e que, conseqüentemente, se articulamos este enunciado com o da quarta linha, poderá conduzir à queda do monarca.

As linhas seguintes, entre a décima primeira e a décima quarta, insistem no tema da corrupção e nos seus efeitos calamitosos sobre o país. Alude-se à possibilidade de o rei se deixar subornar, não julgando com justiça os habitantes de Nippur. Enlil, que assume neste contexto argumentativo uma dimensão histórica, inverte uma vez mais o paradigma ideológico convencional e dá a vitória ao inimigo, ao invés de auxiliar o monarca, seu eleito e protegido. A corrupção traduz um estado de desordem, de insurreição, de desobediência a deus. Tem uma significação moral que convive com a dimensão política e social da transgressão. O delito moral, a este nível de responsabilidade e envolvendo o próprio monarca, ganhava contornos de extrema gravidade, tendo consequências sobre o colectivo.

A retribuição divina e a lógica de acção-reacção a que já aludimos implicam neste contexto de grave transgressão dois registos dramáticos que exprimem a total inversão da normalidade e da ordem. O primeiro registo consiste na derrota perante o exército estrangeiro. É o próprio Enlil⁴², o seu mais poderoso aliado e defensor, quem suscita a interven-

⁴¹ Cf. BWL, p. 111.

⁴² Divindade muito identificada com a cidade de Nippur.

ção do inimigo, como instrumento do castigo divino, e conduz o monarca ao humilhante revés. A guerra torna-se, no pensamento ideológico e religioso, um dos planos em que o monarca é avaliado, retribuído pelos seus actos e conseqüentemente compensado ou castigado.

O segundo registo corresponde à instauração da desordem social e política interna. Os nobres e as elites administrativas perderão a sua importância e o poder e tudo se encaminhará inevitavelmente para um estado de anarquia. Em suma, o país vê-se condenado a uma situação grave, tanto externa quanto internamente. Vulnerável diante do inimigo suscitado por deus, que o deixou de proteger e de defender de todas as agruras, e permitindo que o país fique à mercê da anarquia social, o monarca sofre assim a retribuição pelos seus actos, compreendendo-se que a comunidade depende dele, que ele depende da confiança divina e que esta não é definitiva nem incondicional.

As linhas seguintes repetem este padrão de argumentação. As cidades de Sippar, de Nippur e da Babilónia continuam a estar no centro das atenções. Os delitos vão sendo enunciados, culminando com a sentença e castigo divinos. Se o rei se apropria do património dos babilónios ou se os julga de forma negligente, Marduk⁴³, à semelhança de Enlil, suscitará sobre ele um inimigo que o vergará e que o espoliará, apoderando-se de tudo o que lhe pertence.

Enlil e Marduk eram divindades de grande importância teológica e com uma ampla difusão na Mesopotâmia. O sistema teológico que os enquadrava fundamentava a convicção de que estes deuses detinham e desempenhavam um papel fundamental na ordem política, tendo a capacidade de intervir nos conflitos entre os Estados e fazer pender a vitória para um lado ou para o outro, consoante conviesse reconhecer a atitude justa e piedosa do monarca ou se tornasse necessário condená-lo e afastá-lo do poder, o qual dependia, em última instância, da confiança divina.

Não podemos deixar de apontar as afinidades desta construção argumentativa e do paradigma ideológico que lhe está subjacente com a lógica que se observa no Antigo Testamento, onde o deus bíblico, perdendo a confiança no rei, o seu eleito, mobiliza o inimigo, designadamente o assírio ou o babilónio, e serve-se da guerra para o punir e ao seu povo de forma dramática. Também ali assistimos à acusação de injustiça atribuída ao monarca, o principal responsável, à sua condenação e do povo através da convocação de um inimigo que, ao serviço de deus, o sentencia com a derrota, instaurando ademais a instabilidade política e social no país. O rei tuteou, transgrediu, perdeu a confiança divina e foi castigado, despro-

⁴³ Divindade nacional dos babilónios. Podemos observar como é importante para o autor conferir o protagonismo das acções divinas ao deus com o qual a cidade está identificada.

vido também da sua herança, da sua propriedade, que era afinal o país, agora conquistado pelo seu inimigo. Isso leva-nos a concluir que esta construção ideológica e teológica não era exclusiva da Mesopotâmia, sendo transversal e comum ao mundo semita.

O texto prossegue com a mesma construção retórica. Nas linhas seguintes, afirma-se que, se o monarca impuser o pesado tributo às três cidades ou se injustamente prender os seus habitantes, essas urbes serão transformadas em pilhas de cadáveres. Se Ihes impuser a corveia, Marduk fará a lealdade dessas gentes inclinar-se para o lado do inimigo. Nesta passagem, acrescenta-se ainda uma dimensão histórica à argumentação. Explica-se que essa imposição deve ser considerada abusiva, uma vez que os grandes deuses, Anu, Enlil e Ea, decidiram exactamente o contrário, isto é, que essas cidades jamais deveriam ser sujeitas a essa exactão. O comportamento do rei revela-se, deste modo, iníquo e rebelde porque contraria a vontade divina, cuja legitimidade derivava, ademais, da própria deliberação em assembleia dos deuses.

A guerra e a consequente ideologia da vitória constituíam aspectos fundamentais na avaliação do monarca. A reiterada promessa divina de auxílio perante a adversidade, qualquer que esta fosse, dependia do comportamento justo e piedoso do rei. Essa confiança, apesar de declarada, teria de ser merecida pelo rei, e a sua fidelidade constantemente asseverada. Se fosse quebrada, as consequências seriam terríveis e o aliado de sempre, o deus que lhe prometia a vitória, que combatia à sua frente e que o salvava, tornar-se-ia bruscamente o seu algoz. É assim que o poderoso Erra se junta às hostes do inimigo, abandonando o seu lugar natural, atitude que quase constituía um paradoxo, uma vez que invertia por completo o paradigma ideológico convencional.

Paralelamente a este registo da guerra, o texto explora um outro, não menos importante, que traduz igualmente a responsabilidade do monarca e exprime as consequências da avaliação divina a que aquele estava sujeito. Trata-se da prosperidade agrícola, dependente da fertilidade dos campos e dos seus rebanhos e sujeita à contingência do tempo atmosférico. As chuvas, ainda que efémeras, e as águas fecundantes dos rios que fertilizavam as terras ribeirinhas ou que, pela mão do homem, eram conduzidas mais longe, mercê de um complexo sistema de irrigação, eram compreendidas como uma bênção dos deuses, só possível graças ao merecimento ético, moral e religioso do rei que assim poderia continuar a beneficiar dos favores divinos.

A partir da trigésima oitava linha, podemos ler as referências a este outro registo. A divindade evocada é Addu ou Adad⁴⁴, um deus identificado com o tempo atmosférico

⁴⁴ O epíteto de "inspector dos canais do céu e da terra", que Ihe é atribuído na quadragésima segunda linha, traduz bem a relação que esta divindade tinha com a irrigação e com a agricultura.

e conseqüentemente com a agricultura. O autor enuncia abusos de poder que, a terem lugar, são considerados graves. Nem todos são compreensíveis mas um deles consiste na alteração dos marcos que delimitam as propriedades, delito de extrema gravidade. Addu tem uma intervenção violenta, como se pode deprender da leitura, ainda que lacunar, da quadragésima linha. No entanto, é na quadragésima terceira linha que a acção punitiva deste deus se manifesta de forma mais peremptória, reflectindo a sua relação com as agruras do tempo. Diz-se que Addu extinguirá os animais da estepe através da fome. O autor refere-se, muito provavelmente, aos rebanhos que, em transumância, eram conduzidos pelas estepes, constituindo uma das actividades económicas fundamentais na Mesopotâmia. A seca extrema teria, naturalmente, efeitos devastadores sobre a pastorícia e, em particular, sobre a transumância, sendo interpretada como um sinal da cólera divina.

Entre a quadragésima quinta e a quinquagésima linhas, o autor centra as atenções já não directamente sobre o monarca, mas antes sobre os seus conselheiros ou altos funcionários, o que não libertava o rei da sua responsabilidade, apesar deste enfoque distinto. Os delitos de difamação ou de suborno serão duramente punidos, designadamente com a morte e com a subtracção dos seus bens e património e também com o obliuio. Segue-se de perto, como vemos, o paradigma já apontado no caso de delito cometido pelo monarca.

O mesmo acontece entre a quinquagésima quinta e a quinquagésima nona linhas. A imposição da corveia aos habitantes de uma das três cidades por um administrador do templo ou por um funcionário real ao seu serviço é considerado igualmente um abuso que não deixará de provocar a ira dos grandes deuses.

As duas últimas linhas traduzem todo o dramatismo envolvido na reacção divina. A ira dos deuses traduz-se agora no abandono, na ausência e no silêncio. Esta atitude significava a não-acção, constituindo, no entanto, uma outra forma de reacção. A sua ausência expunha a fragilidade do monarca e do país, vítimas das suas faltas e vulneráveis perante o inimigo, deixado livre e destinado a executar o castigo.

Directa ou indirectamente, é sobre o monarca que recai toda a responsabilidade pelos delitos e pela desobediência (entre a quinquagésima primeira e a quinquagésima quarta linhas). Ele é nomeado pelos deuses, legitimado e mandatado para exercer o poder e conservar a ordem no país. Se ele falha, se ele se revela negligente, se ele se desdiz, alterando os tratados com que se tinha comprometido, Nabû, o deus que “nomeia a realeza”, incentivará a hostilidade contra o país.

Considerações finais

O texto terá tido, muito provavelmente, uma função didáctica e sapiencial, procurando configurar o sentido mais abrangente da justiça, a qual reflectia uma ideia de ordem, concebida pelos deuses e executada pelo monarca. A assimilação dessa configuração ideológica era essencial, sobretudo para as elites, uma vez que era destas que era esperada a difusão dessa ideologia. Esta construção legitimava a ordem social e política e procurava explicar as disfunções, as perturbações no sistema, assim como os processos de regeneração do seu equilíbrio. Nesse quadro ideológico e religioso, os deuses desenhavam o sistema, estabeleciam as suas regras, fiscalizavam o seu funcionamento, corrigiam as suas disfunções e perturbações e, finalmente, regeneravam de novo o sistema.

Numa visão prospectiva, sucedem-se os enunciados condicionais de potenciais disfunções e perturbações do sistema social. A lógica da formulação é casuística e indutiva e antecipa as situações que podem afectar a norma social e o seu equilíbrio. A produção deste texto reflecte a consciência de que o poder tem limites e que os deuses, que idealizaram e criaram o sistema social e político, são também os responsáveis pela sua conservação. Essa consciência dos limites da autoridade e da necessária condenação dos seus excessos e exorbitância, condição *sine qua non* para que os deuses mantivessem o seu favor, constituía igualmente uma visão moral sobre o exercício do poder na sociedade mesopotâmica.

A justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial*

*José Augusto M. Ramos***

Na esteira da tradição escolástica, é costume utilizar-se os conceitos de *unum, verum e bonum* (o uno, o verdadeiro e o bom) para designar características essenciais do ser. É nestas qualidades que se fundamentam o sentido, a consistência e o interesse com que as coisas se nos apresentam. Tais características representam uma dimensão transcendental do ser; e é por isso que delas se constitui o cerne da metafísica e se definem os seus paradigmas essenciais. Daí que estes conceitos pareçam justificar adequadamente a designação de transcendentais. Ora, numa contemplação mais aprofundada desses transcendentais, concluía-se que os referidos conceitos apresentam entre si uma dose tal de cumplicidade e de convergência que poderiam ser considerados como mutuamente conversíveis entre si, num nível muito importante do seu significado. Neste âmbito transcendental do ser – declarava-se em rifão filosófico –, os conceitos de *unum, verum et bonum convertuntur*, isto é, «o uno, o verdadeiro e o bom são conversíveis entre si». Com esta fórmula, fica tranquilamente expressa a convicção de que os três conceitos fundamentais podem ser considerados como sinónimos, em boa parte do seu conteúdo¹. Fica, desta maneira, formulada uma dimensão de univocidade essencial do sentido das coisas, como cerne e horizonte da metafísica.

Olhando agora para o domínio das culturas pré-clássicas, uma das principais questões que se têm mantido em aberto, de forma persistente e prolongada, tem sido a de nos devermos questionar, em profundidade e com lucidez, sobre as coordenadas e o teor filosófico presentes no pensamento oriental. Parece ser razoavelmente consensual a declaração de que a filosofia começou com os gregos. Podemos dar como garantida e pacífica

* Este texto é cúmplice e, portanto, complementar de um outro que foi, entretanto, entregue para publicação na revista *Biblos* da Faculdade de Letras de Coimbra. Ambos decorrem, com efeito, da participação do autor num colóquio sobre a justiça, organizado pelo Prof. Francisco Caramelo na FCSH da UNL, em Junho de 2010.

** Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Cf. João Mendes: "Beleza", em *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa, vol. 1, 1989, 648-654; Celestino Pires: "Bem", *ibidem*, 656-658; Celestino Pires: "Uno", *ibidem*, vol. 5, 345-348; Manuel da Costa Freitas: "Verdade", *ibidem*, vol. 5, 1992, 441-448. Alexandre Fradique Morujão: "Transcendental", *ibidem*, vol. 5, 269-273.

esta afirmação, se procurarmos definir devidamente aquilo que pretendemos dizer. Nesse caso, porém, qual será o estatuto em que poderemos catalogar o pensamento do mundo oriental e os modos e processos com que o elaboravam? Parece que deveria ser naturalmente rotulado como pré-filosófico. E isso significa exactamente o quê? Que carências concretas e decisivas lhe devemos atribuir, para se poder justificar a classificação, incontornavelmente depreciativa, de ter praticado um tipo de pensamento apenas pré-filosófico? E até que ponto devemos tomar em consideração as pertinências semânticas que por eles foram realmente conseguidas?

Esta questão da modalidade específica de pensamento praticada no mundo oriental antigo não tem sido enfrentada de forma resoluta nem tem suscitado níveis de resposta satisfatórios da parte dos orientalistas mais votados à definição dos modelos de pensamento específicos do mundo pré-clássico. Entre nós, o Prof. José Nunes Carreira tem, com alguma insistência e mérito, chamado a atenção para estes domínios². Os principais capítulos da sua obra sobre esta questão abordam objectivamente alguns dos clássicos problemas que são objecto da filosofia, tais como eles aparecem formulados em perguntas e respostas, bem documentadas nas literaturas do antigo Oriente pré-clássico. Este caminho tem necessariamente de ser continuado e cada vez mais aprofundado. No entanto, por muito que a questão nos preocupe e desafie pessoalmente desde há largos anos, também não é ainda com este texto que vamos poder dar uma resposta mais fundamentada e ampla, suficientemente ambiciosa.

O problema que agora aqui trazemos pode, em todo o caso, considerar-se subsidiário da discussão referida sobre se o pensamento oriental tem estatuto filosófico ou não. Abordar aqui as características de reciprocidade entre as diversas conotações dos três conceitos equivalentes de uno, verdadeiro e bom, transpondo a questão escolástica para as culturas orientais, constitui um ensaio, ambicioso mas despretenhoso, de aproximação a um núcleo onde nos podemos deparar com algumas coordenadas de pensamento oriental, com os seus processos e com a sua estrutura. É verdade que o esboço enunciado se verifica principalmente no espaço das semânticas em jogo. Mas também é certo que, com este caminho ficam, desde logo, igualmente definidos, junto com os matizes semânticos implicados, alguns outros aspectos importantes do próprio processo de pensamento.

Nas culturas do antigo Oriente, as situações são razoavelmente variadas, sob este ponto de vista. Apesar de as ditas culturas, mormente as da família dos semitas, partilharem bastantes das suas coordenadas mais importantes, esta questão de dar expressão àquilo com que se identificam os valores essenciais tem tonalidades específicas e diferentes nas

² José Nunes Carreira: *Filosofia antes dos Gregos*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1994.

culturas semíticas orientais, as da Mesopotâmia, e nas culturas semíticas da costa mediterrânica, também chamadas culturas semíticas do Noroeste. A nossa atenção, com este texto, vai concentrar-se particularmente neste último contexto. A analogia assumida com os transcendentais da filosofia escolástica levou-nos a olhar para os conceitos com que se exprimem as coisas essenciais no mundo dito pré-filosófico do antigo Oriente. A sinonímia que em parte liga entre si o grupo dos transcendentais constitui uma zona comum de alguma univocidade, a unidade do essencial.

Escolhemos, entretanto, centrar a nossa atenção sobre dois modelos de univocidade na maneira de exprimir as coisas essenciais: o primeiro é um modelo de univocidade concentrada numa única palavra, a mais taxativa univocidade, por homonímia; o segundo é um modelo de univocidade que se exprime pela via das convergências entre uma pluralidade de sinónimos.

O primeiro modelo ocorre dentro da cultura egípcia; o segundo acontece, curiosamente, na vizinha cultura da região de Canaã, também designada como Síria-Palestina. Os dados para se fazer a demonstração, no que respeita a este segundo caso, decorrerão principalmente da documentação bíblica, pelas razões históricas que são sobejamente conhecidas. E a síntese que aqui procuramos realizar é processada a um nível de grande proximidade às semânticas de uso corrente nos textos; ela pode dispensar, por conseguinte, um acervo bibliográfico mais especificado.

Um dos dados mais notórios, quanto ao modo de dar expressão aos conceitos fundamentais, é aquele em que a univocidade destes conceitos para exprimir o sentido e os valores se concentra no uso exclusivo de um único termo. É este o caso de sinonímia centrípeta, tal como esta se nos apresenta no Egipto, de forma absolutamente escancarada na sua cultura e pensamento. Trata-se, então, de um caso de homonímia absoluta, em que conceitos profundamente complementares entre si, como os de ordem, justiça, verdade, bem, justiça, harmonia e beleza, e outros afins, aparecem correntemente expressos por um vocábulo único. É o conceito fundamental de *ma'at*. Uma tal concentração de matizes poderia eventualmente suscitar nos leitores de hoje a sensação de se tratar de uma estranha e desnecessária carência de expressividade, uma concentração demasiadamente redutora.

É no acto hermenêutico incontornável da tradução que a questão se levanta com todas as suas exigências. Não se trata, por conseguinte, apenas de uma questão de sinonímia. É, pelo contrário, uma univocidade literal tão gritante que deixa incomodado quem tem de assumir a tarefa de traduzir, dando aos textos uma forma mais compreensível. O tradutor não o consegue fazer sem proceder a todos os desdobramentos e diferenciações que o contexto parece exigir. É a desconfortável situação de ter de traduzir um mesmo conceito por uma longa lista de equivalências.

É normal depararmo-nos com os egiptólogos, por entre sensações de incomodidade, a tentar descobrir alternativas de significado para este conceito de *ma'at*³. Na tentativa de encontrar um ponto nuclear que possa ser considerado como a fonte para o fervilhar das múltiplas alternativas semânticas, os autores não conseguem reunir consenso numa ideia matricial que garanta total evidência⁴.

As ideias de verdade, ordem e bem poderiam ser hipóteses prováveis para funcionar como primeira acepção e como fonte para o restante conjunto de matizes. A evolução semântica do termo dentro da cultura egípcia acabou por conduzir à formulação do conceito de verdade como hipóstase divina para uma deusa. Esta evolução privilegiou o significado fundamental de verdade como ponto de partida desta nebulosa semântica. A deusa verdade e a pena que lhe servia de símbolo caracterizavam a cena do julgamento do defunto, no rito de acesso à imortalidade, segundo o modelo descrito no capítulo 125 do *Livro dos Mortos*. Como conceito embrionário, a ideia de verdade seria de molde a não levantar dificuldades. Ela é suficientemente profunda e englobante. Seria, no entanto, difícil de imaginar, com o conceito de verdade, uma experiência matricial, a partir da qual se pudesse ter originado tal conceito com a rede complexa de matizes dele derivados e nele integrados. Com efeito, os grandes níveis de ressonância ou campos semânticos deste conceito projectam e exprimem uma rede de significados e repetitivas contextualizações que sugerem e implicam uma grande riqueza sistémica⁵.

Entretanto, Jan Assmann produziu um aturado estudo no sentido de fundamentar e demonstrar, ao longo da história da cultura egípcia, a opinião de que o conceito de *ma'at* deriva matricialmente de uma experiência quase transcendental de justiça, mediante a qual o ser humano se teria apercebido, em intuição antropológicamente constituinte, de que a dimensão de justiça era um elemento fundamental numa relação social equitativa⁶. Este sentimento matricial de justiça seria como que a experiência fundadora da antropologia como relacionamento de solidariedade. Nascido no âmago da estrutura antropológica de consciência de enraizamento social, o conceito de justiça vai-se matizando e redefinindo ao atravessar os espaços e níveis semânticos da ética, da economia, da política, da teologia, da mitologia, da cosmologia, etc.⁷.

³ Pode ver-se a listagem de opiniões de autores variados e a variedade de alternativas de tradução apresentadas em Luís Manuel de Araújo: «Maet», em *idem* (dir.): *Dicionário do Antigo Egipto*, Caminho, Lisboa, 2001, 525.

⁴ *Idem, ibidem*, 526.

⁵ *Idem, ibidem*, 527.

⁶ Jan Assmann: *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, C. H. Beck, Munique, 1990, 58 ss.

⁷ O subtítulo do citado livro de Jan Assmann explicita o ponto de partida (justiça) e o ponto de chegada (imortalidade) deste percurso expansivo com matizes sucessivos, que um rápido olhar sobre o índice

Não parece que seja necessário expor aqui de forma detalhada estes meandros do mais célebre conceito da cultura egípcia; o essencial destas ideias é-nos apresentado pela generalidade dos egiptólogos, quase numa toada de ladainha incomodamente repetitiva, sem que com esta expressão se pretenda dar a entender qualquer atitude de menosprezo.

Esta focagem de Jan Assmann sobre a ideia de que a justiça representa o momento originário de todo este sistema, formalmente unívoco mas de múltiplos matizes, pode sugerir-nos, desde já, uma aproximação ao universo cultural de Canaã. Neste núcleo cultural semítico da Síria-Palestina, a génese da rede conceptual dos transcendentais parece igualmente ter o seu ponto de partida no mesmo conceito de justiça. Será que esta primazia da ideia de justiça como conceito essencial, na região de Canaã, pode ter algo a ver com a proximidade geográfica entre a sua cultura e a do Egito? A questão poderá ter alguns aspectos curiosos para os meandros da historiografia, mas interessa-nos principalmente a comparação entre as duas maneiras de formular a ideia de que as realidades essenciais de cada cultura podem ser apresentadas como algo unívoco, seguindo, muito embora, modalidades diferenciadas de formulação.

Na verdade, o vocábulo com que se diz justiça no grupo linguístico do semítico do Noroeste denota alguma originalidade regional. À semelhança deste conceito de organização do mundo físico e humano, também no domínio da organização da sociedade e do universo o mundo cultural da Síria-Palestina apresentava uma categoria teórica e imágica de ressonância política, o conceito de *ba'al*, “senhor”. Também este é um conceito que se restringe exclusivamente ao mundo semítico do Noroeste, inexistente fora dele⁸.

Os derivados lexicais da raiz *šdq* são utilizados como substantivo, em hebraico e em ugarítico, e como verbo, em hebraico. No semítico oriental, da Mesopotâmia, apenas se verifica a utilização desta raiz em composição de nomes pessoais de origem semítica ocidental⁹. Estamos, por conseguinte, diante de mais uma das originalidades das culturas semíticas da costa mediterrânica. Em árabe, a raiz é utilizada para significar a verdade de uma declaração.

do livro igualmente ilustra. Por seu lado, no artigo anteriormente citado, Luís Manuel de Araújo propõe este quadro evolutivo sob a forma de esquema de progressão semântica proposto por Assmann: *Idem, ibidem*, 527.

⁸ O aparecimento de Bel na cultura mesopotâmica é evidentemente uma influência proveniente das culturas semíticas do Noroeste. Com efeito, a correspondente raiz *b'l* não é utilizada no semítico da Mesopotâmia.

⁹ Cf. Klaus Koch: « *šdq* gemeinschaftstreu / heilvoll sein », em Ernst Jenni; Claus Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, Munique / Theologischer Verlag, Zurique, 1984, II, 507.

Se quiséssemos aproveitar uma tripla de conceitos, por analogia com o que antes vimos para exprimir o essencial na metafísica escolástica, poderíamos dizer que o uso bíblico não oferece, para já, um conceito muito evidente para exprimir o *unum* e demonstra alguma tendência para fazer convergir entre si os conceitos de belo e de bom, num grau mais elevado do que aquilo que acontece com o conceito de belo na filosofia do Ocidente¹⁰. No hebraico, os conceitos de belo e de bom facilmente se exprimem com o mesmo vocábulo *ṭob*, cujo significado é sobretudo o de «bom». Por outro lado, o conceito de verdadeiro aparece estabelecido pelo jogo de cumplicidade entre duas raízes importantes, a raiz *šdq* e a raiz *ʿmn*.

A primeira raiz, *šdq*, está mais voltada para as intencionalidades do agir, sublinhando muito particularmente o compromisso com a justiça e o bem da comunidade. O conceito de ordem como um estado de equilíbrio que se estende e engloba o universo é, de algum modo, o prolongamento desta fórmula do correcto agir, cuja primeira análise se processa no cerne do agir humano social. Estaríamos na zona matricial da justiça, segundo a análise que anteriormente vimos Jan Assmann fazer dentro do pensamento egípcio. Assim se representa aquela vontade fundamental de garantir imputabilidade para todos os níveis daquilo que existe e acontece. É a fórmula pré-clássica de garantir uma exigência universal de lógica. Em semítico ocidental, o lógico é o justo. Estamos, por conseguinte, num ponto muito próximo daquele em que Jan Assmann situa o nascimento da ideia de justiça como fonte do conceito de *maʿat*, no Egipto. Desta maneira, o substantivo *šedeq* significa sobretudo a justiça ou ordem justa.

A segunda raiz, *ʿmn*, está mais voltada para as dimensões de confiança interpessoal. Por isso, um primeiro substantivo derivado desta raiz, *ʿemet*, significa a verdade e um segundo substantivo, *ʿemunah*, significa a fé, mais como confiança e segurança do que propriamente como crença. O essencial desta raiz está na dose de confiança e intencionalidade interpessoal, onde assenta o núcleo de segurança que esta raiz exprime. O lógico, sob este ponto de vista, é o que suscita confiança. O adjectivo *ʿamen*, que conhecemos nos formulários de oração judaico-cristãos e que nos soa como se fosse a formulação de um desejo («assim seja»), tem o sentido de algo «garantido», Traduz, por conseguinte, uma segurança desejada e ao mesmo tempo segura, com base na confiança nas relações interpessoais ali implicadas. É a versão interpessoal da imputabilidade da justiça, segundo a mundividência semita.

Estas três áreas conceptuais, que referem aspectos e valores essenciais segundo os hebreus, podem apresentar-nos dois aspectos que seriam de esperar, os conceitos de bom

¹⁰ Cf. João Mendes: “Beleza”, *ibidem*, vol. 1, 648-654.

e de justo ou verdadeiro e mais um outro, desdobrado de um sentido de verdadeiro, que significa verdadeiro com base em relações de confiança. É aquilo que é expectável ou se confia que seja verdadeiro. O estado do mundo implica um subtil sistema transcendental de relacionamento de teor interpessoal.

É interessante verificar que Klaus Koch, no título do seu artigo acima citado sobre a raiz *šdq*, sublinha o sentido de ser fiel e/ou benéfico para com a sociedade, realçando, desta maneira, a intencionalidade interpessoal implicada no conceito de justiça.

Para uma mais eficaz percepção dos matizes de sinonímia presentes na raiz *šdq*, é conveniente prestar atenção aos sinónimos que, mais frequentemente, emparelham com ela. E esta expressão do emparelhamento da justiça com outros conceitos virtualmente sinónimos da mesma não é um simples jogo de análise das respectivas semânticas por meio de consultas aos dicionários. A própria estratégia da escrita na prática literária dos semitas nos introduz ao horizonte das palavras sinónimas pelo modo como coloca estrategicamente determinadas palavras em estrutura sintáctica de paralelismo. Isto ocorre de modo muito especial na poesia, onde esta prática é reconhecível praticamente desde a primeira leitura.

Podemos mesmo aprofundar o sentido desta prática de entregar as palavras ao espelho dos seus paralelos até ao ponto de pensar que não se trata simplesmente de uma forma de escrever, de um modelo estilístico, mas, sim, de uma genuína forma de pensar. Isto acontece principalmente na poesia; e com este recurso a poesia fica caracterizada não somente como uma forma de escrever, mas sobretudo como uma forma de pensar.

Esta particularidade literária das culturas orientais antigas tem sido razoavelmente estudada do ponto de vista estilístico e sob a perspectiva das várias funções semânticas que essa modalidade sintáctica pode oferecer¹¹. A função assinalada aos paralelismos, em cada caso, pode ser semanticamente convergente ou divergente. Ambas as modalidades assumem a sua importância quanto à definição dos conceitos. Os paralelismos de convergência oferecem formulações de sinonímia para o seu outro paralelo. Na análise que estamos a empreender, interessa-nos mais directamente a modalidade do paralelismo de sinonímia. É com este recurso sintáctico-estilístico que o paralelismo bíblico nos presta uma grande ajuda para a hermenêutica dos conceitos que aqui pretendemos fazer. É, no entanto, sempre possível e útil obter uma rápida visão das margens de um conceito, tal como elas aparecem espelhadas e particularmente definidas no uso de antónimos como seus correlativos. Mais uma vez, o uso estilístico de paralelismos de antonímia representa

¹¹ James L. Kugel: *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its history*, Yale University Press, New Haven; London, 1981, 45-58; Yitzhak Avishur: *Stylistic Studies of Word-pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984, 705-729.

uma grelha de análise que a própria realidade textual, sobretudo na poesia, nos faculta na sua mais autêntica realidade.

Por economia de meios, vamos respigar a lista de sinónimos recolhida no dicionário de hebraico preparado pelo recordado professor de literatura hebraica bíblica que foi Luis Alonso Schökel¹². Na sua actividade, o dinâmico mestre sempre demonstrou grande interesse e acuidade em tratar subtis matizes literários e em definir as ressonâncias semânticas. Da mesma maneira que, como antes referimos, a poesia bíblica faz dicionário com os paralelismos, o dicionário de Schökel faz dicionário com a literatura. Segundo ele, o campo de sinónimos da raiz *šdq*, tanto na forma verbal como na forma adjectival, tem a ver com as ideias de ser perfeito (*tamam*), direito/recto (*yašar*), inocente (*zakah*), puro (*ṭahar*).

Por sua vez, o substantivo justiça (*šedeq*) e o seu equivalente feminino (*šedaqah*) apresentam como seus sinónimos e associados: *‘emunah* (fé, confiança), *‘emet* (verdade), *šalom* (paz), *mišpaṭ* (sentença), *yeša’* (vitória, resgate, salvação), *beṭaḥ* (segurança). Este conjunto de paralelos representa praticamente o mesmo campo semântico que os termos *šedeq* e *šedaqah* podem já significar por si mesmos. Alonso Schökel alinha, para cada um deles respectivamente, os matizes directamente incluídos. Para *šedeq*: “justicia, derecho; honradez, inocencia; merito; victoria”. Para *šedaqah*: “justicia, derecho honradez, rectitud; merito, credito; justificación, inocência, generosidad, limosna”¹³. Os termos fundamentais dizem o mesmo que os respectivos termos-satélite.

Neste campo semântico da justiça deparamo-nos, por conseguinte, com os conceitos sobre o essencial abrangendo os domínios da justiça e da verdade; neles se inclui igualmente a bondade, tanto no seu sentido objectivo como nas suas dimensões morais.

Apenas os domínios do belo e do agradável que demarcam e enriquecem a perspectiva do *ṭob*, (bom) parecem andar menos representados. A sinonímia hebraica que se condensa em torno ao conceito de justiça parece, assim, menos envolvente do que aquela que costumam sublinhar tradutores e hermeneutas da cultura egípcia, ao tratarem o conceito de *ma’at*. As dimensões semânticas da estética poderiam, desta maneira, ficar algo mais marginalizadas relativamente ao núcleo concentrado em torno à noção de justiça. Esta situação adjacente da estética relativamente ao núcleo conceptual que representa o essencial no horizonte semítico do Noroeste tem alguma analogia com a dificuldade em definir, de forma taxativa, o teor de pertinência da beleza relativamente à lista escolástica dos transcendentais¹⁴.

¹² Luis Alonso Schökel: *Diccionario bíblico hebreo.español*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1991, fascículo 8, 607-608. Edição em volume único, Madrid, Trotta, 1994.

¹³ Luis Alonso Schökel: *Op. cit.* 608.

¹⁴ Ver João Mendes: “Beleza”, *op. cit.* 648.

No entanto, estes aspectos essenciais ligados à emoção e à vivência, que os matizes da estética representam, são valores e ressonâncias de profundo alcance no pensamento hebraico. A beleza é uma modalidade perfeitamente alternativa na representação do essencial. E esta gama de emoções pode inclusivamente constituir-se como alternativa total e capaz de oferecer uma resposta em situações em que os conceitos de justiça, verdade e lógica parecem entrar, dramaticamente, em curto-circuito. É esta impressão que nos parece constituir a interpretação mais representativa como chave poética de resolução para os problemas levantados pelo livro de Job. Este livro é um caso de questionamento praticamente aporético, sem solução perceptível, sobre a pouca confiança que o conceito de justiça e de lógica lhe podem oferecer. Com efeito, os sintomas de absurdo parecem assolar decisivamente a sua própria experiência de vida. As ressonâncias pessoais da justiça associadas a Deus, como grande interventor e árbitro, também não parecem sugerir-lhe indícios de evidência satisfatória.

A esta situação de perplexidade mental na confrontação com o absurdo, os capítulos finais da parte poética do livro¹⁵ contrapõem uma intervenção de Deus com que se processa uma visão estética sobre as maravilhas do universo, a qual actua como um percurso de fundamentação epistemológica alternativa à da racionalidade, que o confina a uma angustiante confrontação com o sem-saída da aporia, elaborada ao longo da discussão com todos os seus comparsas.

Esta valorização da estética como alternativa epistemológica para acesso ao essencial faz uma aparição algo dramática na sequência textual e vivencial de Job, depois do sabor amargo de frustração deixado pelas discussões que seguiram e foram explorando, até ao esgotamento, o percurso mais racional possível. No entanto, a Bíblia está cheia de exemplos em que a emoção estética é um equivalente feliz e eficaz para o acesso à evidência do essencial. A função epistemológica do “maravilhamento” é portadora de uma intensidade de evidência que não fica a dever nada ao famoso processo de evidência cartesiana do *cogito ergo sum*. E tem claras vantagens quanto à amplidão de evidência conseguida. Se lermos o salmo 8, temos, em eco de alta ressonância, um equivalente feliz para o longo discurso de Job sobre a estética transcendental. No contexto de Job, conserva-se sempre algum amargor proveniente da grande desilusão provocada pelos itinerários normais da

¹⁵ Nomeadamente Jb 38-42,6. Com efeito, o epílogo em prosa de Jb 42,7-17 acrescenta um modelo completamente diferente e mais popular de resolução para a grande aporia, a qual se articula directamente com o prólogo inicial, igualmente em prosa, onde o problema se apresenta como um relato de factos e com o primeiro eclodir da grande dúvida. O essencial da hermenêutica sobre Job deixámo-lo em síntese na introdução ao texto de Job que traduzimos para a *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 3.ª ed. 2001.

evidência. E este momento epistemológico do salmo 8 é apenas um exemplo para uma chave feliz de acesso ao essencial, ou mesmo para um termómetro a definir o estado do essencial, que podemos encontrar ao longo de toda a Bíblia¹⁶.

Este olhar transformado pelo encantamento é um itinerário epistemológico que tem muito a ver com um aprofundamento conseguido por meio de uma revelação. E com isto aproximamo-nos de um conceito que o legado cultural procedente do horizonte bíblico muito tem valorizado. Não podemos fazer desta rápida alusão um tratamento da magna questão da revelação, mas encontramos-nos certamente numa rota de sugestiva aproximação¹⁷.

Assente sobre esta base de totalidade tão absorvente, não estranha que o conceito de justiça ressoe com uma representatividade e uma pertinência tão definitivas no discurso antropoteológico de Paulo de Tarso. Consulte-se o vocabulário paulino sobre os conceitos de justiça e justificação. Com estes conceitos no pensamento de Paulo, quase nos sentiríamos de novo enquadrados naquela totalidade de matizes semânticos que o conceito egípcio de *ma'at* nos oferecia ao princípio deste texto.

Há um último aspecto a propósito dos matizes de sinonímia que o conceito de justiça pode envolver. É a maneira como se pode jogar no interior do seu campo semântico o movimento de vaivém entre a noção de essência e a ideia de transcendente. O matiz de transcendência que a própria essencialidade implica leva em si ou sugere a noção de alteridade transcendente. É uma implicação interna dos próprios conceitos que exprimem essência. O essencial situa-se e institui-se em margens de partilha e cumplicidade com o transcendente.

O Egipto deificou o conceito de *ma'at*, aparentemente com grande naturalidade. Deste conceito redundou uma divindade, em cujo nome e conceito parece avultar sobretudo o matiz conceptual de verdade, com as suas funções de iluminação, verificação e arbitragem. Haja em vista a função simbólica desta divindade com vista à medição apurada dos méritos do defunto, no acto solene de pesagem do coração, perante o tribunal de Osíris. O carácter feminino desta divindade ficou a dever-se muito provavelmente ao estatuto morfológico feminino do conceito originário de verdade. Não parece que exista mais nenhum matiz especificamente feminino nas funções definidas para esta divindade¹⁸. Trata-se evi-

¹⁶ Ver Rainer Albertz: "*pl' ni. Wunderbar sein*" em Ernst Jennl; Claus Westermann: *ibidem*, 413-420; Luis Alonso Schökel: *ibidem*, 583.

¹⁷ Cf. B. W. – Anderson: "Signs and wonders", em *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, New York, 1962, 348-351.

¹⁸ Não pretendemos elucubrar em excesso, mas também não queremos sonegar que, entre os sinónimos de justiça estudados no semítico do Noroeste e particularmente na Bíblia, os substantivos para dizer

dentemente de um processo semântico do género do que se costuma rotular como hipóstase, processo de definição em virtude do qual um conceito ganha contornos de uma individualidade, processo de valorização que lhe garante o estatuto de divindade. Quem sabe se não podíamos ver alguma aproximação entre este processo de hipostatização que intensifica o sentido e atribui uma quase-entidade e a categoria do transcendental escolástico designado como o *unum*, que sublinha entidade, individualidade e consistência metafísica.

No mundo cultural em que se inseriam os hebreus, representado linguisticamente mais de perto pelos textos bíblicos e pelos textos fenícios e ugaríticos, não parece que este caminho de hipostatização divinizante relativamente ao conceito de *šedeq* tenha sido muito seguido. Na verdade, conhecemos alguns casos de utilização do termo “justiça” em composições teofóricas, para nomes como os de Adonisédec ou Melquisédec¹⁹. Nestes conjuntos, o elemento que significa justiça, o último, parece encontrar-se sobretudo na função predicativa; ele define, por conseguinte, características da divindade referida antes, com o outro nome. A justiça está aqui, portanto, na função de conceito predicado ou afirmado. É a semântica do essencial; não é a semântica da hipóstase.

Existe, entretanto, alguma intencionalidade na literatura bíblica que vai no sentido de atribuir um estatuto hipostático e até, de algum modo, divino a ideias marcadas pelo toque do essencial. A título de exemplo, encontram-se neste caso os conceitos de sabedoria, palavra, espírito e até mesmo o conceito de messias. A própria evolução do pensamento cristão no Novo Testamento é uma demonstração eficaz de que alguns destes conceitos relativos ao essencial já traziam da tradição patrimonial judaica alguma apetência e capacidade para a hipostatização, senão mesmo para a divinização. Este último conceito é claramente afim do anterior, mas é mais acentuado com as características do transcendental *unum*: é mais individualizado.

Na verdade, o mundo da Bíblia denota uma maior tendência para a abstracção e para um tratamento com mais características de racionalidade do que aquilo que vemos acontecer nas vizinhas culturas do Antigo Oriente. Com efeito, a progressão no sentido de uma concepção de Deus de teor monoteísta constitui um processo de modelo mais racionalizante do que o mais amplamente representado nas culturas do antigo Oriente, onde é claramente preponderante o teor simbólico da representação do divino e o seu discurso.

verdade e fé/confiança são igualmente femininos. E, se “justiça” se diz primeiramente com um substantivo masculino (*šedeq*), aparece logo um equivalente feminino com igual representatividade (*šedaqah*).

¹⁹ Cf. Klaus Koch: *op. cit.*, 509; Franz L. Benz: *Personal Names in the Phoenician and Punic inscriptions*, Biblical Institute Press, Roma, 1972, 398; Frauke Gröndahl: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Pöpstliches Bibelinstitut, Roma, 1967, 187-188.

É mais ou menos consensual que o Deus do Antigo Testamento tem mais claras conotações com a justiça. Pelo contrário, o Novo Testamento compraz-se em afirmar que Deus é amor. Na verdade, ambas as concepções identificam Deus com uma noção situada no domínio do essencial. No entanto, a concepção que identifica Deus com o amor é tendencialmente mais divinizante, porque, predicando-o como amor, está a dar uma imagem mais pessoal de Deus do que aquela que o ligasse com a ideia de justiça. Justiça sugere mais objectividade; amor marca mais personalidade.

É significativo para estes domínios o facto de os hebreus tenderem a colocar a alteridade do divino mais no terreno das relações interpessoais do que no das definições sobre o essencial. Com esta perspectiva, estão a processar um tipo de metafísica que poderíamos eventualmente designar como metafísica da consciência em vez de metafísica do ser propriamente dito. Não é metafísica do universo; é mais metafísica da sua percepção. Será que poderíamos surpreender por este ângulo a redefinição moderna dos transcendentais pela via do sujeito e não pela via do objecto, como acontecia na concepção escolástica que tomámos como ponto de partida?

Ao identificar o essencial com Deus, o mundo bíblico seleccionou sempre alternativas eventualmente mais marcadamente pessoais: deus é palavra, deus é amor. Por muito que palavra sugira um conceito do domínio do essencial, tal como acontece com o conceito de *logos*, de tamanho alcance entre gregos como entre cristãos, e por muito que amor possa conotar conceitos essenciais como bondade, pelas sensibilidades semânticas do seu lado bíblico, eles sempre revelaram uma dose mais intensa de matizes para fomentar vivências de relacionamento interpessoal. É por esta razão que a questão de Deus tem uma perspectiva muito específica no contexto bíblico. É uma transcendência que se inscreve no horizonte das estruturas metafísicas da consciência.

As consequências daqui derivadas são notórias para os matizes incontornáveis que o discurso sobre Deus implica na história do cristianismo. Eventualmente, o judaísmo pode manter uma perspectiva mais ambivalente entre a dimensão pessoal, mais marcadamente una, e a coincidência de Deus com o essencial.

O específico da justiça na Bíblia hebraica

Armindo dos Santos Vaz*

Introdução: o vocabulário da «justiça»

“Justiça” é uma das ideias centrais de toda a Bíblia hebraica, onde abundam paralelos, especificações e contextos matizados. Exprime-se através de vocabulário diversificado, sem correspondência adequada e unívoca nas nossas línguas ocidentais: tem vários matices, como o que chamaríamos justiça distributiva, retributiva, vindicativa, justiça social, direitos humanos. Em alguns contextos não se distingue muito da misericórdia e do amor: é um aspecto de ambos. Mais do que a frequência com que sai a palavra – só a raiz *šdq* (como verbo, adjectivo e substantivo) aparece 523 vezes –, importa a vontade de justiça que se faz sentir em toda a revelação bíblica.

Na Bíblia hebraica o conceito de *justiça* dizia-se essencialmente com os substantivos *mišpāṭ*, *šedeq* [שֶׁדֶק] e *šēdāqāh* [שְׂדֵאָה]. *Mišpāṭ* significa “juízo”, “sentença judicial”, “lei” enquanto “direito” objectivo, “veredicto”, “decreto”, “ordem”. Os substantivos *šedeq* e *šēdāqāh* têm a mesma raiz. Parecendo sinónimos, poderiam considerar-se distintos entre si: *šedeq* refere-se à “justiça” enquanto ordem criada, num todo bem integrado e harmonioso nas suas várias componentes, ordenador das justas relações entre os homens; *šēdāqāh* diz “justiça, rectidão” enquanto comportamento justo e recto conforme a essa ordem, enquanto “acção salvadora”. Autores recentes pensam que *šedeq* e *šēdāqāh* têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como o outro poderiam significar “ordem, rectidão, justiça, comportamento justo, acção salvadora”¹. “Direito” (*mišpat*) é a ordem de direitos e de exigências que pertence a uma determinada relação e também a acção para manter a pessoa nesses direitos mediante decisões legais justas². *Šedeq* e *šēdāqāh*, coordenados em par com *mišpāṭ*, formam uma hendíadis, designando a ordem estabelecida por Deus na comunidade de Israel e que as pessoas deveriam seguir para se comportarem

* Universidade Católica Portuguesa.

¹ Cf. K. KOCH, “*Šdq*”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, II (eds. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Cristiandad; Madrid 1985) 639-668; B. JOHNSON, “*šedeq*; *šēdāqāh*; *šaddiq*”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, XII (eds. G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY) (Eerdmans; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2003) 243-264.

² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia* (Analecta biblica 110; Pontificio Istituto Biblico; Roma 1986) 149-196.

correctamente. Impressiona o número de vezes em que duas destas três palavras surgem em binómio, sugerindo que cada uma delas complementa a outra³. Os atentados contra a justiça são entendidos como ocasionando uma perturbação na ordem cósmica, que só poderia ser restaurada pelo perdão de Deus, não enquanto *credor* severo que põe em ordem dívidas, mas enquanto *criador* que repõe o ser humano na sua condição de ser amado por Ele e que repara os danos causados ao cosmo.

O apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão, da autenticidade e da verdade, assentava em Israel na ideia de que o ser humano, fazendo o bem e fugindo do mal (praticando a *šēdāqāh*), estava a reverberar no mundo a *šedeq*, a “justa ordem” estabelecida por Deus na criação do cosmo e do ser humano, segundo um plano de harmonia entre todos os seres. A *šedeq* pensava-se como uma força cósmica envolvente, ordenadora das justas relações entre os homens; estas justas relações eram a *šēdāqāh*, a “justiça” entre os humanos, que harmonizava a vida com a *justa* ordem criada ou com um plano divino universal. Pelo contrário, violar os princípios éticos era atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele⁴.

Essa ideia da ordem cósmica e a definição das funções de todos os seres estabelecida pela divindade criadora “no princípio” de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente: no antigo Egipto era expressa pelo complexo e central conceito de *maet* e na Mesopotâmia, pelo conceito sumério dos *me*, só em parte análogo⁵.

Entre os vários campos de significado, *Maet* designava a deusa egípcia (filha do deus Sol, Re) da verdade e da justiça. Unia intimamente *agir humano* e *acção cósmica*. Nesse sentido, poderia descrever-se como “verdade, justiça, ordem cósmica”: a rectidão, a justa condição na natureza e na sociedade, estabelecida no acto da criação⁶. A *maet* é a ordem da criação imanente ao mundo, segundo a qual o ser humano se deve orientar e realizar em cada acção ordenada. Mais: a ideia da *maet* está ancorada mais na ordem social e ética e o seu significado nuclear tem mais a ver com a justiça do que com a ordem cósmica. A

³ Cf. T.L.J. MAFICO, “Just, Justice”, e R. B. HAYS, “Justification”, ambos em *The Anchor Bible Dictionary*, III (ed. D. N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 1127-1130.

⁴ Cf. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968) 66-77; H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101; Berlin 1966) 115-118.

⁵ Cf. L. EPSZTEIN, *La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (Cerf; Paris 1983) 19-78.

⁶ Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 120.

maet é o fundamento duma ética ou da ordenada relação do ser humano com tudo o que ele tem de ser e fazer⁷.

Na *Mesopotâmia* encontramos o conceito sumério dos *me*, só em parte análogo. Os diversos *me* eram um complexo sistema de ordenações, que governavam imutavelmente toda a actividade humana; os *me* eram fundamento, configuração e fonte de conhecimento de tudo o que estruturava a sociedade humana: a ordem e organização cósmica, política e ética da terra⁸.

As três palavras *mišpāt*, *šedeq* e *šēdāqāh* aparecem frequentemente em contexto de justiça salvadora, que inclui uma acção de amor gratuito e de misericórdia benfeitora. É importante notar que as três palavras aparecem frequentemente em paralelo com conceitos associados à aliança de Deus com Israel, como *hesed* (“bondade, misericórdia, amor”) e *emet* (“verdade, fidelidade”)⁹. Estas ligações fazem sobressair em *mišpāt*, *šedeq* e *šēdāqāh* o sentido de uma atitude de bondade social activa, sempre disposta a atender à necessidade do outro e a promover o seu bem: apontam para uma bondade generosa, fiável e fiel. Portanto, o seu significado vai para além da justiça estrita; é uma justiça libertadora; refere-se ao melhoramento das condições do necessitado na sociedade, melhoramento que, no plano do governo, se manifesta por medidas legais, adequadas ao fim em vista.

Recapitulando os elementos da justiça na Bíblia hebraica, encontramos em primeiro lugar uma relação entre pessoas e não simplesmente uma lei. A pessoa será justa ou injusta, não por cumprir rigorosamente os preceitos em causa, mas por se relacionar justa ou injustamente com outra pessoa. A justiça bíblica é então a relação que promove e realiza o sentido radical da vida humana.

A relação interpessoal da justiça bíblica põe em luz o segundo elemento, o da assimetria e comunhão. A assimetria advém da alteridade, que implica diferença. Respeitando a diferença, a justiça procura a igualdade da comunhão. Salvaguardar simultaneamente a igualdade e a diferença torna a justiça um movimento problemático. Querendo afirmar

⁷ Cf. J. ASSMANN, *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (C.H. Beck; München 1990) 15-39; E. HORNING, *Der Eine und die Vielen*. Ägyptische Gottesvorstellungen (Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1993) 65-67 e *passim*; L. M. de ARAÚJO, “MAET”, *Dicionário do Antigo Egipto* (dir. L. M. de ARAÚJO) (Caminho; Lisboa 2001) 524-536.

⁸ Cf. H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe; Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1979) 81-87; H. RINGGREN, “*šedeq*; *šēdāqāh*; *šaddiq*”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, XII (eds. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY) (Eerdmans; Grand Rapids, MI – Cambridge, U. K. 2003) 239-243.

⁹ Por exemplo, em Sl 89,15; 33,4-5; 37,28; Jer 9,23. Em Os 2,21-22; Jer 16,15; e Zac 7,9 ainda se associa a palavra *rahamim*, “compaixão”.

a verdade de cada pessoa, corre o risco de o tornar um absoluto; ou então pode querer impor uma paridade que não respeita as diferenças.

A componente bíblica mais específica da justiça, que complementa as outras duas, é entendê-la como revelação de Deus, princípio absoluto e, portanto, sentido último da existência humana. Aquele que a fé vê como origem absoluta de tudo aparece como o fundamento e agente de comunhão, dentro das diferenças. A percepção do totalmente Outro como originador de relação torna-se também princípio do direito humano. O reconhecimento e o respeito do outro não serão então atitudes subjectivas ou arbitrárias, mas referências a um princípio objectivo, que é visto em Deus.

No complexo conceito bíblico de justiça, a referência a Deus é o fundamento da relação interpessoal. Esta corresponde e responde à justiça na medida em que for promovida pelo suporte da justiça, que é a Verdade absoluta, Deus. Então ela é salvífica, porque institui ou restaura a justiça originária. Isto acontece, em definitivo, através do perdão efectivo e da misericórdia divinos¹⁰.

Este conceito de «justiça» diverge da sua compreensão jurídica na cultura ocidental. Mas deve ser tido em linha de conta para dar acesso à riqueza antropológica e teológica do conceito na Bíblia hebraica.

1. A justiça que salva nos Salmos

O conceito de justiça, enquanto ordem estabelecida no mundo pelo poder da vontade do Criador, está abundantemente representado na literatura sapiencial bíblica. A fé do justo dizia-lhe que a sua vida não era determinada por regras terrenas mas pela misteriosa razão/*logos* cósmica, obra de Deus. A tarefa do sábio era descobrir a atitude justa a tomar em cada situação, pois certas realidades têm valor diferente segundo o tempo em que se apresentam ao ser humano: são polivalentes (Si 33,14). Justo era quem aprendia a difícil arte de escolher a rectidão na ambiguidade, complexidade e contraditoriedade das coisas.

Particularmente no livro dos salmos, que sobressai em toda a Bíblia hebraica pela frequência com que relaciona a justiça com os pobres (139 vezes), além da ideia de *ordem* a justiça, contém geralmente um aspecto dinâmico: indica uma acção que se conforma à ordem estabelecida, seja dando ao outro o que lhe corresponde, seja restaurando-o na sua devida dignidade. Neste sentido, a justiça não estava já feita: era realizada por acção divina e por comportamento humano.

¹⁰ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, "Justicia", *Diccionario del profetismo bíblico* (dir. J. L. BARRIOCANAL (Monte Carmelo; Burgos 2008) 398-409.

Assim, diz-se nos Sl 35,5 e 99,4 que Deus ama o *mišpāṭ* e a *šēdāqāh*, isto é, a ordem estabelecida no mundo e posta em acção no povo eleito. Consequentemente, os que praticam o *mišpāṭ* e a *šēdāqāh* são abençoados por Deus (Sl 106,3). O orante do Sl 72,1-2 pede:

Concede, ó Deus, o teu juízo [*mišpāṭ*] ao rei
 E a justiça [*šēdāqāh*: sentido da ordem divinamente estabelecida] ao filho do rei,
 Para que governe/julgue o teu povo com justiça [*šedeq*]
 E os teus humildes/pobres com rectidão [*mišpāṭ*].
 Os montes produzam paz/prosperidade
 E as colinas, justiça [*šēdāqāh*] para o teu povo.

O Sl 119,142 faz uma ligação directa entre a *šedeq* e a *šēdāqāh*:

A tua *šēdāqāh* é *šedeq* [a tua justiça é ordem, ou é justa].

Noutros versículos do mesmo salmo diz-se que

Os teus decretos [*mišpāṭim*] são *šedeq* [são a ordem que Ele estabeleceu] (v. 75).

A conexão da *šedeq* e da *šēdāqāh* com a acção divina salvífica aparece em muitos salmos. O salmista do Sl 40 reza:

Proclamei a tua justiça [*šedeq*] perante a grande assembleia.
 Não fechei os meus lábios, Yahvé, tu o sabes.
 Não ocultei a tua justiça [*šēdāqāh*] no meu coração.
 Falei da tua fidelidade [*’emúnāh*] e salvação.
 Nunca ocultei a tua bondade [*hesed*] e a tua fidelidade [*’emet*] à grande assembleia (10-11).

Aqui o orante fala da justiça de Deus como expressão da sua bondade amorosa e permanente, da sua misericórdia [*hesed*], e como manifestação da sua fidelidade [*’emet*] à ordem por Ele estabelecida para bem da sua comunidade humana.

Reflectindo a mesma ideia, o salmista medita:

A palavra de Yahvé é recta
 Todas as suas obras provam a sua fidelidade.
 Ele ama a equidade [*mišpāṭ*] e a justiça [*šēdāqāh*],
 A sua misericórdia [*hesed*] enche a terra (33,4-5).

O SI 22 testemunha que é característico de Yahvé exercer a justiça salvífica a favor do pobre e do aflito. É uma boa nova que se anunciará às gerações futuras:

Contará a sua justiça [שׁדָּאָה] ao povo por nascer, dizendo:
assim actuou o Yahvé.

A concepção hebraica da *justiça* não se baseia na concordância das acções humanas com certas normas jurídicas de carácter absoluto, mas num comportamento adequado dentro de uma relação bilateral. O qualificativo “justa” reconheceu gostosamente a Lei como um princípio de orientação da vida quotidiana. Assim, no juízo das relações meramente humanas não se diz que se castiga justamente o culpável; o que se diz é que se faz justiça ao justo e se condena o culpável (Dt 25,1).

A partir do exílio, os textos falam abundantemente da justiça do ser humano diante de Deus. Quando o salmista reclama para si um juízo “justo”, baseia-se naquela pertença ao povo, que Yahvé tornou participante da sua justiça salvadora. Esporadicamente, diz-se também que diante de Deus a própria justiça carece de valor e só se deve confiar na sua misericórdia.

2. A justiça e os profetas de Israel

Os profetas bíblicos apuraram muito o sentido de um Deus vivo e das suas exigências éticas e sociais. Foram os paladinos da justiça social e a consciência moral dos dirigentes do povo. E, quando exigiam justiça ao povo, não ditavam um código de moral; apontavam como exigente a vontade de Deus contemplada pela fé.

No século X a. C., no famoso encontro de *Natán* com o rei David, o profeta da corte acusou o rei de ter abusado do poder que Deus lhe dera (2Sm 12,1-15). Julgou-o, não com base na moral correntemente aceite, mas com base na vontade de Deus captada e revelada no contexto da fé de Israel: “Eis o que diz Yahvé.”

No século IX a. C. a intervenção do profeta *Elias* na história da vinha de Nabot, assassinado pela corte/tribunal local por mandato do rei Akab, que manipulou a justiça (1Re 21), mostra que o rei pode estar acima dos tribunais humanos, mas não escapa ao juízo divino. Esta história de injustiça social deixa emergir um significado profundo: quando tudo e todos estão contra a razão do ser humano, ele pode ter a certeza de que há um *logos*/razão superior que está do lado dele e por ele. Essa razão, que cadencia toda a narrativa, exprime-se com o acto de fé do narrador: “A palavra de Yahvé chegou a Elias dizendo...” É o *logos* que o israelita Paulo de Tarso verá exercido a favor da vítima da injustiça que foi Jesus de Nazaré e de todos os que a ele aderirem pela fé: “Se Deus está por nós, quem estará contra nós?” (Rm 8,31).

No século VIII a. C. *Amós* é por excelência o profeta da justiça social¹¹. Na restauração dela, *Amós* concentra todas as energias de arauto da vontade de Deus. Manifesta reservas e até repúdio pelo culto prestado nos santuários em festas religiosas. Mas o problema que ele detecta não estava no culto; estava na incoerência abissal entre piedade e relações humanas, entre culto e justiça social. A sua mensagem é: Deus não aceita oferendas de quem não praticar a justiça nas relações humanas; não faz sentido pretender estar *voltado* para Deus e *revoltado* com as pessoas¹². *Amós* põe Deus a dizer ao povo:

Odeio e desprezo as festas religiosas que celebrais...

Não quero os holocaustos que ofereceis em minha honra (Am 5,21-22).

Corra a equidade [*mišpāṭ*] como água da fonte,

E a justiça [*š°dāqāh*] como torrente que não seca (Am 5,24).

Para *Amós*, o critério decisivo que marca a autenticidade daquilo que o orante *diz* ao céu é a justiça que ele *faz* na terra. Se o culto é autêntico, o que o orante *diz* ao céu *produz* justiça na terra. O que torna verdadeiro o culto não é só o que o fiel diz ao céu mas a justiça que ele pratica na terra. A falta de justiça e de rectidão era gravíssima, porque a fé bíblica via Israel como tendo sido eleito e libertado para ser modelo de justiça e equidade entre os povos¹³. Ora, Israel violava a justiça tanto como outros povos:

Assim diz Yahvé: vendem o justo por dinheiro

e o pobre por um par de sandálias (Am 2,6).

Ao fazer este diagnóstico, o profeta avançava como terapêutica um apelo à conversão (5,4.6.14), que acarretasse a prática da justiça social e da equidade para com os pobres, e o recto funcionamento dos tribunais, que ditassem sentenças justas (Am 5,7.15.24).

A actualidade de *Amós* é flagrante. Podemos dizer que, à distância de vinte e oito séculos, “hoje é a hora de *Amós*”.

¹¹ Cf. W. J. HOUSTON, *Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament* (JSOTS 428; T&T Clark; London – New York 2006) *passim*.

¹² Sobre a relação entre ‘culto e justiça’, cf. J. L. SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje* (Academia cristiana 35; Cristiandad; Madrid 1986) 114-120.

¹³ Am 3,1-2. Cf. L. EPSZTEIN, *La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (Cerf; Paris 1983) 149-170, 217-225; M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; The Magnes Press; Jerusalem – Minneapolis 1995).

O contemporâneo profeta *Oseias*, ao pregar a justiça, pregava a fidelidade a um Deus vivo e pessoal, não a um código social escrito. Ele sabia que havia um código escrito, a lei da aliança do Sinai. Mas esse só tinha importância na medida em que orientava uma relação pessoal com Deus, que se concretizava na justiça social comunitária. O fundamental era o bom relacionamento com Deus, que na sua formulação mais ousada usava palavras de amor conjugal entre Deus e o seu povo.

E é precisamente aí, no contexto da metáfora nupcial e da promessa de uma aliança de amor, que *Oseias* anuncia os esponsais “Deus – povo”, com uma fórmula solene que inclui as duas palavras que exprimiam a “justiça”, *šedeq* e *mišpāt* em conexão com *hesed*: “desposar-te-ei para sempre; desposar-te-ei a preço de justiça [*šedeq*], direito [*mišpāt*], ternura [*hesed*] e compaixão [*rahamîm*]; desposar-te-ei a preço de fidelidade [*’ēmûnâh*]; e tu conhecerás Yahvé” (Os 2,21-22). O esposo, Deus, anula assim a sentença de separação pronunciada no início do processo judicial levantado contra a esposa considerada adúltera (Os 2,4). O preço simbólico do pacto matrimonial, pelo qual o esposo adquiria a sua esposa, é original: é feito de acções de Deus, de atitudes e relações pessoais: justiça e direito, ternura, compaixão e fidelidade¹⁴.

O que o profeta pede a Israel são essas atitudes. A prática da justiça seria consequência delas. Em *Oseias*, como noutros profetas, o pecado de Israel contra a justiça era global: consistia numa vida equívoca que provocava a ruptura com Deus. Os actos de injustiça não eram senão esgotos a céu aberto, pelos quais corria a água suja da atitude errada face a Deus. A ausência das três virtudes básicas da aliança (fidelidade, bondade, conhecimento/amor de Deus) tinha como consequência a violação da justiça devida ao necessitado.

Também *Oseias* é crítico face ao culto. E tem como critério as atitudes básicas da aliança: a bondade/misericórdia (*hesed*) e o conhecimento/amor que tem Deus como objecto: “Quero misericórdia e não sacrifícios, conhecimento de Deus e não holocaustos” (Os 6,6). Desta maneira, *Oseias* complementa *Amós*, que se concentrava na injustiça social como comportamento incompatível com o verdadeiro culto. *Oseias* aprofunda mais as disposições interiores necessárias para um culto aceitável. São as disposições que dimanam do fundo do ser humano a respeito de Deus e do próximo e empenham toda a vida da pessoa.

¹⁴ *Hesed* é amor, amabilidade, misericórdia, ternura, benevolência...; é uma atitude de aceitação e benevolência activa, que fundamenta e mantém uma relação espontânea, amigável, fraterna ou amorosa; no âmbito da aliança de Deus com Israel, é o conjunto de acções com que Deus se diz amar o seu povo por fidelidade à sua aliança; aqui é o comportamento do esposo que favorece a esposa de acordo com as obrigações duma relação reconhecida, a da aliança. “Fidelidade” (*’emunah*) é a confiança e credibilidade divina e a consistência de propósito com que Yahvé se relaciona com Israel (cf. Os 4,1); sublinha a estabilidade e solidez da união conjugal e a constância do amor divino e da comunhão íntima já estabelecida.

O Deus de Oseias é o Deus de uma aliança com conteúdo novo, embora não use a expressão “nova aliança”, como fará Jeremias. O Deus desta aliança não é só o esposo irritado que exige a prática da justiça, nem um juiz que dita a pena. É um pai que não pode deixar de amar o seu povo:

Quando Israel era menino, amei-o
 E do Egito chamei o meu filho.
 Quanto mais os chamava, mais se afastavam de mim...
 Não desafogarei o furor da minha cólera,
 Não voltarei a destruir Efraim,
 Porque sou Deus e não um homem.
 Sou o Santo no meio de ti,
 E não me deixarei levar pela ira (Os 11,1-9).

Por isso, Oseias faz um apelo à conversão, com plena confiança no amor de Deus. Como Amós, também Oseias declara que a conversão autêntica exige a prática da justiça [*šedeq*] e da misericórdia [*hesed*] na vida social (Os 10,12; 12,6), que torna possível a ordem [*šedeq*] na comunidade. Ao juntar a bondade à justiça, Oseias sugere que praticar a justiça não é, simplesmente, uma acção impessoal e fria que cumpre normas estabelecidas; é antes uma acção que implica o calor humano do apreço pela pessoa atendida.

O profeta *Isaías* chama a Deus “o santo de Israel”. Proclama assim a transcendência e o poder envolvente de Deus. Mas a sua santidade implica uma exigência ética declarada, que se manifesta de modo especial na justiça social. Por isso, também é crítico em relação a um culto desligado da prática da justiça social (Is 1,10-17). Essa crítica conclui com nove imperativos que exigem justiça para com os desvalidos:

Lavai-vos, purificai-vos,
 Tirai da frente dos meus olhos
 a malícia das vossas acções.
 Cessai de fazer o mal,
 Aprendei a fazer o bem.
 Procurai a justiça [*mišpāṭ*],
 Socorrei o oprimido,
 Fazei justiça [*špṭ*] ao órfão,
 Defendei a viúva.

Num engenhoso e alertante jogo de palavras hebraicas, Isaías (5,7) diz que Yahvé

Esperou deles [de Israel e Judá] a justiça [*mišpāṭ*]
 e eis que só há derramamento de sangue [*mišpāh*];
 Esperou a rectidão [*šēdāqāh*]
 e eis que só há gritos de lamentação [*šē'āqāh*] [dos despojados das suas terras].

Como Oseias, também Isaías comunica a esperança da restauração. O próprio Yahvé produz na história humana a acção de justiça libertadora que aos homens parece impossível. Referindo-se à nova era da justiça de Deus, o profeta fala do rei:

Estabelecerá o seu trono e o consolidará com o direito e com a justiça (Is 9,6).
 Julgará com justiça [*šāpāṭ b'šedeq*] os pobres
 E decidirá com equidade pelos humildes da terra.
 Terá como cinto a justiça [*šedeq*]
 E a fidelidade [*ēmūnāh*] será a cintura das suas cadeiras (Is 11,4-5).

Com esta perspectiva, o profeta dava alento aos que trabalhavam pela justiça, incitando-os a tornarem-se mediadores de Deus na transformação das situações de injustiça, para que 'se cumprisse' a seguinte utopia:

Vou fazer que os teus juízes sejam como no princípio...
 Depois disso, chamar-te-ão «Cidade de justiça [*šedeq*], Vila leal»¹⁵.

No profeta *Miqueias* o que aparece em relevo é a articulação do conceito de justiça com o de bondade/misericórdia:

Homem, já te fiz saber o que é bom,
 O que Yahvé quer de ti:
 Que pratiques a justiça [*mišpāṭ*] e ames a bondade [*hesed*] (6,8).

O seu objectivo é defender uma justiça que promova o débil na sociedade.

O profeta *Jeremias*, de forma interessante, associa as injustiças dos habitantes de Jerusalém ao abandono do seu Deus, ao facto de terem mudado de deus. Por isto, abandonaram "o caminho de Yahvé, a justiça do seu Deus" (Jer 5,4-5). Jeremias queixa-se de que

¹⁵ Is 1,26. Cf. J. JENSEN, *Dimensões éticas dos profetas* (Loyola; S. Paulo 2009) 154-158.

Há no meu povo malfeitores
 que armam o laço como caçadores.
 E que caçam? Pessoas!...
 As suas casas estão cheias de fraudes.
 Medram, enriquecem,
 Engordam e prosperam.
 Não julgam com justiça a causa do órfão,
 Nem sentenciam/defendem os direitos dos pobres [*mišpāṭ... lo' šāpāṭû*] (Jer 5,26-28).

Alinhando com a tradição profética, também Jeremias critica um culto ritualista, vazio de conteúdo humano e espiritual, incoerente com a moral social praticada. Chega a ameaçar que a sobrevivência do templo e da cidade dependia de “os cidadãos praticarem a justiça [*mišpāṭ*] entre si, não oprimirem o estrangeiro residente, o órfão e a viúva e não derramarem sangue inocente” (Jer 7,5-6). Na sua ousadia profética, apela até à casa real com palavras atribuídas a Deus:

Assim diz Yahvé: Praticai o direito e a justiça [*mišpāṭ wš' dāqāh*], libertai o oprimido das mãos do opressor; e o forasteiro, o órfão e a viúva não atropeleis (Jer 22,3).

Estimulando a esperança da restauração da aliança entre Yahvé e Israel, vislumbra a aparição de “um rebento justo de David”, que “praticará o direito e a justiça na terra”; “o nome com que o chamarão é ‘Yahvé é a nossa justiça’”¹⁶.

Portanto, nos profetas bíblicos a *justiça* não se põe em termos de posse ou de propriedade, nem se limita a dar o seu a seu dono (conceito ocidental de justiça); caracteriza-se pelo empenho na defesa eficaz do débil, dos ‘humilhados e ofendidos’ da história humana.

3. Conceito bíblico de “justiça de Deus”

Até meados do século XX, ao falar-se da “justiça de Deus” pregava-se o Deus da justiça vindicativa, equitativa, distributiva ou retributiva. Então a preocupação das pessoas era granjear méritos, com sacrifícios (entendidos como privações), com duras penitências e mortificações. Assim se pensava e fazia nas famílias aristocráticas e até nos conventos. Teresa de Lisieux faz-se eco destas ideias e formas de vida escrevendo: “pensava nas almas

¹⁶ Jer 23,5-6; 33,15-16. Cf. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel* (Verbo divino; Estella 1997³) 387-411, 424-434; IDEM, «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad; Madrid 1985); E. NARDONI, *Los que buscan la justicia*. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico (Verbo divino; Estella 1997) 109-131.

que se oferecem como vítimas à justiça de Deus, para desviarem e atraírem sobre si [quais pára-raios] os castigos reservados aos culpáveis”¹⁷. Habitualmente opunha-se o Deus justo ao Deus misericordioso (entendendo “Deus justo” como justiceiro e castigador). Esta concepção da “justiça divina” gerou cépticos, agnósticos, ateus, indiferentes.

Ora, o conceito de “justiça de Deus”, de que tão frequentemente fala a Bíblia hebraica, não consiste em que Ele *deva* alguma coisa ao ser humano mas naquilo que Ele se deve a si mesmo em vista do bem que quer para o ser humano. A justiça de Deus prolonga a sua verdade e fidelidade: consiste em Ele cumprir os seus compromissos dentro da aliança com o seu povo e em manifestar assim a sua fidelidade à aliança. O que atesta a justiça de Deus é o cumprimento das suas promessas (postas pela fé na sua boca). Deus mostra-se justo manifestando a sua misericórdia e o seu perdão ao necessitado, realizando para com ele as Suas promessas. A sua justiça não se define propriamente por referência a um credor: é fidelidade a si mesmo, fidelidade do seu amor por amor ao ser humano¹⁸. A sua “justiça” manifesta-se no agir digno d’Ele relativamente ao seu povo, isto é, na sua acção salvífica e libertadora¹⁹. Quem desejava a libertação invocava a justiça de Deus, isto é, a intervenção divina²⁰. Isso explica que em nenhuma passagem da Bíblia hebraica a justiça tenha o sentido de *castigo*.

Não admira, pois, que Paulo descreva a acção salvadora de Deus em relação a todo o que crê (mesmo do pecador: Rm 4,5; 5,12) como “justiça de Deus” (Rm 1,16), que é na realidade uma reabilitação, justificação, amnistia (assim a traduzem alguns exegetas). Ou seja, ao exercer a sua justiça, Deus não actua como juiz que paga com base numa lei, mas como soberano que concede um indulto com base na sua bondade (Rm 5,21; 8,10). Para Paulo, o cumprimento do que estava prescrito na Lei de Moisés produz uma “rectidão ou justiça” própria, mérito da pessoa²¹, que conduz ao orgulho²². A justiça de Deus, longe de ser proporcional aos méritos humanos, manifesta-se pelo facto de Ele “não ter tido em conta os pecados cometidos anteriormente...”, para mostrar a sua justiça nos nossos dias, para ser Ele justo e justificador de quem crê em Jesus” (Rm 3,25-26). Portanto, a justiça de Deus ou reabilitação do homem pecador é *devida* só na medida em que Deus se obriga a si próprio a ser fiel ao homem: é gratuita, é graça. Segundo a perspectiva cristã de Paulo, a condição para beneficiar da amnistia de Deus é a fé em Jesus, Ungido de Deus. Não é puramente

¹⁷ Manuscrito A 84rº.

¹⁸ Veja sobretudo os Salmos (Sl 102,8) e o Dêutero-Isaías (45,8,21; 51,6,8; 56,1).

¹⁹ Is 45,21; 51,5-6; 56,1; 62,1.

²⁰ Sl 71,2; 143,11.

²¹ Rm 10,3; Fl 3,9.

²² Rm 3,27; leia-se todo 3,21-31; Ef 2,8-9; Fl 3,3-4.

externa e social: é uma transformação interior que gera atitudes humanas agradáveis a Deus e produtoras de justiça social (Rm 5,1-2). A justiça de Deus é um bem salvífico em si.

Conclusão

Toda a experiência de fé do Israel bíblico fazia finca-pé na profundíssima captação da identidade entre Deus e a justiça. Há em toda a Bíblia hebraica poucos conceitos tão vinculados a Deus como o de justiça. Para o israelita crente, Deus não existe sem a justiça. Precisamente por isso, a pessoa que ama Deus não pode ser tocada pela injustiça (Sab 2). A tal ponto se dá essa identidade entre Deus e justiça que a palavra “justo” desloca a sua significação da pessoa que pratica a justiça nas relações humanas para a pessoa que está em paz com Deus e que, por isso, não pode ser atingida pelo fracasso ou pelas injustiças humanas.

Porque a realização da justiça sempre acontece no terreno das relações inter-humanas, na Bíblia hebraica aquilo a que chamamos *amor* é parte integrante da justiça, é a alma da justiça. O amor gera a atmosfera e o ambiente em que pode prosperar a justiça. Dá a visão e a consciência daquilo que é justo e dá força para conceder aos outros o que lhes é devido. Podemos dizer que, sem amor, a justiça não consegue viver. Quem quiser alcançar só a justiça não o conseguirá. Para alcançá-la, é preciso pôr a mira mais longe: é necessário o amor. O amor exige a justiça e a justiça não pode prescindir do amor.

Os políticos do nosso tempo beijam quase diariamente a palavra “justiça”. Como se a amassem!... Só a ama quem dá o peito às injustiças que se cevam nas relações sociais. Exigir justiça lutando contra a injustiça, com palavras e atitudes proféticas, libertadoras é estar convencido de que só o amor ao ser humano é construtivo e forte. Nessa luta bíblica também entra a oração dos salmistas. O orante que pede justiça divina não luta contra a própria desgraça mas contra o mal feito a seres humanos. A forma de viver segundo a justiça [*šēdāqāh*] e a bondade [*hesed*], convida a contribuir para a construção de uma ordem planetária [*šēdeq*], fundada na fidelidade aos valores da justiça.

O discurso da justiça em Jeremias 1-25: profetismo, realeza e crítica social

João Pedro Vieira*

1. Coordenadas conceptuais: pensar a justiça

A justiça representa, nas suas diversas manifestações históricas e concretizações lexicais e semânticas, um dos princípios mais importantes no pensamento e governo das sociedades humanas. Intrinsecamente ligado ao domínio da moralidade – ou seja, de um universo socialmente construído de princípios e normas que regem, de forma tendencialmente vinculativa, o comportamento dos membros de uma determinada comunidade, neles suscitando as noções de obrigação e dever –, o princípio da justiça reveste-se de uma natureza eminentemente social, pressupondo a existência de um sistema de relações cujas características definem o estatuto do indivíduo na comunidade e determinam o que lhe é exigível e, simultaneamente, o que lhe é devido¹.

Nesta acepção, o princípio da justiça aproxima-se da conceptualização jurídica que o *Digesto* (l.1.10.1 pr.) atribuiu a Ulpiano (m. 223/224 d.C.), segundo a qual a justiça consistia em dar a cada um o seu direito (*ius suum cuique tribuendi*)², i.e., dar a cada um aquilo que lhe é devido, a que tem direito. À luz desta síntese, a justiça apresenta-se como uma estrutura formal de regulação da interação social que procura e serve a preservação da ordem sociopolítica vigente, qualquer que seja a sua manifestação e conteúdo próprio. Reconhece por isso a assimetria essencial que rege as relações sociais, a existência de hierarquias e desníveis de poder social e riqueza.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Ao enfatizar a dimensão social da construção do conceito de justiça, não se pretende menosprezar a importância do sujeito e nomeadamente dos processos cognitivos subjectivos no desenvolvimento da moralidade (vd. Lourenço, Eduardo, *Psicologia de Desenvolvimento Moral. Teoria, dados e implicações*, reimp. da 3.ª ed., Coimbra, Almedina, 2006).

² *Digesta* l.1.1.10 (Kruger, Paul; Mommsen, Theodor, *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, Dublin / Zürich, Weidmann, 1973). Este princípio era já de alguma forma reconhecido por Cícero, c. 44 a. C., no seu tratado sobre os deveres. Para o autor, um dos fundamentos da rectidão ou honestidade (*omne quod est honestum*) era precisamente dar a cada um o que lhe é devido (*tribuendoque suum cuique*). *De Officiis*, London / New York, William Heineman / The MacMillan Co., 1913.

2. O conceito de justiça no Próximo Oriente antigo: justiça, ordem e realeza

Também no Próximo Oriente antigo o conceito de justiça, nas suas diversas acepções (ac. *kittum*, *mêšarum*; eg. *maât*; heb. *mišpāṭ*, *dîn*, *šedeq*, *šēdāqāh*, *mêšārîm*), se revelou um princípio constitutivo do pensamento pré-clássico sobre a ordem social. Assentando numa estrutura conceptual básica bastante similar à acima delineada, a justiça constituía um atributo ontologicamente transversal que exprimia a capacidade ou poder de garantir e restabelecer a ordem divinamente criada e o lugar de cada um. Neste sentido, a formulação do conceito implicava necessariamente a confluência dos planos divino e humano da existência, mas igualmente a percepção de que a esfera da ordem coexistia, em situação de tensão e perpétuo conflito, com uma esfera do caos. Nesta perspectiva de ordem totalizante do universo, a conceptualização da justiça assumiu porventura a sua manifestação mais evidente e complexa no Egito Antigo, através do conceito de *maât*³. Sintetizando as dimensões social (humana) e cósmica da justiça, o conceito de *maât* exprimia uma vivência unificadora e integradora, socialmente baseada, da experiência do mundo, sob a protecção da monarquia faraónica; uma prática de uma solidariedade comunicativa e prescritiva⁴.

Neste sentido, o rei era representante e garante de uma dupla ordem. Instância de mediação privilegiada entre os planos divino e humano, filho de Deus e ungido (Sl. 2:7; 45:8; 89:21, 27-28; 132:10, 17), o rei é investido do poder de dominar o caos (Sl. 89:26. Carta de Nûr-Sîn a Zimrî-Lîm, A.1968⁵) e o desempenho das suas funções afecta directamente a estabilidade da ordem natural (*Epopéia de Kirta* 1.19 l 38-46)⁶. Simultaneamente, o rei afirmava-se como paladino da justiça, protector e defensor do direito dos pobres, fracos e oprimidos, da viúva, do órfão e do estrangeiro (Sl. 72:1-2, 4, 12-14. Carta de Nûr-Sîn a Zimrî-

³ O *Conto do Camponês Eloquente*, estabelecido nos finais da XII Dinastia (1939-1760 a. C.), revela bem a agudeza intelectual com que as elites letradas egípcias foram capazes de reflectir criticamente sobre as contradições da justiça divina e humana. De notar, na oitava petição (B1,320-357), a insistência do camponês incógnito na perversão dos juizes e a sua convicção na observância imperiosa da *maât*, enquanto princípio regulador imanente que garante a efectuação, no caso pendente, de uma justiça comutativa ou correctiva (vd. Canhão, Telo Ferreira, «O Conto do Camponês Eloquente», *Cadmo*, 16, 2006, pp. 11-54).

⁴ Assmann, Jan, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, s. l., Julliard, 1989. Carreira, José Nunes, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, pp. 72-78.

⁵ Caramelo, Francisco, *A Linguagem Profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002, p. 117.

⁶ Olmo Lete, Gregorio del, *Mitos y Leyendas de Canaan. Según la tradición de Ugarit*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

Lím A.1121 + A.2731⁷. *Código de Hammurabi*, Prólogo, l 28-49; V 14-24⁸). A autoridade régia e o regime monárquico significavam o primado e a vitória permanentemente reafirmada da justiça enquanto (re)ordenação das *res diuinae atque humanae* sobre a terra.

3. Justiça social, realeza e profetismo na tradição veterotestamentária

Todavia, se o *topos* da justiça, particularmente na sua vertente social, ocupa uma posição de relevo no discurso de legitimação e apologia da realeza, a prática aparenta demonstrar, não raro, as francas limitações da implementação desse princípio. De facto, a literatura profética veterotestamentária apresenta uma prolixidade notável de situações de conflito sociopolítico aberto entre alguns profetas e a realeza, assim como contra outros grupos sociais de elite (sacerdotes, profetas, oficialato régio e os investidos de poderes judiciais), desdobrando-se em manifestações críticas de denúncia e condenação de uma prolixidade de injustiças sociais, da política interna e externa, e de matérias religiosas (e.g. Os. 5:1-3, 10-13; 7:3-7. Mq. 2:1-5, 3. Is. 10:1-4. Jr. 26:8-11)⁹.

É possível que as proporções do conflito, que aparentam ter atingido momentos de grande tensão e agressividade (e.g. Am. 3:14-15. Jr. 22:13-19; 28), tenham sido de alguma forma hiperbolizadas pelas perspectivas ideológicas/teológicas, e suas categorias interpretativas, que enformaram o extenso e multigeracional trabalho de edição/redacção das diversas tradições textuais que perfazem o *corpus* profético veterotestamentário¹⁰. Efectivamente, a tradição veterotestamentária apresenta casos de estreita cooperação entre profetismo e política (caso de Natan, 2 Sm. 7; 12:1-15. 1 Rs. 1:1-31). Neste sentido,

⁷ Caramelo, *ibidem*, p. 116.

⁸ *Códigos legales de tradición babilónica*, ed. e trad. de Joaquín Sanmartín, Madrid / Barcelona, Trotta / Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.

⁹ Vd. Albertz, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1994, pp. 163-175. Gonçalves, Francolino, «Os profetas hebraicos e a política do seu tempo», *Cadmo*, 2, 1992, pp. 16-59. Sicre Díaz, José Luis, *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 7.ª ed., Estella, Verbo Divino, pp. 142-148. Idem, *Los Dioses Olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

¹⁰ Na sua análise crítica sobre o ciclo literário contra os reis (Jr. 21:11-23:6), Carroll notava que a dinâmica conflitual entre profetismo e realeza constituía um paradigma de interacção transversal à História Deuteronomista e ao *corpus* profético (Carroll, Robert P., *From Covenant to Chaos. The Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, London, Xpress Reprints, 1996, pp. 136-137), naquilo que será provavelmente a imposição de uma visão teologicamente modelada e retroprojectada da história de Israel. A imposição dessa estrutura interpretativa à representação do passado visaria, em parte, explicar os motivos da catástrofe que atingiria Judá nos inícios do século VI a. C., insistindo na culpabilização da monarquia e no papel admonitório e regenerador do profetismo, e justificando, em última instância, o fracasso dessa intervenção divinamente ordenada (Jr. 25:4-14).

à semelhança do que ocorreria com o profetismo mariota¹¹, é provável que o profetismo hebraico procurasse funcionar de alguma forma como instância de aconselhamento, advertência e vigilância da acção régia com o propósito de evitar ou corrigir situações de injustiça para com a sociedade humana ou divina, que colocassem em causa a eficácia da realeza enquanto garante do equilíbrio cósmico, divinamente criado e, por esse motivo, intrinsecamente justo.

De acordo com a tradição textual homónima, a intervenção profética de Jeremias na esfera pública hierosolimita pautou-se por um discurso profundamente contestatário de tipo sócio-religioso que terá compreendido manifestações de vincada hostilidade para com a condução da política interna e externa de Judá, e a própria figura régia, particularmente durante o reinado de Joaquim (610/609-598 a. C.¹²). A complexidade da história redaccional da tradição jeremiana, assim como os problemas envolvidos na datação genérica dos textos e na caracterização dos ambientes sociológicos e ideológicos/teológicos de produção – ou seja, até que ponto são os textos representativos da intervenção profética de Jeremias –, levantam dificuldades significativas à determinação segura das posições político-religiosas do profeta¹³.

Desta forma, no âmbito das limitações supramencionadas e tomando por repositório heurístico o bloco textual onde se concentram os materiais pretensamente mais antigos e menos editados (Jr. 1-25), como se manifesta o conceito de justiça, em especial na sua aceção social, ao longo do discurso profético jeremiano? Que léxico e que contextos

¹¹ Mander, Pietro; Durand, Jean-Marie, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, vol. 2, Barcelona, Editorial AUSA, 1995, pp. 309-313.

¹² A data tradicionalmente atribuída à morte de Josias e à ascensão de Joaquim é 609 a. C. Contudo, alguns autores defendem que a morte de Josias e a ascensão de Joaquim devem ser datadas de 610 e 609 a. C., respectivamente (vd. Hooker, Paul K.; Hayes, John H., «The Year of Josiah's Death: 709 or 610 BCE?», in *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, ed. de J. Dearman e M. Graham, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOTSS 343, 2001, pp. 96-103. Miller, J. Maxwell; Hayes, John H., *A History of Ancient Israel and Judah*. 2.ª ed., Louisville / London, Westminster John Knox Press, 2006, pp. 460-461).

¹³ Efectivamente, a relação entre a família textual massorética e a da *Septuaginta* (LXX), e o valor heurístico dos respectivos testemunhos, assim como a historicidade e fiabilidade do relato de 2 Rs. 22-23 sobre o reformismo josiano, e a questão da relação entre Jeremias e o Deuteronomio têm suscitado uma grande diversidade de respostas por parte dos investigadores. Vd. Leuchter, Mark, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2004. Sweeney, Marvin, *King Josiah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Carroll, Robert P., *Jeremiah*, London / New York, T & T Clark, 2004. Sharp, Carolyne, *Prophecy and Ideology in Jeremiah. Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose*, London / New York, T & T Clark, 2003, pp. 157-169. Para a história redaccional da tradição jeremiana, em particular, vd. Albertz, Rainer, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 303-345.

semânticos dominam a utilização desse conceito? Qual a importância que o conceito de justiça assume no discurso do profeta?

4. O conceito de justiça no discurso profético de Jeremias

4.1. O léxico da justiça

No campo semântico da justiça, *mišpāt* afigura-se o termo mais frequente, ocorrendo 32 vezes ao longo da versão massorética de Jeremias, seis das quais para formar a conhecida expressão *mišpāt ūšēdāqāh* (Jr. 4:2; 9:23; 22:3, 15; 23:5; 33:15a). O termo *mišpāt*, muito frequente nos Sl., exprime nas suas diversas ocorrências as noções semanticamente contíguas de “justiça” (Jr. 10:24; 22:3, 13, 15 23:5), “julgamento” (5:28; 7:5; 21:12; 26:11, 16; 33:15), “sentença” (12:1; 39:5; 49:12; 51:9; 52:9), “direito” (32:7-8) e até “ordem” (8:7). No entanto, são escassas as ocorrências do verbo correspondente, *šāpāt* (2:35; 5:28; 11:20; 25:31). Para além de *šāpāt* e seus derivados, a tradição jeremiana regista a utilização dos termos *šēdāqāh* (vd. *supra* e 33:15b), já referido, *sedeq* (11:20; 22:13; 31:23; 50:7) – termos que denotam as ideias de “rectidão”, “justiça”, “direito”, “correção” – e ainda *šaddiq* (12:1; 20:12; 23:5), adjectivo com o significado análogo de “recto”, “justo” ou ainda “legítimo”. De entre o repertório lexical conotado com a justiça, cabe ainda mencionar o substantivo *din* e o verbo correspondente *dan* (5: 28; 21:12; 22:16), lexemas que traduzem respectivamente a noção de “julgamento”, “juízo”, “causa”, no primeiro caso, e a acção de “julgar”, “defender a causa”, “pronunciar juízo”, no segundo caso¹⁴.

4.2. O discurso da justiça social: análise de textos

Em 5:1-9, Jeremias, interpelando retoricamente os seus interlocutores, critica a infidelidade e iniquidade de toda a população de Jerusalém perante Yahweh: ninguém pratica a justiça (*mišpāt*) ou sequer procura a fidelidade/confiança (*’ēmūnāh*), valores constitutivos da moral comunitária e cuja ausência explica que os humildes (*dallīm*) perjurem em nome de Yahweh e desconheçam o seu caminho e o julgamento, ou direito (*kī lō’ yādē’ ū derek yhw h mišpāt ’ēlōhēhem*). No entanto, também os poderosos (*haggēdōlīm*), sobre os quais recaía a obrigação de conhecer e praticar o caminho e o direito de Yahweh, se revelam ignorantes quanto a essa matéria, pois quebraram o jugo Yahweh e despedaçaram as suas correntes.

¹⁴ Sobre o significado e utilização destes termos no *corpus* veterotestamentário, vd. Bovati, Pietro, *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOTSS 105, 1994, pp. 172-211. Weinfeld, Moshe, «Justice and Righteousness – מִשְׁפָּט וְצֶדֶק – The Expression and its Meaning», in *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, ed. de Henning Reventlow e Yair Hoffman, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOTSS 137, 1992, pp. 242-246.

Em 5:26-28, Jeremias desenvolve adicionalmente a sua acção de denúncia das injustiças sociais contra todos os maleficientes (*rešā'im*) que prosperaram e enriquecem imoral/ilicitamente à custa dos direitos dos seus semelhantes. Apesar das obscuridades textuais de que padece v. 28¹⁵, o profeta acusa sobretudo os *rešā'im* de negligenciarem os direitos dos mais desfavorecidos, inviabilizando a protecção legal que o direito consuetudinário e a realza lhes reservava: transgridem o direito com as suas más acções (TM¹⁶), ou beneficiam a causa do mal, não julgam a causa do órfão nem o julgamento dos necessitados (*mišpāt 'ebyônim* = TM) / viúva (*chēras* = LXX) (vd. Is. 1:23. Mq. 3:11; 7:3. Dt. 16:18-20). Estarão aqui novamente em causa os poderosos e possidentes de Jerusalém, mas possivelmente também o oficialato régio investido da capacidade de pronunciar julgamento sobre casos de litígio, à semelhança do que ocorre em Jr. 26:10-16, em que os *sârê y'hūdāh* provindos do palácio (*wayya 'ālū mibbêt hammelek*) tomaram assento junto à porta nova do templo de Yahweh para julgar Jeremias, estando em causa a sentença de morte (*mišpāt māwet*) que sacerdotes e profetas pretendiam que lhe fosse aplicada¹⁷.

No contexto do chamado “sermão do templo” (7:2-15)¹⁸, em que Jeremias reprovava explicitamente a confiança inveterada dos hierosolimitas na sacralidade protectora e inviolabilidade de Jerusalém (Jr. 7:4, 10)¹⁹, o profeta exorta à conversão da conduta moral da população urbana – provavelmente, na sua globalidade, povo e elites –, o que implica apelos ao julgamento imparcial dos homens, como juízo ou discernimento entre duas par-

¹⁵ Vd. McKane, William, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol. 1, Edinburgh / New York, T & T Clark, 2001, pp. 134-135. Holladay, William, *Jeremiah 1*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, pp. 193-194, 198-199. Lundbom, Jack, *Jeremiah 1-20*, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, AB 21A, 1999, 409-410.

¹⁶ TM = texto massorético.

¹⁷ Frymer-Kenski, Tikva, «Israel», in *A History of Ancient Near Eastern Law*, ed. de Raymond Westbrook, vol. 1, Leiden / Boston, Brill, HdO 72, 2003, pp. 986-987. Vd. Fox, Nili Sacher, *In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2000, pp. 150-154, 158-164.

¹⁸ O v. 1 e parte do v. 2 estão ausentes de LXX e constituem inserções secundárias com o intuito de criar um cabeçalho para o conjunto de oráculos subsequente (Tov, Emanuel, *The Greek and the Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden / Boston / Köln, 1999, p. 366).

¹⁹ Is. 28:16 exprime exemplarmente esta confiança: “Por isso, assim disse o Senhor Yahweh: ‘Eis que sou aquele que assentou em Sião uma pedra fundacional, uma pedra pesada, uma pedra angular preciosa, uma fundação segura. Aquele que confia não fugirá [*hamma 'āmīn lō' yāhīs*]” (Vd. Dekker, Jaap, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*, Leiden / Boston, Brill, OS 54, 2007, pp. 124-144). Jerusalém constituía evidentemente o *axis mundi* do iaveísmo hierosolimita e da teologia real davídica: Jerusalém era de facto a “cidade do Grande Rei” (*qiryat melek rāb*, Sl. 48:3), que aí tinha o seu “palácio” (*hēkal*, Jr. 7:4); uma cidade estabelecida por Yahweh para sempre (*‘ēlōhim y^kōnⁿehā 'ad 'ōlām*, Sl. 48:9). Vd. Albeztz, *ibidem*, 1994, pp. 117-122, 129-138. Gonçalves, Francolino, “Yahvé, su pueblo y los demás pueblos en el Antiguo Testamento”, in *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, ed. de G. Tejerina Arias, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2003, pp. 143-150.

tes (*ta 'ású mišpāṭ bēn 'iš ūbēn rē 'ēhū*)²⁰, à não-opressão do estrangeiro, órfão e viúva (*gēr yātôm w' almānāh*) e ao não-derramamento de sangue inocente (*dām nāqī*, Jr. 7:6. Vd. 2:34, *dam nap'ešōt 'ebyônīm n'eqiyīm*). Jeremias transmite adicionalmente um cenário de conspurcação da sacralidade do templo e de completo desregramento e perversão das normas morais mais básicas à conservação da ordem social e da justiça em que os hierosolimitas roubam, matam, cometem adultério e prestam falsos testemunhos (7:9)²¹. Efectivamente, de acordo com 9:22-23, a verdadeira sabedoria (*hōkmāh*), varonia (*g' būrāh*) e riqueza (*'ōser*) residem na compreensão e conhecimento (*haškēl w'yādōa*) de Yahweh, deus recto (*šaddīq*, 12:1), enquanto origem e garante supremo da bondade/fidelidade (*hesed*), da justiça e da rectidão no mundo (*'ōseh hesed mišpāṭ ūš'dāqāh bā 'āreš*).

Porém, é no ciclo contra a realza (21:11-23:6) que o tom polémico de Jeremias e a temática da justiça social atingem porventura o seu paroxismo na tradição textual jeremiana. Este bloco redaccional transmite imagens francamente negativas e hostis de Joaquin e sobretudo Joaquim, cuja actuação e opções políticas são vivamente reprovadas. No caso de Joaquim, é o governo opressivo e injusto que sobressai pela negligência na administração da justiça, possivelmente também pela utilização de trabalho forçado e pelo aumento da pressão fiscal (vd. 2 Rs. 23:33, 35)²², e certamente pela insistência numa estratégia de resistência político-militar à hegemonia neobabilónica, linha de actuação não explorada pela invectiva de Jr. 22:13-19.

De forma genérica, o ciclo inicia-se com Jr. 21:11-12, em que a casa de David é exortada a executar a justiça pela manhã (*dīnū labbōqēr mišpāṭ*) e a livrar o espoliado (*gazûl*) da mão

²⁰ Bovati, *ibidem*, pp. 185-188.

²¹ A formulação destas infracções morais não depende necessariamente de Ex. 20:13-16 e Dt. 5:17-21, na medida em que a ordem diferenciada pela qual as faltas são enunciadas em Jr. poderá significar que a sequência interna, o conteúdo e a forma do Decálogo não tinham sido ainda fixados (vd. Carroll, Robert P., *Jeremiah*, vol. 1, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006, p. 209). A referência à prestação de sacrifícios a Ba'al, ou pelo menos a sequência *w'hālōk 'ahărē 'ēlōhīm 'ahērīm 'āser lō' y'da 'tem*, será de origem secundária, encaixando-se melhor na polémica deuteronomista contra a idolatria (McKane, *ibidem*, p. 163).

²² De acordo com 2 Rs., Neco II investiu Joaquim no trono de Judá e impôs sobre o reino vassalo um oneroso tributo de cem talentos de prata e um talento de ouro (= TM; recensão lucianica de LXX e Pešitta registam cem talentos de ouro). Joaquim recolheu o tributo exigido recorrendo ao aumento da pressão fiscal sobre a propriedade fundiária, *i.e.*, sobre o povo da terra (*'am hā 'āreš*), uma medida profundamente impopular que terá concitado oposição e agitação sociopolítica no início do seu reinado, e que colaborará certamente na explicação da atitude francamente negativa que Jeremias e os redactores deuteronomistas nutriam por Joaquim. A sua governação poderá ter assumido um aspecto particularmente severo, autoritário e intolerante para com qualquer forma de contestação, como sugerido, por exemplo, pela perseguição, extradição e assassinio do profeta Urias a mando do rei (Jr. 26:20-23).

de quem o oprime (*ôšēq*) de forma a prevenir a irrupção da ira divina. O dever de zelar pela correcta e retributiva execução da justiça (7:9; 21:11-12) é retomado e redaccionalmente expandido em 22:1-5²³. Interpretando a expressão “casa de David”, os redactores interpelam o rei mas alargam o universo dos destinatários aos membros da casa real: rei, seus funcionários (*ăbădeykā* = TM, mas LXX *kai ho oikós sou*, “e a tua casa”) e demais indivíduos com acesso ao palácio²⁴ (*amēkā habbā’im basē’ārīm hā’ēlleh*. Vd. 22:1) são chamados a praticar a justiça e a rectidão (*mišpāṭ ūšēdāqāh*), a libertar o espoliado da mão do opressor, a proteger o estrangeiro, órfão e a viúva (*gēr yātôm w’almānāh*) e a abster-se de derramar sangue inocente (*dām nāqī*). O cumprimento destas instruções pretensamente divinas, rematado por uma ameaça de destruição, é apresentado como condição indispensável para a conservação da realeza davídica (22:4-5).

Como sugerido, é sobre Joaquim que recaem as críticas mais veementes da polémica jeremiana contra a realeza. A perícopie formada por 22:13-19 aparenta referir-se na sua totalidade a este rei. Invertendo o paradigma do rei justo, humano e divino, que Sl. 72 paradigmaticamente expõe, Joaquim é acusado de erguer a sua luxuosa (v. 14-15) casa sobre a injustiça e a iniquidade/ilegitimidade²⁵ (*bōneh bêtō b’lō’ šedeq*, v. 13), invertendo de certa forma a imagem de Sl. 89:15, em que justiça e rectidão constituem o fundamento do trono divino (*šedeq ūmišpāṭ mēkôn kis’ekā*). O profeta exprobra Joaquim por explorar os seus súbditos, sujeitando o povo a trabalhos forçados sem compensação (*b’rē’ēhū ya’ăbōd hinnām ūpō’ălō lō’yitten lō*, vd. Dt. 24:14-15; Lv. 19:13); de se importar apenas com o seu enriquecimento imoral (*šē’ehā*), derramar sangue inocente (*dām hannāqī*) – quando o sangue do necessitado, do pobre, do desprotegido e do fraco lhe deveria ser precioso (*yēkar dāmām be’ēnāyw*, Sl. 72:14) –, praticar a opressão (*ha’ōšeq*) e a violência (*hamē’rūšāh*)²⁶. A total inaptidão e fracasso absoluto de Joaquim no desempenho do *officium regis*, conspurcado pelos seus actos, são ainda realçados por comparação

²³ McKane, *ibidem*, lxxvii-lxxviii, 514-517. Holladay lança igualmente dúvidas sobre a natureza primária da unidade redaccional, acabando no entanto por concluir, em paralelo com 7:3-7, pela sua autenticidade (Holladay, *ibidem*, pp. 580-582).

²⁴ McKane, *ibidem*, p. 516. Lundbom, *ibidem*, p. 119.

²⁵ Vd. Seitz, Christopher, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 93.

²⁶ Em linha com LXX, *phónon*, “assassinio”, “massacre”, “carnificina”, embora as versões gregas de Aquila e Símaco apresentem *drómon*, “corrida” (vd. aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* [BHS], 5.ª ed. corrigida, s.l., Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 825. Field, Frederick, *Origenis Hexaplorum*, t. II, Oxford, Clarendon Press, p. 629), o que leva Lundbom, apoiado nalguns paralelos jeremianos, a traduzir o termo por “corrida”, “correria”, “maneira de correr”, enfatizando a fuga do rei perante as suas responsabilidades (Lundbom, Jack R., *Jeremiah 21-36*, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, AB 21B, 2004, p. 140).

directa com a rectidão e exemplaridade de seu pai, Josias, que desfrutou a vida, gozou da prosperidade própria da realeza (*'ābikā hālō' 'ākāl wēšātā*), julgando a causa do pobre e do necessitado (*dān dīn 'ānī wē'ebyōn*, v. 16), realizando a justiça e a rectidão (*'āsāh mišpāṭ ūšēdāqāh*), pelo que foi consequentemente bem sucedido (*'āz ṭōb lō*, v. 15; *'āz ṭōb*, v. 16 > LXX).

Por conseguinte, contrariamente a Josias e a Šallum, cujos reinados se viram fatalmente interrompidos por reacção ou intervenção de Neco II (610-595 a. C.) – o primeiro provavelmente executado (2 Rs. 23:29)²⁷, o segundo deposto e deportado para o Egipto (2 Rs. 23:33-34) –, e por isso foram lamentados, Joaquim não será lamentado por ninguém (Jr. 22:18), sendo-lhe negados não só os rituais fúnebres comuns – lamentação e sepultamento –, como também os próprios da sua dignidade real e relativos ao sepultamento. Assim, 22:19 proclama que Joaquim receberá a sepultura de um jumento, ou seja, o seu corpo será arrastado e lançado fora das portas de Jerusalém, permanecendo insepulto, uma terrível pena que exprimia a rejeição e desprezo total pelo indivíduo²⁸.

Apesar da perspectiva preponderantemente crítica e negativa sobre a realeza, Jr. 23:4-5 apresenta um oráculo convencionalmente interpretado sob o prisma messiânico cuja autenticidade e correspondente datação têm dividido os exegetas²⁹. O profeta anuncia

²⁷ Tanto a *lectio* grega, como a hebraica não implicam uma leitura bélica do encontro entre Josias e Neco II. De facto, TM relata que Josias, quando Neco II se encontrava em trânsito para o Eufrates, foi ao seu encontro (*wayēlek [hammelek > LXX] yōšiyāhū liqerā'tō [= LXX apantēn]*), e que Neco o mandou executar (*way'mitēhū*) quando o viu. Vd. Na'aman, Nadav, *Ancient Israel and its Neighbors. Interaction and Counteraction*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, pp. 381-384. Cogan, Mordechai; Tadmor, Hayim, *II Kings*, New Haven / London, Yale University Press, AB 11, 2008, pp. 291, 301. Talshir, Zipora, "The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles 20-5; 1 Esdras I 23-31)", in *Vetus Testamentum*, vol. 46, n.º 2, 1996, pp. 215-218.

²⁸ A ausência de rituais fúnebres elementares – lamentação e sepultamento – significava a aplicação de uma prática execratória que, não reconhecendo simbolicamente a defunção do indivíduo, o relegava à errância pela terra, privando-o da possibilidade de uma existência condigna no inframundo. Dt. 28:26, na secção de bênçãos e maldições que encerra o Código da Aliança, ameaça os que desobedecerem à lei com a privação de sepultura, servindo os seus cadáveres de alimento às aves do céu e aos animais da terra, sem que ninguém interfira. Paralelamente, numa fraseologia semelhante, Jr. 16:4 lança a mesma impreciação sobre a população de Jerusalém: as famílias morrerão e não serão lamentadas, nem sepultadas, servindo os seus cadáveres de esterco sobre a terra e comida para as aves do céu e animais da terra.

²⁹ A paronímia com o nome "Sedecias" ("Yahweh é o meu direito") é óbvia e poderia destinar-se tanto a reforçar uma legitimação alternativa e autóctone do rei, cujo nome e legitimidade lhe haviam sido impostas por Nabucodonosor II (Carroll, *ibidem*, 2006, p. 446-447), como a projectar um modelo de realeza em antítese com a governação ilegítima de Sedecias, explorando de forma messiânica a linha davídica, legítima, de Joaquin (vd. Jr. 52:31-34. Holladay, *ibidem*, pp. 616-620. Lundbom, 2004, pp. 172-173. Blenkinsopp, Joseph, *Une Histoire de la Prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en*

que Yahweh erguerá um rebento justo/legítimo (*ṣemaḥ ṣaddiq*) da estirpe de David que reinará como rei, prosperará, executará o direito e a justiça (*‘āsāh mišpāt ūṣēdāqāh*) na terra e será desse modo chamado “Yahweh é a nossa rectidão/justiça” (*yhwḥ ṣidqēnū*, v. 6), acção divina em flagrante contraste com a rejeição de Joaquin (Jr. 22:30).

Por fim, importa mencionar acepções que o lexema *mišpāt* assume isolada ou pontualmente na tradição jeremiana. Na contexto da acção simbólica envolvida na compra do campo em Anātôt, Haname’el suplicava a Jeremias, seu primo, que lhe adquirisse o seu campo em conformidade com a prioridade que o direito de posse e recompra/resgate lhe conferia (*lekā mišpāt hayēruššāh ūl’kā hagē’ullāh*, 32:8), provavelmente enquanto familiar mais próximo de Haname’el (vd. Lv. 25:25 ss.). Para além de “direito” – acepção que poderá ser mais frequente em Jr. do que a superfície dos textos aparenta, particularmente em relação ao termo *ṣēdāqāh* –, *mišpāt* poderá assumir ainda, em Jr. 8:7, um significado sapiencial ligado à percepção da ordem do mundo através da observação da obra da criação e dos seus ritmos naturais perpétuos: as aves celestes conhecem (*yādē’āh*) e respeitam (*šāmērū*) o tempo próprio das suas migrações e ritmos naturais, mas o povo não conhece surpreendentemente a ordem/decreto de Yahweh (*mišpāt yhwḥ*).

5. Conclusões: apontamentos para uma hermenêutica histórica do conceito de justiça em Jeremias

Apesar de tudo, é possível afirmar que a temática da justiça social acaba por ocupar uma posição algo lateral na intervenção profética de Jeremias no contexto da sociedade hierosolimita dos finais do período monárquico. Em várias instâncias, contrariamente a Mq. (2:2; 3:1-3, 9-11; 6:10-12; 7:3-4, 6), as críticas carecem de alguma especificidade sociológica e histórica, limitando-se a invocar a observância de normas morais ou práticas sociais genéricas, consignadas pela tradição e pelo direito consuetudinário (vd. Ex. 22:13-16, 21-24; 23:1-9. Dt. 24:14-15, 17)³⁰, contra uma diversidade de situações de exploração ou

Canaan jusqu'à la période hélienistique, Paris, Les Éditions du Cerf, Lectio Divina 152, 1993, p. 220). Job, pelo contrário, assim como Albertz, data a passagem do período pós-exílico e coloca-a no contexto das aspirações reais de Zerubabel (Job, John Brian, *Jeremiah's Kings. A Study of the Monarchy in Jeremiah*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 116-117, 128-130. Albertz, *ibidem*, 2003, p. 314).

³⁰ É difícil precisar até que ponto o direito consuetudinário do Código da Aliança tem uma origem endógena. Segundo Wright, a redacção dessa colectânea terá consistido numa adaptação do direito acádico ao contexto judaíta, entre 740 e 640 a. C., com base num trabalho de adaptação textual intuitiva do Código de Hammurabi (Wright, David P., *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford, Oxford University Press, 2009). Similarmemente, a influência dos modelos e conteúdos legais mesopotâmicos no Código Deuteronómico é desde há muito reconhecida. Römer considera que a redacção da versão primitiva de Dt. (6:4-28) terá utilizado como modelo os tratados de

precariedade socioeconómica, desenraizamento social e risco de marginalização (estranheiro, órfão, viúva, oprimido, diversos níveis de pobreza, etc.).

A exortação ao cumprimento da justiça, quer enquanto rectidão, direitura, quer enquanto protecção e restituição dos direitos que se reconhecem próprios de cada indivíduo, e garantia do acesso dos mais desfavorecidos à justiça, denuncia não só a convicção na corrupção dos juizes e na falência dos procedimentos judiciais, mas sobretudo a negligência e fracasso essencial da realeza no desempenho, de dimensão salvífica, da sua função justiceira. Joaquim constitui a este respeito um caso flagrante da inversão do paradigma de realeza, fornecendo, principalmente no ciclo contra a realeza e em Jr. 36, um modelo de anti-realeza que encarna a injustiça e a opressão, o extravio moral e religioso que conduziu Judá à catástrofe³¹. A insistência de Jeremias na interpelação da realeza para que cumprisse as suas funções demonstra que o profeta continua a reflectir dentro de um horizonte monárquico, equacionando a realeza como cerne da estrutura social, instituição necessária e dado adquirido na ordem do mundo.

Contrariamente a Dt., que reelabora a globalidade do normativo sócio-religioso no sentido da implementação de uma sociedade ideal e tende a secundarizar o papel do rei (vd. Dt. 17:14-20), a concepção de justiça social presente em Jr. revela ligações íntimas ao iaveísmo hierosolimita, à tradição sapiencial e à ideologia régia consagrada em Sl. 2, 22, 45, 82, 79. Jeremias não procura a implementação de um ideal de igualdade e justiça distributiva, mas simplesmente a reafirmação dos princípios morais que devem reger a sociedade e cujo cumprimento assegura a sua conservação e estabilidade, ou seja, a manutenção da ordem imemorial, razoável e divina das coisas inscrita na criação. De facto, segundo Pr. 22:2, o rico (*'āšîr*) e o pobre (*rās*) são criação de Yahweh (*'ōsēh kullām yhw*); do mesmo modo, Pr. 14:31 pressupõe que Yahweh é o criador (*'ōsēh*) do pobre e do necessitado, cuja protecção honra a divindade. Ser justo e recto significa, por conseguinte, conservar e perpetuar esta ordem, prevenindo, corrigindo e punindo os seus desvios. A ordem do mundo, neste sentido, compreende intrinsecamente a existência de assimetrias na distribuição da riqueza e no acesso à participação política. Fracos e fortes, ricos e pobres, senhores e servos constituem elementos integrantes de uma ordem divinamente estabelecida.

vassalagem de Assaradão (672 a. C.), donde terá extraído secções como 28:20-44 (Römer, Thomas C., *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London / New York, T & T Clark, 2009, pp. 74-81).

³¹ Para uma discussão textual e redaccional da representação francamente hostil de Joaquim na tradição textual jeremiana, vd. Job, *ibidem*, pp. 61-77.

É possível sugerir, assim, que a interpretação do conceito de justiça social em Jr. não deva ser forçosamente produzida à luz de uma presumível reforma ou Código Deuteronomico (Dt. 12-26), ainda que este incorpore e elabore legislação presente no Código da Aliança (Ex. 20:22-23:33). Pesem embora todas as reservas que a intervenção editorial/redaccional deuteronomista possa levantar, a tradição profética de Am., Mq. e Is., assim como a tradição sapiencial de Sl. e Pr., no âmbito do iaveísmo hierosolimita e da ideologia real davídica, providenciam um repositório heurístico e um enquadramento interpretativo cuja utilização deverá ser considerada preferencial.

Justiça, lei e poder na *História da Guerra do Peloponeso**

Adriana Nogueira**

estes [os Atenienses] descobriram as leis, através das quais o modo de vida comum passou de uma existência selvagem e injusta para uma sociedade justa e civilizada.

Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIII.26.3

A noção de justiça na *História da Guerra do Peloponeso* envolve-se nas noções da palavra que traduzimos habitualmente por «lei» e expressa-se através do exercício do poder. Tucídides apresenta-nos diversas faces de Atenas durante os longos anos de guerra, ao longo dos quais se pode ir verificando como a justiça está intimamente ligada ao poder, mais do que a uma obediência à lei. Até porque, como refere Péricles, a lei a que os Atenienses se submetem não está escrita (2.37.3, citado adiante)¹.

* Este texto teve origem na minha tese de doutoramento, orientada pelo Prof. Jeffrey S. Rustey da Universidade de Cornell.

Salvo indicação em contrário, as traduções são da minha responsabilidade, excepto a de textos de pré-socráticos, que é de Louro da Fonseca: G. S Kirk, J. E Raven & M. Schofield (ed.), *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994. As traduções de Tucídides são as únicas que não têm referência à obra ou autor, mas apenas ao passo, seguindo a tradução de R. M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, da Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

** Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, UC.

¹ Posteriormente, Cícero, no século I a. C. define estas leis do seguinte modo (*Pro Milone*. IV.10): «Assim, senhores juizes, esta é uma lei não escrita, mas que nasceu connosco; a qual não aprendemos, ou recebemos, ou lemos, mas, na verdade, apanhámos, absorvemos, arrancámos da própria natureza; [uma lei] em relação à qual não fomos instruídos mas dela somos constituídos, não fomos preparados mas está arreigada em nós». Ver também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a23-26, e ainda o artigo de J. Trindade Santos, «A Natureza e a Lei: reflexos de uma polémica em três textos da Grécia clássica», *Estudos sobre a Antígona*, Editorial Inquérito, Mem Martins, 2000, 77-111.

1. *Nómos* e *phýsis*² na tradição grega

O termo mais comum para traduzir «lei» é *nómos*, palavra que, a par de *phýsis*, viu as suas acepções amplamente discutidas no século V a. C. Estes dois vocábulos, e outros que com eles se articulavam (como *nómima* com *nómos*) e até se identificavam (como *trópos* com *phýsis*), abarcavam conceitos com diferentes graus de implicação filosófica, social e política. No entanto, apesar da relevância que teve na época, essa oposição não chegou até nós como um problema actual, mas como uma idiossincrasia daquele tempo.

Uma justificação possível para este facto reside naquilo em que somos profundamente distintos dos Gregos, que faz com que a polémica *nómos/phýsis* perca importância na cultura ocidental. E o aspecto que condensa a maior divergência é a noção de «lei divina», que, na cultura grega, não chega a constituir uma fonte de valor transcendente³. Os deuses do panteão homérico poderão ser forças da natureza, criações dos humanos, mas, apesar do seu poder, não são a fonte das leis que regulam o comportamento das pessoas, não podendo deles extrair-se o bem e o mal como princípios éticos, como virá a tornar-se comum na tradição judaico-cristã. Portanto, para os Gregos, o valor só pode residir quer nas coisas (*phýsis*), quer nas decisões dos homens (*nómos*).

Por esta razão, vemos que a relação dos homens com a divindade não passava por um plano salvífico, no qual todos os conflitos seriam resolvidos, como acontecerá no Cristianismo, quando um deus único der aos homens, pessoal e colectivamente, um plano de vida *beata*, segundo o qual os que o seguissem se juntariam a si depois da morte, enquanto os outros dele seriam afastados. Isto, a despeito de a referência a leis divinas e universais poder ser comprovada em textos de autores como Hesíodo⁴, Heraclito⁵ ou Górgias⁶.

² Segui, para a transliteração, Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, «Nota – Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo», *Clássica (Brasil)*, 19.2, 2006, 298-299.

³ Afirma Samuel Scolnicov: «The Greeks had no conception of values independent of the natural order, and yet absolutely binding. For them, what ought to be was either what actually was or what was in the nature of each thing to become, or else it was mere human convention, which could in principle be revoked almost at will [...]. Given the Greek conceptual framework, any system of non-conventional values have to arise from a value structure already inherent in *phusis*.» In «An image of perfection. The Good and the Rational in Plato's material universe», *Revue de Philosophie Ancienne*, IX, n.º 1, 1992, 43.

⁴ (*Trabalhos e Dias*: «Pois esta é a lei que aos homens impôs o filho de Cronos» [v. 276] e «Aos homens, porém, concedeu ele a justiça» [v.279]). Trad. de José Ribeiro Ferreira, INCM, Lisboa, 2005. Cf. ainda o mito de Protágoras, em Platão, *Protágoras*, 322d: «E instaura uma lei por minha ordem.»

⁵ Fr. 114, 1-5 /DK 22 B 114: «Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei (*nómōi*), e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas (*anthrōpeioi nómōi*) são alimentadas por uma só, a lei divina (*tou theíou*); é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra.»

⁶ Fr. 6. – DK 82 B6: «Pensando que esta era a lei mais divina e mais universal.»

Quando, porém, buscamos o código em que essas leis estariam vertidas, não o encontramos, talvez porque, como declara Péricles, na «Oração Fúnebre», essas leis não eram escritas e arrastavam, como punição, quer um eventual castigo divino, quer apenas a vergonha e o repúdio de que os seus infractores seriam objecto⁷ (2.37.3): «obedecemos sempre a quem tem o poder e às leis, sobretudo as que foram promulgadas para ajudar aqueles que são vítimas de injustiça e também as que, embora não sendo escritas, trazem desonra que é por todos reconhecida».

A verdadeira instância sancionadora era, portanto, a cidade, apresentada como aquela que desperta nos homens o respeito pelas leis não escritas, pela vergonha, educando-os (2.41.1.). Neste caso, Péricles estaria a aplicar ao espaço político de Atenas a ideia, que podemos ver em Demócrito (DK 68B33), de que «a natureza e a educação são muito semelhantes, pois a educação transforma o homem e, transformando-o, constitui a sua natureza», bem como em Protágoras (DK 80 A3): «o ensino requer disposição natural (*phuseōs*) e exercício»⁸.

1.2. Nómois/phýsis e a justiça

Após a vitória sobre os Persas, deu-se uma evolução provocada pelo desenvolvimento económico e pela crescente autoconfiança da Grécia (em particular, Atenas, após ter conseguido concentrar em si o tesouro da liga de Delos⁹). Nesses anos em que a *pólis* se vai transformando num centro político, económico e cultural, Atenas começa a atrair intelectuais, vindos de todo o mundo grego. É no espaço da nova cidade que progressivamente

⁷ No final do mito das cinco idades (*Trabalhos e Dias*, 197-200), Hesíodo anuncia a futura retirada da Vergonha (também «respeito», «temor» – *Aidós*) e da Justiça (*Nemesis*) para junto dos imortais. Mais adiante (274-280), refere a justiça (*dikē*) como a lei prescrita aos homens por Zeus. Porém, essas leis não se manifestam no contexto de qualquer revelação divina feita aos homens, mas como algo que eles devem saber. No *Protágoras* (322c-d), Platão põe o sofista a afirmar que Zeus enviou aos homens *dikē* e *aidós*, que estarão na base da “virtude política”, que todos os homens partilham (322e-323a). Uma vez mais, estas ordenações não fazem parte de qualquer corpo textual de proveniência divina que os homens devam respeitar.

⁸ Tradução de Sousa, Ana Alexandra Alves e Maria José Vaz Pinto, *Sofistas. Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa, INCM, 2005.

⁹ Liga de Delos é o nome por que é conhecida a aliança dos Gregos contra os Persas. Formada por volta de 478 a. C. e inicialmente liderada por um lacedemónio, cedo Atenas passa a ser o centro, a sede do tesouro, constituído pelas contribuições monetárias dos aliados que não forneciam barcos. Quando, após 450 a. C., se entra num período de paz mas Atenas continua a manter uma relação tributária com os aliados, podemos assistir ao nascimento do imperialismo ateniense. Para mais informações sobre este assunto, veja-se, entre outros, Hornblower, Simon, *The Greek World 479-323 B.C.*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1991 (edição revista), especialmente os capítulos 2 e 3; Meiggs, Russell, *The Athenian Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1982, especialmente os capítulos 2 a 13 e Appendix 3; Powell, Anton, *Athens and Sparta*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 1988, especialmente os capítulos 1 a 3.

se assiste ao enfraquecimento da fundamentação religiosa da lei¹⁰ e à possibilidade de discussão de questões ético-religiosas, com importantes consequências sociais e políticas.

Reúnem-se, deste modo, em Atenas, as condições para o desenvolvimento de um novo tipo de ensino, o ensino sofístico. Pensadores, sábios ou charlatães¹¹, os sofistas discutem uma questão que nos interessa para a determinação da força e poder da lei: o *nómos* sobrepõe-se à *phýsis*, a *phýsis* ao *nómos* ou será possível um compromisso entre estas duas posições? O problema não se coloca nos termos da simples compreensão dos valores de *nómos* e de *phýsis*. A interpretação destes dois termos passa pela oposição da *lei* à *natureza*, mas também pela oposição da *convenção*, *costume*, *hábito*, *norma*, ao *carácter*, *origem*, *elemento*, *força* (para referir apenas as traduções mais divulgadas), com as consequências daí provenientes. Estes pares antitéticos eram fonte de frutuoso debates e já um manuscrito, sem título e sem autor, reportando um texto do fim do século V a. C., apresenta diversos exemplos, como o Bem e o Mal, o Belo e o Feio, o Justo e o Injusto, o Verdadeiro e o Falso. Esta obra é conhecida por *Dissoi Lógoi* ou *Raciocínios Duplos*¹², e alguns dos pares categoriais aí tratados estiveram na origem de muitos debates da época¹³.

No centro da polémica *nómos/phýsis* achava-se a impossibilidade de compatibilizar a evidente contradição de duas fontes de valor: por um lado a ordem cósmica (da qual a natureza das coisas constitui um sintoma), por outro, a vontade dos homens (sendo as leis o fruto da acção humana). Antifonte¹⁴ (DK 87 B 44A), no tratado *Sobre a Verdade*, afirma que «a maior

¹⁰ W.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969, p. 17.

¹¹ Platão quis demarcar-se, a si e a Sócrates, do ensino praticado por estes indivíduos, apresentando nada menos que sete definições de sofista, no diálogo homónimo. Aristóteles propala a mesma opinião (*Refutações Sofísticas*, 165a22 e *Metafísica* 1004b25ss). A visão negativa do século V. a. C., que vigorou até ao século XIX, é sintetizada por Henry Sidgwick, «The Sophists», *Journal of Philology* 4 (1872), p. 289 (ap. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981, p. 6) deste modo: «The old view of the Sophists was that they were a set of charlatans who appeared in Greece in the fifth century, and earned ample livelihood by imposing on public credulity: professing to teach virtue, they really taught the art of fallacious discourse, and meanwhile propagated immoral practical doctrines.» Mas já G. Grote, *History of Greece*, vol. VII, Nova Iorque, AMS Press, 1971, pp. 22-172, bem como em *Plato and the Other Companions of Sokrates*, Londres, 1875, difunde uma visão bem mais elogiosa dos sofistas.

¹² Os *Raciocínios Duplos* são considerados exercícios escolásticos elaborados, por volta de 400 a. C., por um sofista pitagórico. Cf. Untersteiner, Mario, *op. cit.*, cap. XVI, especialmente a nota 2.

¹³ Veja-se o exemplo dos diálogos de Platão. Dos pares acima referidos, vemos abordados três: na *República* I (o justo e o injusto), o *Hípias maior* (o belo e o feio) e, de certo modo, no *Hípias Menor* (o verdadeiro e o falso). Mas a ideia da *aretê* como «saber do bem e do mal» é mencionada no *Laques* (199d-e) e no *Cármides* (174b-e), além de no *Éutifron* a piedade cobrir também uma parte da justiça (12a-e). Embora o tratamento platónico dos pares remeta para uma única ideia, não parece duvidoso que a oposição dos dois pares persista no plano ideal.

¹⁴ Sofista e orador do século V a. C. Desde a Antiguidade que não há acordo sobre se o orador Antifonte de Ramnunte, referido por Tucídides em 8.68, seria o mesmo que o sofista, autor de tratados como

parte das coisas que são justas segundo a lei entram em conflito com a natureza». Hipócrates, num contexto médico, também opõe estes termos: «Pois a lei é o contrário de natureza no que diz respeito a estas coisas» (*De diaeta* 1.4); e «As faculdades mentais têm, sobretudo, um nome pelo acaso adquirido e também pela lei, mas não pela realidade, nem pela natureza» (*Morb.sacr.*17.2-3). O sofista Hípias¹⁵ também se encontra nessa linha de pensamento¹⁶:

Meus senhores, aqui presentes, creio eu que todos são aparentados, familiares e concidadãos – por natureza, não por lei. Porque qualquer coisa que é semelhante a outra é, por natureza, aparentada com aquela a que se assemelha; mas a lei, que é um tirano¹⁷ entre os homens, força a muitas coisas contrárias à natureza.

O sofista refere-se à sua experiência do quotidiano, achando-se bem longe da visão antropológica de Hipócrates¹⁸.

Um caso curioso é o de Crítias, que toma simplesmente a defesa da *phýsis* contra o *nómos*: «um carácter (*trópos*) útil é mais seguro do que a lei, pois nenhum orador o consegue iludir nunca, enquanto esta é virada de cima para baixo com os discursos que muitas vezes lhe causam a ruína» (DK88B22). Porém, não assume uma posição inteiramente consistente com esta, na tese que o tornou mais famoso, pela qual defende que os deuses não passavam de uma criação dos homens¹⁹:

Sobre a Verdade, Sobre a Concórdia ou Político (sobre a questão na Antiguidade, ver DK87A1-9 e notas da edição italiana, *I Presocratici*; sobre a questão na actualidade, ver Mario Untersteiner, *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford, 1954, cap. XII). A descoberta de um novo fragmento de papiro permitiu a Fernanda Declava Caizzi, num artigo intitulado «*Hysteron proteron*: la nature et la loi selon Antiphon et Platon» (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 1986, 291-310), identificar o sofista com o retórico. Neste fragmento, Antífonte fala das origens das leis, afirmando (na interpretação de Declava Caizzi, p. 296) que «elles sont issues [...] de l'accord volontaire d'individus, prêts à des concessions réciproques».

¹⁵ Hípias ficou conhecido por dominar diversas matérias (matemática, geometria, astronomia, música, pintura, confecção de vestuário...) e pela sua técnica mnemónica. Pode-se, no entanto, duvidar de algumas qualidades que se lhe atribuem, como suspeita H. D. Rankin, que, no entanto, afirma que «Certainly Hippias' memory was prodigious, and he was in an important sense one of the earliest scholars in our Western tradition. Possibly he can be regarded as our earliest historian of the prosopographical school that is concerned with the records and careers of individuals [...] He wrote a table of Olympic victors (*Anagraphe*) which was used by Thucydides».

¹⁶ Platão, *Prot.* 337c-d, em tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro, Relógio D'Água Editores, 1999.

¹⁷ Aqui *týrannos*; em Píndaro, *basileús* (fr. 169a Maehler: *Nómos ho pántōn basileús*).

¹⁸ Ao referir-se aos Macrocéfalos, questiona a possibilidade de o *nómos* poder mudar a *phýsis* (*De aere aquis locis*, 14, 1-15).

¹⁹ Talvez se possa entrever a mesma posição na afirmação de Hipócrates, *De Vetusta Medicina*, XIV,1: «Os primeiros investigadores descobriram estas coisas da natureza humana e pensaram que valia a pena atribuir esta arte a um deus, como também é costume.»

Também Crítias, um dos tiranos de Atenas, parece que era do grupo dos ateus, dizendo que os antigos legisladores formaram um deus como um inspector das acções dos homens, boas e más, para que ninguém injuriasse o seu próximo secretamente mas que o honrasse com receio da vingança dos deuses. (SEXT. EMP. *Adv. Math.* IX 54, 1-5)

E, mais adiante, acrescenta: «inventou para os mortais o temor pelos deuses, de maneira que os maus tivessem medo até do que fizessem, dissessem ou pensassem em segredo» (*Id., ibid.*, 28-30 / DK88B25).

Esta visão da divindade e das leis morais, por um lado, reduz os deuses a uma mera ficção e, por outro, desacredita completamente as intenções dos legisladores. No *Górgias*, de Platão, diz Cálicles: «É por isso que a lei considera injusto e vergonhoso o desejo de ser superior à maioria, e é a isto que chamam injustiça. Mas a própria natureza, em minha opinião, demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco» (483b-d)²⁰. Na continuação da sua tese, invoca argumentos políticos («Que outro direito tinha Xerxes para vir fazer Guerra à Grécia»), recorre a exemplos retirados da Natureza (os leões são domados em pequenos e escravizados, mas as leis com que os homens justificam essa atitude são «antinaturais» – 484a) e conclui citando Píndaro (numa referência ao *Nómos ho pántōn basileús*) e a lenda do roubo de Hércules a Gérion, que exprimiria a mesma ideia do poema, isto é, que «todos os bens dos inferiores e mais fracos pertencem de direito ao que é melhor e mais poderoso» (484c).

Caracterizar esta posição – tal como a de Crítias – como “imoralista”, confinando-a ao domínio da ética, não é mais do que uma decisiva condenação. Parece-me mais interessante a tentativa de as encarar como um sintoma do clima dos debates sofísticos na Atenas de depois de Péricles, compreendendo claramente que a relevância destas posições é muito mais política do que ética (ou que a segunda decorre da primeira). No fundo, o que os dois oradores querem tornar claro é que se consideram acima das leis e dos valores que regem o comportamento dos outros homens, encarando como legítima qualquer tentativa de manifestarem a sua superioridade pela tomada do poder pela força. O facto é, de resto, confirmado pela história, no caso de Crítias.

Ou seja, aqui o *nómos* acha-se totalmente constringido pela *phýsis* e quem se permitir ignorar este facto terá de pagar pela sua imprudência (como aconteceu com os Mélios). Esta concepção exhibe o argumento que suporta todas as tiranias: o poder é como um fruto que se acha apenas ao alcance dos fortes, fruto cuja posse obriga à obediência dos outros homens.

²⁰ Tradução de Pulquério, Manuel de Oliveira (1992), *Platão, Górgias*. Lisboa: Edições 70.

2. *Nómos/phýsis*, a justiça e o poder em Tucídides

Tucídides ostenta a influência das teorias políticas que consubstanciavam a oposição da *phýsis* ao *nómos*²¹, nomeadamente aquelas expressas no *Górgias* e na *República* platonicos, e, mesmo não as formulando de forma tão sintética e crítica, descreve diversas situações onde estas teses são aplicadas, como nos paradigmáticos discurso de Mítilene e diálogo dos Mélios. As personagens de Tucídides estão sempre dispostas a fazer generalizações²² e por isso as suas declarações sobre a *phýsis* têm aplicações mais amplas.

De um certo ponto de vista, Tucídides é um marginal. Não se pode dizer que tenha alguma vez sido uma figura menor no panorama da Literatura Grega, pois a sua obra tem sido, desde sempre, a principal fonte dos historiadores que se debruçaram sobre a guerra do Peloponeso e não faltaram seguidores para continuar a obra deixada incompleta. No entanto, esta reconhecida importância só bem mais tarde o retirou de uma certa marginalidade como pensador de filosofia política. Lowell S. Gustafson, a propósito da actualidade de Tucídides, afirma²³:

In medieval Europe, Plato and Aristotle admittedly had more influence than Thucydides. However, Thucydides found an attentive audience in the West starting again in the Renaissance. Francesco Guicciardini (1483-1549) [...] reintroduced the West to Thucydides after a thousand years [...], Machiavelli read Thucydides [...], Thomas Hobbes is famous for his reading and translation in 1629 of *The Peloponnesian War* [...]. Hobbes's interpretation has been another major filter through which Thucydides has influenced subsequent eras.

A *História da Guerra do Peloponeso* não foi lida como um texto que problematiza questões filosóficas e talvez por isso Platão não cite Tucídides. Isto não invalida que tenha tido conhecimento da obra, e as citações que parece fazer – como quando descreve o homem democrático (*A República* 561e) de um modo que recorda o Péricles de Tucídides (2.40.1.) – assim o indicam. Tucídides não é referido como filósofo e, apesar da sua importância,

²¹ Cf. H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Barnes & Nobles Books, Totowa, 1983, especialmente o capítulo 6, «Thucydides: Sophistic Method and Historical Research». Em diversos passos podemos ver a presença da influência sofística; já Dioniso de Halicarnasso, *Sobre Tucídides*, VII.24.9, lhe criticava a influência de Górgias e Marcelino dizia-o influenciado por Pródico. Além dos diálogos mencionados, veja-se ainda I.37.4., quando os Coríntios referem duas visões associadas aos sofistas: quando os homens são fortes agem de acordo com esse poder (Cálicles, *Platão. Górgias*, 483d), quando ninguém vê, os homens agem como lhes apraz (Antifonte, DK 87 A 44A).

²² Cf. Brásidas, em 5.9.

²³ Gustafson, Lowell (ed.). *Thucydides' Theory of International Relations*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, 3-4.

revelada quer pela quantidade, quer pela distância cronológica entre os papiros que nos chegaram (do século III a. C. ao século V-VI d. C.), não teve, até ao século XV, a recepção que se poderia esperar.

Talvez por não prever tal possibilidade, é Platão quem começa por remeter Tucídides para um plano marginal, no que é secundado por Aristóteles. No entanto, não se sabe se seria em Tucídides que estaria a pensar²⁴ quando distingue o historiador do poeta, na *Poética*, 1451a40-1451b10:

historiador e poeta [...] diferem sim, em que diz um as coisas que sucederam, e o outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verosimilhança, convêm a tal natureza; [...] particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu.²⁵

A definição de Aristóteles foi a primeira a sistematizar esta nova prosa, que, no entanto, não corresponde ao termo aplicado por Tucídides, não «historiador» quando se refere a si próprio, mas diz que «descreveu (*xunégrapse*) a guerra entre Peloponésios e Atenienses» (1.1.1.), e o que encontramos na *História da Guerra do Peloponeso*, se bem que esta também contenha elementos do particular, do que se fez ou aconteceu, corresponde mais ao que Aristóteles descreve como poesia do que como história.

Provavelmente também esta definição redutora da história terá concorrido para que a tradição de pensamento ocidental platónico-aristotélica tenha olvidado o historiador grego, se bem que nunca tenha deixado de ser lido como contraponto das teses dominantes dos dois filósofos²⁶, pois, apesar de afastado do pensamento filosófico político,

²⁴ Simon Hornblower, *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987, 10, acha que, se sim, «is unjust because Thucydides did concern himself with what is “true for the most part”».

²⁵ Tradução de Eudoro de Sousa, *Aristóteles. Poética*, Lisboa, INCM, 1998.

²⁶ Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, p. 41, cita a oração fúnebre de Péricles em Tucídides como exemplo da existência de um orgulho «bárbaro», que ultrapassa leis e está muito mais próximo da *phýsis*. Ainda de Nietzsche, ver *Œuvres. Aurore*, frag. 168, Robert Laffont, Paris, 1993, 1070-1071:

Un modèle. Qu'est-ce que j'aime en Thucydide, qu'est-ce qui fait que je l'estime plus que Platon? Il prend le plaisir le plus étendu et plus libre de préjugés à tout ce qui est typique chez l'homme et dans les événements et il trouve qu'à chaque type il appartient une quantité de *bon sens*: c'est ce bon sens qu'il cherche à découvrir. Il possède une plus grande justice pratique que Platon; il ne calomnie pas et ne rapetisse pas les hommes qui ne lui plaisent pas ou bien qui lui ont fait mal dans la vie. Au contraire, il ajoute et introduit quelque chose de grand en toute chose et en toute personne, en ne voyant partout que des types; qu'importe en effet à la postérité à laquelle il voue

Tucídides será uma fonte de inspiração para os estadistas, emergindo, pontualmente, naqueles teóricos que se situam na contracorrente do pensamento dominante.

Tucídides explora a oposição *nómos/phýsis*, empenhando-se em mostrar como a *phýsis* é superior. O *nómos* só poderá ter alguma preponderância em situações de exceção, como seja quando um contrato espartilha a *phýsis* ou quando o poder a regulamenta. Contudo, nem isto fará com que a lei não possa ser quebrada, pois quando o homem é colocado em situações-limite, como aconteceu durante a peste, que Tucídides tão bem descreve em 2.52.3-4, a *phýsis* prevalece. Em poucos parágrafos, passam diante de nós as imagens do abandono dos cadáveres, do desprezo pela honra, o desejo que os homens tenham de aproveitar o pouco tempo que pensavam ter de vida, desprezando normas e convenções.

Tucídides apresenta o *nómos* como incapaz de limitar a *phýsis*, mostrando a possibilidade de os *nómoi*²⁷ serem transformados e adaptados para deles se tirar proveito. E ser justo é agir corretamente (*orthōs*). O historiador apresenta vários casos em que a justiça e a lei (*nómos* ou *nómima*) são invocadas pelos que não têm poder, na esperança de que a *phýsis* do mais forte não prevaleça – o que não acontece. Recorrendo a discursos, Tucídides expõe as razões das partes que entram em conflito e leva-nos a concluir que a justiça só existe quando há uma lei respeitada e esta só o é por escolha de quem tem o poder.

2.1. Dois exemplos

Para além de Melos e Mitilene, por demais referidos²⁸ e que, por isso, me escuso de aqui o fazer, a propósito de outras cidades também se debateu a questão da prevalência da

son oeuvre, ce qui n'est pas typique! C'est ainsi que cette civilisation de la plus libre connaissance du monde trouve en lui, le penseur-homme, une dernière et somptueuse floraison, cette civilisation qui a trouvé son poète en Sophocle, son homme d'État en Périclés, son médecin en Hippocrate, son savant naturaliste en Démocrite: cette civilisation qui mérite d'être baptisée du nom de ses maîtres, les *sophistes*, et qui malheureusement, dès le moment de son baptême, commence à devenir pâle et insaisissable pour nous, car dès lors nous soupçonnons que cette civilisation devait être bien immorale pour avoir été combattue par Platon et par toutes les écoles socratiques! La vérité est si compliquée et si enchevêtrée que l'on répugne à la démêler: que la vieille erreur (*error veritate simplicior*) suive donc son vieux chemin!

– Margaret Hrezo, «Thucydides, Plato and the Kinesis of Cities and Souls», in Gustafson, *op. cit.*, 42-63, contrapõe o «idealismo» de Platão ao «realismo» de Tucídides.

²⁷ Este assunto foi tratado na última parte do artigo de Adriana Nogueira, «Valores humanos em Tucídides – Tensões de ontem e de hoje», *O que Fazer com este Património?*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2003.

²⁸ Entre outros, destaque: Cogan, Marc, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981; Volk, Marie Therese, *The Melian Dialogue in Thucydides*, Dissertação de Doutoramento, The Ohio State University, 1970; Shepard, Paul M., *Language*,

justiça, solicitada pelos mais fracos aos mais fortes, invocando a lei. Porém os exemplos demonstram que, sem poder de negociação, não há justiça.

A situação que se deu em Corcira é apresentada como exemplo da superioridade da *phýsis* e de descontrolo do *nómos*. Sendo uma das cidades gregas mais ricas (*tois Hellénōn plousiôtátois* – 1.25.4), o seu poderio económico e militar fazia com que se considerasse acima da lei, a qual a obrigava a homenagear a cidade da qual era colónia, Corinto, o que não fazia. O conflito entre as duas cidades surge por uma razão menor (relacionada com uma desavença com outra colónia, Epidamno), mas a principal era a falta de cumprimento da lei e dos costumes.

Esta oposição entre Corinto e aquela ilha é apontada como a primeira causa da guerra (1.55.2), a mais superficial, pois subjacente estava o desejo de poder dos actores principais: os Atenienses, que apoiam Corcira, porque estão interessados na sua riqueza e na vantagem geográfica (passagem favorável para a Itália e Sicília); os Lacedemónios, que apoiam Corinto, porque receiam o aumento do poder de Atenas (1.23.6). Mas o que mais impressiona é a luta interna, entre democratas e aristocratas, mostrando aqueles uma implacabilidade e violência que rompeu com todas as leis gregas: desde pais que matam filhos, suplicantes que são forçados a sair dos templos, ou mortos, ou emparedados, nesses locais sagrados (3.81.5), até ao extermínio de toda a aristocracia e simpatizantes deste regime, massacrados os homens e as mulheres feitas escravas. Estes eventos só se resolvem no Verão de 425 a. C., relatados em 4.46.1-48.5; contudo, em 3.81.1-82.1, Tucídides narra «o nível de crueldade que a revolução atingiu», mas adverte que «ainda pareceu mais grave, por ser a primeira das que ocorreram, visto que nos tempos que se seguiram, por assim dizer, se estendeu a todo o mundo helénico».

Um outro caso é Plateias, que opõe esta cidade a Tebas. Após a capitulação daquela, os Lacedemónios anunciam que não querem tomar a cidade pela força e afirmam que «só seriam castigados os culpados, mas que ninguém o seria sem a intervenção de juizes nem fora dos ditames da justiça» (3.52.2). Os Plateenses, que se tinham rendido por exaustão, apresentam as razões da sua disputa com os Tebanos, receando, porém, que o interesse dos Lacedemónios numa aliança com estes lhes fosse desfavorável. Declaram que pensaram «que o processo se daria mais dentro das normas da lei (*nomimôtéran*)» (3.53.1) e argumentam que foram os Tebanos que desrespeitaram a paz, e que, por isso, «Com toda a justiça, tínhamos razão para os castigar, respeitando o que está estabelecido por lei e para todos (*pāsi nómon*): repelir um inimigo que vos ataca, seja ele qual for» (3.56.2). Alegam

ainda que matá-los seria «um insulto à tradição legal dos Helenos (*tà koinà tōn Hellénōn nómima*)» (3.59.1). Os Tebanos responderam a estas acusações e usaram o mesmo argumento na sua resposta, afirmando que não tinham agido contra a lei (*paranómōs* – 3.65.1) e exigindo: «Castigai pois, ó Lacedemónios, seguindo o espírito da lei dos Helenos (*tōi tōn Hellénōn nómoi*) que por estes foi transgredida» (3.67.6). Subjaz a crença de que, sem um *nómos* verdadeiramente regulador, as sociedades não sobrevivem e a justiça não pode ser exercida. E, apesar de Arquidamo lhes dar razão (*o que dizeis é justo* – *díkaiā légete* – *se os vossos actos corresponderem às vossas palavras*. 2.72.1), a contenda termina a favor dos Tebanos, pois os Lacedemónios calculavam «já que eles poderiam ser úteis (*ōphélimous*) na guerra» (3.68.4), confirmando as suspeitas e receios dos Plateenses.

3. Comentário final

Ao apresentar tantos exemplos de como a superioridade da *phýsis* é danosa, Tucídides defende que a lei e os acordos (componente importante para a manutenção da paz) devem ser mantidos e que as punições são devidas apenas aos culpados, sob pena de os promotores destas injustiças serem, mais tarde ou mais cedo, as suas próprias vítimas, como acontece a Atenas, que perde a guerra e a democracia, pela qual dizia lutar e ser digna de se admirar (2.37.1).

O poder pode durar mais se forem cumpridos os princípios de justiça e os termos das leis. Mas, desde que haja subjugadores e subjugados, fracos e poderosos, haverá lutas para a inversão destes papéis e assim sucessivamente.

Pode ser que, lendo Tucídides, se reaprenda que o conhecimento do passado nos permite analogias e tirar ilações do «que aconteceu e que virá de novo a acontecer nalguma outra vez, em conformidade com o que é humano, seja de igual forma ou de forma parecida» (1.22.4).

O paradoxo da justiça em Epicuro

Leonor Santa Bárbara*

Os deuses bem-aventurados não gostam de actos injustos,
mas apreciam a justiça e as boas acções dos homens.
Homens hostis e ímpios, que vão para uma terra
estrangeira, onde Zeus lhes concede despojos de piratas,
e com naus repletas regressam a casa –
até esses sentem no espírito o medo da vingança divina.

(Homero, *Odisseia*, XIV. 83-88)¹

1. Breve introdução

Desde muito cedo que a justiça ocupou o pensamento e as preocupações dos Gregos. Hesíodo mostra-o nos *Trabalhos e Dias*, ao defender inequivocamente dois valores: o trabalho, fonte de riqueza, e a justiça. E se, entre os homens, ela nem sempre é respeitada, há que confiar na justiça divina, a *Dikê*, filha de Zeus. Esta, sempre que vê alguém cometer uma injustiça, imediatamente se dirige a seu pai, para que ele – cedo ou tarde – puna o responsável². É a visão, de certo modo pessimista, de alguém que constata como entre os homens os valores podem ser fluidos, dependendo do peso do suborno. É evidente que a época em que o poeta vive, a par do seu próprio modo de vida e dos seus problemas, nomeadamente com o irmão, é favorável a uma tal concepção.

Também Teógnis alude à justiça – ou, mais precisamente, à falta dela – no seu poema. À semelhança de Hesíodo, ele vive num período de grandes alterações políticas e sociais, facto a que se encontra estreitamente ligada a sua perspectiva da cidade e dos seus governantes: homens que desconhecem a lei e os valores de outros tempos.

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ Homero, *Odisseia* (trad. Frederico Lourenço), Lisboa, Livros Cotovia, 2003².

² Cf. Hesíodo, *Teogonia. Trabalhos e Dias* (Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira; introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira), Lisboa, INCM, 2005.

Ao longo dos séculos a justiça – divina ou humana – continuou a ser um valor importante, embora encarada de modos distintos. No período helenístico vemo-la defendida pelas distintas escolas filosóficas, nomeadamente epicuristas e estóicos, que consideram que ela presta um inestimável contributo à felicidade do homem. É precisamente este o aspecto que aqui nos interessa abordar. Antes, porém, importa debruçarmo-nos sobre os principais aspectos da doutrina epicurista, de modo a melhor compreender a relação entre esta e a justiça.

2. Doutrina epicurista

O período helenístico, devido às transformações ocorridas, vê surgir diversas correntes filosóficas que, embora de forma distinta, pretendem dar resposta a uma mesma questão – como pode um homem viver e ser feliz num mundo cheio de incertezas? Afastando-se dos seus predecessores mais próximos – Aristóteles e Platão –, Epicuro vai aproximar-se da corrente atomística de Leucipo e Demócrito. Tal como os filósofos pré-socráticos, centrou a sua preocupação na observação da natureza, origem de tudo o que existe, extraindo daí as suas conclusões.

Para Epicuro a felicidade reside no prazer e na tranquilidade perfeita, a qual pode ser obtida pela conjugação de vários aspectos, entre os quais o conhecimento e a segurança.

O prazer é um dos aspectos que têm contribuído para a fama da doutrina epicurista. No entanto, o modo como é encarado pelo filósofo do Jardim nada tem a ver com a actual noção que dele se tem. Epicuro define-o como consistindo na eliminação dos desejos, os quais são fruto da necessidade: deseja-se apenas aquilo de que se tem falta e, ao alcançar aquilo de que necessita, o indivíduo está a suprimir um desejo e, por conseguinte, a ter prazer. E esta é a explicação para o facto de que, ao considerar a necessidade um mal, na medida em que priva o homem da felicidade, o Epicurismo defende que não é preciso viver na necessidade, desde que se alcance aquilo que a pode suprir³. Isto não significa que todos os desejos sejam bons; alguns chegam a ser prejudiciais. A doutrina de Epicuro distingue entre vários tipos de desejo: naturais e necessários; naturais, mas não necessários; e não naturais, nem necessários⁴. No primeiro grupo encontram-se aqueles desejos que têm a função de suprimir a dor, como é o caso da bebida e do alimento, cuja função é extinguir a sede e a fome. Associado a este, encontra-se o desejo de ricas iguarias, o qual, embora se possa considerar natural, na medida em que pode ter a função de extinguir a fome, não é um desejo necessário: as iguarias não são imprescindíveis à supressão da

³ Cf. SV 9.

⁴ Cf. D. L. X. 149 (MC 29) e 127.

fome, visto que uma refeição frugal é suficiente para este efeito. No terceiro grupo Epicuro inclui o desejo das honrarias, que não é nem natural, nem necessário⁵. Ainda no que concerne aos desejos necessários, importa ressaltar que “uns são necessários para a felicidade, outros para a ausência de sofrimento do corpo e outros para a própria vida”⁶. É pela sua satisfação que a felicidade é alcançada. Mas isto não evita que se tomem cuidados, na medida em que os desejos – naturais ou necessários – só devem ser satisfeitos se não forem prejudiciais⁷. Neste sentido, é fundamental que, perante cada desejo, o indivíduo se faça sempre uma mesma pergunta: qual o resultado da sua satisfação e da sua não-satisfação⁸? Desta ponderação depende a sua satisfação, ou não. A este respeito convém recordar que, apesar de nenhum prazer ser, por si só, um mal, aquilo que o proporciona pode acarretar mais sofrimento do que prazer⁹. Como Epicuro afirma na SV 80, convém evitar os desejos desenfreados, dado que afectam a saúde e o vigor da juventude: é o caso dos libertinos e dos dissolutos, cujos prazeres não lhes permitem a libertação da angústia provocada pelo receio da morte, dos fenómenos celestes ou, ainda, pelo sofrimento¹⁰. Só os prazeres que libertam o indivíduo destes receios devem ser escolhidos. E, como se vê nas Máximas 26 e 30, não é impossível desprezar os desejos funestos¹¹. Todos os outros são perfeitamente realizáveis e uma forma de proporcionar prazer.

O prazer como satisfação de um desejo assume grande relevância na filosofia epicurista. Na *Carta a Meneceu* Epicuro afirma que o “prazer é o princípio e o fim da vida feliz”¹². O filósofo chega a esta conclusão depois de reflectir sobre a vida e o seu valor, comparando-os com os alimentos:

Tal como se escolhe como alimento, não o que é mais abundante, mas o mais doce, também não é o tempo mais longo, mas o mais agradável, que dá mais prazer.¹³

Mais do que na duração, o prazer reside na doçura, no que é agradável.

⁵ Cf. D. L. X. 149 (escólio da MC 29). A este propósito refira-se que a doutrina epicurista considerava as honrarias e a celebridade perfeitamente secundárias, não contribuindo para a felicidade do indivíduo. Vejam-se SV 29 e D. L. X. 141 (MC 7). Relativamente aos prazeres simples e necessários, em detrimento dos banquetes, veja-se D. L. X. 130-132, onde o filósofo louva a moderação.

⁶ D. L. X. 127. As traduções são feitas pela autora com base no texto de Diógenes Laércio.

⁷ Cf. SV 21.

⁸ Cf. SV 71; ainda relativamente à escolha dos desejos, veja-se D. L. X. 129-130.

⁹ Cf. D. L. X. 141 (MC 8).

¹⁰ Cf. D. L. X. 142 (MC 10).

¹¹ Cf. D. L. X. 148 (MC 26) e 149 (MC 30).

¹² D. L. X. 128.

¹³ D. L. X. 126.

Importa ainda não esquecer que existe uma estreita relação entre a vida e a morte: esta só pode ser boa se se viveu bem; não é a duração da vida que é importante, mas a sua qualidade e esta depende de cada indivíduo.

Refira-se ainda que os epicuristas estão cientes de que só no sofrimento é possível sentir a necessidade do prazer, contribuindo este para a diminuição daquele, como se afirma na *Máxima Capital 3*:

O limite da grandeza dos prazeres é a supressão de toda a dor. Quando o prazer está presente, e durante todo o tempo que dura, não existe a dor ou o sofrimento, ou os dois ao mesmo tempo.¹⁴

Sexto Empírico, quando se refere à ausência ou presença de sentimentos, afirma que o prazer e a dor são acidentes característicos de quem se sente feliz ou pesaroso e não acidentes sem um momento próprio. Mas, mais importante do que o facto de a doutrina epicurista considerar o prazer e a dor como acidentes, é a associação feita entre prazer e felicidade e, conseqüentemente, entre infelicidade e dor. Esta, contudo, nem sempre é considerada um mal em si; normalmente não se sente continuamente e dura pouco, em especial as dores mais agudas¹⁵. Na maioria das vezes tem a vantagem de proporcionar mais prazer do que dor, tal como sucede com as doenças, em particular as prolongadas, que permitem sentir mais prazer do que propriamente dor.

Além disto, há ainda a considerar o facto de Epicuro distinguir dois tipos de prazer: aquele que reside num estado de descanso e que inclui a quietude (ἀταραξία) e a ausência de preocupação (ἀπρονία) e o que consiste no movimento, incluindo a alegria (χαρά) e o bem-estar (εὐφροσύνη)¹⁶. Esta é uma concepção de prazer que o opõe aos Cirenaicos, que não concebiam uma forma de prazer que pudesse residir num estado de calma, de descanso. Ao mesmo tempo, permite-nos ver uma corrente filosófica com uma concepção lata de prazer, coligando duas formas de prazer que se complementam. Este é concebido como o supremo bem, que proporciona bem-estar ao corpo e ao espírito, como é corroborado por uma passagem do Περὶ τέλους, que Diógenes Laércio atribui a Epicuro:

¹⁴ D. L. X. 139 (MC 3). D. L. X. 128 corrobora esta afirmação.

¹⁵ Cf. D. L. X 140 (MC 4).

¹⁶ Cf. D. L. 136.

Na verdade, não sei como se pode considerar o bem, separando-o do prazer do gosto, do prazer sexual, do prazer da audição e do prazer das formas.¹⁷

A felicidade reside, assim, na conjugação dos vários tipos de prazer. Este, contudo, não está liberto da razão, permitindo ela que o indivíduo usufrua de uma vida perfeita, conciliando o gozo dos prazeres com a finitude da sua própria vida. Graças à razão, o homem tem consciência de que não precisa de uma vida ilimitada para fruir dos prazeres, tal como graças a ela não recebe a eternidade¹⁸. E sempre sem deixar de usufruir dos vários prazeres que lhe são oferecidos ao longo da vida:

Aquele que não conhece a fundo a natureza do Universo, mas conjectura a partir dos mitos, não poderá libertar-se do receio provocado pelas coisas mais importantes, de tal modo que, sem o estudo da natureza, não é possível ter prazeres puros.¹⁹

O prazer está, portanto, para esta corrente filosófica, estreitamente relacionado com o saber, sendo gerado por este. Precisamente por isto, Epicuro pretende que há uma área em que prazer e conhecimento são simultâneos – a filosofia, a única área do conhecimento em que se sente a alegria ao longo da investigação²⁰. A filosofia é fonte, concomitantemente, de felicidade e de prazer.

Mas o conhecimento proporciona outras vantagens ao indivíduo, visto que lhe permite tomar consciência das suas limitações e do ambiente que o envolve, ao mesmo tempo que o ajuda a compreender a razão de ser de certos fenómenos, tradicionalmente atribuídos aos deuses e que geram receio no ser humano. Esta compreensão irá contribuir para apagar esse receio, dando segurança ao homem. É nesta concepção que se enquadra o estudo da Física, disciplina que Epicuro considera como uma das principais contribuições para proporcionar uma vida mais calma²¹. Este estudo consiste numa exploração das coisas, confrontando-as com as sensações, as apreensões imediatas e as afecções, pois

¹⁷ D. L. X. 6. Veja-se também D. L. X. 132, onde Epicuro afirma que “não são os banquetes contínuos e as festas, nem os prazeres dos homens e das mulheres (...) que produzem a vida agradável, mas o raciocínio sóbrio (...)”, confirmando que acima de tudo estamos perante uma racionalização do prazer, dado que ele não é obtido através do excesso, mas da moderação.

¹⁸ Cf. D. L. X. 145 (MC 20).

¹⁹ D. L. X. 143 (MC 12). Veja-se também D. L. X. (MC 18), onde o filósofo defende que a alegria do espírito provém da investigação de tudo o que pode causar inquietação.

²⁰ Cf. SV 27.

²¹ Cf. D. L. X. 37.

só assim se podem estabelecer deduções sobre o invisível. É através das sensações e da comparação com a realidade que este pode ser compreendido:

Tendo compreendido isto, podemos examinar o que concerne ao invisível: primeiro, que nada existe a partir do não-ser: na verdade, se tudo pudesse existir a partir de tudo, não teríamos necessidade de sementes. E se aquilo que desaparece fosse destruído para o não-ser, todas as coisas pereceriam, pois seriam não existentes as coisas em que se transformavam. Além de que o universo sempre foi tal como é agora, e sempre assim será, pois não há nada em que possa vir a transformar-se. Para além do universo não há nada que, penetrando nele, possa fazer a transformação.²²

Estamos, assim, perante a impossibilidade de que algo possa existir a partir do nada, ou vir a transformar-se nele. O universo é inalterável e assim permanecerá., pois nada há, fora dele, que aja sobre ele e o modifique.

Mas há outros aspectos relativos ao universo que devem ser ressalvados: a sua infinitude e os elementos que o compõem. A primeira define-se pelo facto de nada existir exterior ao universo. Tudo o que é finito tem um limite, que é sempre compreendido relativamente a algo que lhe seja exterior. Não havendo nada exterior ao universo, este não pode ter um limite²³. Relativamente ao segundo aspecto – a sua constituição – o universo é formado por corpos e vazio. Este é o espaço em que aqueles se movem e encontram. É o vazio que lhes proporciona um local para estarem e intervalos entre si, para que se possam mover. Há dois grupos de corpos: os compostos e os átomos. Estes são, como o nome indica, partículas imutáveis, indivisíveis, que, ao entrechocarem-se, constituem os diversos corpos. Estes, tal como o vazio, são infinitos. Não seria possível que o vazio albergasse todos os corpos, se fosse finito e estes em número infinito. Da mesma forma, se se verificasse o inverso (vazio infinito e um número limitado de corpos), estes dispersar-se-iam na imensidão do espaço, sem encontrar qualquer apoio. A relação estreita entre corpos e vazio implica a infinitude de ambos²⁴.

Quanto aos átomos, importa referir que eles se encontram continuamente em movimento, de tal modo que, enquanto uns conservam sempre uma distância entre si, outros entrechocam-se, formando agregados²⁵. Além disso, possuem as mesmas qualidades que

²² D. L. X. 38-39.

²³ Cf. D. L. X. 41.

²⁴ Cf. D. L. X. 39-42.

²⁵ Cf. D. L. X. 43.

os corpos – forma, peso e tamanho – que são imutáveis²⁶ e são infinitos, tal como as suas formas. Como consequência lógica desta infinitude, verifica-se que há um número ilimitado de mundos: se os átomos – que pelo seu contínuo movimento estão na origem do mundo – e as suas qualidades são infinitos, compreende-se que constituam os elementos (ou as causas) de vários mundos, e não apenas de um. Estes, segundo Epicuro²⁷, deverão ser semelhantes ao nosso, de acordo com as evidências. Esta não é, contudo, uma premissa necessária, visto que, sendo as qualidades dos átomos infinitas, poderão originar mundos distintos do nosso. Nem sequer é conveniente considerar que os mundos apresentem uma única forma; tal como é possível que existam, em todos os mundos, condições para a vida de todos os seres que se encontram no nosso, será lícito também admitir que haja outros mundos sem essa possibilidade.

A relevância do conhecimento do universo e da sua natureza reside no facto de permitir o estudo e a compreensão da natureza da alma. Também esta – e à semelhança do universo – é constituída por partículas subtis que se encontram espalhadas no corpo humano. No entanto, apresenta uma diferença relativamente aos outros corpos – o facto de reunir em si mesma um sopro e uma quantidade específica de calor²⁸; possui ainda uma parte, superior em subtilidade a estas duas, que se encontra unida a todo o agregado. É ela que manifesta todas as faculdades da alma, “afecções, movimentos, pensamentos e aquelas coisas privadas das quais morremos”²⁹. É na alma que reside a causa principal da sensação, muito embora esta não existisse se a alma não fosse envolvida pelo corpo, constituindo um todo. Nenhum deles possuiria a sensação sem o outro: “é por isso que, quando a alma desaparece, o corpo perde a sensação”³⁰.

Apesar de outras correntes filosóficas anteriores a Epicuro defenderem que a alma é incorpórea, o filósofo do Jardim insurge-se contra isso: apenas o vazio é incorpóreo, porque não é passível de agir ou sofrer; somente permite que os corpos se movam através de si³¹. Se a alma fosse incorpórea, nem a acção, nem o sofrimento lhe seriam lícitos. No entanto, eles são acidentes que a alma experimenta, confirmando, assim, a sua corporalidade.

Os aspectos referidos comprovam que o conhecimento da Física contribui para que o homem não receie certas coisas, como os fenómenos celestes e a morte. Os primeiros

²⁶ Cf. D. L. X. 54.

²⁷ Cf. D. L. X. 45 sobre a existência de vários mundos; 74, sobre as suas diversas formas; e 88, onde afirma que nada impede que os diversos mundos sejam quadrados, redondos ou apresentem qualquer outra forma.

²⁸ Cf. D. L. X. 63.

²⁹ D. L. X. 63.

³⁰ D. L. X. 64.

³¹ Cf. D. L. X. 67.

eram tradicionalmente atribuídos aos deuses, o que era patente nos seus atributos. Epicuro defende que os fenómenos celestes – solstícios, eclipses, etc. – não são regulados por um ser feliz e imortal: preocupações, cóleras, favores, ocupações não se coadunam com a felicidade, mas têm por origem o receio ou a necessidade que se sentem por outros seres com que se têm relações. Para este filósofo, os motivos do sofrimento da alma residem em considerar que os astros são seres felizes e imortais, aos quais se atribuem vontades, acções e razões opostas à felicidade e à imortalidade; recear incessantemente como certo ou possível qualquer castigo terrível e eterno, como nos mitos, e a insensibilidade da morte³². Para se alcançar a quietude e, assim, a felicidade, importa eliminar estes motivos de sofrimento. Como diz o filósofo a respeito do conhecimento dos fenómenos celestes³³:

Se pensarmos que é possível que isto [um fenómeno celeste] aconteça de uma determinada maneira, a partir da qual é possível estar-se tranquilo, sabendo que isto acontece de diversas formas, estaremos tranquilos, tal como se soubéssemos que acontecia de uma determinada maneira.

No que concerne à morte, Epicuro mostra estar ciente de que ela é, para a maioria das pessoas, fonte de sofrimento e de angústia. Afirma-o, aliás, na *Carta a Heródoto*³⁴. Mas o estudo da natureza facilmente suprime este receio³⁵, na medida em que esse estudo permite compreender a inutilidade de recear a morte. “Todo o bem e todo o mal residem na sensação; ora a morte é a privação de sensação”, afirma na *Carta a Meneceu*³⁶. Logo, a morte não tem qualquer relação connosco, como nos diz a *Máxima Capital 2*: “A morte nada é para nós, porque o que está dissolvido é insensível e o que é insensível nada é para nós.”³⁷. Noção esta reforçada pela *Carta a Meneceu*, onde Epicuro salienta o facto de que, se a morte consiste na inexistência da sensação, então não pode ter qualquer relação com o homem e, por isso, deve deixar de ser para ele motivo de preocupação³⁸.

Este princípio da impossibilidade da coexistência da morte com o indivíduo é bastante importante, visto que a supressão deste receio será uma das formas de alcançar a quietude e, conseqüentemente, a felicidade. Isto só se consegue por meio do estudo da

³² Cf. D. L. X. 81.

³³ D. L. X. 80.

³⁴ Cf. D. L. X. 81.

³⁵ Cf. D. L. X. 142 (MC 11).

³⁶ D. L. X. 124.

³⁷ D. L. X. 139 (MC 2).

³⁸ Cf. D. L. X. 125: “(...) quando nós existimos, ela não está presente; quando ela está presente, então já não existimos.”

natureza; é através do conhecimento que o homem supera os seus receios e a ignorância dos seus próprios limites. Ninguém é imortal, eterno, e o homem deve ter consciência da sua finitude, saber que nada há a fazer para evitar a morte, do mesmo modo que não é possível esperar uma outra vida, já que só se nasce uma vez³⁹. O conhecimento da natureza proporciona a compreensão do que existiu, existe e existirá e, deste modo, alcançar o infinito e ultrapassar a própria finitude⁴⁰. Nas *Máximas Capitais* encontramos a confirmação desta ideia, quando se afirma que a razão libertou o homem do receio da eternidade, proporcionando-lhe uma vida perfeita e sem necessidade de uma existência infinita⁴¹. O importante é morrer com a sensação de que valeu a pena ter nascido⁴².

Tal como a morte não deve ser receada, também não deve ser desejada. Precisamente por isto, Epicuro critica Teógnis, que afirmara ser a morte preferível à vida⁴³. A escola epicurista admite que quem se suicida pode ser digno de compaixão, se tiver boas razões para o fazer, mas isto não significa que o aceite placidamente. De um modo geral, o Epicurismo critica acerrimamente o suicídio e os que o praticam, só o considerando aceitável em casos particulares. Nesses casos deve-se ao suicida o mesmo tipo de compaixão que se tem pelos amigos mortos. No entanto, é também conveniente que a atitude para com estes seja idêntica à de Epicuro no seu último dia: o luto não deve ser manifestado por lágrimas, mas através da recordação dos momentos vividos⁴⁴.

Para a quietude contribuem ainda outros aspectos, como a segurança e a amizade, que estão estreitamente ligadas entre si. A amizade é o maior de todos os bens: segundo uma das *Sentenças Vaticanas*⁴⁵, ela é, juntamente com a sabedoria, uma das actividades a que se entregam os espíritos nobres. Há, porém, uma diferença, já que, enquanto a sabedoria é mortal, a amizade é eterna, dado que a lembrança do amigo morto permanece para sempre. Além disso, ela é uma garantia de segurança, visto que um amigo é sempre alguém com quem se pode contar. Ainda que o objectivo de Epicuro não consista na escolha dos amigos unicamente pela utilidade da relação, o filósofo considera que esta não deve ser descuidada. Um amigo é, acima de tudo, alguém que pode prestar auxílio em caso de necessidade e, mesmo que esse auxílio nunca venha a ser necessário, a consciência de que

³⁹ Cf. SV 3 e 31, sobre a impossibilidade de evitar a morte; e SV 14 sobre a inexistência de outra vida.

⁴⁰ Cf. SV 10.

⁴¹ Cf. D. L. X. 145 (MC 20).

⁴² Cf. SV 60.

⁴³ Cf. Teógnis, l. 425-428: "Entre todas as coisas, não ter nascido nem ver o brilho do sol ardente é o melhor para os homens; mas, uma vez nascido, atravessar o mais depressa possível as portas do Hades e jazer coberto por um monte de terra."

⁴⁴ Cf. SV 66.

⁴⁵ Cf. SV 78.

ele existe é suficiente para a segurança individual⁴⁶. Não significa isto que a amizade deva ser procurada apenas com o único fito da sua utilidade; no entanto, alguém que separe totalmente a amizade da utilidade também não pode ser um bom amigo, visto que não oferece qualquer esperança para o futuro⁴⁷. Como nos diz a SV 23, qualquer amizade tem a sua origem na utilidade; contudo, deve ser procurada por si só. É esta utilidade que proporciona a segurança, muito mais do que proporciona riqueza, fama ou poder. E, embora haja quem possa pensar que a segurança pode também advir de qualquer destas fontes, isso é um enorme erro, pois estes são bens transitórios que só atraem a inveja alheia⁴⁸.

3. Justiça

Viver em segurança significa viver de acordo com a justiça, que o mesmo é dizer viver de acordo com regras estipuladas. Para Epicuro a justiça consiste num acordo feito entre sociedades, com o objectivo de evitar que se provoque ou sofra algum mal⁴⁹. Como diz a *Máxima Capital* 33, “a justiça não é uma coisa em si mesma, mas existe sempre um acordo nas relações com os outros e em vários locais para não prejudicar nem ser prejudicado”. Ou seja, não é aqui encarada como o valor moral tradicional, já presente na *Odisseia*, ou em Hesíodo, mas como algo que possibilita um bem maior. Esta noção é corroborada na *Máxima Capital* 32, onde se afirma:

Relativamente a todos os seres vivos que não puderam estabelecer acordos para não prejudicarem nem serem prejudicados, nada é justo nem injusto; do mesmo modo, acontece com todos os povos que não puderam ou não quiseram fazer acordos relativamente ao facto de não prejudicarem nem serem prejudicados.

Se sofrer um mal impede a felicidade, na medida em que gera sofrimento, provocá-lo impede a quietude, visto que é fonte de insegurança. Como diz o filósofo do Jardim, “o justo nunca é perturbado, enquanto o injusto está cheio da maior preocupação”⁵⁰. Neste sentido, a relevância da justiça não reside no facto de a injustiça ser considerada um mal. O mal é, para Epicuro, viver na incerteza de escapar, ou não, à punição⁵¹ e é com o intuito

⁴⁶ Cf. D. L. X. 148 (MC 27 e 28) e SV 34.

⁴⁷ Cf. SV 39.

⁴⁸ Cf. D. L. X. 141 (MC 7) e 142 (MC 15 e 16); sobre a riqueza, veja-se também SV 81.

⁴⁹ Cf. D. L. X. 150-151 (MC 31-34).

⁵⁰ D. L. X. 144 (MC 17).

⁵¹ Cf. D. L. X. 151 (MC 34): “A injustiça não é em si mesma um mal, mas reside no temor da desconfiança de não escapar aos que estão encarregues de a castigar.”

de evitar esta incerteza que importa agir de acordo com a justiça. É, aliás, o que Epicuro defende na *Máxima Capital* 35⁵², ao referir que o que age injustamente não poderá ter a certeza, enquanto viver, de nunca vir a ser apanhado. Este princípio é ainda corroborado pela *Sentença Vaticana* 70, que aconselha a que não se faça nada que possa levar ao receio de vir a ser descoberto pelos outros⁵³. O justo, por seu turno, não é afectado por qualquer receio.

Esta concepção de justiça concede-lhe uma certa relatividade: embora seja a mesma para todos, importa salvaguardar que, quando se trata de uma região específica ou de determinadas circunstâncias, a mesma coisa não é necessariamente considerada justa por todos⁵⁴. Além disso, dado que o carácter justo da lei se encontra estreitamente associado à sua utilidade, ela deixa de ser justa no preciso momento em que, devido à mudança de circunstâncias, deixa de ser útil. Da mesma forma, quando as leis que habitualmente se consideravam justas deixam de estar de acordo com a noção de justiça, mesmo que não haja alteração das circunstâncias, essas leis perdem naturalmente o seu carácter justo, sem prejuízo da anterior justeza⁵⁵. Devem, portanto, ser alteradas, para que possam ser cumpridas e realizar a sua função. Deste modo, constatamos que, na doutrina epicurista, justiça e injustiça são noções que não existem só por si, mas em relação a toda a comunidade, obedecendo a um princípio fundamental – o de não nos prejudicarmos mutuamente. Sofrer o mal impede a nossa felicidade, praticá-lo impede a quietude, logo a inobservância deste princípio implica a impossibilidade de alcançar a felicidade.

Esta concepção de justiça é o culminar de uma filosofia que tem por objectivo único o indivíduo e o seu bem-estar. Não é um valor fixo, que todos devem respeitar, mas algo passível de mutação, de adaptação a diferentes sociedades ou épocas. Tem, sobretudo, um aspecto de utilitarismo, ao contribuir para a segurança do indivíduo e para a sua felicidade. Neste sentido, é também uma forma de prazer, como contraponto ao sofrimento que a injustiça sofrida pode gerar.

⁵² Cf. D. L. X. 151: “Não é possível que aquele que faz em segredo alguma daquelas coisas que foram estabelecidas entre os homens para não prejudicar nem serem prejudicados acredite que escapará ainda que, no presente, muitas vezes escape; na verdade, até à morte é incerto se escapará.”

⁵³ “Que nada faças na tua vida que te cause receio se for conhecido pelo vizinho.”

⁵⁴ Cf. D. L. X. 151 (MC 36): “De acordo com aquilo que é comum o justo é o mesmo para todos; na verdade, ele é útil nas relações de uns com os outros; mas de acordo com aquilo que é específico de uma região e de quaisquer outros motivos não se concorda que o mesmo seja justo para todos.”

⁵⁵ Cf. D. L. X. 153 (MC 38): “Quando, não surgindo coisas novas, se verifica que o que foi estabelecido como justo, não convém à noção anterior de justo, então essas coisas não são justas. Mas quando há coisas novas e estas coisas justas estabelecidas ainda são úteis, então, são justas para a vida em comum dos cidadãos uns com os outros; mas, mais tarde, quando não forem úteis, então não são justas.”

Além disto, importa notar um aspecto significativo em Epicuro: enquanto toda a sua doutrina é exposta com clareza nas cartas, o conceito de justiça é definido nas *Máximas Capitais* e abordado em algumas das *Sentenças Vaticanas*. Este aspecto não deixa de ser revelador da importância que o filósofo dá à justiça – ela limita-se a prestar um contributo à segurança do indivíduo. Não é um bem em si mesma, tal como a injustiça não é, por si mesma, um mal. À semelhança da amizade, tem sobretudo uma função utilitária.

Bibliografia

1. Fontes

Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers* (with an English translation by R. D. Hick), London, William Heinemann, Loeb Classical Library, 1958-1959 (2 volumes).

Epicure et les épicuriens (textes choisis par Jean Brun), Paris, PUF, 1997 (10.^a ed.).

EPICVREA (editit Hermannus Usener), Stuttgart, B. G. Teubner, 1966.

Epicuro, *Cartas, Máximas e Sentenças* (introdução, tradução do Grego e notas de Gabriela Baião), Lisboa, Edições Sílabo, 2009.

Epicuro, *Doctrines et maximes* (traduites et accompagnées d'une note sur le "clinamen" par Maurice Solovine), Paris, Hermann, s. d.

Epicuro, *Lettres* (traduction de O. Hamelin, revue et corrigée, présentation et commentaires de Jean Salem, préface de Marcel Conche), Poitiers, Nathan, 1990.

2. Obras gerais

Annas, Julia E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994.

Bollack, Jean, *La Pensée du plaisir. Épicure: Textes moraux, commentaires*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

Dewitt, N. W., *Epicurus and his Philosophy*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1974.

Festugière, A. J., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, Bibl. d'hist. de la philosophie, 1972.

Goldschmidt, Victor, *La Doctrine d'Epicure et le Droit*, Paris, Vrin, Bibl. d'hist. de la philosophie, 1977.

Jones, Howard, *The Epicurean Tradition*, London and New York, Routledge, 1992.

Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1974.
- Moreau, Joseph, *Stoïcisme. Épicurisme. Tradition Hellénique*, Paris, Vrin, Bibl. d'hist. de la philosophie, 1979.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Robin, Léon, *A Moral Antiga* (tradução de Barbosa, João Morais), Porto, Edições Despertar, coleção Humanitas, 1972.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Epicure et son École*, Paris, Gallimard, 1975.
- Schofield, Malcolm, e Striker, Gisela (ed.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, 1986.
- Striker, Gisela, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 1996.
- Strozier, R. M., *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1985.
- Warren, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, 2009.

O conceito de justiça nas *Máximas Capitais* de Epicuro

João Pereira de Matos*

1. Introdução

Este artigo parte da tradução de vários textos de Epicuro realizada no grupo de trabalho dirigido pela Professora Doutora Leonor Santa Bárbara, do Centro de História da Cultura da FCSH-UNL. Pegando na tradução das *Máximas Capitais*, propus-me realizar um breve ensaio tentando descrever, ou melhor, circunscrever qual o conceito de justiça presente nesta obra de Epicuro. Para isso, no comentário (v. ponto 4.), visitarei alguns tópicos associados à problematização do conceito de justiça e outras questões directamente conexas, como as relações entre justiça e Direito – quer em sentido objectivo, quer em sentido subjectivo – e entre justiça e política. É de frisar, porém, o limitado escopo deste labor, tendo em conta não só a vastidão do tema da justiça como, sobretudo, a enorme fecundidade dos conceitos epicuristas que, em meu entender, transcendem, em muito, o tema da justiça, mas antes o integram numa problematização existencial mais vasta, questão que é muitas vezes esquecida pelas teorias jurídicas e políticas.

2. As máximas sobre a justiça

(...)

31. Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

32. Ὅσα τῶν ζῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθέν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

33. Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλικούς ὅηποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa.

34. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιοῦτων ἐφεστηκότας κολαστάς.

35. Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κὰν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.

36. Κατὰ μὲν (τὸ) κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.

37. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων ἔχειν τοῦ δικαίου χώραν (δ)εῖ, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό· ἐάν δὲ (νόμον) μόνον θηταί τις, μὴ ἀποβαίνη δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει· κὰν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τίνα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦπτον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράπτουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.

38. Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περισσῶτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἐνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερον.

3. A tradução

(...)

31. O direito da natureza é sinal do interesse para não prejudicar os outros nem ser prejudicado.

32. Relativamente a todos os seres vivos que não puderam estabelecer acordos para não prejudicarem nem serem prejudicados, nada é justo nem injusto; do mesmo modo, acontece com todos os povos que não puderam ou não quiseram fazer acordos relativamente ao facto de não prejudicarem nem serem prejudicados.

33. A justiça não é uma coisa em si mesma, mas existe sempre um acordo nas relações com os outros e em vários locais para não prejudicar nem ser prejudicado.

34. A injustiça não é em si mesma má, mas provém do temor da desconfiança de se não escapar daqueles que estão encarregues do castigo.

35. Não é possível que aquele que faz em segredo alguma daquelas coisas que foram estabelecidas entre os homens para não prejudicar nem serem prejudicados acredite que escapará ainda que, no presente, muitas vezes escape; na verdade, até à morte é incerto se escapará.

36. De acordo com aquilo que é comum, o justo é o mesmo para todos; na verdade, era algo útil nas relações de uns com os outros: mas de acordo com aquilo que é específico de uma região e de quaisquer outros motivos não se concorda que o justo seja o mesmo para todos.

37. O testemunho de que convém para a utilidade da vida em comum de uns com os outros/ entre os homens tem o carácter de justo, quer seja o mesmo para todos, quer o não seja. Se alguém estabelecer uma norma do que é conveniente na vida em comum nem isto tem a natureza do justo. E se aquilo que é útil de acordo com o justo se altera, então durante algum tempo convém à ideia anterior e durante esse tempo não é menos justo para aqueles que se preocupam/perturbam com as vozes ocas mas para aqueles que olham para os factos.

38. Quando, não surgindo coisas novas, se verifica que o que foi estabelecido como justo não convém à noção anterior de justo, então essas coisas não são justas. Mas, quando há coisas novas e estas coisas justas estabelecidas ainda são úteis, então são justas para a vida em comum de uns cidadãos com os outros; mas, mais tarde, quando não forem úteis então não são justas.

4. Comentário

4.1. Começemos por propor uma definição de justiça que contemple quer o seu relativismo espaço-temporal¹ e social, quer a impossibilidade de se encontrar um seu fundamento essencial: a justiça é, então, o que é conveniente (no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado e que sirva a comunidade na sua necessidade de organização) enquanto *conditio sine qua non* para a condução de uma vida boa.

¹ Cf. as *Máximas* 37 e 38.

4.2.1. Em análise, teremos três termos que importa explicitar. Em primeiro lugar, a justiça como algo conveniente. Em segundo lugar, a justiça como condição de vida. E, por último, a adjectivação da vida como boa.

4.2.2. Assim: em primeiro lugar, na nossa tradição jurídica deu-se, porventura, mais relevância à definição de Ulpiano² de *dar a cada um o seu direito*. Desta forma, a convicção de se poder atribuir a cada sujeito jurídico um direito, relativamente circunscrito; ou seja, em abstracto, como algo que pertence genericamente a um sujeito, por um lado, mas determinado por outro, na medida em que lhe é atribuído um *quantum* reivindicável no âmbito dos mecanismos jurídico-judiciais de cada sociedade.

Deste modo, é a partir da possibilidade de atribuição de um direito a um sujeito que se constrói toda a estrutura conceptual e actuante da justiça e que, por essa razão, tem sido a base de construção de todo o edifício legislativo e da estrutura judicativa do Direito.

Coisa diferente é considerar a justiça como algo de meramente conveniente. Aqui, estamos tão-só na senda de criar uma base harmoniosa para a vida, quer para os sujeitos jurídicos individualmente considerados quer para a própria comunidade.

Em limite, um direito pode ser “justo” na visão tradicional de justiça mas criar problemas sociais; ou, mesmo que apenas se reporte a dois sujeitos jurídicos, criar para um deles um excessivo entrave a uma vida harmoniosa, enquanto para o outro poderá mesmo não existir um benefício correspondente ao prejuízo do primeiro, ao exercer o seu direito. Nem se trata apenas de poderem existir ou não mecanismos correctivos: na sua máxima expressão um direito pode ser justo mesmo com um prejuízo assinalável para um dos intervenientes, na medida em que simplesmente se esteja a “dar a cada um o seu direito”. Coisa muito diferente é a concepção de “não prejudicar nem ser prejudicado”: exige-se mais radical equidade, um equilíbrio de interesses substantivos não mediado pela atribuição de um direito, em especial se accionável por um mecanismo coercivo público. Não se esquece, contudo, que se poderá sempre insistir nas dificuldades práticas (ao dirimir conflitos) ínsitas numa concepção não essencialista de justiça: se o que é justo é apenas o que é conveniente então, usando ainda um argumento *ab absurdo*, uma reivindicação para nós pouco razoável poderia ser atendível se isso se mostrasse adequado a uma pura composição equitativa dos interesses em jogo. Ou seja, é necessário que essa *conveniência* (a de “não prejudicar nem ser prejudicado”) seja entendida como, ela própria, substantiada em algum fundamento. Para isso há que ir mais fundo no sistema epicurista con-

² A justiça seria a *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (Digesto, 1.1.1, liber I Regularum); cf. tb. Cruz, Sebastião, *Direito Romano (Ius Romanum)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984.

forme está plasmado nestas Máximas. A vida só se pode inserir, isto é, ser vivida, no âmbito de um ideal de razoabilidade. Por isso ser aqui *conveniente* não corresponde a um puro pragmatismo técnico de composição de interesses mas tem como inspiração e limite um ideal de conhecimento científico sobre o mundo natural e humano, que por sua vez é a base existencial do sistema epicurista. No que concerne à concepção, mais restrita, de justiça epicurista, este *thelos* ou dimensão teleológica será, aliás, uma válvula de escape para uma circularidade hermenêutica que decorreria de uma definição puramente intradogmática de justiça apenas como aquilo que é conveniente à prossecução de uma vida boa: a conveniência seria uma condição da vida boa e esta seria apenas e tão-só permitida pelo que lhe fosse conveniente enquanto favorável. Não. O que está aqui em causa é o convite epicurista ao saber³ – das coisas naturais e humanas. Esse saber, diríamos hoje, científico (quer nas ciências ditas humanas, quer nas ditas exactas) propicia um solo de entendimento ou um terreno comum que permite averiguar o que, em cada situação concreta, é razoável esperar e o que pode ser benéfico para os vários intervenientes. É partindo dessa base que os fins últimos da justiça enquanto conveniente à prossecução de uma via epicurista se cumprem.

4.2.3. Em segundo lugar, Epicuro diz explicitamente na Máxima 36 que o justo é algo de útil na vida, mas vai ainda mais longe na Máxima 5 ao considerar que sem a justiça não se pode viver agradavelmente. Isto quer dizer que não havendo justiça, não tendo a possibilidade de a vivenciar no duplo sentido de se ser prejudicado por outrem ou de se ter cometido um acto injusto e assim se temer o castigo, cai por terra todo o projecto existencial epicurista. Esse projecto leva-nos ao terceiro ponto: o *leitmotiv* destas Máximas, o objecto que, na verdade, está em discussão é a preocupação com a possibilidade ou malogro de conduzir a vida nos melhores termos possíveis. E a adjectivação da vida como boa, ou seja, agradável, corresponde à possibilidade radical, aberta ao humano pela sabedoria epicurista: levar-se-á uma vida agradável na medida em que se lograr combater eficazmente a adversidade e conduzir todos os assuntos da melhor maneira. Em ambos os casos tal

³ Cf. por exemplo, as Máximas 11, 12 e 13:

11. Se os receios dos fenómenos celestes não nos perturbassem em nada, nem os receios sobre a morte, se esta nada significasse em relação a nós e ainda para não observar os limites dos sofrimentos e dos desejos, então não teríamos necessidade do estudo da natureza.

12. Não é possível dissipar o receio sobre as coisas mais importantes sem conhecer a natureza da totalidade, mas tendo alguma desconfiança delas relativamente aos mitos; tal como não é possível ter prazeres puros sem o estudo da natureza.

13. Não há nenhuma vantagem em que seja estabelecida a segurança entre os homens se subsistirem dúvidas relativamente às coisas do alto e às coisas sob a terra e, simplesmente, às coisas do infinito.

depende do homem sábio, e estas Máximas, na sua globalidade, mais não fazem do que debater como se deve encarar a adversidade e procurar tirar o melhor partido do que é aprazível. É, neste contexto, que se insere a problematização da justiça que, como vimos, é uma questão axial na obtenção desse desiderato.

4.3. Contudo, não basta, ainda, contrapor uma formulação necessária de justiça como aquela que consiste em “dar a cada um o seu direito” a esta em que aparentemente se esvazia o conteúdo do fundamento último de justiça, pois trata-se, apenas, de um meio destinado a facilitar a vida (ou seja, de algo “conveniente”). Há, então, que debater o carácter de essencialidade ou não da justiça ou o seu fundamento último e depois determinar, em contraponto, se a concepção epicurista contém algo de semelhante a uma última *ratio* que explique a importância axial do problema da justiça para o humano.

4.4. De qualquer forma a força (*gewalt*⁴) em Epicuro é sempre uma força de persuasão baseada no saber. Embora *in extremis* o comando ínsito à definição de justiça seja estritamente “não prejudicar nem ser prejudicado” e, por conseguinte, esse desiderato possa ser alcançado pela aplicabilidade coerciva de uma norma, só uma perspectiva sistemática do todo da teoria epicurista assegura que a “conveniência” do “não prejudicar nem ser prejudicado” é justa. Porquê? Porque o todo da teoria epicurista advoga que, na base de toda a decisão de vida, está o conhecimento. Há, portanto, uma exigência de racionalidade (científica, mesmo) de base e só se cumprindo esta fará sentido a ideia de “não prejudicar nem ser prejudicado”. Só assim isso será justo.

4.5. Outra linha de inquirição a que importa aqui aludir é o carácter “convencional” da justiça epicurista. Poder-se-ia pensar (e, de alguma forma assim o é) que estamos perante um contratualismo *avant la lettre*. Tal não é assim, completamente, porque em Epicuro se rejeita a “convenção” enquanto fundamento último da justiça e do Direito.

Ou seja: aquilo que distingue esta concepção dos contratualismos (Rousseau⁵, Hobbes⁶ e também no século XX com John Rawls⁷) é a possibilidade de se encontrar no contrato social a base *edificandi* de todo o complexo jurídico-político, não só de um ponto de vista

⁴ Derrida, Jacques, *Força de Lei*, Porto, Campo das Letras, 2003.

⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Éditions Flammarion, Paris, 1992.

⁶ Hobbes, Thomas, *Leviathan or the Matter Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civel*, Seven Treasures Publications, s.l., 2009.

⁷ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

operativo e pragmático mas também de forma radical, ou seja, de se encontrar por essa via uma essência substantiva da justiça, do Direito e da actividade política: estas fundam-se na vontade própria de cada cidadão político e alienada em prol da sociedade⁸. É possível estabelecer um paralelo atomista nesse processo que justifica a prevalência da vontade da maioria: cada indivíduo é detentor *ab initio* de uma igual parcela do poder global. Através de um contrato social aliena essa parcela, una e indivisível em si, mas conjuntamente com todas as outras constrói uma vontade colectiva de determinado sentido. Ora, passará a competir ao Estado (como agregador de todo esse poder) criar as regras sociais que vão reger a colectividade. Desde que o processo de construção dessa vontade seja respeitado serão, porventura, toleradas certas situações substantivamente injustas: esta linha de raciocínio levou à teoria extrema do juspositivismo de Hans Kelsen⁹. Aí, a tónica é colocada nas questões formais da actividade normativa, o que levou a forte crítica das teses opostas do juspositivismo. Estas últimas chamaram a atenção para os aspectos substantivos do Direito, os quais, porque exigem um fundamento (lembre-se que o positivismo jurídico advoga, como principal requisito para a força normativa das leis, a existência de um sistema racional e coerente, mas sempre de um ponto de vista formal; as leis decorrem umas das outras num sistema piramidal, ou seja, através de uma hierarquização de fontes), recorrem à ideia de justiça porque só esse conceito pode constituir um critério que amenize os perigos de um excessivo formalismo.

Ora, Epicuro, dizendo que a justiça não tem um fundamento absoluto (“não é algo em si mesmo”) mas depende de um acordo social alargado, tem, ainda assim, um critério que a permite reconhecer enquanto tal. E, por esta subtil diferença, consegue curto-circuitar as dificuldades colocadas quer ao juspositivismo quer ao jusnaturalismo: o primeiro é excessivamente formalista, o segundo nem sempre consegue encontrar um critério seguro de justiça (porque em último caso depende de um fundamento último) ou corre o risco de ser de aplicação meramente casuística. Aliás, desse primeiro problema padece a definição de justiça de “dar a cada um o seu direito”: a que é que cada um, isto é, uma pessoa jurídica, tem direito? Porque qualquer resposta histórica tem tido em conta, principalmente, a defesa desse “direito”, muitas vezes de forma coerciva contra os sujeitos passivos correspondentes. Mas já a definição epicurista é, em si, eminentemente, relacional e dialógica:

⁸ Convém aqui apenas mencionar, pois é um ponto que não vamos explorar em detalhe, que Epicuro preconizava um horizonte social de uma pequena comunidade, mais pequena ainda do que uma cidade-estado, enquanto o contratualismo moderno se insere já no contexto do Estado-nação, um aglomerado maior e, simultaneamente, mais aberto em termos de atribuição de cidadania e, por isso, uma realidade também mais complexa.

⁹ Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, Berkeley, Union NJ, 1967.

“não prejudicar nem ser prejudicado”. Ou seja, não basta “não prejudicar”. Para haver justiça também é necessário “não ser prejudicado”.

4.6. O paradigma epicurista de justiça encontra algum eco nos sistemas jurídicos contemporâneos, pois, se bem que a ideia de força seja estritamente conexa com a de justiça e de Direito, mantêm-se não só um ideal de equidade – no sentido de composição de interesses, quer dizer, de “não prejudicar nem ser prejudicado” – como também uma razoabilidade aclarada e imposta por uma coercibilidade antes discursiva do que recorrendo à imposição violenta. Isto é importante porque, apesar de tudo – da inextricável relação entre a violência e os sistemas jurídico-políticos –, o paradigma que se tenta implementar ainda passa pela lógica e pela persuasão (valorizando-se uma concepção positiva da retórica), concretamente em sede da problematização casuística das questões jurídicas que se levantam (por exemplo, nos processos judiciais), ambas alicerçadas ou, pelo menos, com o forte contributo do estudo técnico das questões subjacentes (por exemplo, as peritagens e o seu papel nos julgamentos). Mesmo na actividade legiferante são chamados à colacção técnicos e peritos que garantam um substrato de saber a cada tema. Por outro lado, se, como sabemos, nem sempre estes ideais se cumprem, pelo menos na sua plenitude, a questionação radical sobre a essência da justiça contempla, na nossa tradição jusfilosófica, a violência como factor co-essencial à realidade jurídico-política. O que aqui se propõe é, pois, partindo destas máximas de Epicuro, desconectar os temas da justiça e da violência, um pouco à semelhança da proposta de Hannah Arendt¹⁰ quanto às relações entre política e violência. Esta Autora, depois de demonstrar como na teorização sobre a política toda a reflexão moderna considera a questão da violência como essencial à actividade política, vai operar uma cisão entre as duas e contrapor esses dois campos ao ponto de dizer que política e violência, mutuamente, se excluem. Será, então, de ponderar a hipótese de, seguindo a doutrina epicurista (e tendo em consideração a profunda ligação entre o político e o jurídico), se propor que justiça e coercibilidade violenta se excluam mutuamente. Nessa conformidade, quanto maior for a necessidade de coerção tanto mais difícil o “não prejudicar nem ser prejudicado” porque aí estaremos, muito provavelmente, perante uma das seguintes situações: 1) os factos que é necessário reparar ou os litígios a dirimir são de tal modo graves que originam, *ab ovo*, um conflito indecidível em relação à defesa de todos os interesses em jogo; 2) existe um excessivo rigorismo legal e punitivo; 3) mesmo sem excesso, a solução encontrada pelos mecanismos jurídicos de uma determinada comunidade prejudica uma das partes. Ora, não se esqueça que há sempre que distinguir

¹⁰ Arendt, Hannah, *On Violence*, Harvest Book Harcourt Brace & Company, Florida, 1970.

a justiça do Direito. O Direito pode cumprir-se mesmo que se não alcance a realização da justiça. E pode haver justiça sem que o Direito seja chamado a impor uma solução pela força. Epicuro reconhece esta cisão na Máxima 32: não havendo acordo social sobre o “não prejudicar nem ser prejudicado” não há justiça nem injustiça. Mas pode-se colocar a questão de aferir se a injustiça também não é ausência de normas que impeçam que prejudiquemos ou soframos o agravo de outrem. Em nossa opinião a Máxima 32 quer frisar que só no espaço de problematização da própria justiça se coloca a possibilidade do justo e do injusto. Isto porque a justiça é algo de variável no espaço e no tempo histórico. Pode especular-se que uma sociedade que não tenha um *quantum* mínimo de organização, de normas, não é apta a permitir as condições de felicidade preconizadas nestas Máximas (mesmo que o sábio decida recolher-se, afastar-se do conflito imanente a todas as sociedades). Por isso, em sentido muito amplo, a injustiça é também a pura ausência de justiça enquanto regra. Mas, já num sentido estrito, a injustiça só pode ser vista no quadro da discussão entre o justo e o seu contrário. Não é porém algo em si mesmo negativo, depende das normas vigentes e opera numa dupla acepção. O prejudicar alguém traz consigo duas consequências: 1) quem é prejudicado sofre, em primeira linha, com essa injustiça; 2) o próprio fautor do acto injusto sofre com as represálias (previstas pelo sistema jurídico) ou com o simples temor das mesmas¹¹.

5. Conclusão

Em brevíssima conclusão, podemos refinar a nossa inicial definição: a justiça é, para Epicuro, aquilo que convém, no sentido equitativo e que, partindo de uma base convencional, de um acordo dos membros da comunidade, serve para realizar os fins humanos de felicidade e bem-estar¹²; a injustiça, por seu lado, é uma forma de sofrimento, porque há sempre o medo das represálias; também no sentido em que causa um prejuízo se pode dizer que é a negação do justo.

Em segundo lugar, esta justiça epicurista só alcança o seu pleno sentido numa dimensão intradogmática, ou seja, apenas no âmbito do projecto existencial epicurista. Contudo, tal não impede, por completo, a sua teorização como contributo para perspectivar questões hodiernas jurídico-políticas: como alternativa a situações de legalidade estrita que grosseiramente consubstanciem um prejuízo excessivo; e, ainda que tal possa ser mais complexo porque fora do horizonte histórico-social sobre o qual Epicuro reflectiu, embora a fecundidade do seu pensamento convide também a uma leitura actualista, no relacio-

¹¹ Cf. Máximas 34 e 35.

¹² V. por exemplo a Máxima 17: “O justo é o mais tranquilo, o injusto está cheio de numerosas perturbações.”

namento entre o Estado e os particulares: não aferir já se há legalidade (o que se pode tornar absurdo porquanto, em princípio, nas sociedades contemporâneas o Estado tem o monopólio da legalidade) mas aferir, na prática, se um interesse ou direito do Estado que cumpra a legalidade vai “prejudicar” em excesso um particular, ou um grupo ou a totalidade dos particulares. Isto porque tal medição (do prejuízo excessivo), à luz do sistema epicurista, pode ser possível: o direito, a justiça e a política devem permitir e até facilitar a prossecução desse “viver agradavelmente”. Nessa conformidade, prejuízo excessivo será tudo o que dificulte ou impeça esse objectivo, independentemente de uma lógica mais formalista de “dar a cada um o seu direito”.

Note-se, por último, que nesta concepção a justiça não é um valor absoluto: serve a vida dos homens que se quer sábia e agradável, e o direito e a política (assim como as suas dimensões coercivas) só fazem sentido se, elas próprias submetidas à justiça, contribuírem para esse objectivo.

Bibliografia

Cruz, Sebastião, *Direito Romano (Ius Romanum)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984.

Derrida, Jacques, *Força de Lei*, Porto, Campo das Letras, 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Éditions Flammarion, 1992.

Hobbes, Thomas, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, s. l., Seven Treasures Publications, 2009.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, Berkeley, Union NJ, 1967.

Arendt, Hannah, *On Violence*, Florida, Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1970.

Quartim de Moraes, João “Epicuro – Máximas Principais”, Loyola/SP, Coleção “Clássicos da Filosofia”, 2010.

Quae fuerat fabula, poena fuit. **Mitologia e justiça na arena romana**

Nuno Simões Rodrigues*

É em Marcial, poeta latino do século I da nossa era, em particular no chamado *Liber de spectaculis*, que encontramos a maioria das informações relativas ao tema que aqui abordamos. Marcial era de origem hispânica, mas foi na corte dos Flávios, em Roma, que ganhou fama e notoriedade¹. O *Liber de spectaculis* foi a primeira obra que publicou e terá surgido na sequência dos jogos oferecidos pelo imperador Tito, que no ano 80 d. C., assinalaram a inauguração do Anfiteatro Flávio, o famoso «Coliseu de Roma». Os *ludi* em causa foram, ao que parece, verdadeiramente principescos. Tiveram a duração de cem dias, entre os meses de Abril e Julho, e decorreram tanto de dia como de noite. Suetónio dá testemunho do acontecimento, referindo que, num só dia, foram mortas na arena cinco mil feras², enquanto Díon Cássio eleva o número para nove mil³. O programa do espectáculo parece ter seguido a forma costumeira daquele tipo de evento: *uenationes*, teriomauquias, combates de gladiadores, mas também pantomimas, que incluíam encenações de fábulas mitológicas e espectáculos aquáticos, que iam das coreografias desempenhadas por artistas treinados para o efeito às imponentes naumaquias que evocavam as grandes batalhas conhecidas do Mundo Antigo⁴.

É precisamente numa destas atracções que nos detemos: as encenações mitológicas, a que alguns autores chamam «charadas fatais»⁵. Os versos de Marcial aludem a condenados que na arena teriam interpretado personagens da mitologia clássica, algumas delas com histórias particularmente sangrentas. O pretexto terá sido o suplício dos que as interpretavam. Refere o epigramatista que o mito de Pasífae foi recriado por uma condenada

* Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Marcial viveu em Roma entre 64 e 98 d. C.

² Suet. *Tit.* 7. O contexto sugere que este acontecimento se relacionou com a inauguração do anfiteatro.

³ D. C. 66.25.

⁴ Entre outros, ver M. C. C.-M. S. Pimentel, «Os jogos na Roma Antiga», *Diana* 3-4, 2002, 99-149; M. Clavel-Lévêque, «L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale», *ANRW* II.16.3, 1986, 2405-2563.

⁵ K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 44-73; D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 54-55.

ad bestias, que interpretou o papel de rainha de Creta⁶. Outro mito que parece ter servido para a animação dos jogos de Tito foi o de Dédalo, que, todavia, acabou de forma contrária à tradição, i.e., com a morte do protagonista à mercê de um urso⁷. Do mesmo modo, também a história de Orfeu teria sido reproduzida. Ao contrário do que afirma a fábula, porém, o músico e poeta da mitologia não teria sido dilacerado por mulheres, mas por um «urso ingrato», que teria emergido subitamente por debaixo da arena⁸. Num outro passo, é evocado o mito de Hero e Leandro, desta vez com o salvamento daquele que representava o herói da mitologia⁹. Dois outros passos, provenientes de outros livros de epigramas, aludem a encenações da história de Múcio Cévola que, apesar de não ser uma personagem da mitologia grega, faz parte da galeria de figuras que constituíam os caracteres lendários e fabulosos de Roma¹⁰.

Mas Marcial não é fonte exclusiva para esta matéria. Num epigrama de Lucílio, datado do principado de Nero, regista-se também uma referência a um espectáculo deste tipo. Nesse poema, refere-se que um tal Menisco terá sido condenado à *crematio* e sofrido o seu suplício, revivendo o papel de Hércules no jardim das Hespérides¹¹. Em Suetónio, que viveu entre os séculos I e II d. C., lemos que, nos *Grandes Jogos* oferecidos por Nero, se viu Ícaro voar, acabando por cair junto ao imperador, salpicando-o inclusivamente com sangue¹². Na *Epístola aos Coríntios*, outro contemporâneo destes, o cristão Clemente de Roma, refere que algumas mulheres cristãs foram condenadas a desempenhar na arena os papéis das Danaides e de Dirce¹³. Finalmente, Tertuliano, outro cristão originário de Cartago e que viveu no período severo, entre 160 e 220 d. C., escreve no seu *Apologeticum* que assistira na arena à castração de Átis, à cremação de Hércules e a Mercúrio e Plutão que confirmavam a morte dos condenados com um ferro em brasa e removiam os cadáveres dos que ali haviam perecido¹⁴.

⁶ Mart. *Sp.* 6.

⁷ Mart. *Sp.* 10.

⁸ Mart. *Sp.* 24-25.

⁹ Mart. *Sp.* 28-29.

¹⁰ Mart. 8.30; 10.25; o episódio de Cévola é igualmente recordado por Minúcio Félix, *Octávio* 37, 1-6. O suplício associado a Cévola sugere tratar-se de um ordálio pelo fogo, como nota E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, 214. Na mesma linha de recuperação «mitológica» estará o famoso mimo de Lauréolo, todavia um famoso bandido que no tempo de Gaio Calígula teria sido condenado e executado através da crucifixão. Ver J. *AJ* 19.94; Suet. *Cal.* 56; Juv. 8.188; Mart. *Sp.* 7.

¹¹ *Anth. Pal.* 11.184.

¹² Suet. *Nero* 12. O historiador nota que Nero não deixou que ninguém morresse durante esses jogos, mas o tema mitológico parece ter sido representado.

¹³ Clem. Rom. *1Cor.* 6.2.

¹⁴ Tert. *Apologet.* 15.5. H. S. Gehman, «Moving Pictures among the Romans», *The Classical Weekly* 15/13, 1922, 97-100, coloca a hipótese de o Ganimedes a que Mart. 1.6, se refere ser uma encenação do mesmo tipo, mas consideramos não possuir bases sólidas para o afirmar.

O que significam estas referências no seu contexto histórico? Como se relacionam com a justiça romana? Princípios por nos socorrer precisamente de Tertuliano. Diz o retórico:

... sobre sangue humano e sobre os detritos da execução das penas, vão dançando os vossos deuses, fornecendo as cenas e as histórias aos condenados, quando não são os próprios criminosos a representá-los.¹⁵

Efectivamente, uma das práticas que parecem ter feito parte do «programa das festas» dos *ludi* romanos era a encenação de mitos ou de fábulas mitológicas, em que os «actores» que interpretavam as personagens eram condenados à morte. Já a propósito da execução dos cristãos por ordem de Nero, na sequência do incêndio de Roma em 64 d. C., Tácito afirma que «a execução foi transformada num jogo»¹⁶. Ao que parece, estes espectáculos, particularmente criticados por Séneca nas *Cartas a Lucílio*, eram conhecidos como *ludi meridiani*, dado que ocorriam precisamente ao meio-dia¹⁷. A receita baseava-se em enredos que misturavam os combates com feras (que ocorriam pela manhã) com a luta de gladiadores (por norma vespertina), de modo a tornar as execuções mais empolgantes para o público¹⁸. Os «actores» usavam inclusivamente um guarda-roupa adequado à circunstância. Plutarco evoca esta particularidade num passo assaz crítico, incluído num tratado sobre a justiça divina, em que os criminosos são descritos como envergando tecidos ricos para depois sucumbirem aos seus carrascos¹⁹. Significa isto que o sistema judicial romano «aproveitava» esta «mão-de-obra» para transformar a execução de um *damnatus* num espectáculo que se baseava numa história largamente conhecida da população. Coleman refere-se a esta prática como uma «apropriação perversa» do património mitológico-religioso²⁰.

Sobre Pasífae, por exemplo, era sabido que se tratava da rainha de Creta que fora dominada por uma paixão de natureza bestial. Como Minos, seu marido, se recusara a oferecer a Posídon o touro que emergira do mar, o deus fez com que a rainha se enamorasse loucamente do animal, só descansando quando conseguiu unir-se carnalmente ao mesmo. Para o efeito, Pasífae pediu a ajuda de Dédalo, que viria a ser o arquitecto do labirinto. Dédalo fabricou uma vaca em madeira semelhante a um animal de carne e osso, de tal forma perfeita que o touro foi enganado. Pasífae introduziu-se no interior da vaca e o touro copulou

¹⁵ Tert. *Apolog.* 15.4.

¹⁶ Tac. *Ann.* 15.44.4.

¹⁷ Sen. *Ep.* 7.

¹⁸ Sen. *Ep.* 7.

¹⁹ Plu. *Moralia* 554b; ver ainda o caso de Perpétua, citado e.g. D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 247.

²⁰ K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 63.

com ela. Dessa união zoófila nasceu o Minotauro²¹. Tendo presente o mito de Pasífae, podemos compreender melhor as palavras de Marcial, quando afirma «Acreditem que Pasífae se uniu ao touro de Dicte», assim como o significado do espectáculo montado na arena. Uma mulher condenada *ad bestias* foi usada para encenar o mito cretense. Este tipo de prática, sugerido também por Suetónio²², é confirmado por Luciano e Apuleio, autores do século II d. C., que em *Lúcio, o burro*²³ e *Metamorfoses* incluem um episódio em que uma criminosa (no segundo caso é uma mulher acusada de envenenamento) é condenada às feras e obrigada a copular com Lúcio, a personagem central dos romances, transformada em burro²⁴. Como expectável, se a condenada não morresse durante a investida do animal, seria posteriormente executada com o auxílio de outras feras (como sugere o texto de Apuleio²⁵) ou com recurso a um carrasco.

Quanto a Dédalo, sabia-se que, após a construção do labirinto e a revelação a Ariadne do segredo para sair do mesmo, Minos o havia condenado, juntamente com o filho Ícaro, a morrer dentro do complexo palácio que havia criado para o Minotauro. Mas Dédalo fabricou umas asas, que uniu com cera, para si e para Ícaro, e ambos levantaram voo. Dédalo chegou são e salvo a Cumas, mas Ícaro, que não deu ouvidos aos conselhos do pai para que não voasse muito perto do Sol, caiu no mar quando a cera derreteu e morreu²⁶. De acordo com as fontes antigas, tanto a figura de Dédalo como a de Ícaro eram representadas na arena. É provável que a referência de Suetónio a Ícaro diga respeito a um exercício acrobático que teria acabado mal, com a morte do acrobata que representava a personagem mitológica, uma vez que o autor nota também que o imperador não fez morrer

²¹ Apollod. *Bibliotheca* 1.9.1; 3.1.2; 3.15.1; E. *Hipp.* 47, 887; *Ov. Ars* 1.289; *Met.* 8.136-137.

²² Suet. *Nero* 12 (*inter pyrricharum argumenta taurus Pasiphaam ligneo iuuencae simulacro abditam iniit, ut multi spectantium crediderunt*) refere que um touro cobriu uma vaca de madeira e que o público acreditou que no seu interior estaria Pasífae. Mas não se afirma que lá dentro estivesse efectivamente uma mulher. Vários autores têm salientado o carácter erótico-sexual de alguns destes jogos; A. Futrell, *The Roman Games*, Oxford, 2006, 93.

²³ Texto atribuído a Luciano.

²⁴ *Lucianus Asin.* 52-53; *Apul. Met.* 10.24-35. De acordo com K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 64, a forma mais efectiva de fazer com que um animal copulasse com uma mulher seria untando os genitais da mesma com secreções emanadas pela fêmea do animal no momento do cio. Este mesmo autor recorda o passo de Tácito, *Anais* 15, 44, 4, em que se refere que Nero ordenou que os cristãos lançados na arena fossem cobertos com peles de animais, de modo a que fossem atacados pelos cães. Talvez a mulher executada nestas circunstâncias fosse coberta com uma pele de vaca. Sobre o episódio de Apuleio, ver ainda F. Millar, «The World of the *Golden Ass*», *JRS* 71, 1981, 63-75.

²⁵ *Apul. Met.* 10.34-35.

²⁶ Apollod. *Bibliotheca* 3.15.8; *Ov. Met.* 8.183ss, 244ss.

ninguém nesse espectáculo²⁷. Em contrapartida, no tempo de Tito, a história de Dédalo parece ter sido aproveitada, todavia, de uma forma pouco explícita. Marcial refere que um urso teria matado Dédalo. O final nada ortodoxo deste episódio tem levado vários autores a colocar hipóteses que põem em causa estarmos perante uma encenação do mito de Dédalo, considerando que se trataria eventualmente de alguém – talvez um *bestiarius* – chamado Dédalo. O estudo de Coleman mostra contudo que o mais provável é aquele motivo ter subjazido à representação, mas ter-se optado por um final distinto do conhecido na tradição mitológica mais divulgada²⁸. E podemos sugerir ainda a hipótese de a referência de Marcial ao «urso da Lucânia» ser uma recuperação do tema da chegada de Dédalo a Cumas. Na verdade, esta cidade localiza-se na Campânia, um pouco mais a norte da Lucânia. Mas não será de desconsiderar a possibilidade de este ser o território mais próximo de Cumas a fornecer animais a Roma para o efeito pretendido, i.e., a morte do condenado à mercê de um deles, enquanto representava o arquitecto mítico²⁹.

O mito de Orfeu era igualmente bem conhecido e, tal como o de Dédalo, parece não ter terminado na arena da forma esperada. Pelo menos, no caso mencionado por Marcial. Refira-se, todavia, que talvez fosse esse um dos atractivos destes espectáculos: a imprevisibilidade, com o objectivo de satisfazer o público através da incerteza, da ansiedade (i.e. do *suspense*) e da surpresa. Segundo uma das tradições do mito, após a morte de Eurídice, Orfeu teria passado a menosprezar o género feminino, o que teria desencadeado a ira das mulheres da Trácia, que o mataram. Outras tradições afirmavam que o músico teria morrido por desejo de Afrodite. Outras ainda, que fora fulminado por Zeus depois de ter revelado segredos que não devia aos iniciados nos seus mistérios. Mas a versão mais popular era a que referia que as Trácias o haviam despedaçado, furiosas com o seu desprezo³⁰. Nenhuma, porém, que saibamos, contava que havia morrido à mercê de algum dos animais que encantava com as suas melodias e que o seguiam quando cantava e tocava lira. Mas é nesse sentido que aponta o poema de Marcial, quando menciona o *ursus ingratus*, que teria sido usado como instrumento de execução do condenado que aparecia como Orfeu.

O poeta de BÍlbilis refere ainda Leandro. Na mitologia clássica, Leandro era um jovem de Abido que se havia enamorado de uma sacerdotisa de Afrodite, de nome Hero. Esta vivia em Sesto, uma cidade que se localizava do outro lado do Helesponto, em frente a Abido.

²⁷ Suet. *Nero* 12.

²⁸ Podemos considerar contudo a possibilidade de uma tradição pouco conhecida ser ali mencionada. Ver K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 63.

²⁹ Os ursos eram capturados em várias regiões do Império, incluindo a Itália. Ver W. C. Epplert, *Animal Spectacula of the Roman Empire*, Ann Arbor, 2001, 286-292.

³⁰ E.g. Pi. P. 4.177; Simonides fr. 40; A. A. 1630; E. Ba. 562ss; Apollod. *Bibliotheca* 1.3.2; 9.16; 25; Ov. *Met.* 10.8ss.

Todas as noites, Leandro atravessava as águas, guiado por uma luz que Hero acendia. Mas numa noite de tempestade a luz apagou-se e Leandro não conseguiu chegar à costa, morrendo perdido no mar³¹. Marcial indica que alguém teria interpretado o papel do malogrado Leandro na arena, preparada para jogos náuticos, mas que o *princeps* teria desejado que o jovem se salvasse. Neste contexto, é possível que se tratasse apenas de uma representação «inocente» do mito, mas não deixa de ser plausível que estejamos perante uma alusão a um acto de clemência para com um criminoso, que teria sido condenado a «fazer» de Leandro nos jogos de 80 d. C. e, como tal, a morrer por afogamento. O direito greco-romano previa uma pena conhecida como *katapontismos*, em que o condenado era lançado ao mar, esperando-se a morte por submersão. Políbio, por exemplo, refere-a nas suas *Histórias*³², e em Eusébio e outros martirologios recolhemos informação acerca do uso da água em suplícios³³. Talvez se trate de um processo semelhante aquele que é aqui evocado pelos versos de Marcial.

Outra figura da mitologia grega aproveitada para estas encenações é Hércules. Tanto Lucílio, como Marcial e Tertuliano a referem. Se em Marcial o passo é dúbio, pois poderá referir-se a um *bestiarius*, e como tal a um profissional, e não a um condenado *ad bestias*³⁴, nos restantes autores não o é. O mito do Jardim das Hespérides conta como Hércules/Héracles, num dos seus trabalhos, roubou as maçãs de ouro de Hera que estavam à guarda das três Hespérides³⁵. Este contexto tem sugerido a alguns autores a possibilidade de o Menisco referido por Lucílio ser um condenado por roubo ou assalto, talvez a propriedades imperiais, o que implicaria um crime de *maiestas*³⁶. A referência explícita à cremação do condenado aponta para a aplicação da pena da *crematio*, a qual não se insere já no quadro do mito das Hespérides (a não ser que consideremos a hipótese de o suposto dragão do jardim ser então já associado a um bafo pírrico³⁷), mas sim nos desenlaces que a tradição greco-latina apontava para o fim de Hércules/Héracles: o envenenamento com o sangue de Nesso, com que Dejanira embebera a túnica do marido – sendo de referir que

³¹ Ov. *Ep.* 18-19.

³² Plb. 2.60.8. Como nota E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, 92, porém, o *katapontismos* deveria funcionar sobretudo como ordálio.

³³ Ver D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 251-253.

³⁴ Mart. *Sp.* 19.

³⁵ Hes. *Th.* 215ss.; E. *Hipp.* 741ss.; *HF* 394ss.; A.R. 4.1396ss.; Ov. *Met.* 4.637ss.

³⁶ K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 60-61. Sobre a distinção entre delito e crime, ver a síntese de A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 185-186.

³⁷ Outra hipótese a considerar é a possibilidade de haver algum tipo de luta com um animal que representasse o dragão, talvez uma serpente ou um crocodilo.

quando Hércules vestiu a túnica, à medida que esta aquecia, em contacto com o veneno que a impregnava, queimava-lhe a pele e quanto mais o herói tentava livrar-se da veste mais pele lhe arrancava ao corpo³⁸ – e, na sequência deste acontecimento, o «suicídio» de Hércules, que se lançou sobre uma pira acesa no cimo do Monte Eta³⁹. Um final que envolvia a cremação do herói e que portanto se coadunava com a pena da *crematio* ou da *tunica molesta*, aplicada ao condenado que a devia «representar»⁴⁰. Assim, Tertuliano refere que «alguém que representava Hércules ardeu mesmo vivo». Sabemos que, durante o período imperial, esta pena era aplicada a diversos crimes, cujo elo comum seria a sua gravidade⁴¹. Relacionada também com esta pena está a referência de Marcial a Múcio Cévola. Na tradição romana, depois de ter falhado uma tentativa de matar o etrusco Porsena, Cévola foi conduzido ao inimigo e colocou a sua mão direita sobre um braseiro, deixando que o fogo lhe consumisse o membro, de modo a impressionar o rei, o que resultou num armistício entre Romanos e Etruscos⁴². Parece-nos, por conseguinte, que os condenados referidos por Marcial neste contexto estariam igualmente sujeitos às penas acima identificadas.

A nota de Tertuliano acerca de Átis é mais intrigante. Este era uma divindade frígia, associada à deusa Cíbele. Segundo Ovídio, Átis era um belo jovem por quem Cíbele nutria uma afectividade casta. A deusa havia-o designado guardião do seu templo, com a condição de ele se manter eternamente virgem. Mas Átis não conseguiu resistir à beleza da ninfa Ságaris e Cíbele, enfurecida, matou a ninfa e enlouqueceu Átis, que se automutilou, castrando-se⁴³. Dado o contexto, sugere-se que a referência de Tertuliano diga respeito a uma forma de autopunição pública, em que o condenado se castrava a si próprio ou em

³⁸ S. Tr. 756ss.; Ov. Met. 9.136ss.

³⁹ Sen. Her. O.

⁴⁰ A *tunica molesta* consistia numa pena em que o condenado vestia uma túnica que era untada de resina ou pez e depois incendiada. A semelhança desta prática com o descrito no mito de Hércules leva-nos a pensar que será difícil descortinar o que influenciou o quê: o mito a prática ou a prática a importação do mito. Ver E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, 208; J. Gagé, «*Viuicomburium*. Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive», *RHDF* 42, 1964, 323-451. Na comédia *Os Cativos*, Plauto põe uma das suas personagens a dizer: «negro havia de ser o alcatrão em que serias mergulhado pelo carrasco para depois se ateamem chamas à tua cabeça» (*Capt.* 595-598, trad. H. C. Toipa), aludindo assim a uma possível pena aplicada em Roma que estaria próxima das mencionadas. Outras tradições lendárias poderão ter servido de mote de encenação a este tipo de pena, como a de Cresos sobre a pira, tal como se conta em Hdt. 1.86.1-5, ou a de Ixíon que assassina o sogro lançando-o para um fosso cheio de brasas, testemunhada em A. Eu. 718 e numa tragédia perdida de Eurípides. De igual modo, Suet. *Nero* 11 menciona a representação de uma comédia de Afrânio chamada *Incendium*, não sendo inverosímil que a mesma proporcionasse situações desta natureza.

⁴¹ E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, 207.

⁴² Plut. *Publ.* 27ss.; Liv. 2.12ss.

⁴³ Ov. *Fast.* 4.223ss.

que era castrado por outrem. Há que dizer que os cultos orientais em Roma contavam já com adeptos que seguiam este tipo de ritual e, como tal, talvez a referência de Tertuliano seja uma censura a uma prática cultural⁴⁴. Mas o contexto que explicita a «execução das penas» aponta para uma encenação mitológica. Por conseguinte, outra questão a colocar tem que ver com a natureza do crime que poderá ter levado a uma pena desta natureza. A castração em si mesma não implica necessariamente a morte do castrado, pelo que talvez não se tratasse de um crime que exigisse a pena capital. Por outro lado, a automutilação podia ser apenas uma etapa do processo que terminaria na morte do condenado. Mas o que motivaria um indivíduo a automutilar-se? Talvez a ameaça de um castigo maior, em que um sofrimento superior ou até mesmo a morte certa fosse a alternativa. Colocamos ainda a hipótese de estarmos perante um condenado por crimes sexuais, que tenham sugerido esta encenação. Talvez fosse um escravo ou outro homem de baixa condição social acusado de *strupum*⁴⁵.

A última referência que nos falta contextualizar é a de Clemente Romano acerca das Danaides e Dirce. Sobre este passo, há dúvidas suscitadas em torno das leituras do texto grego original. Algumas lições propõem não os dois nomes mitológicos mas outras fórmulas que neutralizam aquelas referências⁴⁶. Não é nosso propósito fazer aqui essa análise filológica, mas pretendemos afirmar que o contexto que temos vindo a referir confere toda a plausibilidade à leitura que opta pelas referências mitológicas. Aceitando-se esta proposta, é fácil compreender a alusão a Dirce. Esta era a mulher de Lico, rei de Tebas, que torturou Antíope, sua irmã. Antíope tivera dois filhos de Zeus, Anfíon e Zeto, e ficara prisioneira da irmã e do cunhado, que a tratavam como se fosse uma escrava. Mas um dia os filhos vieram em auxílio da mãe, matando Lico e a mulher dele. O castigo de Dirce foi particularmente cruel: ataram-na a um touro, que a arrastou e despedaçou contra uns rochedos⁴⁷. Como

⁴⁴ Este episódio mitológico terá servido como etiologia para o ritual da emasculação, praticado por seitas orientais, como a dos coribantes *Galli*, mencionada em Apul. *Met.* 8.28-29; cf. E. N. Lane, *Cybele, Attis and related cults*, Leiden, 1996, e M. G. Lancellotti, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden, 2002.

⁴⁵ Utilizamos o termo aqui no seu sentido amplo. Sobre esta questão, ver A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 201-205. Existem dúvidas acerca das penas aplicadas neste caso, derivadas da *lex Iulia de adulteriis*, como se pode inferir do artigo referido, 205, n. 139.

⁴⁶ Cf. A. Dain, «Notes sur le texte grec de l'Épître de Saint Clément de Rome», *Recherches de science religieuse* 39, 1951-1952, 353-361; K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 65-66.

⁴⁷ A.R. 1.735-741; Apollod. *Bibliotheca* 3.5.5; Ov. *Met.* 6.271. A famosa escultura, conhecida como «Touro Farnésio» e atribuída a Apolónio e a Taurisco de Trales, hoje depositada no Museu Arqueológico de Nápoles, representa precisamente este mito. Talvez esta peça inspirasse os organizadores dos jogos.

tal, segundo Clemente Romano, algumas cristãs no papel da rainha de Tebas teriam sido amarradas a touros e assim martirizadas na arena. Esta interpretação do passo é apoiada por Marcial, que cita amiúde as tauromaquias⁴⁸, ou pelo texto da *Passio Perpetuae*, em que a mártir é lançada à arena juntamente com a sua serva Felicidade para lutarem contra um touro ou vaca brava⁴⁹. Foi ainda esta leitura de Clemente Romano a assumida pelo escritor polaco H. Sienckiewicz quando, no final do século XIX, escreveu o célebre *Quo Vadis?*, dado que, no romance, a heroína, a cristã Lígia Calina, é amarrada ao dorso de um touro e lançada na arena. Curiosamente, porém, a fórmula nem sempre foi seguida pelas sucessivas adaptações cinematográficas do tema⁵⁰.

Finalmente, o tema das Danaides. A controvérsia em relação a esta nota tem também que ver com o facto de a maioria dos autores não entender onde poderia estar a utilização deste mito numa encenação com vista ao suplício de um ou mais condenados. De facto, na mitologia grega, as Danaides são as cinquenta filhas de Dánao, que foram obrigadas a casar-se com os seus cinquenta primos, filhos de Egipto. Apesar do consentimento, o pai persuadiu as filhas a decapitarem os maridos na noite de núpcias. Todas o fizeram, à excepção de uma, Hipermnestra, que poupou o marido, Linceu, que a respeitara. Para voltar a casar as filhas, Dánao organizou jogos, cujos prémios eram as mãos das jovens. Mais tarde, por vingança, Linceu matou as cunhadas e o sogro. Nos Infernos, as Danaides receberam um castigo que consistia em tentar encher de água uma cisterna porosa⁵¹. Perante este enredo, cremos que a fértil imaginação romana não se coibiria: as condenadas a interpretar o papel das Danaides poderiam ser obrigadas a matar os seus maridos na arena e ser depois elas próprias supliciadas às mãos de um qualquer carrasco que desempenhasse o papel de Linceu. Ou, tendo em conta que os espectáculos aquáticos faziam parte dos programas dos *ludi*, porque não manter as «supostas Danaides» num espaço que se encheria de água, à medida que as condenadas tentavam desesperadamente livrar-se da mesma e de morrer afogadas? Ou talvez fossem lançadas à água, como se de um *katapontismos* se tratasse. Já referimos o caso do mito de Leandro, em que a água parece ter tido um papel determinante. O tema dos jogos promovidos por Dánao também não será de desprezar, sendo tão mais pertinente quanto o facto de este tipo de espectáculo se organizar em circos ou anfiteatros⁵². Além disso, os desfechos referidos para os casos de Orfeu e de Dédalo

⁴⁸ E.g. Mart. *Sp.* 19.

⁴⁹ Mart. *Perp. Fel.* 20.

⁵⁰ Sobre esta questão, ver o nosso estudo «A Antiguidade no Cinema: *Quo Vadis?* de Mervyn LeRoy (1951)», *BEC* 52, 2009, 157-168.

⁵¹ A. *Supp.*; Apollod. *Bibliotheca* 2.1.5ss; Ov. *Ep.* 14.

⁵² K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 66, n. 187; M. Guarducci, «La data del martirio di San Pietro», *PP* 23, 1968, 92-93; M. C. C.-M. S. Pimentel, «Os

mostram que as encenações na arena nem sempre seguiam os mitos tal como a tradição conhecida os registava. Outra hipótese a considerar é a de as condenadas a interpretar as Danaides poderem ser colocadas a acarretar água até morrerem de exaustão ou das feridas provocadas pelo chicote dos algozes, ainda que este fosse um espectáculo eventualmente pouco empolgante para a assistência⁵³.

Como entender esta prática romana, que nos nossos dias seria no mínimo considerada desumana e dominada pela *crudelitas*, atroz e ofensiva dos direitos humanos? Para o fazermos, há que ter presentes três aspectos: 1.º o estatuto dos condenados; 2.º as fórmulas de punição reconhecidas pelo Direito Romano; e 3.º o gosto dos Romanos pelo espectáculo.

Há ainda que não esquecer que as fontes disponíveis limitam este tipo de punições ao período imperial (em particular aos séculos I e II d. C.), o que não significa que não tenham existido antes, mas o que poderá ser igualmente pertinente.

Em relação ao primeiro item, há que considerar que, nesta sociedade, os condenados eram encarados como aqueles a quem MacMullen chamou «inimigos da ordem romana», independentemente da natureza dos seus crimes⁵⁴. Era sobre esses que o braço da justiça imperial caía, uma vez que se considerava que, quer uns quer outros, eram ofensores e ameaçadores dessa ordem, emanando deles uma dívida para com o Estado⁵⁵. Neste sentido, é ainda necessário ter presente que, na sociedade romana, a punição era entendida como a retribuição dada a um ofensor, que antes causara algum tipo de mal ou de sofrimento. Como tal, o ofensor devia sofrer pela sua ofensa, passando a ser «coisificado», dispensável e passível de utilização pública.

jogos na Roma Antiga», *Diana* 3-4, 2002, 99-149; M. Clavel-Lévêque, «L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale», *ANRW* II.16.3, 1986, 2405-2563; C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven/London, 2007, 46-77.

⁵³ Que a assistência se empolgava está patente no passo de Alípio, em August. *Conf.* 6.8.13.

⁵⁴ R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1966. A este propósito há ainda que referir que seria atraente considerar a possibilidade de um criminoso, nesta mundividência, ser tido como *sacer*, uma vez que ao ofender a ordem estabelecida entrava na esfera do divino e, como tal, tornava-se automaticamente devotado aos deuses, passível de ser sacrificado aos mesmos, como remissão pelo seu próprio crime. Mas, como demonstrou Cantarella, o estatuto de *homo sacer* não era assim tão linear: não se obtinha a partir de qualquer crime, mas de alguns crimes específicos, como o da *sacrosanctitas* tribúncia; não estava dedicado a quaisquer deuses, incluindo os infernais, mas a Júpiter; e o seu estatuto de consagrado não implicava necessariamente, mas eventualmente, a sua morte, dada a perda de protecção legal do indivíduo perante o Estado; a sua morte poderia não derivar da acção directa de uma instituição estatal comissionada para tal mas sim de qualquer eventual e casual encontro com um cidadão que estaria isento de qualquer acusação se, por acaso, decidisse matá-lo. E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, 269-283.

⁵⁵ Segundo Séneca, o *princeps* pune por si ou por outrem. Mas é ele quem aplica o castigo, pois tem o poder tanto de conceder a vida como de tirá-la. Sen. *Cl.* 1.20-1.21.

Mesmo no caso dos cristãos, que, eventualmente, será o mais chocante, dada a tradição cultural em que estamos inseridos, há que não esquecer que eles foram alvo de acusações de ateísmo e de perturbação da *pax deorum*, o que em última análise incorria numa acusação de *maiestas* ou de *sacrilegium*⁵⁶. Tácito, por exemplo, refere que eram acusados de *odium humani generis* – ódio à Humanidade⁵⁷.

Com base nestas ideias, K. Coleman divide a «mão-de-obra» das arenas em profissional e não profissional. À categoria dos primeiros pertenciam os gladiadores, os *uenatores* e os *bestiarii*. À dos segundos, os criminosos condenados e os prisioneiros de guerra. A todos eles chama Cícero *plaga* e Tácito *uilis sanguis*⁵⁸.

No que diz respeito ao segundo item, convém assinalar que, a partir de determinado período, talvez a época antonina, Roma passou a olhar juridicamente para os indivíduos de acordo com o seu estatuto social, i.e., o sistema penal passou a ser dualista, actuando consoante se tratasse de *honestiores* ou *humiliores*⁵⁹. No caso dos *crimina*, que eram actos considerados ilícitos e de maior gravidade do que os *delicta*, dado que constituíam ofensas à comunidade ou aos valores ético-sociais nela dominantes, eram aplicadas *poenae* ou sanções públicas pelas entidades competentes, de acordo com a condição social daqueles que os perpetravam⁶⁰. Os mais significativos desses crimes eram o *crimen maiestatis* (crime de lesa-majestade) – cometido contra o povo romano ou contra a sua segurança –, os crimes contra a vida (fosse o *parricidium* ou formas associadas a *sicarii* ou *uenefici*⁶¹) e os crimes de natureza sexual e de costumes, como o *adulterium*, o *stuprum* e o *lenocinium*⁶².

⁵⁶ Ver estudo recente de R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*, Madrid, 2005, 13-17, e M. B. Hornum, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden, 1993; G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.

⁵⁷ Tac. *Ann.* 15.44.5.

⁵⁸ Cic. *Tusc.* 2.41; Tac. *Ann.* 1.76.

⁵⁹ Sobre esta questão, ver A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 198-200, e bibliografia aí citada. Também segundo K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 55, este sistema legal duplo remonta pelo menos a Adriano, mas não é impossível que seja anterior.

⁶⁰ Cabe referir aqui que os órgãos competentes para a aplicação das penas nem sempre foram os mesmos e estiveram sujeitos a um processo de evolução diacrónica no mundo romano, desde os *comitia* aos funcionários delegados pelo poder imperial. Sobre esta questão, como acerca da que acima enunciámos, ver a síntese de A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 206-211.

⁶¹ Sobre esta terminologia, A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 198.

⁶² Os conteúdos destas categorias sofreram também alterações ao longo do tempo. Ver A. A. V. Cura, «Crimes, delitos e penas no Direito Romano Clássico» in C. de Miguel Mora, coord., *Vt par delicto sit poena. Crime e Justiça na Antiguidade*, Aveiro, 2005, 206-211 e bibliografia aí citada.

Quanto aos que os cometiam, se pertencessem ao grupo dos *honestiores*, poder-se-ia esperar penas como o *exilium* ou a *relegatio*. Em casos mais extremos, como a violação da *maiestas* imperial⁶³, poder-se-ia chegar à pena capital *per gladium* – que fazia parte da *damnatio ad gladium*; recordamos que a decapitação era uma punição rápida e eficaz, sem sofrimento, pelo que adequada a estatutos sociais superiores⁶⁴. Em contrapartida, se os criminosos proviessem do grupo dos *humiliores*, outras punições eram possíveis, sendo a mais grave o *summum supplicium*, que implicava formas agravadas de pena de morte, como a *damnatio ad bestias*; a crucifixão, conhecida como *seruile supplicium*; e a *crematio*, *damnatio ad flammas* ou *uiuicomburium*. Todas elas ordálios que implicavam grande sofrimento por parte do supliciado⁶⁵. De facto, qualquer tipo de dor física estava reservado aos *humiliores*. Esta realidade parece ter sido particularmente assumida nos séculos I e II d. C., o que se coaduna com as nossas fontes.

Ainda dentro deste item, cabe referir que a mundividência romana insere-se num tipo de organização social semelhante à que M. Foucault estudou em *Surveiller et punir*⁶⁶. Neste tipo de sociedades, a punição e a tortura estão ainda longe de serem reservadas e fazem parte de uma ideologia do espectáculo público, que de certo modo está de acordo com a do *panem et circenses*, tal como Veyne a enunciou⁶⁷. O acto de trazer criminosos para a praça pública, que entre os Romanos assume a forma da arena – i.e, um espaço socialmente controlado para o espectáculo –, e puni-los das formas mais cruéis faz parte de uma encenação ao serviço do Estado, com uma clara função de controlo social, através da tal «coisificação» dos *damnati*⁶⁸. Neste contexto, a violência pública e institucionalizada

⁶³ Em que se inseriam os casos de aristocratas ou *honestiores* envolvidos em processos de cristianismo e por isso condenados a penas mais elevadas. Sobre o cristianismo enquanto prática que terá configurado um crime contra o Estado, ver J. Scheid, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine» in M. Torelli ed., *Le Délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, 117-171.

⁶⁴ D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 53; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, 41, chama-lhe o «grau zero da tortura».

⁶⁵ *Digest*. 49.19.28.13-14; *Collatio* 2.26.14; P. Garnsey, «Legal Privilege in the Roman Empire», *P&P* 41, 1968, 13; B. Moore Jr., «Cruel and Unusual Punishment in the Roman Empire and Dynastic China», *International Journal of Politics, Culture and Society* 14/4, 2001, 729-772; R. A. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London, 1996; J. Pölönen, «Plebeians and Repression of Crime in the Roman Empire: from Torture of convicts to torture of suspects», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 51, 2004, 217-257. Não é impossível que o mito de Mársias servisse de tema de encenação a alguns destes castigos, cf. *Ov. Met.* 6.382-400.

⁶⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975; D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 9.

⁶⁷ P. Veyne, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1995.

⁶⁸ O próprio Mart. *Sp.* 12 sugere esta ideia, como se o circo fosse um microcosmos do Império: «Assim devem ser os costumes dos homens sob o governo de um tal príncipe, que obriga a amansar a própria natureza das feras». Ver R. Auguet, *Cruelty and Civilization. The Roman Games*, London, 1972, 102-103.

é uma mobilização controlada contra as ameaças da desordem⁶⁹. Para a concretizar, aproveitam-se elementos que integravam o património cultural do mundo clássico e que haviam sido registados por Aristóteles na teorização do trágico, na *Poética*. Mas a provocação de emoções catárticas nos espectadores, como a piedade e o terror, passou a ser, no mundo romano, apanágio do Estado – igualmente cívica, portanto –, não numa funcionalidade meramente agónica e lúdica, mas sobretudo «pedagógica» e exemplar, mascarada de justiça, que transforma o ofensor em vítima, na linha do que se conhece como «pena de talião». Estamos claramente perante uma demonstração da *iustitia* ao serviço do poder. Não deixa por isso de ser pertinente que se recuperem elementos que estavam já presentes na tragédia grega – em que se reflecte igualmente sobre a *dike* –, quer na forma quer no conteúdo, de que faz parte o espólio mitológico dos Gregos, e se redefinem os mesmos com uma intencionalidade igualmente ordenadora, mas marcadamente ideológica na sua função justiceira. Neste sentido, as punições a que nos referimos são como que a perversão da tragédia, pois a poesia deixa aqui de ser mimese para se transformar em história⁷⁰. Na esteira de Vico e de Foucault, podemos falar de uma justiça que se manifesta através de uma «poética da morte»⁷¹.

O fascínio que espectáculos desta natureza incutiam em quem a eles assistia é testemunhado por Santo Agostinho⁷². Esta observação conduz-nos ao terceiro tópico da nossa análise: o gosto pelo espectáculo, fosse ele constituído pelos jogos «à romana», fosse o teatro «à grega», no qual a mitologia tinha um papel fundamental. Esse gosto é evidente nas mais diversas situações do quotidiano dos Romanos: da considerável afluência aos jogos (que pode ser avaliada pelo tamanho dos equipamentos a eles destinados – circos e anfiteatros⁷³) às decorações em pintura e mosaico, com cenas inspiradas naquelas actividades, que ornamentavam paredes e pavimentos em espaços públicos e privados⁷⁴. Como salientámos, a mitologia, em especial a grega, fazia parte de um património omnipresente,

⁶⁹ P. Plass, *The Game of Death in Ancient Rome. Arena, Sport and Political Suicide*, Madison, 1995, 57-61; D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 270-271.

⁷⁰ Arist. *Po.* 1451b 36.

⁷¹ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, 58; S. Brown, «Death as Decoration: Scenes from the Arena on Roman Domestic Mosaics» in A. Richlin, ed., *Pornography and Representation in Greece & Rome*, New York, 1992, 180-211.

⁷² Referimo-nos ao já mencionado passo em *Conf.* 6.8.13.

⁷³ M. C. C.-M. S. Pimentel, «Os jogos na Roma Antiga», *Diana* 3-4, 2002, 99-149; M. Clavel-Lévêque, «L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale», *ANRW* II.16.3, 1986, 2405-2563.

⁷⁴ Ver exemplos em K. M. Coleman, «Fatal Charades: Roman Executions staged as mythological enactments», *JRS* 80, 1990, 54; R. Auguet, *Cruelty and Civilization. The Roman Games*, London, 1972, *passim*; A. Futrell, *The Roman Games*, Oxford, 2006, 89-90; S. Brown, «Death as Decoration: Scenes from the Arena on

como se pode avaliar pela literatura e pela arte. A título de exemplo, note-se como o autor do *Satyricon* pretende fazer rir os seus leitores expondo uma personagem que pretende emergir socialmente mas cuja preparação cultural é um desastre, como mostra quando confunde e deturpa os mitos gregos. Assim acontece com o célebre Trimalquião que, ansioso por mostrar a sua «erudição», afirma que «Cassandra mata os próprios filhos» e que «Dédalo fecha Níobe no cavalo de Tróia», num contexto em que aparece «Ájax de gládio em punho» para desfazer um bezerro em pedaços, como se estivesse louco⁷⁵. Ainda assim, Trimalquião não deixa de ter uma percepção da cultura em que está inserido e a sátira só surte efeito porque se supõe que o leitor entende a mensagem do autor. De igual modo, as *Actas dos Mártires de Lião*, transmitidas por Eusébio de Cesareia, registam que os cristãos eram acusados de crimes semelhantes aos que se conheciam nos mitos de Édipo e de Tiestes, i.e., incesto e canibalismo⁷⁶. A metáfora usada não dispensa a referência mitológica, porque a mitologia grega fazia parte da vivência greco-romana e todos entendiam o que se pretendia dizer. Além disso, tecnicamente, as encenações mitológicas na arena eram mimos teatrais, cujo desenlace se revelava demasiado realista, bem ao gosto da época⁷⁷. Recorde-se também como as tragédias de Séneca, e.g., são particularmente violentas⁷⁸ e, a este propósito, não esqueçamos ainda que alguns dos temas evocados no circo eram conhecidos do público precisamente através da tragédia: e.g. *Suplicantes* de Ésquilo ou *Hércules Furioso* e *Hércules no Eta*, quer nas versões de Eurípides, quer nas do próprio Séneca⁷⁹.

Em síntese, podemos afirmar que o recurso a encenações da mitologia grega para a execução de penas capitais em Roma assentava na ideia de que os condenados eram indivíduos marginais e dispensáveis, merecedores dos castigos a que estavam votados, bem como na concepção de que o *princeps* ou os seus representantes tinham toda a legitimidade para os aplicar. A justiça exerce-se aqui sob a forma de um ritual e cerimonial político

Roman Domestic Mosaics» in A. Richlin, ed., *Pornography and Representation in Greece & Rome*, New York, 1992, 180-211; J. M. Blázquez, «Venationes y juegos de toros en la Antigüedad», *Zephyrus* 13, 1962, 47-65.

⁷⁵ É evidente que Trimalquião confunde Cassandra com Medeia, Níobe com Pasífae, o cavalo de Tróia com o touro de Creta e Ájax com Hércules. Cf. Petr. 52, 59; P. Veyne, «Vie de Trimalcion», *Annales. E.S.C.* 2, 1961, 213-247.

⁷⁶ Eus. *HE* 5.1.14.

⁷⁷ Os mimos eram espectáculos bufos em que se imitavam cenas da vida quotidiana ou episódios da mitologia, tendo conhecido grande êxito em Roma. Ver F. Dupont, *L'Acteur-Roi. Le théâtre dans la Rome Antique*, Paris, 2003², 296-306; R. Auguet, *Cruelty and Civilization. The Roman Games*, London, 1972, 100. Sobre o gosto pelo realismo, cf. *SHA Heliog.* 25, 4.

⁷⁸ Sobre esta questão, ver M. Citroni *et al.*, *Literatura de Roma Antiga*, Lisboa, 2006, 752-756.

⁷⁹ Por não ser este o lugar indicado, abstenemo-nos de comentar aqui a hipótese de esta última tragédia não ser de Séneca.

organizado, através da perseguição do corpo e da inflicção de dor física naquele que é tido como criminoso, como se o Estado/Imperador se tornasse proprietário absoluto do ofensor, com direitos, poder e domínio sobre ele. Este é o *merum imperium* ou «verdadeiro poder» que permite recriar a natureza ou transformar mitos e lendas em realidade, revivendo-as continuamente. O corpo do indivíduo supliciado é a prova e a demonstração da grandeza do seu crime, enquanto a capacidade de punir desta forma é a suprema demonstração de poder do Estado e do imperador sobre todos os seus súbditos sem excepção. Como nota Foucault, «o exercício do poder soberano na punição do crime é uma das partes essenciais da administração da justiça»⁸⁰. Talvez por isso também os documentos disponíveis digam respeito essencialmente ao período imperial, e muito em particular a épocas de afirmação tanto do príncipe como do Estado. A pena é superlativada com a encenação mitológica perante a audiência. Os instrumentos de morte e tortura são animais ou outros marginais, como os gladiadores⁸¹.

Estes elementos são particularmente significativos. A audiência é essencial em todo o processo, pois, visando o controlo social, é para ela que se faz a demonstração de poder, de modo a que fique indubitavelmente registada na memória colectiva. Animais e carcosos são formas dissociadas de execução, i.e., externas à comunidade, que as sublima através do distanciamento que o espaço que medeia a cãvea e a arena permite, evitando assim a sua própria poluição ou *miasma*⁸². É aqui que reside uma das chaves essenciais para compreendermos o recurso aos temas mitológicos encenados enquanto meios de punição de condenados em Roma⁸³.

Ao mesmo tempo, não é de excluir a presença da função religiosa nestes actos, que exercem rituais de expiação e de transição para o mundo inferior e em que os condenados assumem o papel de oferendas aos deuses, tal como Tertuliano o sugere quando refere os actores que interpretavam Mercúrio Psicopompo e Plutão com o martelo⁸⁴. O gosto

⁸⁰ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, 62.

⁸¹ Sobre esta problemática, ver C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven/London, 2007, em particular o capítulo sobre a morte como espectáculo, 46-77.

⁸² D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London, 1998, 270; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, 76, considera mesmo a audiência a verdadeira protagonista deste processo. O direito de testemunhar é algo semelhante ao direito à informação, num contexto perverso. Como que percebendo esta realidade, Sen. *Ep.* 7, refere mesmo que os condenados nestas circunstâncias eram lançados à audiência e não às feras.

⁸³ Esta perspectiva alterou-se radicalmente a partir do século XVIII, como demonstrou M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975. A guilhotina emerge também nesse contexto de alterações.

⁸⁴ Tert. *Apol.* 15.5; A. Futrell, *Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power*, Austin, 1997, 169-210. No caso dos jogos de 80, essa dedicação era particularmente pertinente, uma vez que se estava a dedicar também o anfiteatro, que assim funciona como altar dos sacrifícios.

pelo espectáculo justificava por fim este tipo de encenação macabra que, contudo, não foi isento de críticas no seu próprio tempo, como mostram as palavras de Séneca⁸⁵.

Uma nota final: é interessante que a maioria das referências mitológicas encenadas na arena romana faça parte do repertório ovidiano, designadamente das *Metamorfoses*⁸⁶. Terá a obra do poeta sido usada como manual para a composição dos guiões e programas que estavam na base da organização destes jogos? Não o sabemos, mas é através dele que podemos confirmar as palavras de Marcial, segundo as quais *quae fuerat fabula, poena fuit*, «o que havia sido fábula em punição real se volveu»⁸⁷.

⁸⁵ Sen. *Ep.* 7.

⁸⁶ Inclusivamente os mitos de Ixíon e Mársias, que referimos como terem sido hipoteticamente utilizados como motivos de encenação em suplicios na arena.

⁸⁷ Mart. *Sp.* 9, trad. D. Leão.

Aspectos culturais da concepção de justiça na Roma antiga

Maria do Rosário Laureano Santos*

A palavra *justiça* tem origem no vocábulo latino *iustitia*, formado a partir do substantivo neutro *ius*, que primitivamente significava fórmula religiosa com força de lei; depois, evoluiu para direito, justiça e, por extensão, tribunal, magistrado. O substantivo *ius* está também na origem de *iurare*, isto é, pronunciar uma fórmula sagrada, donde jurar, e na origem de *iustus*, *a*, *um*, que significa conforme ao direito, justo e também justiça. A palavra *ius* está ainda relacionada com os seus compostos, por exemplo, *in-iuria*.

A palavra justiça atinge hoje uma amplitude semântica que não tinha nos seus primórdios. Em Roma, a justiça está directamente relacionada com o direito, mas é distinta dele: a justiça é primitivamente uma divindade, depois adquire um valor moral e filosófico; o direito é sempre um conjunto de normas a aplicar.

Como divindade, foi representada de diferentes formas. A representação da Justiça entre os Romanos segue de muito perto o modelo grego e surge personificada na literatura, sobretudo na poesia¹, nos finais da República, princípios do Império. Segundo a mitologia grega, Dice, filha de Témis e de Zeus, era a deusa da Justiça, cuja responsabilidade era vigiar o cumprimento dos juramentos entre os homens e dar a conhecer a seu pai as más acções praticadas por estes. Segundo alguns autores, Dice era uma das Horas, segundo outros ainda, a deusa era a constelação Virgem, que abandonou a terra quando a ela chegou a Idade do Bronze.

Em Roma, a Justiça era representada de pé, de olhos vendados e a segurar uma balança, com o respectivo fiel a indicar a estabilidade entre os dois pratos. Os olhos vendados simbolizavam a equidade. A espada, que representava o castigo na Grécia, era muitas vezes substituída pelo fiel da balança, indicador do papel do pretor; quando estava representada, a espada surgia na mão da deusa, em posição de descanso. Deste modo, os Romanos pretendiam atingir a *prudentia*, o conhecimento do direito mediante um compromisso e um equilíbrio entre a teoria e a prática.

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ *Ov. Fast.* I 249 e seg; *Met.* I 150; *Verg. Geor.* II 474; *Hyg. Fab.* 130; *Astr. Poet.* II 25.

As representações da Justiça que hoje vemos têm origem nas anteriores, mas podem apresentar variantes, que acompanham a evolução do Direito ao longo do tempo. A figura da deusa surge amiúde acompanhada das tábuas da lei, numa alusão à Lei das Doze Tábuas, o primeiro código escrito (c. 451 a. C.), ou de um livro, representativo do *Corpus Iuris Ciuilis* (c. 530 d. C.), compilado por ordem do imperador Justiniano.

Na verdade, um dos legados romanos mais importantes para a civilização ocidental foi sem dúvida o Direito, que está na base do Direito europeu². Não é possível determinar quais foram as origens do direito romano, mas sabe-se que estava relacionado com a vida quotidiana e com a religião, e que foram os sacerdotes os primeiros a exercer a justiça, cujo código mais antigo foi compilado pelos decênviros na Lei das Doze Tábuas. Foram, portanto, os decênviros que substituíram os sacerdotes na compilação das leis.

Tito Lívio (59 a. C.-16 d. C.) conta-nos as circunstâncias relacionadas com a preparação das leis contidas nas Doze Tábuas, que se basearam nas leis gregas de Sólon, mas com aplicação na tradição romana. Foram elaboradas por uma comissão, numa época conturbada pelas lutas entre patrícios e plebeus, com o objectivo de que estas leis fossem justas e úteis para as duas partes em litígio. Assim, foi enviada a Atenas uma embaixada, no sentido de tomar conhecimento e copiar as leis de Sólon, bem como obter informações sobre as leis, instituições e costumes de mais cidades da Grécia.

As leis primitivas foram gravadas em bronze, primeiro dez e depois mais duas, e afixadas no foro, para que todos pudessem conhecê-las; foram redigidas com clareza, precisão e brevidade, com o intuito de pôr cobro à luta social entre patrícios e plebeus; mas apenas cerca de 300 a. C. foi equilibrada a igualdade entre ambos. Estas leis estavam relacionadas com o direito público e privado e foram usadas para julgar todos os litígios³.

Na época, os cônsules eram os responsáveis pela aplicação das leis, mas foram, pouco depois, substituídos pelo pretor urbano. Além disso, devido ao rápido crescimento do poder de Roma na Península Itálica, foi preciso criar o cargo do pretor peregrino para regular as relações com os estrangeiros que viviam em Roma. Esta medida estendeu-se posteriormente ao pretor provincial, devido ao aumento das províncias romanas. Uma vez que as leis de Roma eram divinas e não podiam ser adaptadas, nem revogadas, os pretores, depois de eleitos, elaboravam uma série de normas jurídicas para se adaptarem à realidade da república romana. Embora os pretores tivessem em mente as leis contidas nas Doze Tábuas, legislavam segundo o seu parecer e de acordo com o perfil social a que as normas se destinavam, sendo

² Sobre a história do direito romano, veja-se: Peter Stein, *Roman Law in European History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³ Sobre as fontes do direito romano, veja-se: *The Roman Law Library* (<http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>)

publicadas posteriormente num édito. Assim, o pretor urbano elaborava as leis dos cidadãos, o *ius ciuile*, e o pretor peregrino adaptava o *ius ciuile* aos estrangeiros, elaborando um direito internacional, o *ius gentium*. Como os pretores eram eleitos anualmente, poderiam existir dois éditos, também anuais, os quais passaram a ser muito importantes no direito civil.

Cerca de 89 a. C., os cidadãos de Itália adquiriram direitos semelhantes aos de Roma e, assim, *ius gentium* vai dar lugar ao *ius ciuile*, com menor grau de tolerância do que o anterior. Desde então, o direito civil tornou-se direito internacional.

Durante a República, o Senado romano foi uma importante assembleia consultiva e, nos primeiros séculos do Império, de Tibério (14-37) a Septímio Severo (193-211), o Senado pôde elaborar leis que o imperador aprovava. Contudo, durante a dinastia dos Antoninos (96-192 d. C.), o poder passou para os imperadores e impôs o silêncio ao Senado e até a anulação de anteriores éditos pretorianos. O imperador Caracala (211-217), ao alargar o direito de cidade a todos os cidadãos do Império, terminou com a distinção entre direito civil e direito internacional.

Na história do direito romano, considera-se da maior importância o direito que foi legislado no período cronológico que medeia entre Trajano (98-117 d. C.) e Septímio Severo (193-221 d. C.); foi elaborado por juriconsultos e filósofos, profundamente conhecedores das leis anteriores e que buscavam inspiração em modelos republicanos que os precederam, tais como Múcio Cévola, Sulpício Rufo e Cícero. Os próprios imperadores consideravam da maior importância o trabalho destes legisladores: o imperador Augusto (27 a. C.-14 d. C.) louvava a sua acção em benefício do direito romano, e Adriano (117-138 d. C.) rodeou-se sempre de um conselho de juristas. Depois da queda do império romano do Ocidente, o imperador Justiniano I (527-565) procurou salvaguardar o legado do direito romano e, no ano 528, designou uma comissão para compilar as leis imperiais em vigor, desde o tempo do imperador Adriano. A tarefa durou dois anos, no final dos quais foi publicado o *Nouus Iustinianus Codex* (Código Novo de Justiniano). Em 534, este código foi substituído por outro, mas só o último, com o mesmo nome, chegou até nós.

Os Romanos cultivaram ainda uma outra forma de direito proveniente dos filósofos gregos: o direito natural ou jusnaturalismo. Os estóicos acreditavam que o ser humano deveria viver de acordo com a natureza, que tem leis que englobam todos os homens, mesmo que não estejam escritas. Estes filósofos acreditavam na existência de uma ordem racional e intencional no universo, estabelecida pela divindade, e o direito natural, que conduzia a acções de acordo com a virtude, era o meio pelo qual um ser racional viveria em conformidade com a ordem do universo. Em Roma, estas teorias filosóficas tiveram uma grande aceitação entre os juristas, que as consideravam mais próprias e mais sábias, pelo que o direito natural serviu de base ao direito canónico.

O direito romano é assim um conjunto de normas, ou regras, para regular as relações sociais, distinto da noção de justiça. Entre os Romanos, o conceito de justiça tende a definir-se em diferentes contextos.

Se consultarmos uma concordância de autores latinos para verificarmos as ocorrências do substantivo *ius* e *iustitia*, podemos constatar que o nome neutro *ius* já se encontra atestado em Plauto (séc. III a. C.), ao passo que o substantivo comum *iustitia* é usado com frequência a partir de Cícero (séc. I a. C.).

É a obra filosófica deste autor que mais nos interessa, no que respeita ao desenvolvimento do conceito de justiça entre os Romanos. Cícero considerou necessário que existisse uma literatura filosófica em Roma e, uma vez que era um orador famoso, procurou conciliar nas suas obras as duas áreas a que se dedicava, a oratória e a filosofia, procurando igualar a fama da primeira ao renome da segunda. O Arpinate foi independente dos sistemas filosóficos que transmitiu nas suas obras e o seu valor é muito grande como fonte de conhecimento da filosofia grega, desde os pré-socráticos aos pensadores helenísticos, tanto mais que ao saber grego irá acrescentar a experiência romana.

No livro III, d' *A República*, que chegou até nós bastante fragmentado, o autor reflecte exactamente sobre o tema da justiça:

E assim como os que procuram ouro não hesitam em fazê-lo, também nós que procuramos a justiça, coisa de muito mais alto preço do que o ouro, não devemos fugir de nenhum inconveniente!⁴

Mais adiante, no mesmo livro, continua:

De facto, numerosíssimos filósofos, mas sobretudo Platão e Aristóteles, disseram muita coisa acerca da justiça, defendendo e exaltando essa virtude com muitos louvores: porque a cada uma atribui o que é seu; porque em tudo está ao serviço da equidade. E sendo as outras virtudes como que silenciosas e guardadas no foro íntimo, a justiça é a única que não está centrada somente em si mesma nem oculta, mas toda ela se projecta para fora, é propensa ao bem-fazer para ser útil ao maior número possível. É como se ela devesse estar só nos juizes e nos investidos num qualquer poder, e não em todos! Não obstante, não existem seres humanos, nem sequer enfermos ou mendigos, que não possam possuir a virtude da justiça.⁵

⁴ Cícero, *Tratado da República* (tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira). Lisboa: Círculo de Leitores, 2008, III 8, p. 172.

⁵ *Idem, ibidem*, III 10, p. 173.

Ainda no Livro III, Cícero confirma:

A sabedoria convida a aumentar os recursos, a multiplicar as riquezas, a alargar as fronteiras, (...) a dar leis ao maior número possível, a gozar prazeres, a ser poderoso, a reinar, a dominar.

Pelo contrário, a justiça ensina a poupar todos, a olhar pelo género humano, a dar a cada um o que merece, a não tocar em bens sagrados, públicos e alheios.⁶

Trata-se portanto de uma virtude, de grande valor moral e filosófico, que está ao serviço de todos os homens e a todos é útil, já que reverte a favor da comunidade e não se centra no próprio indivíduo que a pratica. Ao dar a todos e a cada um o que lhe é próprio e devido, a justiça adquire um grande merecimento, uma vez que favorece o desenvolvimento do bem comum e faz gerar outros valores morais que fazem parte da tradição dos antepassados (*mos maiorum*).

Do livro VI d'A República de Cícero, resta-nos «O Sonho de Cipião», um mito escatológico. Cipião, o Africano, vencedor da segunda guerra púnica, aparece em sonhos a Cipião Emiliano, seu neto, quando este se encontrava junto de Massinissa (241-148), rei da Numídia. Num texto muito belo, o primeiro Africano revela ao segundo Africano qual é o destino que está reservado, especialmente, aos governantes que pratiquem a *iustitia*, a *pietas* e a *uirtus*, e que defendam a cidade, que salvem a pátria: para estes a glória não é terrena, mas celeste, e terão a vida eterna. O pai de Cipião Emiliano, Paulo Emílio, é também interveniente neste sonho e diz a seu filho:

Mas, Cipião, tal como aqui o teu avô, tal como eu que te gerei, cultivava a justiça (*iustitia*) e a piedade (*pietas*), as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria.⁷

Também n' Os Deveres⁸, Cícero afirma que os Romanos do seu tempo devem imitar os antepassados, no que respeita às qualidades concernentes ao *mos maiorum*; devem cultivar a justiça, a lealdade (*fides*), a liberalidade (*liberalitas*), a modéstia (*modestia*), a temperança (*temperantia*).

Na época de Augusto, a justiça vai estar ao lado das virtudes por excelência cultivadas pelos Romanos: sobretudo a *uirtus*, a *pietas*, a *fides*, mas também a *clementia*, a capacidade de dar, de perdoar. Podemos ler n' Os Feitos do Divino Augusto:

⁶ *Idem, ibidem*, III 24, p. 181.

⁷ *Idem, ibidem*, VI 16, p. 234.

⁸ *Cic. Off.* I 33 121.

No meu sexto e sétimo consulados, depois de ter extinguido a guerra civil, e de ter assumido por consenso universal, o poder supremo, passei a República do meu poder para o arbítrio do Senado e do Povo Romano. Por esse motivo, e para me honrar, recebi o título de Augusto por decisão do Senado, e os umbrais da minha casa foram publicamente cobertos de louros, uma coroa cívica foi fixada sobre a minha porta, e colocado na Cúria Júlia um escudo de ouro, que testemunhava, através da inscrição que tinha, que o Senado e o Povo Romano mo concediam devido à minha valentia (*uirtus*), clemência (*clementia*), justiça (*iustitia*) e piedade (*pietas*). Depois dessa época, fiquei acima de todos em autoridade, mas não tive mais nenhum poder do que os outros que foram meus colegas de magistratura.⁹

Um escudo votivo encontrado em Arles, dedicado a Augusto, confirma esta inscrição, que revela os atributos pelos quais Augusto procurava ser conhecido, e entre eles encontrava-se a *iustitia* – atributo e epíteto do imperador Augusto.

Em Séneca (4 a. C.-65 d. C.), o filósofo estóico, autor de tragédias, preceptor de Nero, autor d'*As Cartas a Lucílio*, surge de novo o conceito de *iustitia*, associado à filosofia:

Quem duvidará, Lucílio amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa? Por esta razão, porque consideramos justamente a vida virtuosa como superior à vida em si, pareceria que a nossa dívida para com a filosofia seria muito maior do que a que temos para com os deuses se não fosse o caso de terem sido os deuses quem nos concedeu a filosofia. O conhecimento dela, não o deram a ninguém, mas facultaram a todos a possibilidade de o abordar. Se os deuses tivessem feito da filosofia um bem comum a todos, e nós já nascêssemos sábios, a sabedoria perderia a sua característica mais importante, que é precisamente o facto de não ser devida ao acaso. Tal como as coisas são, o que faz dela um bem precioso e supremo é o facto de nos não ser dada, de cada um a obter com o próprio esforço, de ninguém a poder tomar de empréstimo. Que haveria na filosofia capaz de merecer a nossa admiração se ela fosse um objecto que se pudesse oferecer? A sua única tarefa é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão à margem dela a religião, a piedade, a justiça e todo o restante cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si.¹⁰

⁹ «Os feitos do divino Augusto», 34.1, in PEREIRA (Maria Helena da Rocha), *Romana* (Antologia da Cultura Latina). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1986, pp. 120-121.

¹⁰ Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio* (tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos), Lisboa [no final do livro, diz que foi impresso no Porto], Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 (XIV. 90. 1-3, pág. 439).

Aliada da filosofia, a justiça toma parte no conhecimento que o sábio procura atingir durante a sua vida, do mesmo modo que está incluída no elenco de virtudes adequadas ao filósofo.

Entre os Romanos, direito e justiça revelam concepções diferentes. Mais restrito, o direito é, pois, um conjunto de normas legais para aplicar nas relações sociais. A justiça, pelo contrário, adquire um valor e um sentido que se torna mais lato. Na mitologia romana, designa uma divindade que surge personificada na poesia, sobretudo, nos autores da época de Augusto. Mas é na obra de Cícero que o conceito de justiça evolui e se expande; a justiça é representada como uma virtude de grande valor moral e filosófico, que se reflecte no bem comum, uma vez que quem a pratica tem a capacidade de dar a cada um aquilo que lhe é próprio e devido. A justiça adequa-se aos maiores cargos do Estado e qualifica o governante.

Com o imperador Augusto, adquire a prerrogativa de figurar junto das outras virtudes tradicionais, principalmente junto da *uirtus* e da *pietas*, mas também da *clementia*, atributos escolhidos para o primeiro governante do império romano. A justiça é também a faculdade de julgar segundo a melhor consciência visto que favorece o equilíbrio na comunidade e cria as condições para que outros valores morais da tradição romana (*mos maiorum*) surjam e prevaleçam, tornando-se assim numa das mais elevadas virtudes romanas.

Bibliografia

- CÍCERO, *Tratado da República* (tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira). Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, *Romana – Antologia da Cultura Latina*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1986.
- STEIN, P., *Roman Law in European History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio* (tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, XIV 90, 1-3, p. 439.

Documentos electrónicos

The Roman Law Library (<http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>)

Derecho de gentes y política religiosa: Roma-Gades

Antonio Ruiz Castellanos*

A. ¿Hay un derecho internacional público romano?

No hay un Derecho internacional público en Roma¹, por más que sean los romanos quienes han acuñado el término *ius gentium*: derecho de gentes o de las naciones. Cuando se habla de *ius gentium* en Roma, se habla en realidad o bien de Derecho natural (una noción estoica heredada por Cicerón y de la que extraerán los juristas medievales² y modernos³ los conceptos e instituciones legales del Derecho internacional público), o bien de Derecho internacional privado, del *ius peregrinum* propio del *praetor peregrinus*⁴, e.d., el derecho que asiste a los extranjeros y a sus negocios cuando se hallan en la ciudad de Roma.

* Universidad de Cádiz.

¹ Puede parecer paradójico, pero el Derecho internacional como ordenación legal basada en el consenso y concierto de las naciones, no se dio en la Roma antigua. Lo afirman desde Th. Mommsen, 1889-1996, a los especialistas más recientes, como Heinhard Steiger. *Brill's New Pauly*, s.v. Internacional Law, 1097-1105, quien dice que esta derecho no emerge hasta el s. XIII. El concepto alemán *Volkerrecht*, el francés: *droit des gens*, o el inglés *law of nations*; el de derecho interestatal (*Staatenrecht*) son todos ellos propios de los ius-naturalistas modernos e ilustrados.

² En la E. Media fue formulada por teólogos, filósofos y juristas una doctrina sobre las leyes internacionales vía Isidoro de Sevilla (*etimologías* 5.4.6) y a través del *Decretum Gratiani* (I, C VI-VIII), que influirá posteriormente en las teorías modernas.

³ F. de Vitoria del principio de Gayo (*instituciones* 1.1): *quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium*, sustituye *homines por nationes*. De esa manera el *ius gentium* se convierte de verdad en Derecho *inter nationes*. F. Suárez contempla ya el *ius gentium* como derecho positivo.

⁴ Un *peregrinus* es un extranjero, ciudadano de otra ciudad, residente en Roma. La mayor parte de la población de Roma estaba constituida por *peregrini*. Gozaban de la consideración de personas libres, pero no tenían derechos políticos, no tenían derecho a *iustae nuptiae*, no hacían testamento, no podían recibir legados ni ser herederos; tampoco podían hacer transacciones de acuerdo con el *ius commercii*. Desde mediados del s. III a. C. recibían protección del *praetor peregrinus*. Se crearon acciones a imitación del Derecho romano; son las *actiones ficticiae*: "como si fueran ciudadanos de Roma". De manera que ciudadanos de una misma ciudad litigaban entre sí y hacían transacciones de acuerdo con las leyes de su ciudad de origen en Roma; o bien se dirimían pleitos entre romanos y peregrinos. Se tenían en consideración las costumbres locales de los pueblos del Mediterráneo a la hora de hacer un contrato. Digesto, 18.1.1.2; 19.2.1; 48.22.15 pr.: *diataxeis eisin... peri tôn en tois ethnesin oikountôn (longi temporis praescriptio)* P Strassburg. 22, Col. I Z. 19, Mitteis-Wilcken, 1912 II 2 p. 425. Este Derecho pierde vigencia

Por más que Roma haya creado la idea de globalización o de “orbe”, éste no es otra cosa que la órbita romana, que se cierra en sí misma girando alrededor de un centro que no es otro que Roma *caput imperii*. A ese centro lo rodean dos órbitas concéntricas: Italia y el *limes*. La mirada de Roma al mundo es una mirada etnocéntrica y hegemónica, de dominio y expansión. No tiene una idea de equilibrio, de concierto, ni de consenso de las naciones. Se puede decir que vive Roma de espaldas a las otras dos grandes civilizaciones, la India⁵ y China⁶. El estado parto⁷, que hace de tampón entre Roma y esos imperios, es objeto de una codicia que no logró ser nunca satisfecha. Roma tampoco se interesará demasiado por lo que hay más allá del Sáhara⁸ o del Elba, demasiado tórrido y demasiado frío.

Al no existir una institución supranacional, un poder capaz de imponer su ley a los imperios, había que conformarse con un código común supuestamente consensuado por toda la humanidad, pero que radicaba en una actitud ética más que en prescripciones legales; es decir, en el *ius gentium*, o si se quiere, en el *ius commune*.⁹ Mommsen, en su *Derecho Público*, al hablar de “las relaciones (de Roma) con el extranjero”¹⁰, afirma que “no hubo

para Italia en el momento que se consigue el *ius Italicum*, o para las ciudades del orbe que también lo consiguen, como Hispania; y finalmente, no tiene sentido cuando se extiende la ciudadanía a todo el orbe mediante la *Constitutio Antoniana*. No quedando ya más peregrinos que los bárbaros. El propósito del *ius gentium* es fortalecer la confianza mutua (*fides*) entre romanos y no romanos.

⁵ La India era conocida de los griegos en el s. VI; Scylax (*FGrH 709*) la visita al servicio de Darío; las leyendas mitológicas de Baco y Dióniso se sitúan en la India y Herodoto recoge sus leyendas. La expedición de Alejandro a través del Indo y los historiadores de la época (Megasthenes, Nearco, Ptolomeo I y Clitarco) la describen; perdidas sus obras, los historiadores posteriores, Arriano (*Anábasis de Alejandro; Indica*), Diodoro y Plutarco (*Vida de Alejandro*) recogen sus informaciones. A la muerte de Alejandro se establecen relaciones entre Seleuco y la corte de Candragupta y Asoka. Pero a partir de la creación del imperio parto y bactriano, se desconecta Siria de la India, aunque Egipto mantiene el comercio marítimo; así que a la conquista de Egipto por Augusto, llega el comercio indio hasta Roma y hay noticia de legaciones indias (*nunquam antea visae*) a Augusto (*Res gestae* 31). Es la primera vez y no sabemos si hubo correspondencia o si se sostuvo. Es escasa la literatura romana sobre la India: Las descripciones de Plinio *Naturalis historia*, 6.21-26, afirman que “no hay posibilidad de una descripción exacta” y generalmente no siempre se la distingue de Etiopía; otras obras son: Estrabón (5.12, en que habla del comercio naciente con Augusto), el *Periplus maris rubri* o de Eritrea, la *Historia de Alejandro* de Curcio Rufo y la *Vida de Apolonio* de Filostrato, que sitúa algún episodio de Apolonio en la India con los brahmanes.

⁶ Ptolomaeus, 7.3.6; 1.11.3-6; 13.1 El *Periplus Maris Rubri* o *Eythraei*. Quizás llegaron a Roma delegaciones en la época de Marco Aurelio.

⁷ Baldus, 2004: 111–113; Olivier Hekster, 2008.

⁸ Precisamente Balbo el gaditano dirigió la guerra contra los Garmantes el año 19 a. C. La emigración negra antigua venía por el Sáhara e iba a parar a Leptis Magna, a Trípoli o a Gades viniendo del Níger. Los garmantes incordiaban y no pactaban con Roma ni éste ni otros negocios que se traían ya desde la época fenicia con los sub-saharianos; de ahí la intervención de un gaditano.

⁹ Bozeman, 2010, 2 ed., 208–209.

¹⁰ Mommsen, cap. IX I. IV.

un derecho internacional” contemplado por Roma; jamás consideró a los demás Estados independientes en su propio derecho, sino que siempre los creyó “carentes de derecho y fuera de él”. Esta expresión nos parece excesiva y creemos que se la debe puntualizar al menos en estos dos sentidos:

En cuanto que el *ius gentium* regula el derecho de las embajadas. Los romanos enviaban embajadores (*legati*) a los demás estados extranjeros; estos *legati* eran inviolables (*sancti*, según el Digesto 50.7.18), ya que se les otorgaba y se exigía para ellos la inviolabilidad por derecho¹¹. Seguían teniendo la consideración de legados incluso después de declarada la guerra, garantizándoseles sus privilegios. Las funciones de los embajadores eran el obtener la firma de tratados, la resolución de los diferendos, el derecho y la declaración de guerra, así como la conclusión de tratados de paz y sumisión. Cicerón, *De republica* 2.17.31, afirma que Tulio Hostilio introdujo la declaración formal de guerra (*bellum indicere*) por parte de los *fetiales* (cf. Livio 1.32), un colegio sacerdotal que supervisaba los tratados internacionales y realizaba los ritos de la declaración de guerra¹². La guerra no declarada previamente se consideraba injusta (*iniustum*) e impía (*impium*). La declaración pasó posteriormente a ser competencia de los *comitia centuriata* (*lex de bello indicando*)¹³.

Y en segundo lugar, porque el *ius gentium* también regula los pactos con otras ciudades y naciones. Aunque se confunda el *ius gentium* con el *ius naturale* o al menos con

¹¹ Livio 4.17.4: *consulentium de caede ruptura ius gentium*; 4.32.5: *cum hostibus scelus legatorum contra ius gentium interfectorum*. 6.1.6: *quod legatos in Gallos – ad quod missus erat orator – contra ius gentium pugnasti*. 8.5: *non legatus iure gentium tutus loqueretur*; 5.51.7: *quam gentium ius ab legatis nostris violatum*. Séneca, *De ira* 3.3: *violatae legationes rupto iure gentium rabiesque infanda civitatem tulit*. Tácito, *Annales* 1.42: *hostium quoque ius et sacra legationis et fas gentium rupistis*.

¹² Livio 42.41.11: *et iure gentium ita comparatum est, ut arma armis propulsentur*. 7.6: *turbato gentium iure comitia haberentur*; 8.6: *quam ius gentium ab ira impetuque hominum tegetet*. Franz Wieacker, 1988: 216. Dieter Nörr, 1989, pp. 12, 15, 35, 72, 75, 103, 116, 123, 126, 133, 136–142.

¹³ Salustio, *Iugurtha* 22.3.35.7. Cicerón, *De officiis* (1.11.35: *suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parata autem victoria conservandi i, qui non crudeles in bello, non inmanes fuerunt*. La guerra se emprende para alcanzar la paz después de la victoria y no para destruir al enemigo; cf. *De republica* 3.23.35. La guerra es un derecho como reacción ante una injusticia, pero cuando han fallado las negociaciones y siempre que sea declarada formalmente, la conduzca la autoridad superior y haya quedado legitimada como *restitutio* por las pérdidas sufridas. Las *causae belli* son: a) La violación del territorio romano. b) Los atentados contra la inviolabilidad de los legados. c) La violación de los tratados. d) La participación en una guerra contra Roma o sus aliados. La guerra terminaba o bien por sumisión o bien mediante un tratado de paz, pero en las Horcas Caudinas (231 a. C.) y en Numancia (131 a. C.), donde fueron vencidos los romanos, no se aceptaron los términos del tratado suscrito con los samnitas ni con los numantinos. Cf. Tácito, *Annales* 1.42. Digesto, 1.5.5.1 & 41.1.5.7. *Instituciones*, 2.1.17. Isidoro, *Etimologías* 5.6; 18.1. Tomás de Aquino y Hugo Grotius tuvieron en cuenta esta tradición romana.

la *naturalis ratio*, que dictaría el mismo derecho (*ius commune*) para todos los pueblos¹⁴, bien es cierto que muchos de sus conceptos, como el de *fides*, *bona fides* (para expresar el compromiso sincero en los pactos, incluso por parte del enemigo); el de *amicitia* o alianza entre naciones, que se expresa mediante un *foedus* o *pactio*; así como el de compromiso o *sponsio*¹⁵, son principios de derecho natural, actitudes éticas, pero a la vez principios de aplicación legal¹⁶. El *foedus aequum* es un tratado internacional de amistad, paz y alianza entre Roma y otro estado para el auxilio mutuo¹⁷. Cuando el tratado se establecía tras una capitulación, se daba un *foedus iniquum*, obligando a la otra parte a la asistencia de Roma (Livio, 1.24; Digesto, 49.15.7.1). Las *civitates foederatae*¹⁸ gozaban de ciertos privilegios: exención de impuestos y autonomía legal: *suis legibus uti*; sólo que no estaban exentas del servicio militar; lo que también les ocurría a las *civitates liberae et immunes*.

Todavía más amplio y actual nos resulta el concepto de *ius gentium* tal como lo formula Hermogeniano (s. III p.C. Digesto, 1.1.5; Winkel), como derecho de la guerra, la defensa de los intereses nacionales, de la soberanía, la propiedad y las fronteras, el comercio y las colonias¹⁹.

Cicerón es el padre²⁰ del *ius gentium* como Derecho natural²¹. En sus libros de *La república* y *Las leyes* hace derivar el derecho de gentes del derecho natural, que es válido universalmente, porque se basa en la naturaleza de los humanos²²:

¹⁴ B. Bozeman, 2010: 210.

¹⁵ En *De officiis* 1.1.23, Cicerón define *fides* como la perseverancia y fidelidad a lo que se ha dicho o pactado: "*dictorum conventorumque constantia et veritas*." A. Castresana, 1991. Dieter Nörr, 1996.

¹⁶ También la *Carta de las Naciones Unidas* apela a la buena fe (artº 2 parágrafo 2) y al concepto de amistad entre las naciones (artº 1 para. 1).

¹⁷ Un *foedus* es un tratado de paz, de asociación y amistad entre Roma y otra ciudad realizado por los *feciales*, consagrado religiosamente, firmado por los magistrados y confirmado por la asamblea popular o por el Príncipe; el *foedus aequum* obliga a la mutua ayuda militar en caso de guerra. Es el caso de los pactos celebrados con Cartago en 509 (al inicio de la República).

¹⁸ Normalmente se da después de una capitulación; ya desde el *foedus Cassianum* firmado entre los latinos después de la derrota de *Lacus Regillus* en el 493 a. C. cf. Dionisio Halicarnaso, *Antiquitates Romanae* 6.95. Cicerón en el *Pro Balbo* 53 habla del *foedus iniquum* firmado con Gades.

¹⁹ Más explícitamente en Isidoro de Sevilla, *Etimologías* 5.6: *ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur*. Alvaro d'Ors, 1961: 283.

²⁰ Aunque Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 35 & 45, hace ver cómo ya Catón usaba conceptos de Dcho. Natural en favor de los *rodios* en 169 a. C. Catón dice que no se trataba de un *bellum iustum* y que no se hacía *iure naturae aut iure gentium*. Truyol Serra, 1995: 93–187. Anthony A. Long, 2005: 412–430.

²¹ Berger, s.v. *ius gentium*, le da meramente la acepción de Derecho natural.

²² Max Kaser, 1993. Gabrio Lombardi, 1947: 61, donde se queja de "la imprecisión terminológica e sistemática". A. Guarino, 2001, que afirma que es extremadamente confuso y contradictorio como tal.

“Existe una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna... No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogarla parcialmente, es imposible anularla por entero. Ni el Senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley ni se requiere a nadie para que la explique o la interprete. No es una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos... Quien no la obedezca huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre”. *República* III 22.

El que todas las gentes²³ compartan un mismo código, se basa en el sentido de la justicia, común a todos los humanos²⁴. Esta teoría, recogida en los *Instituta* del Digesto (s. VI p.C.), se daba ya en Ulpiano en el s. II p.C., quien dice del jurisconsulto que es un “sacerdote de la justicia”; se humaniza (*humanitas*) así el derecho positivo. A partir de ese momento entran como criterios de interpretación en el derecho romano los conceptos ius-naturalistas de igualdad ante la ley, de obligación de guardar los pactos (*pacta sunt servanda*), la concesión de mayor importancia a la intencionalidad que a los formalismos, la teoría del imperio de la ley (“todos somos siervos de la ley para poder ser libres”; Cicerón, *Pro Cluentio* 53); e incluso la justificación de la monarquía en el Digesto 1.4.1, ya que afirma que es el pueblo el que transfiere y confiere su *imperium* y *potestas* a la *lex regia*. Pero al lado de sus méritos, tiene también deméritos; así, se dice también que la esclavitud es un derecho de gentes: Digesto, 1.5.4.1.2 & 12.6.64. & 1.1.4.

B. ¿Existe un derecho étnico reconocido por Roma?

Pero el objetivo de nuestro trabajo consiste en hacer ver cómo para las religiones y culturas, para las de *gentes* y *civitates*, incluso para las conquistadas del imperio romano hay

²³ *Las leyes* 1.10.28-29: “De todo aquello sobre lo que versan las discusiones de los filósofos, nada tiene más valor que la plena inteligencia de que nacemos para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza. Ello es evidente si se considera la sociedad y la unión de los hombres entre sí, pues nada es tan igual, tan semejante a otra cosa, como cada uno de nosotros a los demás. Por ello, si la depravación de las costumbres, la vanidad de las opiniones y la estupidez de los ánimos no retorciesen las almas de los débiles y las hiciesen girar en cualquier dirección, nadie sería tan semejante a sí mismo como cada uno de los hombres a todos los demás”. También en *De officiis*, 3.23 identifica *ius naturale* y *ius gentium*: *neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus respublica continetur, eodem modo constitutum est.*

²⁴ Cicerón, *Tusculanae Disputationes* 1.13.30: *omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.* Igualmente la definición de Gayo, *Digesto*, 1.1.9: “lo que la *naturalis ratio* ha introducido en todos los hombres es observado por todos los pueblos por igual y se denomina *ius gentium*, como si esta ley fuera aplicable a todos los pueblos”; y las *Instituciones* de Justiniano (1.2.1), que llegan a confundir el *ius gentium* con el *ius civile*.

un reconocimiento de sus costumbres y legislación autónomas. Ese es el tema que realmente nos ocupa: el derecho étnico, de las naciones o *ethnai*, el derecho a disfrutar cada nación o cada ciudadanía de sus tradicionales costumbres, tanto si tienen para con Roma un pacto de federación como si se trata de *gentes* conquistadas. Y este es el tercer aspecto o aplicación del *ius gentium* que nosotros queremos reivindicar, aunque finalmente lo limitemos a la relación Roma-Gades.

El mismo Cicerón puede guiarnos para descubrir el auténtico sentido político y cultural que encierra la palabra *gentes*; en *De legibus* (3.3) establece los siguientes tipos de sociedad e identidad, partiendo de lo más particular a lo más general: “sin autoridad no hay ni lugar de residencia, ni ciudad, ni nación, ni género humano, ni tan siquiera naturaleza alguna que pueda subsistir”²⁵. Lo más primario es la localidad donde residimos; después, la comunidad política local; la *gens* en tercer lugar; seguidamente la humanidad, la naturaleza y finalmente el mundo. El hombre se incardina de forma cada vez más genérica en estos seis tipos de sociedad.

No se ha de confundir por tanto el *ius gentium* con el *ius naturale*. Cicerón (*De legibus* 2.9) distingue y contrapone las leyes de los distintos pueblos y la ley natural: «antes de hablar del derecho de los pueblos, explica el sentido de esta ley celeste (sc. el derecho natural)...²⁶» Gayo igualmente (Digesto 1.1.9): “lo que cada pueblo establece para sí como ley, es propio de ese pueblo y se denomina derecho civil, en cuanto propio de esa ciudadanía”²⁷. Las *gentes* son los pueblos, las etnias, como dice Isidoro, *Etimologías* 8.10.3: *ethnos enim Graece gens dicitur*.²⁸

¿Qué cometido y significado tiene la *gens*? Una *gens* se caracteriza al menos por los lazos de identidad: lengua, costumbres, carácter, religión, etc.; se caracteriza por la identidad de origen, que es lo que constituye su *nomen*, aunque muchas veces se trate de una invención histórica; el pueblo se siente orgulloso de sus orígenes, del mito básico que constituye su *gens*. Dice Tácito (*Historiae*, 5.2.) de los judíos que afirmaban proceder de los Ideos, del monte Ida en Creta, en la época en que Júpiter expulsó a Saturno de sus reinos; más

²⁵ *sine imperio, dice, nec domus ulla nec civitas nec gens nec hominum universum genus stare nec rerum natura omnis nec ipse mundus potest.*

²⁶ *antequam ad populares leges venias, vim istius caelestis legis explana...*

²⁷ *quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis.*

²⁸ Los *populi* son diferentes de las *nationes*. La *natio* más que la *gens* se remite al territorio en caso de razas sedentarias y con fronteras precisas: “la palabra *natio* se refiere al suelo patrio”, mientras que la palabra *gens* se refiere a la historia de sus orígenes: *Natio solum patrium quaerit, gens seriem maiorum explicat*, Charisius, *Ars grammatica*, V. pp. 397, 36 B.

precisamente del hijo de Júpiter, Solimo²⁹. Eso ocurre también con Gades, que fue fundada según la leyenda por gentes procedentes de Tiro y por el semidiós Melqart, Hércules³⁰.

Gentes fueron las que integraron Roma en su primer sinecismo; las que constituyen Italia, las provincias y los más alejados pueblos, fuera ya del *limes*, i.e. las *exterae gentes*³¹. *Gentes* son Macedonia y Cartago, según Livio (31.7.8)³².

Los romanos (frente a los griegos) no admiten la *isopoliteia* o doble nacionalidad, como se verá después en el caso de Balbo, pero respetan la ciudadanía y legislación de las polis griegas y de las demás ciudades; respetan además las costumbres de las diversas etnias. Un caso ejemplar es el que se da respecto a los judíos y la ley judaica; en este caso puede haber interferencias entre las dos legislaciones, porque la religión judía implica un estatus familiar característico, contrario al Derecho civil romano. Pero aun así es posible vivir bajo las dos leyes³³; Dión Casio (37.17) ve compatible ser romano y ser judío³⁴. Aunque Roma limite el acceso de las prácticas religiosas judías dentro de la Urbe³⁵, eso no impide a los judíos practicarlas, que además, disfrutaban de *isopoliteia* en ciudades como Alejandría, Antioquia y posiblemente también en Cesarea.

La *Tabula Banasitana* del Museo des Antiquités de Rabat³⁶ reconoce el *ius gentis*, el derecho étnico norteafricano, que sigue vigente incluso después de otorgada la ciudadanía romana. Los vv. 19-23: ... *civitatem Romanam salvo iure gentis dedimus, quod in comentarios nostros referri possit explora quae cuiusque aetatis sit et scribe nobis descriptum et recognitum ex comentario civitate Romana donatorum divi Aug., et Ti. Caesaris Aug. etc.* Y en 36-38: ... *his civitatem Romanam dedimus salvo iure gentis sine diminutione tributorum*

²⁹ *Clara alii Iudaeorum initia, Solymos, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse.*

³⁰ Era el dios epónimo de Tiro (Heródoto, *Historia* II.44; inscripción de Malta: CIS I122: MLQRT B'L SR: Melqart Señor de Tiro; I Reyes XVI, 31) y de Cádiz. Melek-qart quiere decir "señor de la ciudad".

³¹ Tácito, *Agricola* 30: ... *nunc terminus Britannia patet... nulla iam ultra gens.*

³² aunque "no compares a Aníbal con Filipo ni a los cartagineses con los macedonios. ¡Qué diferencia entre uno y otro, como entre una y otra etnia!" *Quantum vel vir viro vel gens genti praestat!*

³³ Rousselle Aline, 1990: 839-859.

³⁴ Tácito, en cambio, (*Historiae* 5.5) es sensible a las implicaciones que comporta la lex iudaica sobre el derecho civil romano: *Separati epulis discreti cubilibus proiectissima ad libidinem gens alienigenarum concubitu abstinent inter se nihil illicitum... Augendae tamen multitudini consulitur nam et necare quemquam ex agnatis nefas animosque proelio aut supplicii peremptorum aeternos putant; hinc generandi amor et moriendi contemptus. Incluso ve contradicciones religiosas insalvables en *Historiae* 5.4: *Profana illic omnia quae apud nos sacra rursus concessa apud illos quae nobis incesta.**

³⁵ 24 *Digesto* 50 6-7: *eis qui Iudaicam superstitionem sequuntur divi Severus et Antoninus honores adspici permiserunt sed et necessitates eis imposuerunt qui superstitionem forum non laederent.* Cf. Juster, 1911. Théodore Reinach, 1895. Stern, 1974.

³⁶ Editada por Jacques Gascou, 1982. Inscip. N° 94: *Tabula Banasitana*, Musée des Antiquités à Rabat.

et vectigalium populi et fisco. Ese *ius gentis*, comenta Gascoü a.l., es la “garantie de vivre dans leur cadre tribal, sans qu’il soit porté atteinte à leur droit coutumier dans les rapports avec leur populares; c’est le droit local et non le droit romain qui continuera à révaloir”.

Las *gentes*³⁷ pueden tener costumbres, lengua, vestimenta, religión, clientelismo propio; disponen de leyes con vigencia local. Las *gentes* poseen su propio *concilium*, que en muchos pueblos tiene capacidad para declarar la guerra, para tomar resoluciones: *decreta gentis*; tienen sus gobiernos y magistrados; algunas, su capital o centro organizativo³⁸. Pueden establecer pactos de hospitalidad, nombrar sus *praefecti* y *principes gentis* o reyes. Pueden llegar a constituir o contener en sí varias *civitates*. Las *civitates peregrinae* son “asociaciones y reunión de personas que comparten un mismo derecho, por lo que se las denomina *civitates*”, según Cicerón³⁹. Estas ciudadanías, aun siendo extranjeras (*peregrinae*) no dejan de ser sociedades humanas, pueblos, que comparten una comunidad jurídica, de tipo más o menos consuetudinario. El *ius gentis* que se invoca aquí no es ya el derecho común a la humanidad, ni el filosófico inscrito en la conciencia de todos los hombres, sino que es el derecho autónomo que se reconoce a cada pueblo.

C. La religión de Gades

Gades era una *civitas* unida con Roma por un *foedus*, que había sido firmado tras la derrota de los cartagineses, a cuyo imperio pertenecía; se trataba ciertamente es un *ius iniquum*, porque en él tenía la *conditio superior* Roma: la *maiestas populi Romani*; pero Gades antes de conseguir la ciudadanía romana era ya reconocida como *civitas*; en ese sentido habla Cicerón (*Pro Balbo* 6.14; 10.25) de la *Gaditana civitas*. Roma es cierto que no admite la doble nacionalidad⁴⁰ o *isopoliteia*, pero sí reconoce las ciudadanías e identidades de otras ciudades y naciones; y también admite el paso de unas a otras⁴¹.

Augusto le concedió finalmente a Gades en el año 19 a. C. el estatuto jurídico de municipio de derecho romano⁴²: “Recinto de ciudadanos romanos, llamados augustanos, en

³⁷ La siguiente dedicatoria a Augusto y al pueblo romano no olvida a las gentes que integran el orbe: IMP. CAESARI AVGVST. EIVS SENATI POPVLI[QVE ROMANI] ET GENTIBVS CIL VI suppl. 30975.

³⁸ *Ierosolyma genti caput*, Tácito, *Historiae* 5.8.

³⁹ Cic. *De Republica* 6.13 *concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur*.

⁴⁰ La única excepción es el *foedus Gabinum* (s. VI a. C.) que estable la *isopoliteia* entre Roma y Gabii.

⁴¹ Así se dice en *Pro Balbo* 11.27: *magna potestas sit nostro civi mutandae civitatis nec foedere impediatur, quo minus ex cive Romano civis Gaditanus possit esse*. 14.32; 15.34; 17.39.

⁴² Seguramente le había otorgado ya Julio César a Gades el estatuto de municipio. Livio, *Periochae* CX-CXI afirma: (*Caesar*) *Gaditanis civitatem dedit*. Dión Casio 41.24.1-2: *kai tois ge Gadeireûsi politeian hapasan edôken*. De César es la *lex Iulia Municipalis*. Rotondi, 1966, p. 415 cita la *lex Iulia de civitate Gaditanorum*. Le

la urbe Julia de Gades⁴³. ¿Qué pasa entonces con las instituciones y costumbres propias de Gades? ¿Qué implicaciones tuvo eso para la religión fenicia de Gades? Los romanos, aunque veamos sus dioses o al menos los nombres de sus dioses por todo el imperio, sabemos que no eran misioneros; no imponían la propia religión, que se asociaba a la Urbe y a sus espacios. La religión romana no es un credo ni una fe; es una religión cívica: “cada ciudad tiene su religión... nosotros la nuestra”, dice Cicerón⁴⁴. Pero precisamente por eso, el cambio de ciudadanía⁴⁵ comportaba para Gades la adopción de la religión romana.

Los ciudadanos romanos son la *gens sacra quiritorium*, el pueblo sagrado de los quirites, que está investido de majestad: *maiestas populi Romani*; esa *maiestas* se transfiere al Senado y a los magistrados con *imperium*; su forma de vestir, las acciones legales, el comercio y el matrimonio siguen ritos y prohibiciones que producen la *castitas* popular. Cada *pater familias* es un *sacerdos* y cada familia tiene sus propios *penates*. La patria es concebida como una relación de parentesco (*patria, pater, parens*) y doméstica (*domus / militia*). El territorio está consagrado: *terra sacra*; Roma es una ciudad sagrada; Livio dice que “todo rincón en ella está investido de la presencia religiosa de los dioses”⁴⁶. Roma es una ciudad elegida por la divinidad (Livio, *ibidem*, y Cicerón, *De Republica* 2.5; 10⁴⁷; 17). J. Scheid afirma que “si existe una emoción determinante en la piedad romana no es otra que la voluntad decidida de asegurar por medio de la observancia escrupulosa de la tradición, la salud de la República... La necesidad y la justificación de la práctica religiosa

otorgó también la ciudadanía a *Ulía, Tarraco y Ulisipo* y el *ius Latii* a *Ebora, Castulo, Utica, Tolosa, Ruscino, Viena, Antipolis, Avennio, Cabellio* y otras.

⁴³ *Oppidum civium Romanorum qui appellantur Augustani urbe Iulia Gaditana*, Plinio, *Historia natural* 4.119.

⁴⁴ *Sua cuique civitati religio est... nostra nobis*, Cicerón, *Pro Flacco* 28.69.

⁴⁵ La religión romana era considerada por los romanos como una garantía de prosperidad de la República; la *pax deorum* era la mejor garantía para la estabilidad del Estado. Los dioses eran ciudadanos; su culto se daba dentro del *pomoerium* (y en los campamentos y colonias), recinto al que no se le permitía acceder a las religiones extranjeras; los sacerdotes eran magistrados civiles y la encarnación de los dioses: “como estatuas vivas y santas” (dice Plutarco, *Cuestiones romanas* 111); el *flamen* dial junto con el *flamen* marcial y el *quirinal*, representaban los tres estamentos: gobernantes, soldados y artesanos-agricultores; y el Estado se basaba en la *fides* (*nihil prius fide*); la ley y la religión estaban entreveradas: *ius* y *fas* se mezclaban; la ley se sancionaba, pero la palabra *sanctio* está etimológicamente relacionada con *sanctus*; antes de las tomas de posesión, decisiones y leyes, se pedían los augurios. La *religio* era considerada un pacto (igual que en la religión judía) con la divinidad, que venía renovándose desde los *patres* fundadores de Roma. La piedad traía la felicidad pública y el desarrollo (de la etimología de *augeo* son *augur, auctoritas, Augustus*). Todo va bien en Roma y donde se halle un ciudadano romano, si no hay impiedad (*peccatum*). Cf. J. Scheid, 1991.

⁴⁶ Livio 5.52: *nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus*.

⁴⁷ *Qui potuit igitur divinius et utilitates conplecti maritimas Romulus et vitia vitare...?*

se deducen de un argumento histórico inmanente: las impresionantes hazañas de la piadosa Roma⁴⁸.

¿Era la religión romana preeminente? Especialmente dominante fue la que se ejerció sobre Italia, sobre las colonias, sobre los municipios, a través del ejército y a través de las clases dirigentes y de las comunidades de ciudadanos romanos y élites romanas en las provincias. Indudablemente hubo una exportación religiosa desde Roma; la religión romana fue un *instrumentum regni*. Un ejemplo de ello es la colonia de *Urso* (ILS 6087), en la que los sacerdocios se crean a imagen y semejanza de Roma; y como las colonias, se comportan los municipios, creando un foro con su Triada capitolina, siguiendo el mismo calendario de fiestas, etc. Se daba culto a los dioses penates, traídos por Eneas y que tenían su *sacrarium* en Lavinia (Valerio Máximo 1.8.7); los penates son la metonimia de la romanidad⁴⁹. Ese culto, más el culto a la *Dea Roma*, que personifica a Roma, así como el voto por la salud del príncipe y culto a su genio, eran comunes a todo el imperio.

Roma “no imponía sistemáticamente sus cultos a los pueblos conquistados, ni transfería sistemáticamente los cultos de sus ciudadanos desde la capital” a las provincias, de acuerdo con Beard et alii, 2006: 300⁵⁰. ¿Había entonces tolerancia para los cultos? El paganismo romano no es “completamente tolerante”, pace MacMullen, 1981: 2⁵¹; tampoco creemos que sea acertada la afirmación de Bowersock, 1990: 6⁵², de que “el politeísmo es por definición tolerante y acogedor”. No sólo se preocuparon los romanos de la pureza de la religión en la ciudad de Roma, sino que pasaron a preocuparse de la pureza de la religión en toda la romanidad, según dicen Beard et alii, 2006: 211: “Dans ce vaste territoire multiculturel, que voulait dire être Romanin, se sentir Romain? La réponse variait selon le statut, l’origine ethnique et le sexe de l’individu».

Los romanos tenían una gran preocupación porque los cultos fueran *religio* y no *superstitio*, aunque ambos conceptos resulten difíciles de distinguir. Criterios en pro de la consideración de un culto como religioso, estaba su carácter cívico, su antigüedad y sus mitos⁵³.

⁴⁸ J. Scheid, 1991: XVI. La religión cívica fue estudiada por el antropólogo E. Durkheim, 1982, y en España se cuenta con el estudio de S. Giner, “la religión civil”, 1994. El discurso patriótico religioso, presente en los nacionalismos, ha sido estudiado por C. Hayes, 1966; y por J.R. Llobera, 1994.

⁴⁹ A la inversa, se da la práctica de la *evocatio*, en que Roma atrae a la divinidad de la ciudad conquistada invitándola a Roma para recibir su adoración allí. (Livio narra la *evocatio* de Juno de Veyes en el s. IV *visne Romam ire, Iuno?* (5.21.1-5; 22.3-7) y Macrobio (*Saturnalia* 3.9) cuenta la de Cartago.

⁵⁰ Beard et alii, 2006, p. 300.

⁵¹ MacMullen, R., 1981.

⁵² Bowersock, G.W., 1990.

⁵³ Así, para los judíos, Tácito, *Historiae* 5.5. Celso en Orígenes, *Contra Celso* 5.25. Cicerón, *De legibus* 2.40, cuenta la leyenda de una consulta al Apolo Pítico sobre cuál era la religión mejor y se dice que contestó *eas quae essent in more maiorum*.

Pero a Gades, por muy ancestral que fuera su religión fenicia, dice Cicerón que César, siendo propretor de la Ulterior (año 61), "le otorgó distinciones, aplacó controversias, estableció normas con el consentimiento de los gaditanos, abolió alguna barbarie propia de sus costumbres"⁵⁴.

Roma no pretendía erradicar las tradiciones religiosas indígenas, aunque se propusiera depurarlas. Había un respeto hacia los cultos de otras etnias, ya que la violación de un culto extranjero podía atraer la ira de ese dios y romper la *pax deorum*. Tenía una capacidad excepcional de "integración étnica" gracias al sinecismo inicial de los diversos pueblos latinos y a la asimilación de los etruscos, que se logró a base de incorporar sus costumbres y su religión: la *disciplina etrusca*, la idea de la *pax deorum* y su concepción sagrada de la historia. La leyenda de Eneas, ya presente en el mundo etrusco-romano en el siglo VI a. C., y constituye el fundamento mítico, religioso-histórico, que produce la *syngeneia* entre el Lacio y Etruria, un encuentro entre Asia y Europa. El pueblo romano es un ejemplo único de sincretismo étnico, lingüístico y religioso. Dice Salustio que "los troyanos y los aborígenes, después de reunirse en una misma ciudad, siendo de orígenes dispares, de lengua diferente, viviendo cada uno según sus costumbres, es increíble y digno de recuerdo lo bien que se avinieron, de suerte que una multitud mezclada y de arribada, se convirtió en una ciudad por consenso"⁵⁵.

Lo fundamental es que la religión de la ciudad de Roma no se imponía, sino que se concedía como un honor, ya que iba adjunta a la ciudadanía, que se otorgaba y no se imponía. Si se es romano se cultiva la religión romana; cosa que hacen los ciudadanos romanos, y sólo ellos, viven en Roma o en las colonias o en las ciudades dediticias, libres o federadas.

Cicerón, no obstante, se plantea dos cuestiones: si el *ius civile* es una *lex legum* y si la religión romana no será una religión de religiones. Así en *De legibus* se propone una religión filosófica que trascienda la romana, lo que le permitirá un diálogo con las demás religiones, especialmente con la griega. Si el derecho natural constituye la ley superior, esencial,

⁵⁴ Cic. *Pro Balbo* 19.49: *C. Caesar, cum esset in Hispania praetor, adfecerit, controversias sedarit, iura ipsorum permissu statuerit, inveteratam quandam barbariam ex Gaditanorum moribus*. Estas costumbres bárbaras pueden ser las que Asinio Polión le cuenta a Cicerón (*Ad familiares* 10.32) sobre la ejecución en Gades de un ciudadano romano según el derecho local: *defodit in ludo et vivum combussit, cum quidem pransus nudis pedibus, tunica soluta, manibus ad tergum reiectis inambularet* (Balbus), y que coincide con lo que cuenta Aulo Gelio, *Noctes Atticae* 3.14.19, sobre la pena de muerte entre los cartagineses: *Cato de Carthaginiensibus scripsit: 'Homines defoderunt in terram dimidiatos ignemque circumposuerunt, ita interfecerunt'*: "Enterraron a esas personas medio cuerpo dentro del fango y les prendieron fuego; y así es como los mataron".

⁵⁵ Salustio, *Catilina* 6.2: *hi (Troiani et aborigenes) postquam in moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alius alio more viventes, incredibili memoratu est quam facile coaluerint: ita brevi multitudo diversa atque vaga concordia civitas facta est*.

que goza de capacidad para fundar los derechos particulares de cada ciudad, entonces el derecho divino, tendrá también la posibilidad de revisar el valor de los cultos concretos. Así su primer principio legislativo (*prooemium legis*) va a ser heredero, no de la tradicional religiosidad cívica romana, sino de la religiosidad estoica. Cicerón acusa la influencia de las leyes de Zaleucos y Charondas, tal como las describen Diodoro Sículo (12.20.2) y Estobeo (4.123.13); pero según José Turpin⁵⁶ se pueden ver además las huellas del tratado de Teofrasto *peri eusebêias*:

Por tanto que los ciudadanos se convenzan de raíz que los dioses son los que moderan todas las cosas y señores de todo, y todo lo que se obra se hace de acuerdo con su consentimiento y asistencia, y que ellos merecen ser honrados por los humanos, y lo que hacemos, lo que consentimos internamente, nuestras actitudes, la piedad de nuestras prácticas, la ven ellos y llevan el control de las personas piadosas e impías.⁵⁷

E igualmente:

Acérquense a los dioses con pureza, empleando toda su piedad, prescindiendo del lujo.⁵⁸

La religión romana de esta forma deja de ser externa para convertirse en una religión moral, de la pureza de intenciones (*De legibus* 2.24 & *De natura deorum* 2.71): se habla de la presencia de los dioses, de su vigilancia, de los castigos que infligen por falta de buena voluntad, y de los remordimientos de conciencia, *morsus conscientiae: sceleris est poena tristis* (*De legibus* 2.43)⁵⁹. Recurrirá además Cicerón a otra religiosidad, la de la Humanidad, la del templo que cubre el orbe, el orden que preside los astros⁶⁰, como Platón en *Las Leyes* 886a, que busca crear una religión diferente de la política y de la popular, una religión adecuada a su ciudad ideal. Pero se conforma Cicerón con aplicar esa reforma a su religión patria: *ex patriis ritibus optuma colunto* (*De legibus* 2.22); adopta una postura "patrimonia-

⁵⁶ José Turpin, "Cicéron, *De legibus*" ANRW II 16.3.

⁵⁷ *Sit igitur hoc iam a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos eaque quae gerantur eorum geri iudicio ac numine eosdemque optime de genere hominum mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones intueri piorumque et impiorum habere rationem* (2.15)

⁵⁸ *Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit.* (2.19)

⁵⁹ Platón también habla del alma pura ante dios (*Las Leyes* IV 716e-717a).

⁶⁰ *Quemvero astrorum ordines [quem dierum noctiumque vicissitudines, quem mensum temperatio,] quemque ea quae gignuntur nobis ad fruendum non gratum esse cogunt, hunc omnino numerari qui decet? Leg. 2.16. Cf. Diodoro 12.20 & Estobeo 4.123.*

lista" (José Turpin), conjuntando religión natural y civil, religión externa e interna, cívica y astral. Al ser el estado romano el mejor (*ibidem* 2.23, 27 y *República* 1.70), eso constituye el argumento legitimador de la religión de Roma. Es más, Roma es la ciudad religiosa por excelencia, Roma es eterna, por lo que debe conservar su supremacía. Así, la religión natural se conforma con la interpretación de los preceptos religiosos positivos y cívicos romanos⁶¹. Así, el sabio romano no tiene por qué salirse del Estado en búsqueda de una ciudad ideal; no hay ninguna antinomia entre el sabio y la ley (Cicerón, *República* 1.31); no hay diferencia entre una vida teórica y otra práctica⁶². El sabio por tanto, y esta es una característica muy romana y ciceroniana, tiene que implicarse en la vida política⁶³.

La política religiosa

Esa es la doctrina de Cicerón de la preeminencia de la religión cívica romana que hace coincidir en ella la religión filosófica y la religión de la Humanidad. Pero ¿qué ocurría en la práctica? Se puede también hablar de una preeminencia de la religión romana sobre las demás religiones, aunque con variantes según las distintas regiones del Imperio (hay diferente trato para griegos, judíos, norteafricanos, druidas y otras zonas occidentales), y según el estatuto de la ciudad, según las clases sociales y según la abundancia de ciudadanos romanos residiendo en cada ciudad. Más que de una tolerancia, habría que hablar de una autonomía delimitada y controlada por Roma; pero, aceptar una romanización religiosa no implicaba renunciar a los dioses ancestrales.

En el caso de Gades se dan dos religiones en paralelo y aproximándose: la romana y la gaditana, el sustrato fenicio que sobrevivió y no desapareció hasta bastante tiempo después de la entrada del Cristianismo, y que logró el reconocimiento de numerosos e importantes ciudadanos romanos, más la identidad común religiosa que exigía la romanización del municipio. Se supone que de parte de Roma se impondrían al menos los cultos de la Tríada capitolina y posteriormente los votos en pro del Emperador⁶⁴, el culto a los

⁶¹ Como harían después respecto al Cristianismo tantos deístas del s. XVIII, que seguirían viendo en el Cristianismo la religión de la Humanidad; así el propio Robespierre, que reconoce la influencia del *Evangelio* en la religión de la humanidad. "N'oubliez pas, que la morale du fils de Marie prononce des anathèmes contre la tyrannie... et porte des consolations à la misère".

⁶² *De officiis* 1.158: *ergo omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur.*

⁶³ *non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, De legibus* 1.62.

⁶⁴ A partir del Principado se celebraron cultos por la salud del emperador (Tácito, *Agrícola* 21; Plinio, *Epistolas* 10.35-36; 101-102). Inscripciones de Gades referentes al culto del Príncipe, en J. González, 1982: a Hércules y su variante Hércules Augusto: nºs 91, 101, 102. A Victoria Augusta: nº 513.

dioses Penates, y eso es suficiente para crear una identidad común romana⁶⁵. Pero ¿había necesidad del triple templo a la Tríada Capitolina? Hasta hace tiempo se decía que el mar de Cádiz se habría tragado esos templos, pero posiblemente no los hubo porque no eran necesarios. Y es que cabía compatibilizar la Tríada con los dioses propios de la ciudad de Gades. Los gaditanos verían en los dioses de la Tríada un eco de sus propios dioses: en Júpiter el Baal, en Juno a Astarté, a los que habían dedicado sendos templos, según las fuentes. *Estrabón, Geografía*. 3.5.3 habla del templo de Cronos en Gades: “La ciudad está en la parte Oeste de la (gran) isla y en su extremo está el templo de Cronos, junto a la isleta”. Y Avieno certifica la existencia del templo de Juno: “Eretheia. Del lado de la fortaleza (Gades) por donde muere el día, hay allí una isla consagrada a Venus Marina y en ella un templo con una profunda cripta y un oráculo”⁶⁶. ¿Y el de Minerva? Consta que hubo un templo dedicado a Minerva, ya que P. Rutilius Syntrophus⁶⁷ marmolista, dice que “levantó una *theostasis* de mármol a su costa en dicho recinto sagrado”.

El sincretismo, cuyos límites y sentido resultan difíciles de establecer, tiene la clave. Los romanos procuraron comprender las distintas religiones del orbe, primero que nada la griega, buscando los rasgos que tuvieran en común con su propia religión. Como ocurre con todos los imperios, pusieron en contacto religiones diferentes: la griega con la romana, la siria, la cartaginesa, la egipcia primero con la griega y luego con la propia; después, la celta, germana, etc. En cada parte del orbe se sincretizó la religión local con la romana de forma diferente. Dice J. M. Lassère⁶⁸: “Chaque province de l’Empire a sur ce point ses traditions culturelles... En Afrique, on a pu observer l’importance que l’héritage carthaginois fait des noms théophores dont la composition est à peu près constante (le nom d’une divinité, qui est le plus souvent Ba’al, est associé à certains verbes qui expriment des idées d’assistance et de bénédiction: *Baricbaal*, Ba’al a béni. Rome conserve ces “sentences names” (I. Kajanto) sous des formes que en sont la translittération fidèle (*Baliathon...*) ou qui plus souvent encore sont romanisées: *Datus*, *Donatus* et leurs dérivés. La prépondérance de ces noms témoigne d’une volonté instinctive de synthèse culturelle

⁶⁵ Conocemos la *Lex data Coloniae Genitivae Juliae* del 47 a. C. otorgada por César. Los arts. LXII_LXXXIV y CXXVIII organizan la ciudad desde el terreno religioso: las fiestas, los calendarios, los colegios sacerdotales, los juegos *scaenici* y otros *munera*. En esta colonia, aparte de los dioses capitolinos, no se mencionen otros que Venus y los dioses Penates. Y Gades, aunque no fuera una colonia, al ser un municipio de derecho romano, puede haber seguido su ejemplo.

⁶⁶ Avieno, *Ora maritima*, 315: *Erythia. Ab arce qua diei occasus est, Veneri marinae consecrata est insula/ Templumque in illa Veneris et penetral cavum/oraculumque.*

⁶⁷ J. González, 1982, nº 120 = *CIL* II, 1724. Hay cargos sacerdotales, pero sin especificar su divinidad correspondiente: J. González, nºs 342 y 346.

⁶⁸ J. M. Lassère, 2005, vol. I: 93.

que, de surcroît, a un caractère universel dans cette société provinciale, et s'est montrée extraordinairement durable."

La superposición de la religión romana sobre la gaditana radicará en la lengua y en el nombre de las divinidades, ya que conservamos en latín o transcrito al latín y traducido a su correspondiente nombre latino el nombre o la *virtus* de la divinidad indígena. Y los gaditanos se refugiarían en el sincretismo para preservar su panteón fenicio-púnico, con sus divinidades y advocaciones, una vez establecidos los correlatos y traducciones en el panteón greco-romano.

Habría en la ciudad grupos que se mantendrían más fieles a los ritos patrios (*ritus gentiles*) honrando a sus dioses locales (*deos municipales*) y otros grupos en cambio estarían más romanizados. Se sentirían devotos sin más de la religión romana los propios romanos, los italianos y algunos extranjeros de los que debían existir en abundancia. Los oligarcas gaditanos se sentirían más obligados al cumplimiento con la religión romana, que las clases medias y bajas. Sería una cuestión de grado.

D. Sincretismo, *interpretatio*

La palabra sincretismo tiene su historia. No fue usada por los antiguos para describir el fenómeno de mezcla religiosa⁶⁹. Aparece en Plutarco (*Moralia* 490ab) por primera vez para referirse a la unidad política no muy bien conseguida de los cretenses. Erasmo (*Adagia* 27 y *Epistolae* 3.539) utiliza el término para describir fenómenos lingüísticos. Finalmente, luteranos y calvinistas critican su unión como defensa frente al catolicismo como una unión no auténtica, sincrética⁷⁰.

El sincretismo se entiende como una traducción, una *interpretatio*. Es una manera tentativa de teocracia, que no llega a lograrla; una subordinación al dios romano, al menos en su nombre (ya se sabe que la religión judía nunca permitió la traducción de Jahveh por Júpiter). Pero hay nombres híbridos, de apelación compuesta: *Hercules Gaditanus*, *Mars Alator*, etc. Y cuando no hay más que un nombre latino nos podemos cuestionar si predomina la divinidad romana o la local, a pesar del idioma, en la mente del fiel; o bien se mantiene una equivalencia, un paralelismo; o si no se habrán fundido ambas divinidades en una⁷¹. Además,

⁶⁹ No obstante, Hermann Usener, 1948: 337-340, usa también el término para la religión.

⁷⁰ La bibliografía sobre el sincretismo es inmensa. Destacaré: Berner, Ulrich, 1982. Blázquez, José María, 1991: 29-82. Burkert, Walter, 2000: 1-31. Carsten Colpe & Fritz Graf: s.v. "Syncretism". Dunand, Fr. & P. Lévêque, 1978. Geoviden Green & Birger A. Pearson, 1975. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, second edition, 2005. Steward, Charles & Rosalind Shaw (eds), 1994.

⁷¹ W. Van Andringa, 2007: 83-95, dice más: "There was no fusion or syncretism or simple dressing up – these gods changed both names and identities"... "rather than focusing on 'indigenous' or 'Roman'

entre la población puede haber una graduación con una mayor o menor eficacia religiosa de cada panteón. Claude Lepelley, 1998: 100⁷² afirma que «la religion romaine apparut tout d'abord réservée aux communautés venues d'Italie».

Pero lo fundamental es el discurso político, la política religiosa que se esconde detrás del sincretismo⁷³. Los sincretismos no se dan sólo en la religión, ni las religiones son sistemas autónomos; son todo lo más subsistemas dentro de la cultura global. Desde luego hay un aparato estatal de aculturación que funciona con discreción para este tema. Claude Lepelley, 1998: 85, en el capítulo sobre África dice que en el siglo primero se observa un renacimiento de la cultura fenicia: «les deux civilisations semblent avoir alors coexisté parallèlement, sans se mêler encore véritablement en une culture romano-africaine... l'Afrique du I s. était plus punique que romaine... Ce n'est que dans le courant du IIe s. que les Africains se détachèrent de plus en plus des traditions puniques». En la traducción o *interpretatio* antiguas, se distinguen temporalmente, según Étienne⁷⁴, varias etapas:

1. Primero se da una mera transcripción de la divinidad indígena, de suerte que en las inscripciones aparece el nombre de la divinidad latinizado, con desinencias latinas, aun cuando no se entiendan sus atributos. Así *Bacax* (CIL 8.18828) siendo difícil conocer la religión y la propia divinidad de Thibilis.
2. Después, se hace una auténtica *interpretatio*, buscando la divinidad del panteón greco-romano que se corresponda con los atributos del dios local.

Los dioses fenicio-púnicos habían sido interpretados de forma práctica por la religión griega en las islas de Chipre y Sicilia sobre todo. Habían elaborado esa teocracia greco-cananea, tanto los historiadores (Heródoto para Tiro y Polibio 7.9: "Juramento de Aníbal" para Cartago), como los teólogos (así, Filón de Biblos, recogido en Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, fr. II 13, ed. Karl Mras.). Los romanos habían asimilado la Astarté de Eryx con su diosa Venus desde el s. III a.n.e. Hércules era venerado en la zona del *Ara Maxima* desde la Monarquía. Hera tenía su correlato en *Iuno Caelestis* = *Caelestis Augusta* = *Domina* = Tanit. Saturno = Baal Hammon. Demeter y Core fueron introducidas en África en el 396 a. C. Cuando se quería diferenciar una divinidad (Hércules) y otra (Melqart) de los dos panteones, se decía su nación, *H(ercules) G(aditanus)*⁷⁵, como se lee en una estatuilla

gods, the point was to worship familiar gods and cults whose power was guaranteed by municipal investiture".

⁷² Claude Lepelley, 1998: 100.

⁷³ La religión es un agente cultural, creador de identidad; para un imperio la religión es un instrumento importante de aculturación y de justificación, una Reichsreligion.

⁷⁴ Etienne, R., 1973: 153-163.

⁷⁵ M.D. López y A. Ruiz Castellanos, 1995, 104.

del Museo de Cádiz, hallada en Santi Petri, donde se situaba el templo de Melqart, que muestra en el abdomen del dios esa inscripción.

3. Pero son las *epiclesis*, *virtutes*, epítetos, advocaciones o segundo nombre de las divinidades las que ligan a los dioses de los distintos panteones; la ideología que comportan; sus símbolos o representaciones; la relación ideológica que mantienen con sus padres o con otras divinidades del propio panteón. En vez de los nombres propios de las divinidades: Venus, Astarte o Afrodita, son las advocaciones o nombres comunes (*Venus, Marina, Urania, Flora, Genetrix*, etc.) las que permiten la traducción. “Le “vrai nom... il convient de le “tenir en réserve... De là l’habitude de substituer au ‘vrai nom’ des appellations de caractère général ou des titres qui expriment un aspect de la divinité”. Leglay, 1966: 119⁷⁶. De esta forma un *Victor* puede encubrir un Melqart.
4. Pero también importan las prácticas, los ritos y la espiritualidad que comportan. Este aspecto es relevante por la participación en los ritos de iniciación de los misterios, lo que comporta un mayor sincretismo. Claude Lepelley, 1998: 101, afirma: «un fidèle de Baal-Saturne ne voyait que des avantages à rendre aussi hommage à Jupiter Capitolin, voire églement à une divinité orientale au culte de laquelle il pourrait être initié». Y precisamente, según J. Gasco, 1972: 52⁷⁷, “l’originarité... africaine se maintient aussi dans le domaine du rituel et du sacerdoce”; de manera que, por más que se hable de “naturalisation” o de una “assimilation” de los dioses del Panteón greco-romano al púnico, parece que se da más bien un paralelo entre los dos panteones.

Nombres teofóricos

Nosotros hemos observado especialmente una práctica consentida, religiosa y cívica a la vez, que es la imposición del nombre. En las lápidas de Gades no se ven nombres fenicios, sólo unos pocos han sido trascritos al latín. La razón la da Mommsen⁷⁸, *Droit publique* VI, 1, p. 233: “le citoyen romain a le devoir de porter un nom romain”. A partir de César, *Tabla de Heraclea*, ILS 6085, ll. 142 y sigs., y luego bajo Domiciano en la *lex Irnitana*, cap. 86., se obliga a los municipios, colonias y prefecturas, a que el magistrado tome declaración, previo juramento, a los ciudadanos sobre sus *nomina, praenomina, patres aut patronos, tribus, cognomina*.

El nombre semítico es individual y teofórico: *Hanibaal* (Ba'al le ha dado su gracia), mientras que el nombre romano es familiar y gentilicio:

⁷⁶ M. Leglay, 1966.

⁷⁷ J. Gasco, 1972.

⁷⁸ Th. Mommsen, 1889-1996.

Praenomen + *nomen gentilicium* + filiación + *cognomen*:
 Marcus Tullius M. f. Cicero

Mommsen dice que los libertos al obtener la libertad adoptaban el *praenomen* y *nomen* del antiguo dueño ahora patrono, pero mantenían sus antiguos *nomina* individuales de esclavos.

Praenomen + *nomen gentilicium* + filiación + *cognomen*:
 Siro Marcipor
 Marcus Tullius M. I. Siro

Ese es el *modus operandi* que se aplicó a los *peregrini* al adquirir la ciudadanía romana.

Joseph ben Matthias
 T. Flavius Iosephus

Así, los fenicios de Gades, al adquirir la ciudadanía romana, conservaban sus nombres idionimos y teofóricos, pero en la parte final del nombre romano, en los *cognomina*. La ciudadanía comportaba esta cesión de identidad que conlleva el nombre religioso, pero se les permitía reservarlo en el *cognomen*. Al fin y al cabo, más que perder su nombre, añadían el nombre de quien les otorgaba la nacionalidad.

Un 36 % del total de los *cognomina* del *corpus* de J. González de toda la provincia de Cádiz son teofóricos, frente a la media de todo el *CIL*, que según Iiro Kajanto⁷⁹, 1965: 53-54, es de un 4.8 %. Pero cuando elegimos las inscripciones que tienen una procedencia cierta de Cádiz ciudad, la proporción en ese caso se hace todavía mayor. Para el *corpus* de J. González resulta un 71 %; en la colección de M^a D. López y A. Ruiz Castellanos⁸⁰, un 58 %; y en la última colección de M^a D. López⁸¹ un 80 %. Pero he observado en proporciones de un 60 % *cognomina* teofóricos que utilizan, en vez de el nombre de la divinidad su *epiclesis*. De suerte que un personaje lleva un *cognomen* teofórico tanto si éste alude a una divinidad (su invocación o nombre propio) como cuando lo hace por su advocación, nombre común o segundo nombre; también cuando alude a prácticas, ritos de su culto, o a su espiritualidad. Así, cuando una persona se llama *Lucius Herennius Herculeanus*, todo es perfectamente romano, además del idioma, en sus dos primeros nombres, pero el tercer

⁷⁹ Kajanto, I., 1965.

⁸⁰ López de la Orden, L. & A. Ruiz Castellanos, 1996.

⁸¹ López de la Orden, L., 2001.

nombre, el *cognomen*, aun a pesar de remitir a Hércules, divinidad romana, en Cádiz se sobreentiende que se refiere a Melqart, el fundador de la ciudad de Gades. Un *cognomen* tan aparentemente romano como *Domnula* puede encerrar tras de sí un *Abdo-Tanit*, que significa: "mi señora es Tanit". De suerte que podemos también perseguir el significado que se oculta tras las advocaciones de las divinidades.

La ciudadanía y la vida diaria

Los romanos no obligaban a renunciar a las etnias a su derecho consuetudinario; y sin necesidad de incurrir en sospecha, ya que tenían los nativos derecho a ello, tal como reza en la *Tabula Banasitana*. Los vv. 12-13: ... *civitatem Romanam salvo iure gentis dare*⁸². *Salvo iure gentis*, dice Claude Lepelley, *Rome et l'intégration*, p. 108, "ce qui signifie que ces nouveaux citoyens gardaient leur droit coutumier et tous leurs usages, et n'étaient nullement contraints de se romaniser (*IAM IL*, 94: Seston-Euzennat, 124, 125)". El poder imperial era "à la fois impérieux et tolérant" (Gascou, 1972: 53) "L'Empire conserve une souplesse et une faculté d'accueil remarquables" (1972: 54); e *ibidem*: "Les fidèles des anciens cultes puniques pouvaient-ils adhérer à l'ordre romain sans devoir en rien renoncer à leur dieux". Para las cuestiones religiosas propias que ofrecieran dudas, no tenían por qué encomendarse a la resolución del emperador⁸³. Desde el punto de vista del conquistado hay también una cierta predisposición al "échange et tendance à l'assimilation". Se adoptan los nombres romanos: Saturno o Júpiter por Baal, Venus por Astarte, Hércules por Melqart; aunque realmente "sous le nom romain on trouve la réalité punique". El nombre no es más que un envoltorio; la realidad es el Baal, Astarté, Melqart, comenta J. Gascou, 1972: 51. Y en la p. 54: "Cette population pouvait sans être exposée à la crainte d'aliéner son être profond, aspirer à vivre dans le cadre romain". Y sobre todo, añadimos nosotros, teniendo la ciudadanía romana ventajas tan sustanciales para ellos.

La familia sería un mediador cultural importante. Según la tradición semítica, a los niños se les pondrían el nombre de acuerdo con ciertas expectativas: un parto cuando se prevé difícil porque se ha visto precedido por la muerte de los hermanos del niño, lo que pro-

⁸² Los vv. 14-15: *exemplum epistulae imperatorum Antonini et Commodi Augg., ad Vallium Maximianum legimus libellum principis Gentium Zegrensiem*. 19-23: ... *civitatem Romanam salvo iure gentis dedimus, quod in comentarios nostros referri possit explora quae cuiusque aetatis sit et scribe nobis descriptum et recognitum ex comentario civitate Romana donatorum divi Aug., et T. Caesaris Aug. et...* 36-38: ... *his civitatem Romanam dedimus salvo iure gentis sine diminutione tributorum et vectigalium populi et fisco*.

⁸³ Trajano responde a una consulta de Plinio sobre suelo religioso, diciéndole que "los provinciales no tienen que consultar al emperador como *pontifex maximus*, sino que había que seguir los usos del lugar, Plinio, *Cartas* 10.68-69.

voca su rescate o un voto; un sueño o una revelación a la madre o al padre; los astros que gobiernan en el momento del nacimiento; los rasgos vitales que rodean a un individuo; el sexo; el orden de los nacimientos en la familia, etc. Se puede decir que la familia gaditana quiso parecer romana (los derechos civiles eran atractivos: el comercio, las herencias, el *ager publicus*), pero sin dejar de ser gaditana (al menos preservando su identidad religiosa); es lo que se podría decir parafraseando a J. Toutain⁸⁴, 1896: 186. Cuando alguien conseguía la ciudadanía (*donatus civitate*), eso comportaba dar a los hijos una educación romana, usar el latín (Suetonio, *Claudio* 16), cambiar la ropa tradicional por la toga, cambiar el tipo de vivienda, incluso cambiar de nombre. Pero los gaditanos consiguieron en eso que subsistiera su propia identidad religiosa, como ocurre con la antroponimia de otros pueblos en el Norte de África.

En conclusión, podemos contestar a las tres cuestiones que nos planteamos inicialmente en torno al *ius gentium* en Roma: Sí que se dan en él las bases al menos de un Derecho internacional: derecho de las embajadas y guerra justa; pactos y *foedera*. Recuperamos el sentido etimológico del *ius gentium* como derecho étnico, como reconocimiento y respeto de las diferencias culturales que se daban entre las distintas naciones y ciudades que componían el imperio. En ese marco se plantea la dominancia de la religión romana (expansión a través de las colonias y municipios) y a la vez tolerancia; la autonomía pero limitada y con vigilancia desde Roma sobre las demás religiones, evitando las “supersticiones”, desde un punto de vista etnocéntrico de romanidad como identidad común al imperio; pero sin llegar al intento ciceroniano de conjuntar religión filosófica y cívica romana. En la relación Roma-Gades hemos estudiado el sincretismo de las dos religiones (fenicio-púnica y romana) y especialmente el que se da al cambio de nombre: del semítico al romano.

Bibliografía

- Aline, Rousselle, “Vivre sous deux droits: la pratique familiale poly-juridique des citoyens romains juifs», en: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 45e année, N. 4, 1990. 839-859.
- Baldus, «*Vestigia pacis*. The Roman Peace Treaty: Structure or Event?». En Randall Lesaffer (ed.), *Peace Treaties and International Law in European History*, Cambridge University Press, 2004.
- Beard, North & Price, *Religions de Rome*, París: Picard, 2006.
- Berner, Ulrich, *Untersuchungen zur Verwendung des Syncretismus Begriffes*. Göttingen, 1982.
- Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1980. s.v. *ius gentium*.

⁸⁴ En Lassère, 1977: 451.

- Blázquez, José María, "El sincretismo en la *Hispania Romana* entre las religiones indígenas: griega, romana, fenicia y místicas". En *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991, 29-82.
- Bowersock, G.W., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990.
- Bozeman, A., *Politics and Culture in International History*, Transaction Publishers, 2010, 2ª ed. Primera ed. 1960 en Princeton University Press.
- Burkert, Walter, "Migrating Gods and Syncretism. Forms of Cult Transfer in the ancient Mediterranean". En *The Howard Gilman International Conferences*, vol. 2: *Mediterranean cultural Interaction*, ed. Asher Ovadiah, Tel Aviv, 2000, 1-31.
- Carsten Colpe & Fritz Graf: s.v. "Syncretism". En Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*, second edition, 2005.
- Castresana, A., *Fides y bona fides. Un concepto para la creación del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1991.
- D'Ors, Alvaro, "En torno a la definición isidoriana del *ius gentium*," en *Papeles del oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1961.
- Dunand, Fr. & P. Lévêque, *Les syncretismes dans les religions de l'Antiquité*. Leiden, 1978.
- E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- Etienne, R., "Les synchrétismes religieux dans la Péninsule Iberique à l'époque imperial", en *Le synchrétisme dans les religions grecque et romaine*, París, 1973, 153-163.
- Gascou, Jacques, *Inscriptions antiques du Maroc*. París: CNRS 1982.
- _____. "La politique municipale de l'empire Romain", en *Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*. Rome: É.F.R. 1972.
- Geoviden Green & Birger A. Pearson, *Religions Syncretism in Antiquity*. Misoula Montana, 1975.
- Giner, S. "la religión civil", en R. Díaz de Salazar y otros, *Formas modernas de la religión*, Madrid: Alianza, 1994.
- González, J. *Inscripciones romanas de la provincia de Cádiz*. Cádiz: Diputación provincial, 1982.
- Hayes, C. *El nacionalismo una religión*, México: UTEHA, 1966.
- Juster, *Examen critique des sources relatives la condition juridique des Juifs dans Empire romain*, Paris 1911.
- Leglay, M. *Saturne africain*, París, 1966.
- Kajanto, I. *The Latin Cognomina*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1965.
- Kaser, Max, *Ius gentium*. Colonia, Böhlau, 1993.
- Lombardi, Gabrio, "Sul concetto di *ius gentium*". *Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Romano*, Roma, 1947.
- López de la Orden, L., *De Epigraphia Gaditana*, Cádiz: Agrija Ed., 2001.
- López de la Orden, L. & A. Ruiz Castellanos, *Inscripciones latinas inéditas del Museo de Cádiz*, Servicio Publ. Univ. Cádiz, 1995.
- Lepelley, Claude, *Rome et l'intégration, Afrique*, París: PUF, 1998.

- Long, Anthony A. "Law and Nature in Greek Thought". En Michael Gagarin, David Cohen (eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. CUP, Cambridge 2005, 412–430.
- Lassère, J.M. *Ubique populus*, París CNRS, 1977.
- _____. *Manuel d'Epigraphie Romaine*, París: Picard, 2005.
- Llobera, J.R. *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & Londres, 1981.
- Mitteis-Wilcken, *Grünzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*. Leipzig-Berlin 1912.
- Mommsen, Th. *Droit publique*, París, 1889-1996.
- Nörr, Dieter, *Aspekte der römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcantara*. Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989.
- _____. *La fides en el Derecho internacional romano* (2nd ed.), Madrid, Fundación Ursicino Alvarez, 1996.
- Reinach, Th. *Textes des auteurs grecs et latins relatifs aux Juifs et au judaïsme*, París 1895.
- Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Hildesheim 1966.
- Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974.
- Steiger, Heinhard. *Brill's New Pauly*, s.v. Internacional Law, 1097-1105.
- Scheid, J. *La religión romana*, Madrid, 1991.
- Steward, Charles & Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism / Antisyncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Londres & N. York, 1994.
- Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado I. De los orígenes a la Baja Edad Media*. 12ª ed., Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Turpin, José. "Cicéron, *De legibus*", ANRW II 16.3.
- Usener, Hermann, *Götternamen Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, 1896-1928, 3ª ed. Frankfurt am Mein: Schulte 1948.
- W. Van Andringa, "Religions and the integration of cities". En Jörg Rüpke. *A companion to Roman religion*. Blackwell. 2007, 83-95.
- Wieacker, Franz, *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, Munich, Beck 1988.

II. As editoras e o seu património

O património da edição contemporânea portuguesa: estado da questão

*Daniel Melo**

Quando se fala em património cultural, uma área que costuma ficar na penumbra é a dos arquivos históricos. Isso deve-se em boa medida ao facto de o senso comum, incluindo os média, relacionar aquele universo com as grandes obras e monumentos, esquecendo que estes mobiliza(ra)m um amplo conjunto de acções e recursos para se afirmarem. Acções e recursos passíveis de reconstituição, estudo e divulgação graças a esses mesmos arquivos. No seio destes, um dos conjuntos particularmente vulneráveis é o dos arquivos de editoras e outros agentes da edição, por várias razões, em especial por o seu carácter maioritariamente privado não obrigar a um amparo público. Ou seja, tendo em conta que na maioria dos casos são arquivos privados, isto é, reunidos por entidades privadas, não estão automaticamente abrangidos pela protecção do organismo público nacional que tutela a área dos arquivos.

No entanto, a área dos arquivos tem um reconhecimento político-jurídico com algum lastro temporal. Por detrás desse reconhecimento está o labor de instituições e pessoas que cedo reconheceram a importância desse património, a necessidade da sua salvaguarda, tratamento, estudo, divulgação, valorização e disponibilização.

Este artigo propõe uma reflexão em torno do património arquivístico em geral e dos arquivos das editoras em particular, na sua articulação a nível internacional, bem como os seus efeitos a um nível nacional, através da análise do caso português.

1. O enquadramento político-cultural e jurídico

É usual abordar-se o património cultural como área consensual em termos de enunciação de políticas públicas (vd. Santos, 1998: 235 e ss.). Mas nem esta enunciação é isenta duma evolução histórica, com convergências e tensões, nem ela tem sempre uma aplicação consentânea com a ambição que lhe subjaz. Os documentos arquivísticos relevantes, objecto da presente reflexão, são uma parte substantiva desse mesmo património, culminando um percurso repartido por duas grandes etapas.

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

A primeira etapa inicia-se com a Revolução Francesa, quando uma parte dos documentos arquivísticos e bibliográficos passou a ser considerada reservatório cultural da nação, junto com os espaços que os continham: arquivos e bibliotecas custodiais (Poulot, 1997; Traniello, 1997; Ribeiro, 2008). Este marco expandiu-se gradualmente pelo mundo ocidental, verificando-se uma maior ênfase a partir dos alvares do século XX, com a emergência das culturas nacionais na América Latina e das políticas culturais no Ocidente (Coelho, 1999).

A destruição infligida sobre o património ocidental pelas guerras de massas motivou um sobressalto cívico e político, que redundou em instrumentos jurídicos internacionais inovadores e de referência. É o caso da Convenção da UNESCO sobre a Protecção de Bens Culturais em Caso de Conflito Armado, adoptada em 1954, e que introduz o conceito de *bem cultural*. Aqui começa uma segunda etapa, que recebe impulso decisivo com os trabalhos da Comissão Franceschini (Comissão de inquérito sobre a protecção e valorização das coisas com interesse histórico, arqueológico, artístico e da paisagem, 1964-67), grupo de deputados e de peritos nomeado pelo governo italiano para elaborar as grandes linhas orientadoras da política cultural nacional e que foi responsável por um inovador aprofundamento conceptual do significado e alcance de *bens culturais*. Segundo a sua última recomendação, «Entende-se por Bem Cultural os Bens materiais testemunho da civilização», i. e., o bem cultural é um bem representativo da cultura do homem em sociedade e interessa ao conjunto dos países. Outro ponto relevante foi a abrangência do conceito: «Pertencem ao património cultural da Nação todos os bens que tenham referência à história da civilização. Estão submetidos a lei os bens de interesse arqueológico, histórico, ambiental e paisagístico, arquivístico e bibliográfico, bem como qualquer outro bem que constitua testemunho material com valor de civilização.» Esta definição foi de tal modo influente que seria adoptada internacionalmente dez anos depois, através da UNESCO, com as suas «Recomendações para a Protecção de Bens Culturais»¹.

Ainda nos anos 1960, peritos como Cesare Brandi e Giovanni Urbani lançam as bases teóricas da conservação preventiva, a qual engloba «todas as medidas e acções visando evitar e minimizar futura deterioração e perda» e se foca em colecções inteiras e no seu ambiente envolvente, pressupondo programação institucional de curta e média durações e suporte científico². Esta corrente de conservação patrimonial faria escola um pouco

¹ Alexandrino, s. d.; Lambert, 2010; Pereira, 2011. Note-se que as 84 recomendações da Comissão Franceschini foram sintetizadas em nove recomendações para aplicação urgente, sendo que pelo menos três interessam directamente aos arquivos de editoras: a) estabelecer um serviço de segurança para proteger a herança cultural; b) iniciar um inventário sistemático da herança cultural; c) estabelecer núcleos para pesquisa, conservação e restauro, e institutos de documentação (Lambert, 2010: 6/7).

² Lambert, 2010: 7-12 e 2 (cit. da definição do Conselho Internacional de Museus em Lambert, 2010: 2).

por todo o mundo e incide tanto em sítios e monumentos como nos bens arquivísticos e bibliográficos.

Em Portugal, a locução *bens culturais* entra na legislação exclusivamente nacional apenas em 1985 (lei n.º 13/85), mas já estava incluída na sua arquitectura jurídica, se considerarmos os tratados internacionais que o país subscrevera, começando pela já mencionada convenção de Haia (1954), que define normas nos casos de roubo, pilhagem e vandalismo.

Outro marco jurídico é o decreto-lei n.º 16/93, que estabeleceu o regime geral dos arquivos e do património arquivístico, considerando estes como «bens fundamentais que corporizam a cultura portuguesa» e merecedores de garantias para a sua «valorização, inventariação e preservação»³. Nele se incluem normas que podem servir para proteger os arquivos definitivos das editoras, sejam eles de entidades públicas, privadas ou associativas. Com efeito, este diploma de referência considera como bens susceptíveis de classificação «os arquivos e os documentos que, pelo seu relevante valor informativo ou probatório, devam merecer especial protecção», por conseguinte constituindo «objecto de classificação pelo Governo, sob proposta do órgão de gestão [então a Torre do Tombo, actualmente a Direcção-Geral de Arquivos]» (art. 21, ponto 1). Tal classificação pode incidir tanto em bens isolados como agrupados e «não afecta o direito de propriedade, mas impede a alteração, divisão ou destruição de arquivos ou de documentos sem aprovação prévia do órgão de gestão» (art. 21, pontos 2 e 3). O processo de classificação pode partir do órgão de gestão ou doutra entidade, seja ela pública ou privada (art. 22, ponto 1), o que possibilita que os editores tomem a iniciativa de solicitar esse processo. Estas disposições foram posteriormente actualizadas e aprofundadas na lei n.º 107/2001⁴.

Esta última, crismada Lei de Bases de Protecção e Valorização do Património Cultural Português, desenvolve a perspectiva jurídica portuguesa, considerando bens culturais os bens móveis e imóveis que «representem testemunho material com valor de civilização ou

³ Cf. preâmbulo do diploma em http://www.dgpj.mj.pt/DGPJ/sections/leis-da-justica/livro-iv-leis-criminais/pdf3/dl-16-1993/downloadFile/file/DL_16_1993.pdf?nocache=1181840369.94.

⁴ Especialmente nos seus arts. 4, 15-17, 31, 72 e 80-86 (http://dgarq.gov.pt/files/2008/10/107_2001.pdf). Um dos aspectos clarificados é o conjunto de critérios que sustentam o pedido de classificação dos bens arquivísticos: «Para a classificação ou o inventário do património arquivístico, devem ser tidos em conta algum ou alguns dos seguintes critérios: a) Natureza pública da entidade produtora; b) Relevância das actividades desenvolvidas pela entidade produtora num determinado sector; c) Relevância social ou repercussão pública da entidade produtora; d) Valor probatório e informativo do arquivo, decorrente, nomeadamente, da sua relevância jurídica, política, económica, social, cultural, religiosa ou científica» (art. 82). Para os bens culturais em geral o diploma prescreve um conjunto mais extenso de «critérios genéricos de apreciação» do pedido de classificação ou inventariação (vd. art. 17).

de cultura», porquanto «portadores de interesse cultural relevante» (arts. 2 e 14). Nela se consagrou igualmente a «conservação preventiva e programada» enquanto componente basilar do «regime geral de valorização dos bens culturais» (art. 70, alínea a)).

2. Os arquivos das editoras como subconjunto relevante de bens culturais: contexto internacional e situação no caso português

Dada a posição central dos editores e outros agentes da edição no contexto da criação, circulação e difusão culturais contemporâneas, tornou-se incontornável (ou apetecível) o estudo de partes dos seus arquivos⁵. Essa apetência tem indícios relevantes no próprio campo da edição, com publicação de correspondência de escritores e outros autores, de fac-símiles de primeiras edições ou de inéditos, entre outras dimensões.

Não obstante, será no interior do campo académico e erudito que surgirá um investimento mais significativo e pioneiro, prova da importância precoce que parte das elites científicas e culturais vislumbraram nesses repositórios de informação que são os arquivos. Entre todas as iniciativas específicas, importa realçar as das seguintes instituições, pela sua visibilidade e influência: o Canadian Centre for Studies in Publishing (da Simon Fraser University, Canadá, desde 1987), o Institut d'histoire du livre (Lyon, França, 2001), a Reading University Library Collections (Reino Unido), o Scottish Archive of Print and Publishing History Records (SAPPHIRE, idem), a SHARP: Society for the History of Authorship, Reading and Publishing (EUA, desde 1991), o Centro di Ricerca Europeo Libro Editoria Biblioteca (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milão, Itália), a Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori (Milão, Itália, desde 1979), a Fundación Germán Sánchez Ruipérez (Salamanca e Madrid, Espanha, desde 1981), o Instituto de Historia del Libro y de la Lectura (da Fundación San Millán, Espanha, 2000), a Fondation Mémoire Éditoriale (Suíça francófona, desde 1997) e o LIHED/ Grupo de Pesquisa sobre Livro e História Editorial no Brasil (Rio de Janeiro, Brasil, 2003).

Estas instituições traçam-nos uma geografia alinhando países europeus e americanos (França, Reino Unido, Itália, Espanha e Suíça; Canadá, EUA e Brasil). Desenvolvem trabalho em diferentes dimensões, do estudo, sensibilização e divulgação à preservação e valorização, sendo de realçar que a maioria se dedica ao investimento mais oneroso e complexo, o

⁵ Uma boa panorâmica das múltiplas dimensões tocadas pela edição é-nos dada por Lisboa (1997: 105-112): «Em torno do livro convergem muitos olhares. O livro é trabalhado como mercadoria, como objecto de consumo, como elemento de distinção social, como manifestação de poder, como instrumento de intervenção, como veículo de ideias, novas ou não, como suporte de formas de expressão, como registo de memória, como recurso de administração, como resultado de um trabalho artesanal, como testemunho de manuseamentos quotidianos, como materialização de uma estética.»

da salvaguarda e tratamento arquivístico dos fundos de editoras com relevante interesse cultural.

No âmbito francês, existe ainda um modelo de sucesso, que é o Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), que tem dimensão nacional mas foi criado em 1996 pela sinergia entre investigadores e profissionais da edição, a que depois se juntaram instituições públicas duma região, a Região da Baixa Normândia, e a Université de Caen Basse-Normandie (cf. IMEC, 2011a). Ou seja, não só não resultou dum impulso do Estado central como não tem tutela estatal, ao contrário do que costuma ocorrer em países de tradição centralista, como França e Portugal. Além de ter um espaço de conservação, tratamento e valorização de arquivos de edição de particulares, empresas e instituições (com noventa fundos em 2009), junta de modo invulgar um vasto conjunto doutras dimensões, como sejam a de ter um plano de publicações (desde 1987, actualmente com setenta títulos organizados em sete colecções), exposições e encontros descentralizados (desde 1989), biblioteca especializada (desde 2004), serviço educativo (desde 2008) e um pólo estratégico em Paris, que promove parcerias e redes (cf. IMEC, 2009 e 2011b).

Embora com um escopo mais centrado na promoção do livro actual, o Centre National du Livre, criado pelo governo francês em 1946, dispõe de linhas de financiamento para tarefas muito concretas que têm ajudado na valorização e divulgação da memória editorial e são susceptíveis de ser emulados noutras paragens⁶.

A preservação dos arquivos de casas editoriais tem sido acompanhada pelo estudo da documentação por diferentes áreas disciplinares (arquivística, literatura, história, antropologia, sociologia, economia, etc.) – existindo já um vasto conjunto de estudos⁷ – e pelo colmatar das suas lacunas através da produção de novas fontes históricas, por via de entrevistas (v.g., Ferreira, 2004; Bradley, 2009).

Quanto ao estudo, cabe salientar que este se reveste, por vezes, duma dimensão mais visível, externa, através de encontros abertos ao público em geral, de exposições, de sítios

⁶ Destaco as seguintes linhas: a) subvenção para as plataformas inovadoras de difusão e de valorização de catálogos de livros digitais; b) subvenção para a digitalização retrospectiva e a difusão via Internet de documentos ainda sob a alçada de direitos de propriedade literária; c) subvenções à criação e ao desenvolvimento de *sites* colectivos de editores e de livreiros (<http://www.centrenationaldulivre.fr/?-Aides-aux-publications->). Sobre o historial deste organismo, originalmente designado por Caisse Nationale des Lettres, vd. http://fr.wikipedia.org/wiki/Centre_national_du_Livre.

⁷ A lista bibliográfica é tão extensa que apenas cabe reenviar para algumas obras colectivas de referência com ambição transnacional (Michon & Mollier, 2001; Fouché, Péchoin & Schuwer, 2002-2011; Elliot & Rose, 2007) e salientar estar nos EUA e França a produção de maior relevo, acompanhados de perto por Reino Unido, Itália, Espanha e Brasil. Realce ainda para um estudo específico sobre arquivos editoriais enquanto património ao serviço da pesquisa científica (Ollion, 1999) e para o balanço europeu em IMEC, 2009.

de internet e de guias que orientam na pesquisa. Entre os encontros e exposições mais recentes, destaco dois.

Em 2009, o IMEC organizou um grande encontro internacional, o «Colloque 20 Ans de Recherches sur l'Édition», para reforçar o laço entre editores e seus 'cronistas', por um lado, e para fazer um balanço dos estudos sobre a edição, por outro lado. Nele se abordaram de modo pioneiro as «diferentes políticas de colecta de arquivos editoriais na Europa, onde uma tendência geral se desenha: os meios utilizados para atender o crescente interesse de editores no que respeita aos seus arquivos permitem agora comparar práticas muito diferenciadas» (IMEC, 2009: 5).

De 2011 é outro evento dinamizado pelo IMEC, este reunindo as vertentes de estudo e mostra documental, o «Éditeurs: les lois du métier». A partir duma exposição transversal sobre as dimensões comportamental, económica e política convocadas pelo enquadramento jurídico do ofício de editor, organizou-se um colóquio e um sítio de internet próprios, este ainda passível de consulta e onde se disponibiliza informação sobre legislação, temas fortes (religião, banda desenhada, descolonização, Maio de 68, entre vários outros), grandes figuras e uma cronologia da edição em França⁸.

Dada a incidência particular deste artigo nas questões do tratamento e da valorização arquivísticas, creio ser pertinente destacar dois tipos de ferramentas, os trabalhos sobre arquivística e arquivos de editores, e os guias.

Os primeiros respeitam a uma área de estudos ainda em fase de consolidação, mas onde alguns autores têm feito um trabalho de referência, destacando-se: Laura Millar Coles, ligada a instituições especializadas como o Canadian Centre for Studies in Publishing (v.g., Coles, 1989 e Millar, 2009), colaboradores do IMEC (v.g., IMEC, 2009) e peritos italianos ligados às pujantes iniciativas italianas neste sector (v.g., Tortorelli, 1998; Braida & Cadioli, 2007; Brunetti, 2011).

Na vertente dos guias, é no mundo anglo-saxónico que mais cedo se avançou na disponibilização para o público em geral da informação sobre o conjunto disponível de arquivos e documentação sobre editores, tanto quanto às listas específicas em si como quanto a *sites* que ordenam e disponibilizam o conteúdo dessas mesmas listas⁹. Não obstante, o espaço europeu tem avançado bastante neste domínio, como se pode constatar na consulta da página de internet «European Publishing Links» (<http://www.europublishing.info/>

⁸ Cf. http://editeurslesloisdumetier.bpi.fr/bpi_loi-edition/fr/. A França concentra diversas outras boas práticas no domínio da edição sectorial, de acções formativas, por exemplo, através do Cercle de la Librairie e do Syndicat National de l'Édition (Martins, 1999: 19-21).

⁹ Cf. algumas no sítio de Internet da SHARP (< http://www.sharpweb.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=57&lang=en>).

links/), que agrega hiperligações para organizações transeuropeias e para organizações sectoriais de 35 países europeus. Neste particular, França e Itália são dois dos países na dianteira, com múltiplos catálogos e repertórios genéricos, sectoriais e temáticos saindo regularmente¹⁰.

No domínio das entrevistas, realce para os arquivos de história oral do: SAPPHIRE, que desde 1998 disponibiliza na internet entrevistas a empregados do sector editorial escocês, por iniciativa dum consórcio entre a Napier University e a Queen Margaret University (ambas de Edimburgo, Escócia; Finkelstein, 2002); do Book Trade Lives (1997-2006), um programa de registo de testemunhos de editores realizado pelo British Library Sound Archive e com apoio mecenático da National Life Stories (British Library, s.d.); e do American Printing History Association's Oral History Project (EUA), um projecto recente para recolha de testemunhos de agentes seniores da edição norte-americana (American Printing History Association, s. d.). Ainda nos EUA, a Columbia University é a entidade detentora do maior número de arquivos de editoras, além de dispor de depoimentos gravados de editores no maior e mais antigo programa de história oral, que recua a 1948 (Columbia Center for Oral History, s. d.).

Neste particular, Portugal encontra-se muito atrasado: não há ainda uma entidade pública que assuma, de modo pró-activo, a responsabilidade pela prospecção, incorporação, tratamento arquivístico e disponibilização para consulta pública dos fundos documentais destas casas de cultura que são as editoras, e muito menos pela guarda das fontes de história oral¹¹. Sublinhe-se, contudo, que qualquer entidade pública ou privada pode solicitar a «abertura de um procedimento administrativo de classificação ou inventariação» de seus bens culturais, logo também dos que integram o património arquivístico (art. 25 da lei n.º 107/2001), sendo que a sua aprovação (via registo patrimonial de classificação ou inventariação) permitirá «aos proprietários, possuidores e demais titulares de direitos reais sobre os bens culturais classificados, o acesso aos regimes de apoio, incentivos, financiamentos e estipulação de acordos e outros contratos a que se refere o n.º 1 do artigo 60.º, reforçados de forma proporcional ao maior peso das limitações» (art. 31). Ressalve-se, outrossim, que a Direcção-Geral de Arquivos pode vir a ser um destino possível de incor-

¹⁰ Para França, *v.g.*, Faure, 2003 e Charon & Parinet, 2011; para Itália, *v.g.* Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1999-2005 (respeitante aos censos dos arquivos de editores de seis províncias italianas: Lombardia, Toscana, Veneto, Friuli Veneza Giulia, Trentino Alto Adige e Ligúria), Clerici, *et al.*, 2000 e Marchetti *et al.*, 2003.

¹¹ No caso da história oral, a única instituição desde início com vocação para a produção e guarda de entrevistas foi o Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra, mas limitadas à temática da II República Portuguesa. Recentemente também o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa acolheu um conjunto de entrevistas relativas ao tema da guerra colonial.

poração (através dos seus equipamentos específicos, incluindo a Torre do Tombo), carecendo de um reforço dos seus recursos humanos, pois actualmente está impossibilitada de tratar de modo exaustivo todos os fundos mais relevantes entretanto nela incorporados. Essa intervenção podia inspirar-se no exemplo do Museu do Neo-Realismo (Vila Franca de Xira), que em 1998 acolheu parte substancial do fundo das Edições Cosmos, através de protocolo. Pode equacionar-se uma solução de dispersão por várias instituições, como ainda a Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), o Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra ou a Fundação Mário Soares¹². Contudo, nenhuma destas instituições tem uma vocação específica claramente estabelecida nos seus estatutos ou diploma orgânico quanto à preservação, disponibilização e divulgação deste tipo de arquivos.

Os mecenas escasseiam nesta área, e são poucos os privados já sensibilizados para cooperar activamente, em termos logísticos, financeiros, etc., embora a actividade de colecta, digitalização e divulgação (via sítios de Internet) pelo estudioso, bibliófilo e político José Pacheco Pereira seja uma excepção que merece seguidores. Os próprios editores «não gostam de se revelar» (Martins, 1999: 26) e descuram grandemente o seu arquivo definitivo, o seu valor patrimonial e interesse público, à imagem do que ocorre em países como Espanha, Grécia e Holanda¹³. Assim, quando uma editora (ou uma livraria antiga, ou um alfarrabista, ou...) fecha portas (como recentemente sucedeu com a Publicações Europa-América), fica em perigo o seu rico arquivo: por espartilho entre vários donos (perdendo a sua coerência), por falta de condições adequadas de preservação da documentação, por interdição do seu acesso público (mesmo que condicionado). Perde-se assim a oportunidade de se salvaguardarem fontes indispensáveis para o conhecimento da edição e dos agentes do livro, sua história, memória e património cultural.

Ora, esta situação tem influência negativa na própria capacidade de se estudarem essas editoras dum ponto de vista erudito e académico. Com efeito, são poucos os estudos específicos existentes para o período contemporâneo, apesar da qualidade da sua maioria¹⁴. Na

¹² Esta colocando recentemente na internet alguma documentação de editores e média, como por exemplo de Francisco Lyon de Castro, dos jornais *Diário de Lisboa* e *O Diabo*, da revista *O Tempo e o Modo* e outras, através do seu projecto Casa Comum – cf. <http://www.casacomum.org/cc/arquivos>.

¹³ Em Portugal a situação é mais grave, dado o atraso na instauração dos mecanismos de salvaguarda. Para os casos holandês e grego, vd. relatos de Adriaan van der Weel e Catherine Velissaris, respectivamente, em IMEC, 2009: 18. Para o caso espanhol, vd. Córdón, 2003.

¹⁴ Balanço partilhado por, entre outros, Martins, 1999: 19. Quanto a bibliografia específica, vd. guias Pratas & Lopes, 1974; Gabinete Interdisciplinar do Livro e da Leitura, 1997; Domingos, 2002; Curto, 2003; e Freitas, 2008. Note-se que no 2.º guia, acima de 40% são livros do último decénio (1986-96), o 3.º só colecta 1995-2000, no 4.º a listagem finda no século XIX e o 5.º só abrange a sociologia do livro e da

bibliografia abarcada pelos guias especializados atrás referidos – onde predominam estudos incidindo na caracterização dos agentes, estratégias e conteúdos editoriais (maioritariamente para oitocentos) e no papel cultural, associativo e cívico dos editores e principais constrangimentos políticos (aqui já também alastrando para o Estado Novo) – realce para Saraiva, 1979; Caeiro, 1980; Coelho, 1980; Domingos, 1985; Santos, 1985; Guedes, 1989 e 1993; Rodrigues, 1992-94 e 1999; Anselmo, 1997a e 1997b; Azevedo, 1997 e 1999; Leite, 1998; Pereira, 1998; Martins, 1999; Ribeiro, 1999. Na bibliografia específica não abarcada – onde se misturam abordagens biográficas, monográficas, temáticas e estudos sobre a edição mais actual (incluindo a digital e a economia da cultura) – cabem Rêgo & Castelo-Branco, 2003; Martins, 2004 e 2005; Ferrão, Oliveira & Fonseca, 2005; Seruya, 2005 e 2007; Curto, 2006; Furtado, 2007 e 2009; Matos, 2007; Pinheiro, 2007; Pita & Trindade, 2008; Cravo, 2009; Medeiros, 2010; Neves & Santos, 2010; Beja, 2012; Costa, 2012; Maués, 2012; Neves, 2012. É particularmente notória a insuficiência de estudos para finais do século XIX e todo o século XX. Em contrapartida, a época moderna é um período já consolidado (cf. guias bibliográficos supracitados). Registe-se também a gritante lacuna ao nível de inquéritos específicos, só muito recentemente tendo sido editado o estudo da OAC relativo a um inquérito à edição e a um inquérito à comercialização, com dados de 2007 (cf. Neves, 2012), tendo os restantes dois existentes ficado apenas na forma de relatórios não editados publicamente¹⁵.

Neste quadro de insuficiências que se alimentam mutuamente, a sensibilização é um factor decisivo para romper impasses. A que tem sido efectuada em Portugal é pouca, regra geral girando à volta de alertas avulsos sobre a destruição (ou ameaça de destruição) de parte do património. Recentemente foi realizado um encontro específico, que, pelo seu pioneirismo, qualidade e impacto, merece referência própria.

O encontro teve a forma de um painel realizado no âmbito do 11.º Congresso Nacional de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas, intitulado «As editoras e o seu património: preservar, disponibilizar e divulgar como medidas urgentes» e coordenado por Daniel Melo, do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa¹⁶. O fito principal era debater como preservar e divulgar a memória e o património (arquivístico, documental, artístico, etc.) das editoras, tendo o coordenador da mesa proposto dois desafios concretos aos oradores deste painel, todos eles representantes do mundo da edição e da cultura em Portugal:

leitura. A enumeração bibliográfica que se segue exclui quase todas as obras predominantemente sobre tipógrafos, imprensa, publicações periódicas, livreiros, censura e leitura pública, por não ser esse o escopo deste trabalho e por estas áreas estarem mais trabalhadas (talvez com excepção das três últimas).

¹⁵ Vd. Varela & Ramos, 1984 e Gaspar *et al.*, 1992 na obra supracitada.

¹⁶ Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 18/10/2012, vd. programa em <http://www.bad.pt/11congresso/>.

- 1) de entre os meios que consideram mais eficientes para a salvaguarda, tratamento e disponibilização dos arquivos de editoras, quais abraçaram ou estão dispostos a abraçar (por exemplo, tratamento arquivístico, a título particular ou em cooperação; produção de exposições temporárias; criação duma Casa-Museu da Edição, para preservação de fundos e produção de mostras e catálogos; divulgação de documentos ou textos evocativos da acção editorial na internet, em espaços próprios ou cooperantes; concessão de entrevistas a estudiosos);
- 2) debater modalidades de cooperação institucional entre editores, Estado central, autarquias, associações profissionais, universidades, fundações, mecenas privados e outros, com vista à preservação, tratamento e acessibilidade dos arquivos das editoras, para fins de estudo (científico ou outro) e divulgação cultural (exposições, catálogos, informação na internet), independentemente de o arquivo continuar na posse da entidade produtora (ou de herdeiros particulares) ou passar para a guarda dum serviço de arquivo (estatal, de instituições de utilidade pública ou de beneméritos).

Para reflectir sobre o tema entrevistaram João Alvim (presidente da APEL e administrador da Bertrand e Círculo de Leitores), João Corregedor da Fonseca (da Seara Nova), José Pacheco Pereira (coleccionador, bibliófilo e divulgador através dos sítios de internet Ephemera e Estudos sobre o Comunismo) e o editor-livreiro José Antunes Ribeiro (da Ulmeiro, Assírio & Alvim, Livrarte, entre outras). No alargado período de debate aberto à audiência, destacaram-se as intervenções doutros especialistas, nomeadamente de Henrique Barreto Nunes (ex-director da Biblioteca Pública de Braga e actual dirigente da APBAD), Almerinda Graça (do Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea da BNP), Maria José Vitorino (do Museu do Neo-Realismo), Cláudia Castelo (arquivista e historiadora, investigadora no Instituto de Investigação Científica e Tropical) e Pedro Santos (arquivista).

Foram seis as principais conclusões do encontro, em boa medida incorporadas nas próprias conclusões/votos do congresso, a saber:

- 1) foi salientado por todos o carácter inédito deste painel, permitindo debater uma dimensão importante do património cultural, dos bens culturais e dos arquivos da contemporaneidade;
- 2) foi consensual também a necessidade de envolvimento dos vários agentes do mundo do livro e da edição, bem como da arquivística, para se conseguir dar uma resposta o mais eficiente possível a esta questão (da salvaguarda, tratamento, disponibilização e divulgação dos arquivos de editoras);

- 3) foi destacada a importância da conjugação de esforços para se poderem dar respostas mais sistemáticas: assim, faz todo o sentido uma junção de competências, recursos e vontades por parte da APEL, da APBAD e de instituições públicas (a DGA, a CML e outras autarquias), em aliança com mecenas, editores e herdeiros, fundações e outros (por exemplo, a Sociedade Portuguesa de Autores, a Sociedade Portuguesa de Escritores, o PEN Clube);
- 4) vários dos intervenientes (oradores e público) denunciaram casos de perda de património de editoras e jornais relevantes, havendo o perigo de perdas maiores se não se encontrarem soluções eficientes e que tenham visibilidade (ou seja, que sejam do conhecimento dos detentores dos arquivos dessas editoras);
- 5) foi realçado por vários intervenientes (entre oradores e público) que a preservação da memória das casas editoriais deve ser acompanhada pela criação de condições para o estudo da respectiva documentação e pelo colmatar das suas lacunas através da produção de novas fontes históricas, por via de entrevistas, tarefa que deve envolver o máximo de instituições, para se conseguir ter testemunho do maior número possível de antigos editores, além de autores, empregados, etc.;
- 6) foram apresentadas e bem acolhidas certas propostas concretas:
 - a) a sensibilização para esta questão pela APBAD (por exemplo, via novos encontros temáticos, possibilidade de protocolos com a APEL);
 - b) o voluntariado por arquivistas (esta pode ser convertida em proposta consensual se equacionarmos o seguinte: os estágios dos mestrados de ciências documentais podem ser aproveitados para efectuar um tratamento inicial nestes arquivos – inventário preliminar, projecto de tratamento arquivístico/diagnóstico de necessidades, tempo de duração, materiais de acondicionamento e total de horas);
 - c) a feitura de um inquérito para levantamento dos arquivos de editoras existentes (a fazer circular pela APEL junto dos seus associados);
 - d) a consignação de infra-estruturas para acolhimento (incorporação) destes arquivos, que gozem de condições mínimas para conservação, tratamento e disponibilização da documentação, podendo compreender os equipamentos específicos dependentes da Direcção-Geral de Arquivos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo e outros), espaços próprios facultados por municípios, beneméritos e/ou a criação de uma instituição própria (como o modelo do IMEC, em França).

Uma ressalva feita é a de que o Estado não tem necessariamente que acudir à preservação dos arquivos de editoras privadas, dado a tutela ser particular. Todavia, faz sentido procurar-se estabelecer parcerias para uma resolução mais diligente e eficiente dos

impasses actuais, pois o financiamento estatal e/ou o mecenato cultural de empresa ou fundacional são manifestamente insuficientes, mormente nas áreas de infra-estruturas e equipamentos (vd. Santos & Conde, 1990: 434; Santos, 1998: 268-279; Frada, 2001: 11-12 e *passim*, Gomes & Martinho, 2011: 20).

Um aspecto que pode bloquear uma maior participação dos cidadãos a título particular/filantrópico é a possibilidade de a legislação em preparação para as fundações ser impeditiva da existência de estruturas mais leves em termos de recursos humanos. Essa ameaça foi denunciada por José Pacheco Pereira, que deu o exemplo do perigo que pende sobre o seu próprio projecto: o de inviabilizar a criação de uma fundação para albergar a documentação que recolheu nas últimas décadas sobre história e cultura contemporâneas e a sua biblioteca, actualmente com cerca de 110 mil títulos e provavelmente a maior biblioteca privada portuguesa.

A nível mecenático fundacional foi referido que existe um financiamento específico da Fundação Calouste Gulbenkian (FCG) para a salvaguarda de arquivos. Trata-se do Concurso Recuperação, Tratamento e Organização de Acervos Documentais, criado em 2008 «para apoio à recuperação, tratamento e organização de acervos documentais com relevante interesse histórico, cultural e científico»¹⁷. Apesar da boa oportunidade desta iniciativa, o seu orçamento é relativamente modesto (máximo de quinze mil euros por entidade beneficiária) e as instituições interessadas (universitárias ou outras) apenas podem candidatar um projecto por ano, sendo depois eleita para financiamento apenas uma parte das candidaturas. Ademais, o plano de pagamentos pode ser interpretado como excessivamente burocratizado e lento (cf. artigo 11) e várias «despesas não elegíveis»¹⁸ são essenciais para se conseguir a salvaguarda dos arquivos a curto e médio prazo, pois muitos deles necessitam ser transferidos de espaços sem condições de preservação e/ou acesso para espaços adequados, seja para as tarefas de tratamento, limpeza e acondicionamento em suportes adequados da documentação, seja para dar um impulso inicial na alocação dum espaço condigno para serem instalados e disponibilizados à consulta pública. A FCG tem ainda uma outra linha de financiamento passível de reconhecer apostas na salvaguarda de arquivos históricos de editoras, que é o Prémio Vasco Vilalva (desde 2008), no valor de

¹⁷ Vd. <http://www.gulbenkian.pt/section65artId15711angId1.html>.

¹⁸ Diz o artigo 5 do regulamento do concurso de 2012 que «Não são, designadamente, suscetíveis de financiamento as despesas com: a) Remunerações certas e permanentes; b) Amortização de equipamentos; c) Manutenção de equipamentos; d) Aquisição ou arrendamento de terrenos ou edifícios; e) Construção ou reabilitação de edifícios; f) Encargos com dívidas; g) Assinatura ou aquisição de publicações periódicas; h) Aquisição ou aluguer de viaturas; i) Funcionamento corrente das instituições, como sejam gastos de água, eletricidade e gás» (das rubricas excluídas de eventual apoio as mais penalizadoras para a sustentabilidade dos arquivos são as constantes das alíneas b, c, d e i).

cinquenta mil euros, «destinado a assinalar intervenções exemplares em bens móveis e imóveis de valor cultural que estimulem a preservação e a recuperação do Património»¹⁹.

Outra vertente que foi salientada é a de que os arquivos podem ser úteis para se aprofundar múltiplos níveis de conhecimento e da acção humana. No caso concreto dos arquivos de editoras, estes convocam não só as dimensões social e cultural como também as dimensões económica, política e institucional, porquanto os editores são agentes institucionais que articulam cultura e negócio em sentido lato²⁰. Nesse sentido, a preservação dos arquivos de editores é não só importante para uma história das actividades económicas, dos mediadores culturais e das relações entre política e cultura, etc., como para abordagens mais circunscritas, como a duma história empresarial²¹.

As intervenções, o debate e as conclusões do encontro revelaram muitos paralelos com a própria discussão mais técnico-científica, normativa e político-institucional que está ocorrendo presentemente a nível internacional no interior das instituições ligadas às ciências documentais.

Com efeito, os arquivos das editoras enquadram-se no conjunto de tipologias de arquivos que são regularmente objecto de apreciações e normas técnicas a nível internacional por parte da entidade mais representativa, o Conselho Internacional de Arquivos, cujo documento mais relevante é a recente «Declaração Universal sobre os Arquivos», de 2010 (<http://www.ica.org/download.php?id=1484>). Nele se enumeram todas as dimensões relevantes destes bens culturais, indo do património à administração, cuja preservação e acesso é assim fulcral para a saúde das sociedades e das democracias²². Nesse sentido, preconiza-se um conjunto de medidas concretas para serem aplicadas a nível de cada Estado-nação: 1) legislação e medidas políticas adequadas para a arquivística; 2) valorização da gestão de arquivos por todos os organismos públicos e privados, incluindo a disponibilização dos recursos indispensáveis (contratação de profissionais capacitados); 3) uma gestão dos arquivos que garanta autenticidade, integridade, uso e acesso a todos, de acordo com a legislação pertinente e os direitos de indivíduos, produtores, proprietários e usuários; 4) uso dos arquivos para promover uma cidadania responsável.

¹⁹ Vd. <http://www.gulbenkian.pt/section25artId154langId1.html>.

²⁰ A este propósito, vd. Cadioli, Declava & Spinazzola, 1999 e Martins, 1999: 31-57.

²¹ Sobre a importância da salvaguarda e estudo dos arquivos empresariais, vd. Mendes, 2001-2002.

²² Como se refere no documento: «Arquivos registram decisões, ações e memórias. Arquivos são um património único e insubstituível transmitido de uma geração a outra. Documentos de arquivo são geridos desde a criação para preservar seu valor e significado. Arquivos são fontes confiáveis de informação para ações administrativas responsáveis e transparentes. Desempenham um papel essencial no desenvolvimento das sociedades ao contribuir para a constituição e salvaguarda da memória individual e coletiva. O livre acesso aos arquivos enriquece o conhecimento sobre a sociedade humana, promove a democracia, protege os direitos dos cidadãos e aumenta a qualidade de vida.»

Bibliografia citada

- ALEXANDRINO, José de Melo (s. d.), "O conceito de bem cultural", *Área Científica de Direito – IPBeja* [Consult. 20 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/JMABC.pdf>.
- AMERICAN PRINTING HISTORY ASSOCIATION (s. d.), "The Oral History Project", *American Printing History Association* [Consult. 15 de Março, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.printing-history.org/programs/oral-history.php>>.
- ANSELMO, Artur (1997a), "A edição romântica", in *Estudos de História do Livro*, Lisboa, Guimarães Editores, 1997, pp. 117-28.
- ANSELMO, Artur (1997b), "O comércio livreiro de obras em fascículos", in *Estudos de História do Livro*, Lisboa, Guimarães Editores, pp. 143-53.
- AZEVEDO, Cândido de (1997), *Mutiladas e Proibidas. Para a história da censura literária em Portugal nos tempos do Estado Novo*, Lisboa, Editorial Caminho.
- AZEVEDO, Cândido de (1999), *A Censura de Salazar e Marcelo Caetano. Imprensa – teatro – cinema – televisão – livro*, Lisboa, Editorial Caminho.
- BEJA, Rui (2012), *A Edição em Portugal, 1970-2010. Percursos e perspectivas*, Lisboa, APEL.
- BRADLEY, Sue (2009), *The British Book Trade. An oral history*, Londres, The British Library.
- BRAIDA, Lodovica; CADIOLI, Alberto (ed.) (2007), *Testi, forme e usi del libro. Teorie e pratiche di cultura editoriale*, Milão, Sylvestre Bonnard.
- BRITISH LIBRARY (s. d.), "National life stories: Book Trade Lives", *British Library* [Consult. 15 de Março, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.bl.uk/reshelp/findhelpprestype/sound/ohist/ohnls/nlsbook/book.html>>.
- BRUNETTI, Dimitri (org.) (2011), *Gli archivi storici delle case editrici*, Turim, Centro Studi Piemontesi.
- CADIOLI, Alberto; DECLEVA, Enrico; SPINAZZOLA, Vittorio (ed.) (1999), *La mediazione editoriale*, Milão, Il Saggiatore.
- CAEIRO, Francisco da Gama (1980), *Livros e Livreiros Franceses em Lisboa, nos fins de setecentos e primeiro quartel do século XIX*, Coimbra, Coimbra Editora.
- CHARON, Annie; PARINET, Élisabeth (2011), *Bibliographie sélective d'histoire du livre*, Paris, École Chartes.
- CLERICI, Luca et al. (org.) (2000), *Bibliografia 1980-1998*, Milão, Il Saggiatore/Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori.
- COELHO, Jacinto do Prado, et al. (1980), *Problemática da Leitura – Aspectos sociológicos e pedagógicos*, Lisboa, INIC.
- COELHO, José Teixeira (1999), *Dicionário de política cultural*, São Paulo, Iluminuras.
- COLES, Laura Millar (1989), *Archival Gold. Managing and preserving publisher's records*, Vancouver, Canadian Centre for Studies in Publishing.

- COLUMBIA CENTER FOR ORAL HISTORY (s. d.), "Columbia University Oral History Research Office – About", *Facebook – Columbia University Oral History Research Office* [Consult. 20 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.facebook.com/pages/Columbia-University-Oral-History-Research-Office/194451799101?sk=info>>.
- CORDÓN, José Antonio (2003), "La edición electrónica en el contexto de los estudios sobre edición contemporánea en España", *L & b* [Consult. 24 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://jamillan.com/celcor.htm>>.
- COSTA, Sara Figueiredo (2012), *Fernando Guedes: O decano dos editores portugueses*, Lisboa, Booktailors.
- CRAVO, Nuno Filipe Ramalho (2009), *Civilização Editora – 130 anos no universo familiar dos livros*, Aveiro, Universidade de Aveiro, tese de mestrado.
- CURTO, Diogo Ramada (2003), *Bibliografia da História do Livro em Portugal: Séculos XV a XIX*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- CURTO, Diogo Ramada (dir.) (2006), *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- DOMINGOS, Manuela D. (1985), *Estudos de Sociologia da Cultura. Livros e leitores no séc. XIX*, Lisboa, IPED.
- DOMINGOS, Manuela D. (coord.) (2002), *Estudos sobre História do Livro e da Leitura em Portugal, 1995-2000*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- ELIOT, Simon; ROSE, Jonathan (eds.) (2007), *A Companion to History of the Book*, Oxford/Nova Iorque, Blackwell Publishing Ltd.
- FAURE, Chantal (2003), *Catalogues de libraires et d'éditeurs, 1811-1924*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.
- FERRÃO, Manuela; OLIVEIRA, Susana; FONSECA, Teresa (orgs.) (2005), *Livros Proibidos no Estado Novo*, Lisboa, Assembleia da República.
- FERREIRA, Jerusa Pires (2004), "Por uma memória do livro, da vida e do ofício: o projeto *Editando o editor*", in *I Seminário Brasileiro Livro e História Editorial*, Rio de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa, pp. 1-7 [Consult. 2 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.livroehistoriaeditorial.pro.br/pdf/jerusapires.pdf>>.
- FINKELSTEIN, David; BROMAGE, Sarah; McCLEERY, Alistair (2002), "Scottish Archive of Print and Publishing History Records", *Learned Publishing*, vol. 15, n.º 3, pp. 193-197 [Consult. 2 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: http://eresearch.qmu.ac.uk/210/1/eResearch_210.pdf>.
- FONDAZIONE ARNOLDO E ALBERTO MONDADORI (1999-2005), "Risorse per la conservazione", *Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori* [Consult. 2 de Novembro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.fondazionemondadori.it/cms/conservazione/30/intro-censimenti>>.
- FOUCHÉ, Pascal; PÉCHOIN, Daniel; SCHUWER, Philippe (2002-2011), *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 3 vols.

- FRADA, Joana (2001), *O Mecenato Cultural de Empresa em Portugal*, Lisboa, ISCSP-UTL, relatório da licenciatura em Comunicação Social.
- FREITAS, Eduardo de (2008), "Para uma sociologia do livro e da leitura. Bibliografia Portuguesa de Livros (nova versão revista e actualizada)", *Theca Libraria*, [Consult. 5 de Novembro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.box.net/shared/hbrin7xmek>>.
- FURTADO, José Afonso (2007), *O Papel e o Pixel – Do impresso ao digital*, Lisboa, Ariadne.
- FURTADO, José Afonso (2009), *A Edição de Livros e a Gestão Estratégica*, Lisboa, Booktailors.
- GABINETE INTERDISCIPLINAR DO LIVRO E DA LEITURA (1997), "350 títulos para a história do livro e da leitura em Portugal", *Cultura*, vol. IX, série II, pp. 314-335.
- GOMES, Rui Telmo; MARTINHO, Teresa Duarte (2011), *Compendium of Cultural Policies and Trends in Europe. Country profile – Portugal*, 12.ª ed., s. l., Council of Europe/ERICarts.
- GUEDES, Fernando (1989), *O Livro e a Leitura em Portugal. Subsídios para a sua história, séculos XVIII e XIX*, Lisboa, Verbo.
- GUEDES, Fernando (1993), *Os Livreiros em Portugal e as suas Associações desde o Século XV até aos Nossos Dias*, Lisboa, Verbo.
- IMEC (2009), "Colloque 20 Ans de Recherches sur l'Édition", *IMEC* [Consult. 24 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: http://www.imec-archives.com/activites_prgm/imec_20091030_381.pdf>.
- IMEC (2011a), "Mémoire vivante de l'écrit, de l'édition et de la création", *IMEC* [Consult. 25 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.imec-archives.com/imec.php>>.
- IMEC (2011b), "Activités ", *IMEC* [Consult. 25 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://www.imec-archives.com/activites.php>>.
- LAMBERT, Simon (2010), "Italy and the history of preventive conservation", *CeROARt*, hors-série [Consult. 6 de Novembro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://ceroart.revues.org/1707>>.
- LEITE, Pedro (1998), *Mercadores de Letras. Rumos e estratégias dos editores e livreiros na divulgação cultural durante o Estado Novo (1933-1974)*, Lisboa, FLUL, tese de mestrado.
- LISBOA, João Luís (1997), "Sobre a investigação actual em história do livro e da leitura", *Leituras, Revista da Biblioteca Nacional*, n.º 1, pp. 105-112.
- MARCHETTI, Ada Gigli, et al. (ed.) (2003), *Editori italiani dell'Ottocento. Repertorio*, Milão, Franco Angeli.
- MARTINS, Jorge M. (1999), *Marketing do Livro. Materiais para uma sociologia do editor português*, Oeiras, Celta.
- MARTINS, Jorge M. (2004), *Sociologia do Livro: O campo da mediação na era digital*, Lisboa, ISCTE, tese de doutoramento.
- MARTINS, Jorge M. (2005), *Profissões do Livro: Editores e gráficos, críticos e livreiros*, Lisboa, Verbo.
- MATOS, Manuel Cadafaz de (2007), "Para a história do livro, da edição e da censura no século XX: a perspectiva de Aquilino como investigador e na correlação com os estudos clássicos e humanísticos", *Revista «Letras Aquilianas»*, n.º 1, pp. 161-187.

- MAUÉS, Flamarion (2012), “A edição política em Portugal: do combate à ditadura à revolução dos cravos”, *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, n.º de Maio, pp. 313-341.
- MEDEIROS, Nuno (2010), *Edição e Editores. O mundo do livro em Portugal, 1940-1970*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- MENDES, José Amado (2001-2002), “Arquivos empresariais: história, memória e cultura de empresa”, *Revista Portuguesa de História*, tomo XXXV, pp. 379-388.
- MICHON, Jacques; MOLLIER, Jean-Yves (dir.) (2001), *Les Mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIIIe siècle à l'an 2000*, Saint-Nicolas – Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan.
- MILLAR, Laura (2009), *The Story behind the Book. Preserving authors' and publishers' archives*, Vancouver, CCSP Press Books.
- NEVES, José Soares; SANTOS, Jorge Alves dos (2010), *Edição e Comercialização de Livros em Portugal: Empresas, volume de negócios e emprego (2000-2008)*, Lisboa, Observatório das Actividades Culturais, [Consult. 31 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: http://www.oac.pt/pdfs/OAC_EdicaoComercializacaoDeLivros_Portugal%202000-2008.pdf>.
- NEVES, José Soares (coord.) (2012), *Inquérito ao Sector do Livro*, Lisboa, Observatório das Actividades Culturais, 2 vols.
- PEREIRA, Antónia Maria (1998), *Parceria A. M. Pereira. Crónica de uma dinastia livreira*, Lisboa, Pandora.
- OLLION, Martine (1999), “Défense et illustration d'un patrimoine méconnu: les archives des maisons d'édition”, *Bulletin d'informations de l'ABF*, n.º 183, pp. 46-50 [Consult. 30 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/revues/afficher-46595#notebaspage_10>.
- PEREIRA, Luís Filipe Raposo (2011), “Documento de arquivo e documento bibliográfico como bens culturais: evolução registada e factores de afirmação”, *Páginas a&b*, s. II, n.º 8, pp. 149-160 [Consult. 25 de Outubro, 2012]. Disponível em: <URL: <http://dc401.4shared.com/doc/ZISUZ5cr/preview.html>>.
- PINHEIRO, Maria Odete Manso (coord.) (2007), *António Carlos Manso Pinheiro. Uma homenagem*, Lisboa, Estampa e APEL.
- POULOT, Dominique (1998), *Musée, nation, patrimoine 1789-1815*, Paris, L'Harmattan.
- PRATAS, Maria Manuela R. S.; LOPES, Paula Ferreira (1974), “Subsídios bibliográficos para a história do livro em Portugal”, in *Actas do IV Encontro de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas Portugueses*, Coimbra, FLUC, pp. 427-450.
- RÊGO, Manuela; CASTELO-BRANCO, Miguel (coord.) (2003), *Antes das Playstations: 200 anos do romance de aventuras em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- RIBEIRO, Fernanda (2008), *Para o Estudo do Paradigma Patrimonialista e Custodial. A Inspeção das Bibliotecas e Arquivos e o contributo de António Ferrão (1887-1965)*, Porto, CETAC.Media/Afrontamento.

- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (1999), "Livros e leituras no século XIX", *Revista de História das Ideias*, vol. 20, pp. 187-227.
- RODRIGUES, A. A. Gonçalves (1992-94 e 1999), *A Tradução em Portugal*, Lisboa, ICALP, 5 vols.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (1985), "As penas de viver da pena (aspectos do mercado nacional do livro no século XIX)", *Análise Social*, vol. XXI, n.º 86, pp. 187-227.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos; CONDE, Idalina (1990), "Mecenato cultural de empresa em Portugal", *Análise Social*, vol. XXV, n.º 107, pp. 375-439.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (ed.) (1998), *As Políticas Culturais em Portugal*, Lisboa, Observatório das Actividades Culturais.
- SARAIVA, José António (1979), *Bertrand, a história de uma editora*, Lisboa, Livraria Bertrand.
- SERUYA, Teresa (org.) (2005), *Estudos de tradução em Portugal. A Coleção Livros RTP-Biblioteca Básica Verbo – 1971-1972*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- SERUYA, Teresa (org.) (2007), *Estudos de Tradução em Portugal. A coleção Livros RTP-Biblioteca Básica Verbo – II*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- TORTORELLI, Gianfranco (dir.) (1998), *Gli archivi degli editori. Studi e prospettive di ricerca*, Bolonha, Patron.
- TRANIELLO, Paolo (1997), *La biblioteca pubblica. Storia di un istituto nell'Europa contemporanea*, Bolonha, Il Mulino.

“As editoras e o seu património em debate”: introdução problematizante e testemunhos

Daniel Melo (org.), José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca e José Antunes Ribeiro

1. Introdução problematizante

Daniel Melo

Tal como aludido no artigo anterior, o painel «As editoras e o seu património: preservar, disponibilizar e divulgar como medidas urgentes» tornou-se um marco na área dos estudos sobre a edição e sobre património por causa do seu carácter inovador – nunca até então se tinha feito um encontro exclusivamente destinado a debater a questão da preservação, valorização e disponibilização dos arquivos definitivos das editoras portuguesas. Além deste pioneirismo, ele contou ainda com um conjunto de intervenções muito diversificadas mas unidas pela sua qualidade, com uma excelente receptividade (atestada na sala lotada e interessada até ao fim) e com um debate vivo, construtivo e de uma extensão incomum – cerca de noventa minutos de duração, cortesia da organização do congresso de que fez parte a APBAD – Associação Portuguesa de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas.

Todas estas razões levaram-me a solicitar aos oradores – João Alvim, José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca e José Antunes Ribeiro – uma versão escrita das suas intervenções, para ser entregue num curto espaço de tempo, de modo a poder sair em forma de dossiê em número deste ano da presente revista. Esse dossiê incluiria ainda um artigo meu de fundo, caso fosse aprovado após leitura crítica (pelo sistema de *blind referee*), o qual visou desenvolver os enunciados que propus aos oradores, que foram publicados enquanto resumo do painel e que foram expostos na minha intervenção inicial no mesmo. A intenção era permitir que o essencial do encontro fosse do conhecimento dum auditório mais alargado, deste modo possibilitando uma reflexão mais aprofundada, e que o tema se mantivesse presente na agenda pública.

João Alvim não pôde enviar o seu depoimento, por manifesta falta de tempo, ficando em aberto a hipótese de sair em número posterior da revista *Cultura*. Seja como for, aproveito para referir que a sua intervenção foi feita a título pessoal, pois o tema ainda não foi debatido no seio dos órgãos sociais da entidade a que preside, a APEL – Associação

Portuguesa de Editores e Livreros, enquanto representante do grupo Porto Editora. Uma questão relevante por si introduzida no debate foi a da preservação do livro digital, porquanto este segmento que se antevê venha a predominar a nível internacional (por ora bastante pujante nos EUA) ainda não tem um enquadramento claro para todos quanto ao modo de se proceder à salvaguarda de cópias. Similar problemática é extensiva à correspondência electrónica.

José Pacheco Pereira explanou as características mais importantes da sua actividade de colecionador, bibliófilo e divulgador partindo do seu diversificado espólio documental, iconográfico e de «curiosidades» sobre a contemporaneidade, parte dele doado por cidadãos anónimos ao longo das últimas décadas, graças à sua visibilidade enquanto figura pública (na tripla condição de político, comentador e investigador) e à transparência e qualidade do trabalho que tem desenvolvido. Tal qualidade deve muito ao facto de não só recolher, organizar, guardar e classificar a documentação como de disponibilizar a sua leitura no meio de comunicação actualmente mais democrático, a Internet, através dos blogues que criou e mantém: *Abrupto*, *Estudos sobre o Comunismo* e *Ephemera*. A sua biblioteca, com cerca de cento e dez mil títulos, é talvez a maior biblioteca privada portuguesa. Dado que a preservação futura de todos estes materiais exige uma estrutura que está para além da linhagem familiar, Pacheco Pereira equacionou a possibilidade de criar uma fundação; contudo, a recente reformulação oficial do seu enquadramento inviabiliza estruturas leves em termos de recursos humanos, que considera o formato adequado para este tipo de projectos. Com a sua intervenção permitiu aprofundar uma questão nevrálgica que é a da articulação entre entidades públicas, privadas e associativas no esforço de salvaguardar, valorizar e disponibilizar o património das editoras. A sua defesa da necessidade de existirem fundações como as que pretende criar, dado o seu perfil e a necessidade de diversificação dos pólos patrimoniais, advoga uma maior convergência de esforços entre Estado e sociedade civil que permita superar bloqueios burocráticos, jurídicos, políticos e de mentalidade. O essencial da sua intervenção vem plasmado em texto que publicou na sua coluna no jornal *Público* e no blogue *Abrupto*, e o qual reproduzimos aqui, com o devido reconhecimento, dada a riqueza do seu conteúdo.

No seu depoimento, João Corregedor da Fonseca enalteceu a intervenção cívica e reflexiva da editora e revista *Seara Nova*, que co-dirige enquanto presidente da Associação Intervenção Democrática, e realçou a aposta na disponibilização em linha dos conteúdos do periódico seareiro, um modo de manter vivo o seu património progressista. Denunciou ainda casos de perda patrimonial relativa a jornais e editoras relevantes, por incúria pública, e pugnou por uma maior atenção para a questão da preservação e do seu amparo pelas entidades públicas e privadas.

Partindo da sua multifacetada experiência enquanto editor, livreiro, poeta e dinamizador cultural, José Antunes Ribeiro evocou em jeito panorâmico o labor de algumas das mais importantes editoras (e seus agentes) das últimas décadas. O co-fundador das editoras Assírio & Alvim e Ulmeiro e das livrarias Obelisco, Ulmeiro e Livrarte corroborou a perda de alguns materiais do extinto jornal *O Século*, enquanto testemunha ocular, informação importante que devia ser levada em conta em revisão crítica da rubrica «História custodial e arquivística» do Fundo «Empresa Pública Jornal O Século e Popular», depositado na Torre do Tombo e ainda não totalmente inventariado (cf. <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=1009215>). Na qualidade de promotor e membro da primeira direcção da APEL (1974-76), destacou o papel dessa primeira liderança pós-gremial na integração desta associação nos organismos internacionais como a União Internacional de Editores e ressaltou que os órgãos sociais foram então sufragados em eleições muito participadas, deste modo ressaltando a sua legitimidade democrática e ajudando a melhorar informações incompletas como as que surgem em texto específico da Infopédia (cf. [http://www.infopedia.pt/\\$associacao-portuguesa-de-editores-e-livreiros](http://www.infopedia.pt/$associacao-portuguesa-de-editores-e-livreiros)). José Antunes Ribeiro foi ainda autor do blogue Voo da Coruja (2006-2010), onde publicou textos sobre edição e literatura (por exemplo, em <http://o-voo-da-coruja.blogspot.pt/2006/05/onde-o-autor-se-explica-qualquer.html>).

Sobre as várias intervenções de peritos, bibliotecários e arquivistas na parte do debate aberto, bem como as principais conclusões do painel, remeto os interessados para o meu artigo.

2. Testemunhos

2.1. *Ofício de caça e recollecção*

José Pacheco Pereira

Antes da caça, e mesmo nos primeiros tempos da caça, os homens dedicavam-se à recollecção. Como os outros primatas, seus parentes próximos, o homem andava pela terra recolhendo frutos, bagas, pequenos animais, talvez insectos, o que havia. Andava de bosque em bosque, de rio em rio, e tinha sempre que andar sem parar para obter novo alimento. Os teóricos dizem que a maioria destas comunidades primitivas não era hierarquizada, porque não havia excedentes cuja distribuição implicaria retenção e poder para reter e distribuir, mas nem sempre é assim.

Ainda hoje há caçadores recolectores e essa é a minha tribo. Como eles, também faço parte de uma espécie em extinção: os caçadores e recolectores da memória numa sociedade em que a memória está por muito baixa conta. Memória física de papéis, livros, revistas, jornais, gravuras, objectos, manuscritos, *ephemera*. No meio da selvajaria dos tempos

de hoje, direi, como ontem se dizia e hoje está em desuso, que esta actividade tem sido um lenitivo para a exibição de presunção ignorante e pura patetice em que estamos mergulhados. Mas tinha prometido a mim próprio que esta semana deixava a miséria quotidiana em paz e o mal à solta. Tenho que parar, para não voltar sempre à mesma coisa, fundida, ou refundida que esteja, nestes dias indignos.

Voltemos à caça e recolecção. Todos os dias, é sempre bom repeti-lo, milhares de documentos únicos desaparecem, sejam papéis pessoais, um livro de actas, um relatório colonial com fotografias únicas, um objecto icónico de um tempo, uma organização ou uma ideia. Hoje, em cada manifestação de rua, vai-se embora no lixo, um cartaz, um papel, uma imagem única que não ficou gravada em nada. Nos últimos meses, salvei, com muita alegria e gosto, várias peças dessa memória em acelerada destruição, um longo manuscrito, escrito a lápis, sobre o quotidiano da logística da guerra na Guiné, um relatório com fotografias originais sobre as inundações de 1967, notícias sobre os portugueses no Havai no início do século XX, umas actas socialistas do final do século XIX e início do século XX, notas de reuniões estudantis do tempo da crise de 1962, alguns jornais de muito pequena tiragem do tempo do PREC, e por aí adiante. Já não é a primeira vez que falo disto, mas esta é uma publicidade que faço intencionalmente, para impedir mais destruições na morte de um pai, numa mudança de casa, num divórcio complicado, ou pura e simplesmente, na gigantesca incúria administrativa de muitas instituições, na insensibilidade de outras e na falta de recursos generalizada.

Salvo raras excepções, esta é uma actividade mal vista por muitas das instituições oficiais, e por alguns profissionais que deveriam ter um papel deste tipo e não têm. Por um lado, é sempre uma competição que não desejam, por outro é muitas vezes a demonstração de que é possível fazer muito mais com pouco dinheiro, mas mais gosto e diligência. Desconfiam dos que consideram “amadores”, com muita arrogância corporativa, e já uma vez tive que lembrar que sem os amadores não tinha havido a recolha musical de Giacometti, nem a obra do abade de Baçal, nem o Dicionário Bibliográfico de Inocêncio, e que, com muitos defeitos, cada uma destas obras salvou muito mais da nossa memória do que a burocracia académica e corporativa.

Giacometti veio para Portugal não para fazer qualquer tese de doutoramento, mas porque estava tuberculoso. Vinha de uma vida errática de muitos empregos e de uma expulsão do ensino por causa do seu envolvimento na causa da independência argelina. Em Portugal, registou o som do nosso povo, em riscos de se perder pelo fim do mundo rural, e pela competição da televisão. Francisco Manuel Alves, abade de Baçal, era um pároco de aldeia, nas profundezas de Bragança, típico caçador-recolector, desorganizado e nem sempre rigoroso, mas sem ele muito se teria perdido das *Memórias arqueológico-históricas*

do distrito de Bragança: repositório amplo de notícias corográficas, hidro-orográficas, geológicas, mineralógicas, hidrológicas, biobibliográficas, heráldicas.

Inocêncio da Silva tinha apenas uma educação comercial. Na sua Carta apologética (...), prevenindo as increpações que possam ser-lhe dirigidas de futuro, escreve que "os esclarecidos estadistas, por felicidade do país incumbidos do governo supremo da república", o mais que lhe permitiam era deixá-lo consumir-se "no expediente maquinal e subalterno das minúcias administrativas", ou seja, mandar a juízo "um ratoneiro, que sacara algum lenço das algibeiras alheias", ou um vendedor clandestino da lotaria espanhola, ou a passar o dia a escrever editais para impedir que se deitem no Santo António bichas de rabiar.

Inocêncio a seguir explica que, depois disto tudo, voltava a casa para continuar a trabalhar muitas horas no seu dicionário, cujas despesas suporta, visto que o máximo que a Imprensa Nacional lhe dá é a possibilidade de vender alguns volumes. Inocêncio queixa-se de como a sua obra merece elogios estrangeiros e "vitupérios da casa" e mesmo um "lorpa" chamou-lhe "trapeiro de folhetos". A sua conclusão é de enorme actualidade: "cada dia mais me convenço de que para a nossa geração actual livros da índole do Dicionário Bibliográfico são trastes não só dispensáveis, mas também completamente inúteis."

Depois de construir o meu "Gabinete de Curiosidades", que fazer dos frutos da caça e recolecção?

Deixar de herança não é solução, porque uma vez atingida uma certa dimensão, só uma dedicação quase absoluta pode continuar este trabalho. Nenhuma destas colecções aguentou mais do que duas gerações e raras chegaram às três, e compreende-se que assim seja. Havia depois três alternativas: vender, doar ao Estado, criar uma fundação.

Vender está para mim fora de causa, mas às vezes apetece e compreendo que alguns o façam: perante a incúria do Estado e a hostilidade corrente. Apetece pegar nas coisas e melhorar a vida com a recompensa não só dos gastos como do trabalho de organização, que, como se sabe, é um dos principais valores incorporados. E claro que há mercado, a começar por muitas instituições estrangeiras que estão aí bem presentes no país, a comprar espólios únicos, cujos donos, por necessidade ou raiva com a sua terra e as suas instituições, os preferem vender. Não é o meu caminho.

Doar ao Estado é contrário ao espírito deste tipo de caça-recolecção, que é suposto ser uma actividade da sociedade e na sociedade, complementar mas diferente daquela que realizam instituições que têm meios e recursos muito maiores, mas que também paralisam mais facilmente. De igual modo, a sensibilidade arquivista do Estado é demasiado conservadora e não é por acaso que instituições como a BDIC, a Hoover e o Instituto de História Social de Amesterdão começaram de forma diferente e evoluíram de forma diferente. Para

além disso, o Estado não cuida dos seus bens, e muito menos vai fazê-lo nos tempos mais próximos. Espólios doados ao Estado, quando este os aceita, visto que muitos são recusados, estão por tratar, fechados e inacessíveis.

Sobra a criação de uma fundação, que até há uns meses era uma actividade benemerente, vista positivamente pela comunidade, hoje passa por ser uma actividade criminosa. Há cada vez mais dificuldades e não é pelas razões moralizadoras que por aí circulam. Dois grandes responsáveis por esse processo de ignomínia das fundações são os que abusaram do seu estatuto, incluindo grandes empresas que usaram e usam as fundações para operações fiscais, e o Estado, que permitiu esses abusos e cometeu ele próprio o maior, ao usar o estatuto das fundações para desorçamentação e para alargar o campo dos *jobs for the boys*.

É interessante verificar que, depois de um relatório feito com os pés, a maioria das aberrações continua a funcionar e a única coisa que vai ficar é uma lei mal feita, cheia de erros, estatista e prepotente, assente na desconfiança do Estado em relação a tudo o que seja privado, e obrigando as fundações a gastar os seus recursos mais para manter uma burocracia interna do que para prosseguir os fins que os seus doadores pretendiam.

Sim, porque o acto inicial de uma fundação privada é uma oferta a todos de bens até então privados, e muitas fundações podem viver sem dinheiros do Estado. Podiam, mais do que o que podem, porque o Estado, em vez de usar a concessão da utilidade pública como mecanismo de distinguir quem a tem, de quem apenas a quer para obter benefícios fiscais, prefere destruir esse mecanismo de doação aos portugueses, que é criar uma instituição de serviço público, que actua em áreas onde ou não há dinheiro do Estado, ou onde a centralização desertificou recursos e oportunidades.

Eu, que fui estúpido em não querer nunca criar uma fundação enquanto tive funções políticas, e que sou igualmente estúpido em vir falar disto em público, vejo-me agora a braços com uma lei absurda que só atinge quem quer, como antes se dizia e agora não se usa, “fazer o bem”, sem impedir qualquer abuso quer do Estado, quer daqueles que por aí passam com um olho, em terras de cegos. Vamos ver como as coisas evoluem.

(in *Público*, 3/XI/2012, transcrito também no blogue Ephemera, <<http://ephemerajpp.com/2012/11/09/oficio-de-caca-e-recoleccion-publico-3-de-novembro-de-2012/>>)

2.2. Intervenção de João Corregedor da Fonseca sobre o papel da *Seara Nova*

João Corregedor da Fonseca

Antes de intervir neste painel convém alertar-vos para o facto de eu não ser um técnico bibliotecário, arquivista ou documentalista. Como é evidente, hesitei na aceitação do convite que me foi formulado pelo Dr. Daniel Melo, investigador com obra feita, filho de um amigo, o jornalista António Melo, que dedicou alguns anos à feitura da revista *Seara Nova* que continua a ser editada trimestralmente.

Por isso, esclareço que possivelmente não irei enriquecer o debate, pois é bem natural que acabe por preencher este tempo com lugares-comuns, com afirmações susceptíveis de não se rodearem de qualquer novidade. Porém, concluí que talvez não fosse despidendo lançar algumas notas tendo em conta a experiência vivida ao longo de tantos anos pela *Seara Nova*, a festejar 90 anos de publicação ininterrupta, mau grado as vicissitudes por que passou principalmente durante o fascismo ao longo do qual desempenhou um notório papel de intervenção cívica e cultural.

Como sabem, a *Seara Nova* teve como fundadores Aquilino Ribeiro, Jaime Cortesão, Augusto Casimiro, Faria de Vasconcelos, o padre Francisco António Correia, Azevedo Perdigão, Câmara Reys, Raul Brandão e Raul Proença.

Tratava-se de um grupo de cidadãos de forte prestígio intelectual e moral, de várias tendências, a que mais tarde se juntou António Sérgio. Opunha-se ao desastre colectivo que naquela época, 1921, se sentia em Portugal – parece ser sina nossa a repetição regular de tais desastres colectivos... –, ou seja, desigualdades sociais, atraso económico, baixo nível cultural da população, interesses inconfessáveis de clientelas e de oligarquias plutocráticas, ausência de valores e preocupações éticas das camadas dominantes, regime político de mentira e incompetência, alastramento da corrupção e de privilégios entre os detentores dos Poderes.

Tal grupo de cidadãos que pugnava pelos valores da inteligência, da cultura, da ética, do desenvolvimento e progresso conseguiu, desde o seu primeiro número, que a *Seara Nova* se caracterizasse por grande abertura de espírito – que ainda hoje mantém –, abertura à cultura, à unidade pelos ideais progressistas, de grande rigor ético, criando-se aquilo que se designou de espírito seareiro que perdurou, mesmo depois do final da I República, enveredando pela resistência à ditadura fascista.

Não foi apenas uma revista onde havia preocupação pela divulgação cultural e científica, pela pedagogia, pela irradiação do saber e do conhecimento. Era, ainda, uma influente publicação de carácter político. Re ler, hoje, os anais da *Seara Nova* torna-se um exercício cultural aliciante, pois pelas suas páginas circularam textos dos maiores vultos da nossa

intelectualidade, dos meios políticos e científicos. Centenas e centenas de colaboradores, de personalidades de relevo, enchem as suas páginas, animadas com sugestivos desenhos de artistas plásticos de nomeada, tradição que perdura, uma vez que, há já cerca de cinco anos, as capas são sempre de representativos pintores e escultores.

E não esqueçamos notáveis polémicas entre diversos autores, como não se pode olvidar a sua influência política em momentos bem difíceis por que a sociedade portuguesa passou. E as violências da censura, das invasões e buscas da PIDE. Mesmo assim tinha mais de vinte e cinco mil assinantes e uma tiragem de trinta mil números. Isto durante o consulado obscuro e repugnante de Salazar e Caetano!

Professores, cientistas, jornalistas, sindicalistas, críticos, juristas, economistas, escritores, enfim, de todas as áreas do saber, concorreram e continuam a concorrer, para o seu prestígio. Já agora, informo que nos últimos doze, quinze anos, mais de trezentos colaboradores progressistas de várias áreas têm continuado a apoiar a revista que não esteve nunca, nem está, enfeudada a qualquer partido político, apesar de ser propriedade, há cerca de dezasseis anos, da Associação Intervenção Democrática-ID, organização com forte actuação cívica, cultural e política, que se situa no campo da esquerda e de que sou presidente da sua Comissão Directiva.

Se força a vossa paciência em escutar estas palavras é porque a *Seara Nova* não foi apenas uma revista. Ela manteve durante anos uma editora que publicava dois livros [por ano], e às vezes mais, com o apoio de cerca de vinte e cinco trabalhadores, não obstante a repressão fascista.

João de Barros, Raul Proença, Raul Brandão, Manuel Mendes, David Carvalho, Faure de Rosa, Borges Coelho, Hernâni Cidade, Câmara Reys, Josué de Castro, Antonio Gramsci, Jean Bruhat, José Bacelar, Bento de Jesus Caraça, Alexandre Cabral, Anna Bonboir, Santiago Prezado, Humberto Peres Gonzalez, Francisco Pereira de Moura, Maria Judite Carvalho, Andrade Santos, Keil do Amaral, Mário Castelhana, Abel Salazar, António Sérgio, Armando de Castro, Urbano Tavares Rodrigues, Blasco Hugo Fernandez, Domingos Carvalho, Santana Dionísio, José Manuel Mendes, Luís Carvalho de Oliveira, António Ventura, José Manuel Tengarrinha, Jorge de Sena... A lista é enorme. Colaboravam também, quer na revista, quer, em alguns casos, na editora e nos Cadernos Seara Nova, José Saramago, Machado da Luz, Baptista-Bastos, José-Augusto França, Rogério Fernandes, Augusto Abelaira, Ulpiano Nascimento – o último Director que morreu inesperadamente há um mês –, além de muitos outros respeitáveis colaboradores nacionais e estrangeiros.

Muitos perguntarão: que é feito do espólio, não só da revista como da sua editora? Muita documentação antiga desapareceu por força da actuação da polícia política da ditadura. Isso obrigava a que os seus dirigentes e colaboradores mais próximos – que nunca foram

remunerados como actualmente o não são – escondessem livros, provas de censura, textos impedidos na sua totalidade ou em parte de ser publicados, manuscritos, fotos, desenhos e pinturas. Todo o tipo de documentos, mesmo os administrativos, pois o apetite policial pela lista de assinantes era fácil de calcular.

Mas ainda existe alguma coisa que nós tentamos preservar e que gostaríamos de ver bem guardada e à disposição de investigadores, de professores, de estudantes que, em boa verdade, nos procuram regularmente. Torre do Tombo? Biblioteca Nacional? Para receber um destino inglório como tantas vezes acontece? Nós não estamos interessados em esconder do público egoisticamente esse espólio.

Gostaríamos que houvesse uma instituição credível capaz de o acolher, de o estudar e investigar e não apenas de o fechar em qualquer gavetão esquecido.

Julgo que neste tipo de editoras e de publicações culturais existe muito material de grande riqueza histórica e cultural que urge defender. Informo que, há uns poucos anos, responsáveis de revistas como a *Finisterra*, a *Seara Nova*, a *Brotéria* – outra publicação quase centenária –, a *Vértice* se reuniram no sentido de se conseguir uma actuação conjunta onde este tema também fazia parte da agenda. É tempo de nos voltarmos a reunir.

O tema proposto neste painel conduz-nos possivelmente para uma ampla reflexão de forma a chamar a atenção dos poderes constituídos que não demonstram preocupação na preservação e estudo de tantas e tantas obras e para impedir também o desbaste deste tipo de património que, em muitos casos, sai das nossas fronteiras. E impedir que editoras dirigidas por meros especuladores capitalistas destruam milhares e milhares de livros – alguns irrecuperáveis –, mandando-os para a guilhotina com a alegação de não terem espaço para os manter. E há tantas e tantas bibliotecas, escolas, universidades e associações culturais e recreativas carentes de literatura por falta de verba para a adquirir.

Já agora, a todos nos deve angustiar o destino e a dispersão do espólio da Livraria Portugal como nos deve preocupar o que se passa com a Editora e Livraria Sá da Costa, ainda em funcionamento devido ao empenho dos seus trabalhadores praticamente em autogestão. Creio que se perderam milhares de volumes de obras bem antigas de grande valor bibliográfico entregues coercivamente para se pagar uma pequena dívida. E, já agora, o que é feito, por exemplo, de excepcionais arquivos e bibliotecas de jornais como *O Século*, *Diário de Lisboa*, *Diário Popular*, *Comércio do Porto*, *Jornal do Comércio*, *República*?

A Secretaria de Estado da Cultura nada faz. É um organismo balofo que não concorre para a defesa do património cultural português.

Vou concluir, dizendo que, pela nossa parte, fazemos os possíveis por divulgar algum dos nossos materiais antigos e actuais. Assim, está a circular pelo país uma exposição intitulada “90 Anos Seara Nova”, onde são expostos painéis com textos, gravuras e fotografias

relacionados com aspectos políticos, culturais e sociais significativos ocorridos, década a década, desde 1921, bem como livros raros editados pela Seara Nova, provas de censura, manuscritos e outra documentação que têm sido vistos por muitas pessoas interessadas e, nalguns casos, por professores que têm levado os seus alunos a observar a referida exposição que esteve, já, no Palácio Galveias – um mês –, no Museu da República e Resistência, na Casa-Museu José Régio, em Portalegre, na Biblioteca e Centro Cultural do Seixal, em Santarém no Fórum Cultural Mário Viegas, e na Hemeroteca de Lisboa. Vai ser exposta, ainda, em Faro, em Bragança, na Universidade de Coimbra, em Aveiro, na Faculdade de Letras de Lisboa e vai estar no Porto, na Reitoria da Universidade. E está em curso um apropriado ciclo de conferências com a participação de destacadas figuras dos meios culturais, sociais e políticos.

Julgamos que, desta forma, podemos concorrer para a divulgação de um património cultural que tudo faremos para conseguir preservar e dar a conhecer ao público em geral. Contamos com a vossa ajuda, senhores bibliotecários, arquivistas e documentalistas. Estaremos, sempre, à vossa disposição. E dêem-nos o vosso contributo porque nós, na medida das nossas possibilidades contribuiremos, se assim o desejarem, para a prossecução dos vossos patrióticos objectivos.

XI Congresso Nacional da Associação dos Bibliotecários,
Arquivistas e Documentalistas (Fundação Calouste Gulbenkian)
Lisboa, 18 de Outubro de 2012

2.3. Edição e património – um depoimento pouco optimista

José Antunes Ribeiro

Na sequência da minha comunicação ao XI Congresso Nacional de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian em Outubro de 2012, gostaria de alinhar algumas reflexões sobre o aliciante mundo das relações da edição com o património.

Editor e livreiro há quase 45 anos, sempre me preocupou o interessante património acumulado pelas editoras: correspondência entre autores, editores e tradutores, manuscritos, propostas de edição, provas tipográficas, ilustrações, gravuras, fotolitos, fotos, enfim, todos os papéis com informação importante! Neste vasto património está muita matéria que interessa para estudo e reflexão.

Filho e neto de operários e camponeses pobres, tendo nascido numa casa sem livros, a minha presença naquele painel da Gulbenkian, nesse dia e nessas circunstâncias, é um

acaso do destino. Digo isto para referir a minha dívida de gratidão à minha professora primária. Não esqueço também o papel das Bibliotecas Itinerantes da Gulbenkian e dos seus profissionais a quem devo o estímulo e o prazer da leitura desde menino.

Olhando para trás e para aquilo que vivi, para os contactos com os colegas de profissão ao longo destes anos, para os poucos e incipientes testemunhos conhecidos, suspeito, com alguma mágoa, que já se perdeu irremediavelmente uma parte significativa deste património, atendendo ao enorme “cemitério” onde estão algumas das melhores experiências editoriais do nosso país. A este propósito, quero dizer que assisti com enorme perplexidade ao leilão de livros que se seguiu ao encerramento da Empresa Pública Jornal O Século e Popular. Vi camiões carregados de documentos e pude testemunhar que no chão que tínhamos de pisar nas nossas deslocações estavam, entre muitos papéis, os fotolitos do próprio jornal *O Século* do dia 25 de Abril de 1974 e eu próprio pude recolher o manuscrito de um conto de Guedes de Amorim. Mais recentemente sei que teve idêntico destino a maior parte do Arquivo da Livraria Sá da Costa Editora.

Sem nenhum intuito valorativo, nem rigor temporal, gostaria de deixar a minha admiração pelo trabalho de alguns editores, pedindo desculpa aos leitores por não os enumerar a todos, e esquecendo, de certeza, algum que mereceria ser nomeado:

- Livraria Bertrand, editora mais que centenária, aqui representada neste painel, pelo Dr. João Alvim;
- Seara Nova, de que também temos representação na mesa pelo Dr. Corregedor da Fonseca;
- Editora Ulisseia (1946), do editor Joaquim Figueiredo de Magalhães;
- Edições Cosmos (1938), de Manuel Rodrigues de Oliveira, onde Bento de Jesus Caraça fundou a Biblioteca Cosmos, os “estados gerais” da Inteligência portuguesa, segundo o Professor Vitorino Magalhães Godinho;
- Minotauro, encerrada pelo regime salazarista depois de ter publicado em 1966 *Peças em Um Acto. A Guerra Santa. A Estátua*, de Luís de Sttau Monteiro;
- Editorial Estúdios Cor, com excelente direcção editorial de Nataniel Costa até 1959, ano em que o substituiu José Saramago. Mais tarde, a direcção editorial fica a cargo de Natália Correia. Nesse período são publicadas as *Novas Cartas Portuguesas*, que são proibidas e apreendidas e dão origem a um célebre processo judicial contra as autoras Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno;
- Fernando Ribeiro de Mello/Edições Afrodite (1965). Aqui foi publicada a *Antologia da Poesia Erótica e Satírica*, também proibida, apreendida pela PIDE e com processo judicial;
- Editorial Contraponto, de Luiz Pacheco;

- Moraes Editores/Livraria Morais Editora, comprada por António Alçada Baptista em 1958. A revista *O Tempo e o Modo* começa a sair em 1963;
- Publicações Europa-América (1945). Francisco Lyon de Castro é um nome incontornável na edição portuguesa do século XX. É o primeiro editor português a ter *stand* próprio na Feira do Livro de Frankfurt e editou as actas dos Encontros Internacionais de Genebra onde denunciou a situação do livro em Portugal com as apreensões de livros pela PIDE/DGS;
- Editorial Presença: Francisco Espadinha entra na edição em 1960 e tem como sócio o livreiro António Barata;
- Livros do Brasil (1944), de António de Sousa Pinto. Alguns directores literários: Urbano Tavares Rodrigues, Jorge de Sena, Alexandre O'Neill e João Palma Ferreira;
- Livros Horizonte, 1953, de Rogério de Moura;
- Editorial Verbo, 1958, de Fernando Guedes, que já após o 25 de Abril de 1974, foi Presidente da União Internacional de Editores;
- Editora Arcádia, fundada em 1957. Em 1973 foi vendida ao Grupo Cuf, através da Companhia de Seguros Império;
- Editorial Estampa, de António Manso Pinheiro;
- Publicações Dom Quixote, 1965, arejado projecto editorial de Snu Abecassis. Esta editora mais tarde foi adquirida por Nelson de Matos;
- Porto Editora, muito associada ao livro escolar, adquiriu há pouco tempo a Bertrand, o Círculo de Leitores e mais algumas marcas editoriais;
- Do Porto merecem também menção a *Civilização* e a *Afrontamento* (1963);
- De Coimbra, a Centelha;
- A Portugália Editora (1942): no plano literário é, provavelmente, a mais importante editora do século XX. O ano de 1942 é referido como o seu início, mas o nome Portugália está ligado a Agostinho Fernandes, um grande industrial das pescas e das conservas, editor da revista *Contemporânea* e seu financiador desde o n.º 1, em 1922, e o grande mecenas das artes, das letras e do cinema, que se soube rodear de nomes como João Gaspar Simões, Jorge de Sena e Augusto da Costa Dias, mais tarde José da Cruz Santos, como excelentes directores editoriais. Recentemente a denominada Fundação Agostinho Fernandes, criada por dois dos seus netos, tentou reactivar a Portugália, associada à Livraria Sá da Costa Editora e à Livraria Buchholz, mas o projecto saldou-se por um enorme fracasso.

Referirei finalmente as editoras que ajudei a fundar: as Edições Itau, em 1968, a Ulmeiro em 1969 e a Assírio & Alvim em 1972.

Terminarei este pequeno depoimento invocando o nome de Carmen Balcells, a grande agente literária que fundou a “Barcelona Latinitatis Patria” com o objectivo de criar um edifício que congregue os manuscritos, arquivos e bibliotecas pessoais de escritores e editores. Um grande centro de leitura, por sua vez museu e biblioteca, em que tudo seria digitalizado e com uma livraria associada com meios técnicos para a edição *print on demand*.

A nota final pouco optimista é que não tenho a certeza de este projecto se ter concretizado. Por cá talvez se pudesse pensar nesta boa ideia. Isto para não terminar sem algum optimismo.

José Antunes Ribeiro

III. *Varia*

Esboço do Quadro de Cebes

Manuel Augusto Naia da Silva*

O *Quadro* ou *Tábua de Cebes*, ou ainda sob a designação de *Quadro da Vida Humana*, atravessa os séculos com a sua mensagem e sucessivas edições a partir do grego e do latim.

Trata-se de um escrito de autoria anónima, encimado com a figura de Cebes de Tebas, uma personagem que se supõe ter vivido no século anterior ou posterior à era cristã¹, um epígono do renascimento do pitagorismo no período helenístico. Pretendia esta frente cultural e ideológica uma interpretação alegórica da mitologia clássica no sentido da descoberta de princípios filosófico-teológicos a fazer vingar no tempo. A tudo isto se acrescenta algo da moral estóica e pitagórica, com alguma aceitação, depois, nos meios cristãos, em ordem à reflexão sobre estados de alma de cada indivíduo quanto ao seu projecto de vida.

Mas o interlocutor que vai formulando as questões pode estar sinalizado em tempos mais remotos. É que, se, por um lado, este diálogo filosófico também pode remontar pretensamente a Cebes, discípulo de Sócrates, personagem participante do *Fédon* de Platão, ao mesmo tempo que o contexto ocorre num templo dedicado a Saturno, deus romano, por outro, a figura do *Génio* – *Genius / Daimonion*: Δαιμόνιον – é assumida, ao longo dos tempos, sem grande dificuldade, como o *Anjo da Guarda* cristão.

Formalmente, a obra de arte exposta à entrada do templo de Saturno enraíza-se, quanto às personagens e ao enquadramento, no humanismo pagão; por sua vez, o conteúdo, para além do mais, revela apoio e propósitos de índole cristã. Todo o progresso ético figurado nesta pintura reflecte claramente uma mentalidade inerente aos parâmetros morais vigentes ao longo do período medieval, onde o conflito entre o *Vício* e a *Virtude* coloca o homem numa luta decisiva de que o crente deve sair vencedor mediante uma abnegação sem medida, entre a protecção de Deus e a ameaça do castigo eterno.

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa.

¹ Maria Helena U. Prieto, *Dicionário de Literatura Grega*, Lisboa, Editorial Verbo, 2001, p. 95. No entanto, facilmente se condescende em alargar os limites temporais da possível autoria a todo o período imperial romano.

Dir-se-á, também, que o texto havia de preservar como objectivo primacial a formação literária e comportamental das novas gerações. Além disso, havia de inspirar igualmente obras de arte proeminentes, tais como o “Carro de Feno” de Jerónimo Bosch e os “Sonhos” de Francisco de Quevedo.

A importância desta alegoria sobre a vida humana desponta sobretudo a partir do século XVI por meio de diversas edições em língua grega a que corresponde ainda um maior número de transposições para latim. Aliás, o texto grego era particularmente utilizado para a didáctica da língua. Nas mais diversas versões, é também acompanhado de iluminuras explicativas em outras tantas edições, conforme os meios técnicos ao alcance no tempo, sendo a primeira de todas elas a que foi impressa em 1496, em Florença. Depois, em 1512, veio à luz uma edição aldina, a que se seguiram outras em língua latina².

Ambrosio Morales, cronista do rei Filipe II de Espanha, ao comentar uma versão livre do texto grego, por ele mesmo levada a efeito, já traduz também o significado desta alegoria em termos cristãos: às três categorias de pessoas, no paradigma de Platão, movidas respectivamente pelos sentidos, pela razão e pelas virtudes, correspondem os pecadores, os

² Desde muito cedo, *A Tábua de Cebes* foi objecto de inúmeras edições, por um lado, pela riqueza do seu conteúdo e, por outro, pelo seu valor didáctico na aprendizagem da língua grega, a par de alguns textos de Isócrates. Durante muito tempo foi publicada de parceria com o *Manual* de Epicteto. No século XIX, C. S. Jerram enveredou por apresentar a versão isoladamente (*Cebetis Tabula*, Oxford, The Clarendon Press, 1878). Sobre as diversas versões registadas no século XVI, é de realçar a listagem oferecida por Sandra Sider, *Cebes' Tablet Facsimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch and Polish Translations*, New York, The Renaissance Society of America, 1979. No final, a autora cita a ainda escassa bibliografia da época. Neste século é também de sublinhar a volumosa obra, com comentários, de Hieronimus Wolf, *Epicteti Stoici Philosophi Encheiridion Item, Cebetis Thebani Tabula...*, Colónia, Officina, Birckmannica, 1596. A mensagem moralista da *Tábua de Cebes* levou a que esta obra fosse não apenas traduzida literalmente mas dela se elaborassem paráfrases acrescidas de comentários. Certamente com intuítos de divulgação noutras paragens, assinalemos P. Lozano y Casela, *Paráfrasis árabe de la Tabla de Cebes*, Madrid, Imprenta Real, 1793. Sobre traduções latinas durante o período do Renascimento, vale a pena citar Cora E. Lutz, “PS Cebes”, in *Catalogus Translationum and Commentaries*, VI, Washington, Catholic University of America Press, 1986; Sandra Sider, “Addendum to Ps” in *Catalogus Translationum and Commentaries*, VII, Washington, Catholic University of America Press, 1990. As referências iconográficas são decorrentes do comentário aos textos, mas, neste âmbito, ainda se acrescenta: Reinhardt Schleier, *Tabula Cebetis*, Mann Verlag, 1973; Pilar Pedraza, “La Tabla de Cebes: un juguete filosófico”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 14, 1983, 93-110; Lebegue, “Le peintre Quentin Varin et le tableau de Cébès”, *Révue des Arts*, II, 1952. Em Portugal, nos séculos XVIII-XIX, a *Tábua de Cebes* foi traduzida pelo docente de grego na cidade de Braga, António Teixeira de Magalhães (Porto, Oficina de António Alvarez Ribeiro, 1787), voltando a ser editada uma segunda vez (Lisboa, Tip. Rollandiana, 1819). Ao título de ambas as edições – *Quadro da Vida Humana ou Taboa de Cebes Thebano* – se acrescenta que o autor é filósofo platónico e tem por objectivo valores morais no sentido de um viver sábio e prudente. Esta obra merece a citação de Gonçalves Rodrigues, *A Tradução em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

Kebhtos Qhbaiou Pinac: ΚΕΒΗΤΟΣ ΘΗΒΑΙΟΥ ΙΙΝΑΞ



Hans Sachs – 1551



Francisco Foppens – 1672

justos e os perfeitos, com a ressalva de os justos poderem também alcançar a *morada dos bem-aventurados* – *beatorum domicilium* / εὐδαιμόνων οἰκητήριον³.

O quadro abrange três círculos ao longo de uma montanha subida, do mais amplo, no sopé, até ao nível mais alto e mais estreito, que dá acesso à bem-aventurança, o fim almejado por todos os que empreenderam duras lutas ao longo da vida. Duas personagens fixam-se à entrada do primeiro círculo, portadoras do bem e do mal, que oferecem como opções a assumir por cada um dos pretendentes à posse da coroa final. Depois, num segundo estádio, emergem os obstáculos sob a simbologia da tentação protagonizada sobretudo pela sedução da mulher, a fonte do prazer contrário a este projecto de vida, estereótipo a que não é certamente estranha a inspiração bíblica. O primeiro círculo abre a via a todos esses obstáculos; à entrada do segundo círculo, detém-se a suposta *Verdadeira Doutrina* que só é vencida pelos que se dispõem a sorver uma poção purificadora até serem acolhidos pela *Doutrina* (Παιδεία), no meio da *Verdade*, (Ἀλήθεια) e da *Persuasão* (Πειθώ). A primeira destas últimas três passa por ser uma notável senhora, sentada numa pedra quadrada – em contraste com o primeiro dos obstáculos a transpor, a *Fortuna* (Τύχη), sobre

³ *Las obras del maestro Hernán Pérez de Oliva, Córdova, Gabriel R. Bejarano, 1586.*

uma pedra flutuante, por isso, redonda –, que recebe os vencedores. Acontece finalmente o encontro com a *Ciência* – *scientia* / ἐπιστήμη –, com as *Virtudes* – ἀρεταί –, suas acompanhantes, até chegar à *mãe*, isto é, à *bem-aventurança* (εὐδαιμονία).

Tratando-se de um diálogo filosófico-moral, que joga com a personificação de valores – virtudes ou vícios⁴ –, ganha relevo a escolha adequada de vocábulos, no confronto de duas ideologias expressas em outras tantas línguas. Num relance sobre todas essas designações, verifica-se, em primeiro lugar, que a polissemia dos vocábulos obriga à escolha de sentidos. Cite-se, por exemplo, o vasto campo semântico constante no vocábulo θυμός, que se particulariza no latino *iracundia* com o sentido próximo de *cólera*; a abrangência do termo παιδεία reduz-se a *eruditio*; μετάνοια ou μεταμέλεια aponta para algo semelhante ao retorno, à mudança ou conversão, ao *arrepentimento*: *poenitentia*. De salientar a diferença entre *fortaleza* de ânimo (ἀνδρεία) e *força* física (ίσχύς). Em segundo lugar, a versão em língua latina nem sempre recorre aos mesmos vocábulos, contando com mais de uma opção. É o caso de ἄγνοια, com *ignorantia* e *ignoratio*; de ακρασία, com *incontinentia* e *intemperantia*; de άσωτία, com *luxus* e *olésti*; de λύπη, com *maestitia*, *moléstia*, *dolor* e *aerumna*; de ὀδύνη, com *aerumna* e *moléstia*. Em situação inversa, encontram-se os seguintes vocábulos: *poenitentia*, com μετάνοια e μεταμέλεια; *olésti*, com άσωτία e ἡδυπαιδεία; *aerumna* e *moléstia*, com ὀδύνη e λύπη. Verifiquem-se, ainda, as lacunas existentes nas enumerações correspondentes nas respectivas línguas: num caso, a não-existência de qualquer vocábulo, em língua grega, correspondente à expressão *vacuitas a perturbationibus*; noutro, o acréscimo, sem um equivalente em latim, do vocábulo ἀπληστία.

O texto latino⁵ contém, após a parte narrativa da caminhada constituída pela explicação do guia, já *ancião* – *senex quidam* / γέρων τις⁶ –, ao seu interlocutor visitante do templo (a

⁴ As obras de conteúdo moralista atravessam toda a literatura clássica, abarcando em pleno a Idade Média sob o patrocínio da cultura cristã, largamente dominante e protagonizada por inúmeros autores. Poderíamos remontar ao século V a. C., com Píndaro (l.8.50-56), ao incitar a juventude dos jogos a rivalizar com os deuses (ἀντίθεοι), a amar a excelência (ἀρίφιλοι). Para essas metas exigiam-se determinadas virtudes como a *moderação*, a *temperança* (σωφρονέες), próprias dos *prudentes* (πινυτοί) munidos da *fortaleza* (ἀνορέα). Não será difícil vislumbrar, nestas competências, as chamadas *virtudes cardeais* que os estóicos exploraram e o cristianismo assumiu. Estas mesmas virtudes haviam de ser realçadas por Durer, sob uma figuração de quatro mulheres, no *Grande carro triunfal de Maximiliano I*. Entre nós, a oposição *virtudes/vícios* havia de ser tratada, em moldes iconogáficos, por João de Barros, no século XVI, como uma árvore em crescimento, onde o homem surge da raiz até chegar ao mais alto – a felicidade. Enquanto na ramagem, à esquerda e à direita, despontam os *excessos* e os *defeitos*, no tronco crescem as *virtudes*, das quais as três últimas são as designadas *teológicas*, as que atingem a perfeição.

⁵ Jacobus Gronovius, Joannes Casparus Schroderus, *Epicteti Enchiridium cum Ceбетis Thebani Tabula, Graece et Latine*, Delphis, Beman, 1723 – La Vergne, TN, USA, Nov. 2009 (fac-simile).

⁶ Com esta mesma designação que os textos registam, reservamos o vocábulo “ancião” para o explicador do quadro; o de “velho” para a personagem de entrada.

não ser no título do frontispício e numa última referência em fim de texto, o nome “Cebes” não consta)⁷, sobre o quadro em questão, uma reflexão retrospectiva, não acompanhada, na parte final, pelo texto em língua grega⁸.

Após a coroação final, os obstáculos, que tiveram de ser ultrapassados pelos concorrentes, receberam do guia a designação de *feras / belluae / θήρια*. Ao terminar a caminhada, surge a interrogação do interlocutor visitante acerca do que vai acontecer a cada herói vencedor: *o que é que faz, para onde é que ele vai? / Quid facit, quo abit? / τί ποιεῖ, ἢ ποῦ βαδίζει;*

Entram em cena, então, as *virtudes* que convidam os triunfadores a regressarem à fase inicial da caminhada que haviam trilhado. A surpresa é que agora, com a obtenção da bem-aventurança, ficam livres dos perigos por que passaram – *in tuto est / ἀντὶ τοῦ ἀσφαλεία*. Depois de nova interpelação, em língua grega, com a mesma formulação atrás citada mas, em latim, ligeiramente diferente – *Quid agit aut quo vadit?* –, o guia assegura que a *Doutrina (eruditio / παιδεία)* conduz à *Ciência das coisas favoráveis (conducibilium rerum scientiam / ἐπιστήμην τῶν συμφερόντων)*, que tornam firmes as boas opções e levam à percepção clara das más opções dos outros. Só depois o guia considera concluída a fábula constante no quadro, mas propondo-se continuar – *Enarrabo enim omnia / πάντα ἐγὼ ἐξηγήσομαι* –, o que faz deprender que a descrição e a reflexão sobre o quadro ainda não se esgotaram.

Surge, então, o papel das “Letras” e das “disciplinas” atinentes – as que Platão considerava *freio para os adolescentes (adolescentibus fraeni / ὡσανεὶ χαλινοῦ τινος δύναμιν [...]) τοῖς νέοις*, isto é, úteis mas não determinantes para o progresso humano e espiritual na prossecução do triunfo até à bem-aventurança. Há quem as dispense, transitando, por isso, do primeiro para o terceiro círculo. Mais do que a apreensão destas disciplinas, urge a *conversão* ou *arrepentimento / poenitentia / μετάνοια / μεταμέλεια*.

Daqui passa para a compreensão do que se define como *bem* e como *mal*⁹. Em primeiro lugar, tudo depende do *uso* ou prática das coisas e não das coisas em si, que nem são boas nem más. Muitas vezes, as circunstâncias alteram a qualidade, tornam algo bom ou mau. Uma outra razão é a *origem* das coisas: o bem não pode vir do mal e vice-versa. Apesar de tudo, há coisas em que a sua qualidade se impõe por si mesma: por um lado, a *Inteligência* e a *Sabedoria* como fontes da justiça e, por outro, a *Ignorância*, que dá acesso à tirania.

⁷ O nome “Cebes” aparece no frontispício do texto: Κέβητος Θεβαίου / Cebetis Thebani. No final do texto latino, regista-se que o diálogo ocorreu entre “Cebes” e “Hércules”.

⁸ Este apêndice, somente em língua latina, é introduzido da seguinte forma: “*Reliqua Graece nondum reperta sunt. Quae textus Arabicus habet, heic Latine suppletur.*” Casaubanus, um dos autores que assinam as notas de rodapé, garante que, já muito antes do “*textus Arabicus*”, houve versões que registaram, pelo menos em parte, esta conclusão em língua latina.

⁹ Discurso registado apenas no apêndice em língua latina.

O autor, na figura do “ancião”, deixa o texto em aberto, capaz de prosseguir, para algo mais – *quid amplius [...] percontari* / τι προσπύθησθαι –, a reflexão sobre a vida e as suas linhas determinantes. Quase a terminar, no que a esta matéria diz respeito, confessa-se ter mergulhado num certo grau de dúvida, sem a firmeza de ideias que pretendia: *haud me firmum in hocce iudicio*. Lamenta, também, ter de recorrer, para a urdidura da sua exposição e consequentes conclusões, ao jogo das imagens alegóricas e não da própria realidade: *sententiam hanc imaginando*.

No entanto, o guia acha-se com capacidade para suscitar uma compreensão suficiente do quadro em questão. Mais de uma vez afirma a sua disponibilidade para um maior e mais clarificador desenvolvimento da apresentação do quadro – *enarrabo enim omnia / Ego enim vobis dicam* / πάντα ἐγὼ ἐξηγήσομαι / ἐγὼ γὰρ ὑμῖν φράσω. Por outro lado, a finalidade do quadro não é uma mera teoria, mas uma aplicação prática. A compreensão do quadro tem de comprometer os *visitantes* – *hospites* / ξένοι –, sob pena de o autor da obra não chegar ao cumprimento dos seus propósitos. Daí o seu carácter homilético, o que traduz uma mensagem de cunho cristão sob uma roupagem pagã. Nesse sentido, o apelo ao terminar: *nisi ista feceritis rerum usum ... persequimini*.

O tom marcadamente persuasivo também emerge quando o interlocutor visitante questiona a mensagem do *Génio*, dirigida aos que entram na vida. Trata-se de um apelo destinado à coragem da parte de todos, para vencer os obstáculos ao longo do caminho. A resposta é que a ninguém falte esse ânimo: *Ut bonis animis sint* / θαρρῆειν. E dirige-se directamente a cada um dos visitantes no sentido de a mensagem do quadro do templo de Saturno ter repercussão directa nas suas vidas: *Quare bonis animis este et vos* / Διὸ καὶ ὑμεῖς θαρρῆεῖτε. Aliás, este apelo já tinha sido dirigido pelo *ancião-guia*, quando inicialmente fora convidado a descrever o significado do quadro, a tal ponto que a sua compreensão, pelo facto de poder questionar as suas próprias vidas, como que constituía um *perigo* – *enarrationem periculi non expertem* / επικίνδυνόν τι ἔχει ἡ ἐξήγησις – para os visitantes. Mas valeria a pena correr esse *perigo* – conclui ele a este propósito –, porque a sua compreensão poderia proporcionar uma mudança para melhor: *prudentes et beati evadetis* / φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες ἔσεσθε.

A Grécia (Platão, Cebes, Pitágoras, Parménides, Esfinge, Dialécticos, Peripatéticos) e Roma (Saturno, Génio) envolvem um texto assumido já com propósitos de apologética cristã. A descrição do quadro chega a lembrar os ícones orientais utilizados, durante séculos, para o ensino do cristianismo e acentua o tom moralizante para a transformação das pessoas que queiram compreender a prática dos valores que tal obra preconiza. A sorte de cada um joga-se entre a adesão à proposta de assentar o programa de vida numa *pedra redonda* – *faxum rotundum* / λίθος στρογγύλος – ou numa *pedra quadrada* – *faxum qua-*

dratum /λίθος τετράγωνος; por outras palavras, assentar a vida, ou no que é volúvel, passageiro, ou no que é consistente e duradouro na construção do futuro do homem.

A área das ciências humanas – *Litterae et caeterae disciplinae* /Γράμματα καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων – assume um carácter de indiferença em ordem à perfeição, à conquista da cidadela ou do *castelo* – *arx* / ἀκρόπολις –, só possível de alcançar a quem, munido de apoios adequados, for perseverante numa certa *prática de vida* (*usus vitae*/ἔξις). Mas, consoante o epílogo do texto latino – que atribuí este diálogo ao “socrático Hércules” e ao “platónico Cebes” –, torna-se claro que, no que ao porvir diz respeito, as dúvidas sobre o sentido e as implicações profundas da vida nunca deixarão de subsistir na substância do viver de cada ser humano.

Vergílio Ferreira. Uma aproximação existencial

*Maria de Lourdes Sirgado Ganho**

Introdução

A obra de Vergílio Ferreira, de matriz literária, sem dúvida, abre-se em descoberta de si, do outro e do mundo, mediante o interrogar existencial: quem sou eu? Quem são os outros? Como me situo? Como nos situamos?

Interrogar que explora os caminhos da interioridade, do humano na sua dimensão corporal e espiritual, o visível e o invisível, em que a inquietação existencial é ritmo de ir sendo, existir na atenção a si, ao outro e ao mundo. Estética do visível e do invisível, recriação pela palavra da harmonia que se conquista, pelo esforço, sob um fundo de tensão, de desarmonia. Atenção, inequívoca à condição humana, questão tão cara ao seu mestre André Malraux.

As filosofias da existência

Comum a todos os filósofos que, de um modo ou de outro, colocam a existência no centro do seu esforço reflexivo, temos a tese de que a existência e, portanto, a filosofia da existência não podem ser apresentadas a partir de uma visão sistemática. Ora, isto significa que não é possível conceber um sistema da existência.

Assim, os pensadores da existência como Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, entre outros, usaram muitas vezes um modo de expressão indirecta: a ficção sob a forma de romance ou de conto, as peças de teatro, os diários. Porquê o uso recorrente deste recurso? A resposta não é complicada, fundamentalmente, porque aí se conserva a vida pessoal, o “eu e a minha história concreta”, tão cara à filosofia da existência – dar conta do concreto da existência e pensá-la, interrogando em situação.

De facto, há temas e interrogações próprios da filosofia da existência, que se consubstanciam em certas preocupações, como por exemplo: ser uma filosofia do concreto, ou seja, interessar-se, filosoficamente, pelo real na sua concretude. Assim, há a preocupação em procurar descrever o fluxo e refluxo da vida interior numa atitude a que podemos chamar de

* Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

pré-reflexiva, em que os sentimentos, as pequenas tonalidades da alma adquirem todo o seu sentido. Não é recusa da razão, mas da sua intervenção como estruturadora, conceptualizadora, porque a este nível o concreto, ao ser racionalizado, perder-se-ia na sua singularidade.

Por isso o romance, ou o conto, ou uma peça de teatro permitem ao pensador da existência evocar, na sua realidade completa, singular, temporal, o surgir original da existência. Mas, se o existencialismo é um voltar ao concreto, ele é mais que isso, pois procura compreender a indissolúvel unidade da existência com o existente. Estamos no nível da imediatez, que implica um pensar de outro modo, relativamente aos esquemas de um pensamento racionalizante.

Descobrir, explorar como se de um terreno virgem se tratasse, eis um dos desafios da filosofia da existência: observar as coisas e os seres, sem esquemas mediadores. E contudo encontramos-nos perante algo de que temos a consciência que é uma experiência rara. Existir é uma experiência rara, mas, então, porquê?

Em primeiro lugar, a maior parte dos homens está voltada para os objectos do mundo, em segundo lugar, os filósofos estão orientados para o saber, para o pensamento abstracto, conceptual. Mas o filósofo da existência, pelo contrário, começa pelo espanto de existir, podemos dizê-lo, fazendo já agulha com o pensamento de Vergílio Ferreira, pela *aparição*.

Mas o que é existir? Verdadeiramente, é o acto ou a passagem da possibilidade à realidade. Existir não é ser: existir é partir daquilo que se vai sendo a fim de se estabelecer a nível daquilo que, anteriormente, era passivo. A existência supõe a possibilidade de escolher, supõe a liberdade; deste modo, ela apresenta-se como o privilégio do homem. Verdadeiramente, só o homem existe, a pedra não existe. Está aqui afirmada a diferença ontológica entre ser-se determinado ou indeterminado.

Mas, se a pedra só pode ser pedra, se o animal só pode ser animal, o homem tem essa possibilidade de ser o que quiser. Eu posso viver à maneira da coisa – estamos no domínio daquilo a que Albert Camus apelida de existência mineralizada, cristalizada; aqui não há lugar para a liberdade, pois a consciência ainda não despertou.

Existir implica escolher, como nos diz Jean-Paul Sartre, e a liberdade permite que escolhamos de um modo autêntico, ou que, se fracassarmos nesta experiência, façamos a contrária, a saber, ser-se inautêntico. Autenticidade e inautenticidade são temas recorrentes da filosofia da existência.

O existencialismo com Jean-Paul Sartre afirma que a existência precede a essência; ora, uma tal afirmação coloca a questão tradicional ao contrário – mas o que é que esta afirmação significa? Fundamentalmente, só no homem a existência precede a essência, porque no mundo da experiência todos os outros seres (pedras, plantas, animais) são predeterminados.

O homem é o ser que, mediante a liberdade – em que têm de ser acolhidas certas condições, portanto não em abstracto –, escolhe ser aquilo que deseja ser, segundo a sua decisão. O homem é aquilo que escolheu ser. Esta escolha tem condições, nunca é em abstracto, como já foi sublinhado, pois tem de contar com a situação. O homem é um ser-no-mundo, um ser em situação.

Aliada a este modo de conceber a existência temos a formulação de temas próprios da filosofia da existência: absurdo, angústia, revolta, ausência de sentido para a própria existência, bem como temas ligados à morte, corporeidade, comunicação entre os existentes ou sua ausência, responsabilidade pela noção de compromisso. A questão da escolha implica, simultaneamente, a angústia e a responsabilidade.

O existencialismo, que, nas suas raízes, começou por ser religioso – Pascal, Kierkegaard –, com alguns autores afirmou-se como ateu; é o caso de Jean-Paul Sartre, ou de Maurice Merleau-Ponty. Albert Camus é aqui, em nosso entender um caso especial. Contudo, para quase todos Deus é um problema, quer se seja cristão ou ateu. Veja-se o exemplo de Vergílio Ferreira.

***Aparição* (1959)**

Detectamos na seguinte afirmação do escritor esse carácter originário da existência, esse surgir pré-reflexivo que convida, mais tarde, a uma reflexão: “aprendemos a verdade na aparição da graça, num limiar de presença, antes que sobre a Terra fosse pronunciada a primeira palavra. Tomo as tuas mãos nas minhas e no deslumbramento da noite abre-se, angustiada, a flor da comunhão”¹. Esta é, de facto, uma afirmação central, na qual temos o reconhecimento do espaço do encontro do eu com o ser e os seres.

Aparição como uma presença fundamental e que, indubitavelmente, adquire um duplo sentido: aparição do eu a si mesmo, ou seja, apresentação inicial que permite a formulação do “eu sou”, eu apareço frente a mim próprio, ao mundo e aos outros. Esta tomada de consciência é referida no ensaio *Invocação ao meu Corpo* (1969), ou seja, dez anos depois, sob a forma de um esclarecimento: “contei em tempos a experiência de auto-revelação de nós próprios, dei ao livro e à experiência o nome de *Aparição*. Era uma experiência que se impunha e por isso outros a fizeram depois de mim”². Esta experiência de que nos fala é uma experiência de despertar, como existente. Porque, neste contexto, uma coisa é viver, outra existir. Aqui, o existir é como abrir os olhos, pela primeira vez, de um modo auroral. E é também espantarmo-nos, interrogarmo-nos, e perguntarmos: quem sou eu?

¹ Vergílio Ferreira, *Aparição*, Lisboa, Bertrand, 2005, 75.ª ed., p. 12 (sigla: A).

² Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu Corpo*, Lisboa, Bertrand, 1994, 3.ª ed., p. 66 (sigla: IC).

Angustiante a interrogação de quem desperta e faz a experiência de “ver-se sendo”. Como nos diz o autor em *Aparição*: “Havia, enfim, desde a infância, essa velha pergunta sobre a descoberta de nós próprios e que eu também fizera um dia a meu pai: – Quem sou eu? /.../ meu Pai um pouco perturbado: tu és meu filho, um homem, um ser vivo que pensa, que vive e há-de morrer como todo o ser vivo /.../ sinto que alguma coisa ficara por explicar e que era eu próprio essa entidade viva que me habita, essa presença obscura e virulenta que me aparecera”³. Na verdade, este “quem sou eu?” está para lá de qualquer descrição exterior. Mas o autor refere: “presença obscura e virulenta”, pois esta é uma irrupção do “eu” como ser que interroga no limite, de tal modo que no romance *Aparição* se dá a passagem da opacidade do ser (presença obscura) para a luminosidade do “ver-se sendo”. Na aparição há um ver-se essencial – uma visão que brota dos sentidos, que possui uma dimensão emotiva, mas que se coloca para lá da própria sensibilidade, como afirmação de ser.

Mas, então, que significado adquire a distinção entre vida e existência? Sem dúvida, a aparição é uma experiência rara, portanto nem todos a fazem, embora, teoricamente, a todos seja acessível. Mas, se nem todos fazem esta experiência, é porque existe uma diferença entre a *vida* do homem e a sua existência. No que diz respeito à primeira, estamos no momento pré-reflexivo, em que o homem ainda não despertou, e que como nos diz vive como as pedras e como os escaravelhos, de tal modo que menciona: “a minha instalação nas coisas imediatas mineralizavam-me, embruteciam-me”⁴.

Encontramo-nos perante o existencial viver à maneira da coisa, ser como a pedra, ou o animal, determinado a ser aquilo que é. Albert Camus refere-se, na sua obra, de um modo muito claro a uma existência mineralizada, porque não despertou; Jean-Paul Sartre refere a náusea, viver segundo a repetição, pela repetição, o “estar instalado”. Raul Brandão, autor da sua preferência, também interroga deste modo: “A maior parte da gente nasce, morre sem ter olhado a vida cara a cara. Não se atrevem ou ignoram-na: a outra existência falsa acabou por os dominar”⁵.

Mas, contrapolarmente, o homem pode fazer a experiência rara, privilegiada, de plenitude, da *aparición* de si próprio – ver-se sendo. Ter esta visão é despertar, existir, não como objecto mas como sujeito, daí a seguinte menção: “uma aparição não se tem, porque não seria aparecer, seria estar, seria petrificar-se”⁶. A aparição é, então, o surgir como existente. Mas, nesse caso, o que significa este aparecer? Fundamentalmente é um acto de presença: “Um acto de presença não se define, não cabe nas palavras. SOU. Jacto de mim próprio,

³ A, pp. 25-26.

⁴ A, p. 44.

⁵ Raul Brandão, *Húmus*, Porto, Campo das Letras, 2000, p. 83.

⁶ A, p. 193.

intimidade comigo, eu, pessoa que é em mim, absurda necessidade de ser, intensidade absoluta no limiar da minha aparição em mim, esta coisa que sou eu, esta individualidade que não quero apenas ver de fora como num espelho mas sentir, ver no seu próprio estar sendo, este irreduzível e necessário e absurdo clarão que sou eu iluminando-me, esta categórica afirmação de ser que não consegue imaginar o ter nascido, porque o que eu sou não tem limites /.../ E estas mãos, estes pés que são meus e não são meus, porque eu sou-os a eles, mas também estou neles, porque eu vivo-os, são a minha pessoa e todavia vejo-os também de cima, de fora, como a caneta com que vou escrevendo”⁷.

Este texto mostra bem que a *aparição* que aponta para uma plenitude implica, contudo, experiências de negatividade e de positividade, que se dão em tensão e que têm a ver com a procura de um sentido para a existência. Do lado da negatividade temos afirmações como: “o vômito”⁸, “o árido destino”⁹, “desprezo e náusea”¹⁰, “condição de escaravinhos”¹¹; “o absurdo”¹², e também, “fico à janela do vazio”¹³.

Do lado da positividade temos expressões como “realidade fulgurante de seres uma pessoa”¹⁴, “descobrir a pessoa que há em mim”¹⁵, “claustró de intimidade”¹⁶, “encontro de pessoas”¹⁷; e por fim, “acaso será possível construir uma cidade como a imagino, a cidade do Homem?”¹⁸.

Como conciliar esta tensão? A angústia do interrogar é um sinal do trágico da existência, por isso o autor afirma: “Toda a ideia vivida é do sangue, não do cêrbero. Não há ideias estritamente racionais”¹⁹. Cultivando muitas vezes o paradoxo, o aporético, mas sem esquecer que o homem é esse ser de carne e alma, esta é, sem dúvida, uma preferência da filosofia da existência que aqui está assumida.

Para finalizar esta exposição sobre esta obra de recorte claramente existencial, um texto, inequivocamente, dá esse tom existencial: “o que é evidente aparece. Mas nestas noites de insónia em que me vou perscrutando, neste esforço natural como o da terra, em que me

⁷ A, p. 194.

⁸ A, p. 59.

⁹ A, p. 147.

¹⁰ A, p. 190.

¹¹ A, p. 85.

¹² A, pp. 63-64.

¹³ A, p. 239.

¹⁴ A, p. 46.

¹⁵ A, p. 75.

¹⁶ A, p. 82.

¹⁷ A, p. 106.

¹⁸ A, p. 269.

¹⁹ A, p. 234.

vou revelando, eu pude ver, em instantes de fulgor, o que me era, o que me cumpria, o destino que me gravara. E ver é já conquistar, possuir”²⁰. Experiência de existir, que tem na *aparição* um dos seus momentos originais.

Invocação ao meu Corpo (1969)

Como vimos no romance *Aparição*, encontramos-nos perante uma experiência fundamental de revelação, de despertar do eu, que obriga, num primeiro momento de um modo não infantil, mas com toda a radicalidade, a colocar a questão “quem sou eu?”, interrogação inquietante, para a qual não há uma resposta evidente, solucionante. Verdadeiramente, a esta interrogação apenas podemos aceder mediante aproximações concretas.

O que vamos procurar surpreender na obra *Invocação ao meu Corpo* é a compreensão antropológica de Vergílio Ferreira, ou seja, a sua compreensão de homem à luz da tese da união da alma e do corpo, já claramente enunciada no romance que estivemos a analisar. O homem é um ser situado, incarnado, e essa é a sua condição humana.

Daqui decorre a necessidade de uma formulação relativa ao corpo na sua inevitável relação com o que o transcende e, portanto, o eleva, ou seja, o espírito. E diz-nos: “tudo se cumpre num corpo. Aí morremos, aí somos – nós e o milagre excessivo”²¹. E um pouco mais à frente confirma: “como um ‘eu’, nós somos totalmente o nosso corpo e o que através dele ou com ele somos ou manifestamos e no entanto somos ainda outra coisa que está atrás disso tudo, embora não esteja lá”²².

Estas são afirmações comuns à filosofia da existência para a qual o tema da corporeidade é central: Merleau-Ponty, E. Lévinas, Gabriel Marcel, Michel Henry. De facto, e também para Vergílio Ferreira, o corpo é o primeiro modo de o existente aparecer, se apresentar.

O corpo, porém, pode ser concebido como um objecto entre outros objectos ou, então, pode ser considerado na sua dimensão de corpo-sujeito, no sentido que o autor lhe outorga: “nós somos totalmente o nosso corpo.” Ora, esta noção de corpo-sujeito aponta para a encarnação como a situação do homem no mundo. Assim refere: “o corpo é subjectivo (Sartre, Ponty, e sobretudo M. Henry), vive-se de dentro para fora e é por isso que a morte nos surpreende”²³. E esta experiência do corpo enquanto considerado como “meu corpo” é a primeira certeza de natureza sensível do existente. O corpo como presença sensível mas onde o invisível se insinua matricialmente.

²⁰ A, p. 270.

²¹ IC, p. 36.

²² IC, p. 175.

²³ IC, p. 258.

A sensação é, de facto, o que possibilita a relação imediata com o mundo, mas esta sensação só é possível ser concebida em termos de corporeidade – ela possibilita a fundamental relação com o outro. Por isso mesmo, é muito interessante a descrição fenomenológica que Vergílio Ferreira nos apresenta dos sentidos, de tal modo que nos diz: “os nossos sentidos não são uma relação parcial de nós com o mundo e a vida, mas um modo específico de despertar a nossa unidade, um pretexto especializado ou acentuado de reevocar através dele a nossa totalidade”²⁴.

Deste tipo de afirmação decorre a sua referência aos cinco sentidos: “os ouvidos – excepto para a captação da palavra, se outros modos não houvesse de a captar – são um sentido menor, talvez mesmo em relação ao tacto”²⁵. O cheiro e o sabor são, conforme afirma, “sentidos mais rudimentares”²⁶. Quanto ao olhar, diz-nos: “os olhos, porém, não nos dão só a luz do mundo, mas a do próprio homem. Janelas da alma são-no não apenas, porém, por vermos através delas essa alma, mas porque através delas essa alma nos vê. /.../ Porque os olhos são o olhar. O espírito manifesta-se aí mesmo, quando se retrai e oculta”²⁷. A origem desta tematização está, claramente, em Merleau-Ponty e na obra *O Olho e o Espírito*. Nesta linha de pensamento sobre a corporeidade, acrescenta: “as mãos dizem o espírito no mundo material, os olhos no mundo espiritual”²⁸. Inequívoca referência à questão da união da alma e do corpo.

De facto, esta menção ao sentir, em que o corpo não é pura matéria organizada, mas é já uma forma de ser – nós somos o nosso corpo –, significa que o corpo é o ponto de referência do sujeito relativamente a si mesmo e a cada existente. Assim, o corpo é o mediador, pois é por seu intermédio que o eu se apresenta, participa e entra em relação com os outros existentes. Mais ainda, é no corpo-sujeito que reside a primeira possibilidade de abertura, de estar disponível, ou seja, de sair de mim mesmo e entrar na esfera do outro, a que chama “tu”: “porque um ‘tu’ é um ‘eu’ que estamos vendo em alguém, um ‘eu’ fugitivo, inapreensível e todavia tão presente que nos perturba a inquietação”²⁹.

Temos, aqui, afirmada a experiência de relação entre um eu e um tu, a que podemos chamar comunicação entre existentes e, segundo o autor, a forma mais perfeita desta comunicação é o amor, a comunicação amorosa³⁰. De facto, para Vergílio Ferreira, o amor contrapõe-se ao ódio e, nesse sentido, falamos de amor como o mais alto e do ódio como

²⁴ IC, p. 290.

²⁵ IC, p. 290.

²⁶ IC, p. 291.

²⁷ IC, p. 288.

²⁸ IC, p. 288.

²⁹ IC, p. 70.

³⁰ Cf. IC, p. 17.

o mais baixo. Mas atenção: amor e ódio são formas de comunicação, o primeiro sob a forma de uma positividade, o segundo sob a forma de uma negatividade. Mas ambos correspondem a modalidades do nosso ser.

Na existência ama-se e odeia-se, muitas vezes numa atitude mista, mas vejam-se as análises negativas relativamente ao outro em Sartre, quando, por exemplo, refere que “o inferno são os outros”: elas são bem reais, tão reais como as afirmações optimistas de Gabriel Marcel quando menciona “a amizade que emerge num simples apertar de mãos”. Amor e ódio são modalidades da comunicação, porém, como nos diz Vergílio Ferreira: “o amor é a forma extrema e fundamental da comunicação”³¹. Um claro optimismo relativamente à relação intersubjectiva se afirma.

Encontramo-nos no domínio das experiências fundamentais do homem, de tal modo que o autor refere: “é no equilíbrio entre o anjo e a besta que está o homem”³². Esta afirmação tem uma longa tradição, Santo Agostinho, na obra *Confissões*, aponta esta possibilidade ao homem. Giovanni Pico della Mirandola, no Renascimento, faz a seguinte menção: “poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo”³³. Que significa tal afirmação? Fundamentalmente, que o homem é esse ser que emerge da natureza – tem semelhanças com o mineral e o animal –, mas de cujo interior brota um impulso para ultrapassar essa situação. Coloca-se aqui a questão da elevação espiritual do homem, mediante a liberdade.

A liberdade, o poder de escolher, que assenta na decisão, é uma instância do humano. E nesse sentido o autor refere: “a escolha que o homem faz implica o que escolher”³⁴. Ora tal afirmação significa que é mediante a liberdade, que caracteriza o projecto existencial, que somos. À maneira de Jean-Paul Sartre pode-se dizer que “nós somos os nossos actos” e eles dizem acerca de nós mesmos. E mais uma vez temos uma afirmação sua a corroborar esta sua convicção: “Ser livre é isso mesmo – ser consciente de si. E é porque se é livre que se aspira à liberdade”³⁵. Ora, uma tal afirmação significa, inequivocamente, que a liberdade é algo que faz parte da estrutura do eu, embora na vida concreta a possamos ou não realizar. Ela não nos é dada como realidade feita mas a fazer-se, por isso, como possibilidade inscrita no eu, oferece-se à conquista. Ela, de facto, possui uma dimensão não só ética mas também ontológica.

³¹ IC, p. 281.

³² IC, p. 170.

³³ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Lisboa, Ed. 70, 2002, p. 57.

³⁴ IC, p. 312.

³⁵ IC, p. 325.

Para Vergílio Ferreira, esta é uma dimensão superior do humano, pois a possibilidade de escolher é algo de fundamental para o eu. Mas estamos perante uma liberdade existencial, ou seja, com condições. O homem, porém, pode perder a liberdade e tal facto pode acontecer mediante variadas situações: pode estar esmagado pela miséria social, ou pela propaganda ideológica, por exemplo. E diz-nos o escritor: “Se o que determina basicamente todo o progresso é o apelo da nossa autoconsciência e subsequentemente da nossa realização humana, ou seja, da nossa dignidade, imediatamente reconhecemos que o bem-estar económico é um meio e não um fim. Porque o que afirma primordialmente a condição humana, o seu profundo significado como autoconsciência, é a sua liberdade”³⁶.

Há aqui um inequívoco pendor filosófico para as filosofias da existência que afirmam a liberdade como categoria que explica o homem como ser espiritual, mas que é a união da alma e do corpo. Tal tese implica a seguinte interrogação: então, o que é existir? Nesta linha de reflexão, existir implica a consideração do corpo, como o meu primeiro modo de apresentação, a mim mesmo e ao mundo. É uma abertura primeira, no sentido cronológico, um aparecer, de tal modo que posso afirmar, à maneira de Gabriel Marcel: “eu sou o meu corpo, mas não sou só o meu corpo”. De facto, sou mais que essa realidade corporal, que me é constitutiva, porque também sou comunicação, responsabilidade, liberdade. E é neste sentido que o autor nos refere: “A altura de um homem mede-se pela amplitude do seu horizonte”³⁷. Sendo Vergílio Ferreira alguém que procura o espiritual, sendo também ateu, apresenta, como nos diz José Antunes de Sousa, um “materialismo *sui generis*”³⁸. A nossa pergunta é, então, a seguinte: será verdadeiramente materialista? Talvez esta etiqueta seja demasiado forte, dado que concebe o espírito como epifenómeno, mas ao qual reconhece a dignidade superior do ser-se humano nessa articulação recíproca – de onde a seguinte afirmação: “Maior que os deuses e os anjos, o homem é espírito e é corpo, ou realiza o espírito no corpo, ou é um corpo espiritualizado. Toda a elevação ao que nele é superior se opera no seu corpo e através do que é terreno, absorvendo e sublimando o que o seu corpo lhe transmite. Entrelaçado à realidade, o corpo sabe-a e transcende-a à dimensão espiritual”³⁹. Para o autor perdeu-se, sem dúvida, a segurança do saber e dos sistemas, tendência clara da crítica existencialista ao espírito de sistema, bem como a uma razão desejosa de tudo compreender, reduzindo a si qualquer realidade fundamentadora. Mas esta perda é o sinal de alguma coisa que funciona como um fermento, ou seja,

³⁶ IC, pp. 324-325.

³⁷ IC, p. 327.

³⁸ José Antunes de Sousa, *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*, Lisboa, Arion, 2004, p. 381.

³⁹ IC, p. 261.

insere-se aqui, na problemática de recorte existencial, a inquietação existencial e também metafísica.

Encontramo-nos perante o homem que se interroga, misteriosa e inquietantemente, acerca do seu destino, interrogação em que à inquietação se vem juntar a angústia da morte, como motivo de reflexão. Porque, entre o nascer e o morrer, nós somos essa totalidade corpo-alma, que em nome da dignidade, pela virtude procuramos realizar – sendo cada vez mais ser.

Por isso, e para concluir acerca desta reflexão, retenhamos as suas palavras: “compreendemos assim que a atmosfera metafísica seja o ar rarefeito que nos coube respirar depois de toda a ascensão /.../ Eis porque o regresso ao nosso corpo é o termo da nossa viagem que nos coube”⁴⁰.

Conclusão

Embora não seja possível uma conclusão acerca desta problemática centrada nestas duas obras, porque muitos aspectos relacionados com o tema que nos propusemos tratar ficaram apenas enunciados, alguns mesmo permaneceram na sombra de uma impossível dilucidação mediante uma reflexão breve, procurámos, contudo, ilustrar a dimensão existencial da filosofia de Vergílio Ferreira implícita na sua obra de carácter literário, e fizemo-lo tomando em consideração um romance e um ensaio. A noção de *aparição* que dá o título ao romance permite, segundo penso, ligar estas duas obras em apreço, mediante uma interpretação antropológica de recorte existencial.

É notória a necessidade que Vergílio Ferreira tinha de compreender o homem na sua dimensão de animal humano, portanto, como um ser que, partindo da interrogação que inquieta e angustia, desperta e, ao despertar, descobre-se como um ser que vai sendo, um existente, que é, inteiramente, corpo e inteiramente espírito, numa unidade que lhe permite descrever patamares da realização de si. A *aparição* permite salientar este aspecto.

O homem é um ser encarnado, deste modo está a afirmar a centralidade da corporeidade, quer para a comunicação, para a responsabilidade ou mesmo para a liberdade. Mas então estamos também na dimensão do espírito, do animal humano. Assim sendo, Vergílio Ferreira dá-nos o seu itinerário de aperfeiçoamento como seres de carne e espírito, que se fica por uma atitude de imanência, mas cuja exigência de ser é inequívoca, e cuja bandeira, se assim se pode dizer, é a da dignidade humana, ou seja, a da realização do humano em nós.

⁴⁰ IC, p. 331.

A *Anábase* de Xenofonte

– Elementos para o estudo da religiosidade grega

Filipe de Almeida Fernandes Soares*

Nota

Anáb.	<i>Anábase</i> , Xenofonte
Arr.	<i>Arriano</i> , <i>Anábasis</i> de Alejandro Magno
Art.	<i>Artemidoro</i> , <i>La interpretación de los sueños</i>
Hist.	<i>Heródoto</i> , <i>Histórias</i>
Il.	<i>Homero</i> , <i>Ilíada</i>
Pau.	<i>Pausanias</i> , <i>Descripción de la Grecia</i>
Tuc.	<i>Tucídides</i> , <i>História da Guerra do Peloponeso</i>

Introdução

O trabalho tem como finalidade uma análise sociocultural do mundo grego. De forma mais específica, pretende-se a compreensão do fenómeno religioso na Grécia clássica, tendo como ponto de partida a leitura de um autor clássico: neste caso concreto, foi escolhido Xenofonte e a sua *Anábase*, procurando-se então a apresentação da integração do Divino no *modus vivendi* do exército. Do ponto de vista historiográfico, ambas as temáticas – religião e exército –, têm importantes contributos; contudo, o estudo pretende ser um cruzamento entre as duas realidades, contribuindo assim para um melhor, e mais completo, entendimento do panorama religioso grego.

No entanto, antes de toda e qualquer incursão no estudo da problemática escolhida, é necessária a resposta a uma questão inicial: quando falamos de religiosidade grega, de que é que estamos a falar? O que é e como se caracteriza? Só depois de estas interrogações estarem respondidas – num capítulo designado por “Quadro conceptual” –, é que uma pessoa fica habilitada a compreender alguns dos fenómenos apresentados ao longo da redacção do projecto.

Numa perspectiva metodológica, e como já foi apresentado, o trabalho tem como ponto de partida a *Anábase* na sua tradução portuguesa: tradução, notas e introdução de

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Rui Valente (2008) e intitulada *A Anábase – A Expedição dos Dez Mil*; ainda assim, e tendo como objectivo uma visão o mais ampla possível da realidade, será feito um cruzamento entre outros autores clássicos (casos de Homero, ainda que neste caso sejam tidas em consideração as especificidades do texto épico; Tucídides, Heródoto e Pausânias; de forma excepcional será apresentado Arriano) e, em última instância, representações das manifestações no campo artístico grego. Estas referências literárias serão apresentadas em corpo de texto. Ainda na metodologia, a redacção vai obedecer a determinados preceitos: introdução de um sistema de abreviaturas – apresentadas numa secção à parte com o título “Abreviaturas” –, com vista a garantir uma maior fluidez de texto.

Ultrapassadas estas considerações de índole teórico-prática, é fundamental uma integração crono-espacial do trabalho em questão, tendo em consideração determinadas “armadilhas literárias”: quando analisamos a *Anábase*, deparamo-nos com uma divisão bipartida do tempo, tendo em consideração um tempo literário onde se integram os eventos narrados, seguindo-se um tempo histórico, onde é apresentada a fonte, o autor e a sua integração na história grega.

Perante isto, e tendo em consideração o primeiro eixo crono-espacial, a obra narra os episódios ligados à batalha de Cunaxa (401 a. C.); neste caso, do ponto de vista grego, é um pós-guerra do Peloponeso, assim como para o mundo aqueménida é um período que apresenta as intrigas no seio da família real persa: a própria batalha é o resultado de uma conspiração levada a cabo por Dario II contra o seu irmão Artaxerxes II com o apoio da mãe, como bem nos elucida a fonte: “tendo escapado com desonra e muito perigo, Ciro começou a considerar não apenas como poderia evitar ficar novamente em poder do seu irmão, mas também como se poderia tornar Rei em vez dele” (*Anáb.*, 1: 1).

No entanto, esta dimensão imiscui-se no tempo histórico, visto que ao longo da obra são apresentados dados relativos ao autor. Perante isto, Xenofonte nasce por volta de 430 a. C., integrado numa família ateniense com posses financeiras mas alheada das grandes lides políticas; a sua educação é feita com a integração no circuito do filósofo Sócrates. O convite de Próxeno leva-o a integrar o grupo dos *dez mil* mercenários gregos ao serviço de Ciro para depor Artaxerxes II (veja-se *Anáb.*, 1: 3).

Em relação à sua vida pós-expedição, esta encontra-se implícita na própria *Anábase*: “Xenofonte fez, mais tarde, uma oferta a Apolo com a sua parte e depositou-a no tesouro dos atenienses em Delfos” (*Anáb.*, 5: 153); “Quando Xenofonte foi exilado e se estabeleceu em Clionte, perto de Olímpia, em terra que lhe foi concedida por Esparta” (*Anáb.*, 5: 154); “Xenofonte utilizou o dinheiro para comprar uma propriedade” (*Anáb.*, 5: 154). Por último, é ainda dada a indicação de que se casou e teve filhos: “pois os filhos de Xenofonte” (*Anáb.*, 5: 154). Apesar de possuir uma propriedade perto de Olímpia, ele vai morrer em Corinto

após a batalha de Leuctras (371), que culminou na ocupação dessa zona pelos inimigos de Esparta¹.

Em relação ao contributo de Xenofonte para o estudo da cultura grega, destacam-se *Helénicas*, *Ciropedia* e *Hipárquico*, mas é a *Anábasis* que “ocupa um lugar especial, devido à imediatez com que Xenofonte refere experiências pessoais, à abundância de particulares geográficos e etnográficos e ao excelente espírito soldadesco de todo o conjunto”².

A redacção da obra integra-se num panorama cultural, político e social mais vasto. Nela são expressas algumas ideias que caracterizam o mundo grego do século IV: é um mundo marcado pela violência da Guerra do Peloponeso e, desse modo, temos a valorização de temáticas ligadas à *koinê eirene* – «Paz Geral» –, onde está subjacente a condenação da guerra fratricida entre *poleis*³ e a unificação destas contra um inimigo maior – o não-grego/o bárbaro. No fundo, estamos a falar de “um conjunto de crenças, de costumes, de gostos, de valores que, por um lado, é comum a todos os helenos e, por outro, os distingue dos bárbaros”⁴.

Podemos encontrar manifestações deste sentimento na obra de Xenofonte a partir de referências como estas: proferidas pelo próprio Ciro: “tratem então de provar que são merecedores da liberdade que possuem, a qual eu vos invejo” (*Anáb.*, 1: 26); “eu vos alistei como meus aliados, mas porque vos tenho em conta como melhores e mais fortes do que muitos soldados bárbaros” (*Anáb.*, 1: 26); “existem provas de todas estas vitórias nos troféus que nós temos, mas a maior testemunha é a liberdade das nossas cidades – a liberdade dessa terra onde fostes nascidos e criados. Pois vós a ninguém chamais senhor ou soberano; não vos inclinais perante ninguém a não ser os próprios Deuses” (*Anáb.*, 3: 86).

O quadro conceptual

Quando analisamos o fenómeno religioso grego, é necessário ter em linha de conta todo um conjunto de ideias que permitem compreendê-lo como uma realidade complexa e multifacetada, algo que justifica muitas das problemáticas e fontes que permitem o seu conhecimento.

¹ Lesky, 1995: 651 e 652.

² Lesky, 1995: 652 ss.

³ Apesar do fim do conflito, o período que lhe sucede é marcado por guerras de cariz mais localizado. É possível encontrar autores (Ferreira, 1992) que especificam alguns desses conflitos: Guerra de Corinto (395-386); Guerra entre Atenas/Tebas contra Esparta (378-371); invasão do Peloponeso por Tebas (371-361); guerra macedónico-ateniense (357-356); guerra entre Atenas e os Aliados (357-355); Terceira Guerra Sagrada (355-346). Tudo isto vai culminar na Batalha de Queroneia, em 338, que determina a integração da Grécia no império macedónico.

⁴ Ferreira, 1992: 536.

Perante isto, o que nós encontramos aqui é um eixo sociocultural marcado pela ausência, ao contrário da matriz judaico-cristã que apresenta uma mensagem revelada e compilada em torno de um grande livro, a que se acrescenta a ausência de um “clero”⁵; para além disso, lidamos com uma matriz civilizacional onde a ideia de dogma está ausente, algo que justifica, do ponto de vista literário e cultural, a proliferação de mitos e lendas associadas ao divino⁶. Este nível de complexidade ganha novos contornos quando nos debruçamos sobre a pluralidade de sinais apresentados pelo divino como forma de comunicação com o mundo terreno, e cuja interpretação influencia o *modus vivendi* das comunidades humanas⁷.

É com base nestas premissas que entramos nas fontes que permitem um estudo sobre as manifestações religiosas gregas: numa primeira dimensão, temos a referência à produção literária que faz alusão a determinados rituais; para além disso, destaca-se nesta dimensão o contributo da arqueologia para o conhecimento da realidade: entendam-se aqui as estruturas arquitectónicas (os templos e outras edificações associadas ao culto do divino) e a produção artística (por um lado, temos a descoberta das já referidas produções literárias; por outro lado, temos ainda as manifestações artísticas gregas que nos apresentam representações sobre os processos associados ao culto)⁸. Em todo o caso, é neste constante diálogo entre *de iure* e *de facto* que encontramos uma chamada de atenção para a crítica das fontes literárias (aqui representadas pelos mitos e lendas) e o papel fundamental do legalismo para o estudo da integração da religiosidade no quadro mental, social e cultural das comunidades humanas:

Pois, mais do que as lendas, é o acto de culto que nos introduz na familiaridade dos Gregos de outrora e que nos dá a compreender directamente o seu comportamento religioso. A prática concreta é a única referência válida na matéria, quer nos seja transmitida por um autor, por uma inscrição ou por um documento arqueológico. Nela, lidamos com realidades sociais, com crenças que se manifestam por actos, e não com puras especulações intelectuais. O estudo da religião grega consiste, pois, em inventariar, em descrever e, se possível, em interpretar as práticas de culto, que são sempre locais, em vez de se reunir numa síntese precária testemunhos mitológicos muitas vezes artificiais e raramente coerentes. A lenda só se torna um documento útil se estiver ligado a um acto de culto que ela ilustra ou especifica.⁹

⁵ Rocha Pereira, 2006: 307.

⁶ Chamoux, 1983: 143.

⁷ Prichett, 1979: 3.

⁸ Chamoux, 1983: 145 e 146.

⁹ Chamoux, 1983: 144.

No que diz respeito aos dados concretos, tomemos como exemplo esta citação – “a religião é o elemento psicológico essencial que assegura a coesão e a continuidade dos grupos”¹⁰ –, que só por si é expressiva quanto às problemáticas que estão em debate.

No fundo, quando nos reportamos ao estudo do fenómeno religioso grego, é necessário ter em linha de conta todo um conjunto de noções filológicas que permitem uma melhor percepção do conceito: em primeiro lugar, temos uma chamada de atenção para *ta nominaza* (algo apresentado como “o que é costume”), seguindo-se um segundo termo designado por *heortai* (um conceito relacionado com boa comida, boa companhia e bom entretenimento)¹¹. É com base nestes dois conceitos que é possível definir o carácter social da religião grega: o culto ao divino por parte das várias *poleis* gregas fica marcado pela referência à palavra *thambos* que, em traços genéricos, permite definir o homem não como indivíduo, mas como uma realidade superior ao nível individual e que responde pelo nome de comunidade. Dentro desta linha de pensamento, encontramos uma chamada de atenção para as várias festividades da *polis* grega: destacam-se aqui as danças, as procissões (caracterizadas pelo barulho das gentes e pela música, contrariamente ao que se verifica na matriz judaico-cristã), as preces e os hinos ao divino, entre muitas outras manifestações¹². Para além destas realizações, temos ainda o importante contributo da arquitectura grega, responsável pelo desenvolvimento de infra-estruturas ligadas ao culto do divino¹³. Quando nos reportamos ao nível da Hélade – “há um conjunto de crenças, de costumes, de gostos, de valores, que, por um lado, é comum a todos os helenos e, por outro, os distingue dos bárbaros”¹⁴ –, destacamos os Jogos Olímpicos (momento de tréguas nos conflitos entre *poleis*) ou Píticos¹⁵ ou, ao nível mais local, o festival das Panateneias¹⁶.

No fundo, o que está em causa com esta breve definição da pluralidade de práticas do fenómeno religioso grego, ainda que com uma chamada de atenção para os vários festivais que o marcam, é a ideia de que “só na polis se pode encontrar aquilo que abarca todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a forma da sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da actividade espiritual brotam directamente da raiz unitária da vida da comunidade”¹⁷.

¹⁰ Chamoux, 1983: 147.

¹¹ Bremer, 1994: 38.

¹² Bremer, 1994: 39.

¹³ Chamoux, 1983: 147 a 151.

¹⁴ Ferreira, 1992: 536.

¹⁵ Rocha Pereira, 2006: 342 a 350.

¹⁶ Rocha Pereira, 2006: 350 a 368.

¹⁷ Jaeger, 19[?]: 98 a 99.

Só com base em muitas das premissas que foram apresentadas, ainda que de forma sucinta, neste capítulo, é que se compreendem muitas das manifestações do divino que são introduzidas na *Anábese* de Xenofonte. Mais importante que essas manifestações é o modo como o homem responde a esses fenómenos.

A *Anábese* de Xenofonte – Elementos para o estudo da religiosidade grega

Portents, dreams, and oracles are features in the accounts of Greek historians, because such elements were factors in Greek life. These features, with their interpretation, counted for something and that not insignificant, in the actions of men and in the policy of states.¹⁸

A prática dos sacrifícios

O princípio das práticas dos sacrifícios perde-se na cronologia da História da Humanidade. Contudo, há quem o integre no Paleolítico médio como uma das primeiras manifestações religiosas, associado a um sentimento de medo e de culpa¹⁹; em todo o caso, com a neolitização e a ascensão da agricultura como alternativa à caça (ainda que esta não seja abandonada de todo), temos então um processo de ritualização da prática: por um lado, fica o registo associado ao poder político e à forma como o acto de caçar permite transfigurar o monarca, dotando-o de qualidades másculas e *viris*²⁰. Por outro lado, e tendo em consideração a expressão “above all, then, ritual creates and affirms social interaction”²¹, entramos na ideia-base da questão: mascarado sob a forma de ritual de culto ao divino, o acto leva à interacção entre os vários elementos presentes e, por último, ao consumo da carne (o divino é apenas simbólico, tendo em consideração que ele apenas recebe partes menores da vítima; o resto é consumido)²². Aquilo que se conclui é que esta definição da prática como um imperativo biológico é redutora e representa uma realidade social, cultural e económica mais vasta, que ocupa um lugar de destaque no universo religioso grego²³.

¹⁸ Prichett, 1979: 3.

¹⁹ Burkert, 1983: 13-16.

²⁰ Burkert, 1983: 42 e 43.

²¹ Burkert, 1983: 23.

²² Burkert, 1983: 3-7.

²³ Bremer, 1994: 43.

Perante esta última posição, importa ter em linha de conta o facto de estarmos perante um costume que não conhece a existência de um único termo para o designar, ainda que haja um vocábulo que descreva a prática de forma genérica: *thysia/thyuein*²⁴. Verifica-se também a possibilidade, ainda que simplista, de separar o acto em cruento (presença de sangue) e incruento (ausência de sangue), embora haja outras formas de designar este tipo de sacrifícios: respondem pelo nome de «puros» ou *hagnà thýmata*²⁵. Ainda assim, é fundamental não perder de vista a existência de todo um debate filológico associado a esta realidade, o qual condiciona muito do seu entendimento.

Sacrifícios cruentos

Relativamente ao primeiro grupo, verifica-se novamente a existência de um debate filológico; quando nos referimos ao acto de sacrificar, importa ter em consideração a existência da expressão *katarkéshtai*²⁶. No centro desta discussão, encontramos a divisão deste acto em *hiera* (serve para designar o próprio rito, assim como as partes que são analisadas e os resultados obtidos desta análise) e em *sphagia* (é uma palavra à qual encontramos associadas outras da mesma família: *sphagiazesthai* – acto de realizar um *sphagia*; *spha-zein/sphatein* – furar a garganta; *sphagia* pode ainda ser utilizado para designar os sinais obtidos)²⁷.

Por outro lado, esta subdivisão apresenta também um conjunto de problemáticas que se prendem com as metodologias utilizadas para garantir a obtenção de sinais: o termo *sphagia* implica um corte na garganta e a análise ao modo como o sangue flui (Ilustração 1); já com *hiera* temos uma manobra mais invasiva, tendo em consideração a análise aos órgãos internos do animal utilizado. Neste caso concreto, não se verifica a existência de altar, nem fogo nem consumo ritual (esta é uma prática que será apresentada numa fase mais adiantada do trabalho)²⁸.

Contudo, importa não perder de vista o facto de estarmos perante uma fonte de cariz militar e, neste caso, a análise à prática deve ser feita com base nessa premissa. Assim sendo, temos o *sphagia* associado a um momento pré-batalha, assim como a juramentos e a apelos a forças da natureza²⁹. Podemos encontrar exemplos dessa prática na obra de

²⁴ Petropoulou, 2009: 34.

²⁵ Rachet, 1999: 212 a 214; Burkert, 1995: 134. Apesar da presença do elemento sangue, o sacrificador nunca é entendido como «impuro»: aos olhos do divino, apesar de ele matar, é excepcionalmente «puro».

²⁶ Petropoulou, 2009: 34.

²⁷ Jamson, 1991: 200 e 201; Petropoulou, 2009: 36.

²⁸ Petropoulou, 2009: 36.

²⁹ Jameson, 1991: 205 a 209.

Xenofonte: “estas promessas foram ratificadas pelo sacrifício de um boi, um lobo, um javali e um carneiro em cima de um escudo” (*Anáb.*, 2:51) ou “entretanto, os adivinhos sacrificaram uma vítima sobre o rio, enquanto o inimigo disparava setas e projecteis de funda, embora estivesse fora do alcance” (*Anáb.*, 4: 119).

No campo dos sacrifícios, importa compreender de que modo se processa a teorização em torno da questão dos sinais obtidos – “assim que as vítimas se revelaram favoráveis, todos os soldados começaram a cantar o *pean* e a dar o grito de batalha” (*Anáb.*, 4: 199) –, assim como de que modo o elemento zoomórfico se relaciona com o Panteão Divino grego.

Encontramos autores que falam da análise aos *splánchna* (fígado e outros órgãos internos)³⁰; neste caso concreto, temos a explicação, por parte da historiografia, sobre o que se entende por “maus sinais”: 1) a morte do animal antes do acto; 2) as vítimas seguirem o ofertante; 3) o sangue da vítima saboreado por outros animais ou por ela própria; 4) a ausência de *processus pyramidalis*; 5) o fígado com duas vesículas biliares numa só saca de gordura³¹. Em resposta à segunda problemática, o animal ideal é o touro, ainda que não fosse estranha a presença de gado caprino, ovino e suíno, assim como a presença de aves. Aquilo que importa referir na sua escolha corresponde a um conjunto de preceitos, cuja transgressão “significava cometer um sacrilégio, para o qual estavam previstas sanções pecuniárias e religiosas”³².

Por outro lado, e agora excluindo a vertente bélica, o sacrifício de animais aparece associado às festividades e, neste caso, apresenta-se um termo concreto para o definir. Lidamos com os *sacrifícios olímpicos*, definidos com o recurso à expressão grega *thyein*³³. Neste caso concreto, são rituais onde está presente a ingestão de partes da vítima; os autores clássicos descrevem ainda procissões onde estão presentes algumas referências a actores sociais, assim como novas referências filológicas: a expressão *apárchesthai/árchesthai* («iniciar») ou, já numa fase mais adiantada, *haimássein* (o acto de molhar o recinto com o sangue da vítima); do ponto de vista dos agentes sociais, verificamos a presença de uma jovem virgem, portadora do cesto onde vai a faca para a prática do sacrifício, e um sacerdote. O momento conta ainda com determinados preceitos associados às purificações, orações,

³⁰ Burkert, 1995: 129.

³¹ Petropoulou, 2009: 58.

³² Chamoux, 1983: 161. É assumido que o boi é o animal mais nobre para ser sacrificado, mas essa questão varia consoante a divindade a quem se destina o acto: se estivermos a apelar a Zeus ou Posídon é um boi, mas se for a Hermes utilizamos um carneiro ou um bode; para Apolo e Ártemis, cabras ou veados, e pombas para Afrodite (Burkert, 1993: 143 e 144).

³³ Petropoulou, 2009: 35.



Ilustração 1 Fragmento de um *Kylix*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (século V a. C.), terracota; Cleveland, The Cleveland Museum of Art.



Ilustração 2 *Amphora* Andokides e Lysippides, Grécia (cultura ática), período arcaico (século VI a. C.), terracota; A. 42,3 cm x D. 45 cm; Boston, Museum of Fine Arts, 99.538.

libações e, por último, o consumo³⁴ (Ilustração 2). É tudo uma questão de se analisar com atenção a obra de Xenofonte:

No dia seguinte, Coiratadas chegou com as vítimas e o adivinho. Uma procissão de vinte carregadores trazendo cereais seguia-o, seguido de outros vinte carregadores, um levando tanto alho quanto é humanamente possível alguém carregar e outro com carga semelhante de cebolas. Pousaram estes vários mantimentos, e realizaram então o sacrifício. (Anáb., 7: 216 e 217)

Depois de sacrificarem alguns bois e outro gado que tinham capturado, ofereceram um banquete excelente, embora tivessem comido reclinados em sofás baixos e tivessem bebido de canecas feitas de chifres que encontraram naquele país. (Anáb., 6: 182)

³⁴ Chamoux, 1983: 160; Burkert, 1993: 128 e 129. Em relação ao primeiro autor, é feita uma chamada de atenção para uma outra terminologia associada a este momento: *holocaustos*.

Por último, temos a referência à prática de sacrifícios associados aos rituais fúnebres e, em consequência disso, às divindades *chthonic*. Neste caso concreto é utilizada a expressão *enagidzein* (não está associada a refeições)³⁵. Temos um bom exemplo dessa prática em Xenofonte: “dirigiu-se a Ofrínio e ofereceu um sacrifício, queimando porcos inteiros, segundo era o costume da sua família, e obtendo sinais favoráveis” (*Anáb.*, 7: 254), mas são encontrados vestígios noutras fontes, como é o caso da *Ilíada* de Homero:

Ele preparou-lhe a refeição fúnebre:
e muitos bois lustrosos mugiram de volta da lâmina de ferro
ao serem abatidos; muitas ovelhas e cabras balidoras;
muitos porcos de brancas presas, ricos em gordura,
foram chamuscados na chama de Hefesto (Il., 23.29 – 23.33)

Sacrifícios incruentos

À semelhança do universo dos sacrifícios cruentos, também aqui encontramos um vasto campo lexical que condiciona o entendimento do historiador em relação às práticas.

Numa primeira abordagem, temos as questões ligadas às libações, entendidas em sentido lato como “o derramamento de vinho ou de qualquer outro licor que os antigos faziam em honra dos deuses”; contudo, numa perspectiva historiográfica, é possível encontrar nomes que fazem questão de chamar a atenção para os problemas lexicais em torno desta prática: *leiben/loibé* (termo lírico); *spéndein/spondé* (herança anatolia); *chéein/choé* (herança indo-europeia). Perante isto, cabe ao historiador questionar-se: *Como diferenciar estas realidades, tendo em conta que esta diferenciação não pode ser feita a partir dos líquidos envolvidos?* Respondendo a esta questão, o autor atrás abordado refere que o termo *spondé* está associado ao verter um líquido directamente para o chão, ao passo que *choé* implica a existência de um segundo recipiente colocado no chão; já para não falar que o mesmo autor, mas num outro contexto – *Homo Necans* –, considera que este termo integra-se em contexto funerário³⁶.

Independentemente destas posições, é de destacar que a prática está bem documentada a partir da análise à *Anábase* de Xenofonte – “Xenofonte realizou imediatamente uma libação” (*Anáb.*, 4: 118); “depois de terem despejado as libações” (*Anáb.*, 6: 181). O primeiro momento está associado a um acordo entre dois indivíduos, embora se considere que esta prática está muito relacionada com o contexto militar a partir desta premissa: *sphagia* está

³⁵ Petropoulou, 2009: 35.

³⁶ Burkert, 1983: 54.

Ilustração 3 *Pelike*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (século V a. C.), terracota, A. 41,9 cm; Nova Iorque, Metropolitan Art Museum, 06.1021.191



para o início do conflito, da mesma maneira que *choé* está para a conclusão do mesmo³⁷. Em termos iconográficos, a imagem escolhida apresenta uma libação feita em contexto de culto num templo, mas tem a particularidade de permitir compreender aquilo que seria a prática (Ilustração 3).

Numa outra dimensão, encontramos o sacrifício de primícias, o qual está associado a “uma esfera camponesa e patriarcal”; em termos de integração no culto grego, esta prática está associada a divindades como Deméter e Dioniso³⁸. Temos um bom exemplo na *Anábase*: “Xenofonte também utilizou o dinheiro sagrado para construir um altar e um templo, e oferecia sempre um décimo de cada colheita em sacrifício à Deusa” (*Anáb.*, 5: 154). Apesar desta posição, importa não perder de vista o facto de ser difícil separar ambas as realidades, tendo em consideração que a oferta de primícias está presente no conceito de sacrifícios ligados ao consumo e às festividades; ou seja, partes da vítima utilizada são consagradas ao divino (os ossos da coxa, da pélvis, juntamente com a cauda, assim como parte da carne da vítima)³⁹.

Do ponto de vista militarista, é interessante analisar as oferendas do tipo votivo integradas no *modus vivendi* dos exércitos gregos. É aqui que reside todo um conjunto de ideias fundamentais para a compreensão do modo como a religiosidade interfere na dimensão militar.

³⁷ Burkert, 1999: 156.

³⁸ Burkert, 1995: 146 e 147.

³⁹ Burkert, 1983: 6 e 7.

Dentro desta linha de pensamento, verificamos a necessidade de fazer uma divisão dos espólios existentes nos templos gregos em dedicatórias privadas, sejam elas feitas por soldados ou por indivíduos conectados com a vida política, e dedicatórias provenientes das pilhagens⁴⁰. Contudo, apesar de se introduzir esta problemática, importa ter em linha de conta que estamos perante uma tarefa difícil, no sentido em que para a levarmos a cabo estamos dependentes de estas dedicatórias terem ou não referências que apontam nesse sentido⁴¹. O que está aqui em causa é que, quando nos reportamos a dedicatórias privadas, é comum termos referências à onomástica e à toponímia; ou seja, é-nos apresentado o autor da dedicatória e do local e as condições em que foi obtido determinado espólio⁴². Tanto a onomástica como a toponímia têm correspondentes na *Anábese* de Xenofonte: “Xenofonte fez, mais tarde, uma oferta a Apolo com a sua parte e depositou-a no tesouro dos atenienses em Delfos. Esta oferta foi inscrita em seu nome e no de Próxeno” (*Anáb.*, 5: 153).

Em todo o caso, o que nós encontramos aqui é uma chamada de atenção, novamente, para a problemática da filologia aplicada em contexto militar: em termos genéricos, temos o vocábulo *anathema* para designar «oferecer», se bem que esta prática seja apresentada sob a forma de *aparkhe*, *akrothiniai* e *dekáte*; já integrado no momento pós-batalha, o que nós encontramos em termos lexicais é a referência, por parte da historiografia, a *akrothinion* («o tipo da pilha») e, nas fontes, às expressões *akrothinion laphuron* ou *akrothinion ek polémou*⁴³ (Prichett, 1979: 240).

Por outro lado, podemos encontrar toda uma leitura economicista para os despojos encontrados nos templos ou no terreno de batalha, independentemente de serem dedicatórias privadas ou não: Thasos, século IV (os custos da armaria eram o suficiente para o estado honrar os órfãos de guerra, assim como o suficiente para comprar escravos qualificados); Atenas, século VI (os custos inerentes à armaria eram o suficiente para a aquisição de seis bois para a prática do sacrifício). Assim sendo, aquilo que está aqui em causa é a existência de uma relação entre o custo dos equipamentos militares e a oferta, chegando o autor à conclusão de que a sua presença em contextos de ofertas está ligada ao seu elevado custo, sendo desse modo presentes dignos para o divino⁴⁴.

Independentemente destas posições, importa ter em linha de conta uma citação que resume, de forma magistral, a questão: “the important element in these gifts is not so

⁴⁰ Prichett, 1979: 242.

⁴¹ Prichett, 1979: 261.

⁴² Prichett, 1979: 274.

⁴³ Prichett, 1979: 240.

⁴⁴ Jackson, 1991: 229.

much their dedications, as the fact that they were acts of thanksgiving from devotes who gave suitable offerings to express their gratitude”⁴⁵.

O papel da adivinhação

Relativamente à *Anábase* de Xenofonte, é fundamental notar que a prática da adivinhação, excluindo a análise às vísceras das vítimas dos sacrifícios cruentos, é reduzida, mas dá para compreender muitas das questões que estão em jogo com aquela prática: ausência de um vocábulo comum, apesar da referência a *mantikē technē* – artes da adivinhação – e a *dēmiorgoi* – «trabalhadores para a comunidade», expressão utilizada por Homero)⁴⁶. Perante isto, e antes de toda e qualquer incursão no debate filológico, é fundamental dividir a prática em dois grandes grupos: 1) adivinhação indutiva: é a interpretação de sinais concedidos pelo divino para que o homem os decifre; 2) adivinhação intuitiva: é o resultado do contacto directo do divino com o homem⁴⁷.

Do ponto de vista filológico, à parte a expressão apresentada no parágrafo anterior, o campo lexical grego é vasto para designar a prática da adivinhação⁴⁸. Sociologicamente falando, coloca-se a mesma questão: numa primeira abordagem, temos o termo *mantis* (designa *seer* – o equivalente português a “adivinho”) e o termo *hierēus* (sacerdote), fundamentais para a compreensão do quadro religioso grego. Contudo, não se confundem: o primeiro é detentor de carisma pessoal e assemelha-se, ainda que considerando as devidas distâncias, aos profetas bíblicos (ambos transmitem os desígnios do Divino, com a diferença de que o segundo agente contacta com a Divindade, enquanto o primeiro só contacta com recurso a determinadas técnicas); ainda dentro desta linha de pensamento, temos os *exēgētai* (intérpretes da lei sagrada) e os *chrēsmologoi* (intérpretes de oráculos). Relativamente aos sacerdotes, são indivíduos que podem, ou não, ter carisma pessoal, mas não é fundamental: o seu carisma provém do desempenho de um cargo público⁴⁹.

Deste modo, e como já foi referido, a análise às vísceras é o resultado da adivinhação indutiva. Além deste exemplo, a *Anábase* de Xenofonte refere ainda a interpretação dos sinais provenientes do voo das aves: estamos perante a *oionopólos*, sendo a primeira parte

⁴⁵ Prichett, 1979: 274.

⁴⁶ Flower, 2008: 23 e 24.

⁴⁷ Bouché-Leclercq, 2003: 97 e 209. Contudo, sobre esta questão é importante referir que há variações de posições: Pierre Bonnechere (autor do capítulo sobre “Divination” na obra *A Companion to Greek Religion*) refere-se a esta última prática como “Inspired divination” (p. 153).

⁴⁸ Estas formas de nomear serão apresentadas ao longo do texto quando forem feitas as referências a essas várias práticas.

⁴⁹ Flower, 2008: 30, 58 a 60.

da palavra – *oionós* – a forma de designar «o pássaro do presságio» (a ave em questão é de rapina; em termos interpretativos, a sua análise resulta da colocação do “adivinho” num ponto fixo: a presença da ave pela direita é bom, enquanto pela esquerda é mau). Do ponto de vista histórico, ela é o resultado da influência da matriz indo-europeia no território grego e, apesar da referência da *Anábese*, ganha notoriedade no território italiano⁵⁰.

Em termos intuitivos, a *Anábese* consagra breves referências à experiência onírica; em traços genéricos, temos uma problemática entendida “como mensagem divina ou reflexo dos anseios e inquietudes da alma”⁵¹. Contudo, quando nos reportamos a esta prática, é interessante vê-la como uma influência do Médio Oriente antigo e integrá-la num conjunto de práticas cuja aceitação variava; é dentro desta linha de pensamento que integramos a interpretação dos sonhos: apesar de integrada na cultura grega, esta prática estava associada aos elementos mais humildes da sociedade (fica o registo de um costume cujos praticantes estavam rotulados de charlatães e “manhosos”)⁵². Em termos filológicos, a experiência onírica coloca algumas questões interessantes quando analisadas à luz da tradução da obra de Artemidoro⁵³: numa primeira abordagem, temos o termo *sonho* (serve para designar o acto de dormir e as manifestações que nesse período se produzem); numa segunda dimensão, temos o *ensonho* (corresponde ao grego *enýpnion*), termo utilizado para os sonhos que carecem de valor mântico. Quando nos reportamos ao carácter profético dos sonhos, utilizamos *visão onírica* (o equivalente ao grego *óneiros/onar*)⁵⁴.

Do ponto de vista interpretativo, e tendo em consideração a nova fonte, a visão onírica é diferente do *ensonho* – o primeiro termo é o prelúdio do que vai acontecer, da mesma maneira que o segundo é a expressão do presente. Quando nos centramos no profetismo propriamente dito, o *óneiros/onar* distingue-se pelo carácter directo e simbólico (o primeiro é apresentado por uma imagem; na segunda dimensão, estamos a lidar com uma realidade apresentada de uma forma indirecta e enigmática; por último, temos a aparição, que corresponde à resposta oracular da visão onírica). Contudo, o carácter simbólico do sonho faz com que este se subdivida em cinco dimensões: 1) activo/passivo: o “sonhador” é o sujeito; 2) alheio: o sujeito é outra pessoa; 3) comuns: as acções são realizadas por uma pessoa conhecida; 4) públicos: sonhos ligados a espaços públicos; 5) cósmicos: ocorrência de determinados fenómenos cósmicos (*Art.*, 1: 73 a 79).

⁵⁰ Burkert, 1993: 203; *Anáb.*, 6: 198 – “o adivinho, Arexonte, o parrásio, avistou uma águia, o que constituía um bom presságio.”

⁵¹ Abranches, 1990: 9.

⁵² Garcia, 1989: 19 a 3.

⁵³ Artemidoro, *La interpretación de los sueños* (notas, tradução e introdução de Eliza Ruiz Garcia), Madrid, Editorial Gredos, 1979.

⁵⁴ Garcia, 1979: 72 e 73 [nota 10].

Além desta dimensão, considera o próprio Artemidoro que “es preciso considerar como favorables las imágenes oníricas vinculadas con la naturaleza, la ley, el uso, la profesión, los nombres y el tiempo” (*Art*, 1: 83). É com base nesta premissa que encontramos os sonhos divididos em duas grandes abordagens: 1) genéricos (apresentam várias subdivisões: *a* – anunciam muitas coisas com recurso a vários símbolos; *b* – poucas coisas com recurso a poucos símbolos; *c* – coisas múltiplas com base em poucos símbolos; *d* – poucas coisas com base em muitos símbolos); 2) específicos (subdividem-se em quatro perspectivas: *a* – sonhos bons do ponto de vista interno e externo; *b* – maus, dependendo da perspectiva; *c* – positivos no interno, mas maus no externo; *d* – favoráveis no aspecto, mas desfavoráveis quando analisados) (*Art.*, 1:83 a 89).

É dentro desta linha de pensamento que a dimensão onírica aparece referenciada em Xenofonte: são apresentados ao leitor três exemplos ligados ao papel do sonho no contexto militar, mas apenas dois são expressivos das problemáticas que foram apresentadas nos parágrafos anteriores. A título de exemplo, encontramos a visão onírica de carácter específico, onde a aparência do sonho deixa transparecer uma análise externa negativa, mas positiva do ponto de vista interno; esta passagem em especial é disso exemplo, pois é expressiva em relação ao quadro mental grego, mas sobretudo é elucidativa das preocupações do momento: “mas Xenofonte teve um sonho. Nele, sonhava que estava preso com correntes, mas estas, por si só, largaram-no, de modo que se libertou e podia afastar os pés com tanta liberdade quanta desejasse” (*Anáb.*, 4: 117 e 118).

Quando analisamos o fenómeno dos profetismos na religiosidade grega, tendo como principal enfoque a referida *inspired divination*, é incontornável uma referência ao papel do Santuário de Delfos nestas problemáticas.

Do ponto de vista histórico-arqueológico, a divindade Apolo é entendida como o resultado da confluência de rotas e de povos no contexto do Mediterrâneo do final da Idade do Bronze: Apolo está ausente dos registos em linear B, mas isso não invalida que fosse desconhecido para os micénicos, tendo em consideração a referência a esta divindade na região cipriota. Por outro lado, algumas das metodologias de culto, assim como a sua representação, apontam para influências da Anatólia e do Médio Oriente antigo; em contexto grego, o culto está já estabelecido na cultura grega com Homero e Hesíodo. Perante isto, é legítimo considerar que ele se integra no panteão divino grego entre o fim da Idade do Bronze e o início da Idade do Ferro (um período que ficou designado, do ponto de vista historiográfico, como a 'Idade das Trevas')⁵⁵.

⁵⁵ Graf, 2009: 134 a 136.

Relativamente ao santuário de Delfos, são-nos colocadas questões semelhantes; do ponto de vista documental, encontramos três grandes evidências: o *Hino Homérico a Apolo*, *Euménides* e *Iphigeneia in Tauris*. Numa perspectiva comparada, tanto a primeira como a terceira fontes fazem a referência à integração do culto com base na violência (Apolo mata uma serpente – o que está aqui em causa, do ponto de vista interpretativo, é a figura da Divindade como um invasor externo ao território grego; neste caso, a morte da serpente é o resultado do confronto entre duas realidades socioculturais e políticas); este é o conteúdo, em traços genéricos da documentação. Quando nos reportamos aos dados provenientes das escavações arqueológicas, deparamo-nos com a existência do santuário em contextos históricos anteriores à presença do registo escrito: é aqui que integramos os cultos pré-apolonianos (culto a Posídon, em conjugação com a Deusa-terra Gea)⁵⁶. Perante isto, é legítimo considerar que o santuário está integrado numa cronologia mais recuada, mas a sua ligação aos profetismos data do século VIII a. C. e ganha projecção no contexto social, económico, político e cultural do século VII a. C. A sua história é feita de altos e baixos: em 598-7 a. C. o santuário é reconstruído a mando dos Alcmeónidas no seguimento de um incêndio, repetindo-se o processo em 373 a. C., desta vez em virtude de um tremor de terra⁵⁷. A perda de preponderância começa a partir de 88 a. C. com uma rebelião contra o domínio romano no território, cuja repressão tem aí importantes consequências económico-financeiras. O processo culmina com a ascensão da religião cristã, mais concretamente com Teodósio em 385 d. C. (pena de morte para os praticantes da adivinhação)⁵⁸.

Paralelamente a estes debates de natureza histórica, cronológica e documental, a referência “levou duas vítimas ao altar e ofereceu-as a Zeus, o rei, o Deus que o oráculo de Delfos tinha ordenado que consultasse” (*Anáb.*, 6: 184) não é de somenos importância. No fundo, ela é elucidativa quanto à importância de Delfos nas várias esferas da vida do território grego: influenciava a vida das *poleis* gregas (fundação de colónias; alteração de documentos políticos) e, à parte os debates em torno da fidelidade do oráculo durante as guerras pérsicas, transmitiu importantes decisões que determinaram a sobrevivência do território⁵⁹.

O processo de consulta do oráculo baseava-se em determinados preceitos de ambas as partes: da parte do consultante, temos a concessão de uma determinada soma em dinheiro; em relação aos sacerdotes, temos o sacrifício de uma cabra a Apolo, a qual era

⁵⁶ Park & Wormell, 1956: 3 a 13.

⁵⁷ Rocha Pereira, 2009: 324; Ferreira, 1992: 139.

⁵⁸ Bonnechere, 2007: 155; Graf, 2009: 59 e 60.

⁵⁹ Graf, 2009: 58 e 59.

Ilustração 4 *Kylix* grego ático de figuras vermelhas: representa a consulta do Oráculo.

Fonte: <http://proteus.brown.edu/greekpast/4743> (2012-01-15)



mergulhada previamente em água fria: o facto de ela tremer ou não determinava a continuidade do processo de consulta; o acto (Ilustração 3) ocorria ao sétimo dia de cada mês (o santuário não efectuava consultas durante os três meses de Inverno, e o facto de o sacrifício preliminar não ser favorável determinava que nesse dia não se realizasse nenhuma consulta)⁶⁰. Quanto à metodologia segundo a qual eram obtidos os resultados, é legítimo considerar que estamos perante um bom exemplo daquilo que é a adivinhação por inspiração divina: independentemente do modo como a Pítia obtinha os resultados⁶¹, a verdade era obtida a partir do contacto directo entre a divindade e o mortal, onde o segundo entrava num estado de *enthusiasmos* ou, segundo outras abordagens filológicas, *éntheos* (à letra «ter o deus dentro de si») / *kátochos* (à letra «presságio inspirado»)⁶².

A morte em Xenofonte

Do ponto de vista mental, a morte era entendida como uma perturbação do normal quotidiano das sociedades humanas e estava associada a um estado de impureza⁶³. Deste modo, para aqueles que não tombaram no campo de batalha, a melhor forma de acabar

⁶⁰ Chamoux, 1983: 189; Parke & Wormell, 1956: 30 a 34.

⁶¹ Parke & Wormell, 1956: 17 a 30.

⁶² Graf, 2009: 62 e 63; Bonnechere, 2007: 153.

⁶³ Burkert, 1993: 171.

era em casa, rodeado por amigos, entes queridos e, acima de tudo, na total posse das suas faculdades⁶⁴; esta é uma problemática não abordada na *Anábasis*, mas apresentada na poesia lírica, como é o caso de Homero:

Sois cruéis, ó deuses, e malévolos. Será que nunca
 vos queimou Heitor coxas de bois e de cabras imaculadas?
 Agora que ele está morto não ousais salvá-lo,
 para que possa ser visto pela esposa, pela mãe e por seu filho,
 pelo pai Príamo e pelo povo, que rapidamente
 o cremarão no fogo e lhe prestarão honras fúnebres (Il. XXIV.33-38)

Quando nos reportamos à sua análise do ponto de vista religioso, e à parte os debates associados aos autores clássicos quanto à existência ou não de alma e de vida após a morte, encontramos todo um conjunto de ideias fundamentais para a compreensão da temática. Em primeiro lugar, o morto era entendido como desprovido de vontade própria e de *menos* (força); por outro lado, esta problemática permite fazer algumas distinções dentro do panteão divino grego, entendendo-se aqui as divindades *uranianas* (a expressão inglesa «*ouranic*» ou «*of the sky*») e *ctónicas*, em cujo grupo encontramos Hades: é um Deus sem culto associado, à excepção de um templo edificado no Sul da Grécia; em termos comparativos, é necessário não olhar para Hades como Satanás nem para o seu domínio como o inferno da mentalidade judaico-cristã⁶⁵. Por último, no que respeita aos mortos, encontramos várias formas de os nomear: *aōroi* (os que morreram antes do seu tempo e vagueiam até estarem prontos a passar); *biaiothanatoi* (os que morrem de forma violenta); *ataphoi* (os que morreram e foram deixados sem enterramento)⁶⁶. É aqui que reside a ideia fundamental da questão: estas duas últimas tipologias de mortos são consideradas

⁶⁴ Noy, 2009: 415.

⁶⁵ Garland, 2001: 1; Felton, 2007: 86 a 96. Tendo como base o *Dicionário Temático Larousse – Civilização Cristã*, deparamo-nos com importantes considerações em torno dos conceitos de Inferno e Satanás. No que diz respeito ao primeiro termo, este aparece definido como “lugar de suplício dos danados. Segundo a doutrina católica, o inferno consiste, antes de mais, em não poder ver Deus – fala-se de ‘visão beatífica’ – e não se pode atingir assim a paz nem repouso” (p. 334); quanto ao segundo conceito, aparece definido como: “em hebreu, Satanás é o nome do Espírito do Mal, personificação num anjo que desobedeceu a Deus da propensão do homem para o mal” (p. 547). É aqui que reside a questão fundamental: o reino do Hades é o local para onde vão os mortos, pelo menos aqueles cujas cerimónias fúnebres obedeceram ao conceito, já abordado, de *ta nominaza* (Felton, 2007: 90).

⁶⁶ Isto representa a posição de um autor. Para ver esta problemática da divisão dos defuntos, veja-se o capítulo “The special dead” (pp. 77 a 103) na obra de Garland (2001), *The Greek Way of Death* ou o capítulo dedicado a este tema na obra *Honor thy Gods – Popular religion in Greek tragedy* (Mikalson, 1991, pp. 114-129).

perigosas e neste sentido as cerimónias fúnebres são a maneira de se garantir uma passagem para o além (a expressão *enthende ekeise*: «daqui para ali»)⁶⁷.

É com base em algumas das premissas apresentadas no primeiro parágrafo, nomeadamente os tipos de mortos existentes, que se faz a ponte para o estudo dos rituais fúnebres no contexto da religiosidade grega. Esta dimensão vai ter em consideração dois eixos principais: em primeiro lugar, será feita uma breve introdução ao modo como se processam os funerais em contexto civil, como forma de enquadrar a problemática; depois, e já dentro da temática em estudo, debruçamo-nos sobre a integração da morte no contexto da *Anábasis* de Xenofonte e, neste caso, os funerais em contexto militar. Em termos de fontes, será mantido o esquema: referência a autores clássicos e recurso à cerâmica grega como ilustrativa das práticas em questão.

No que diz respeito à primeira dimensão, importa considerar a existência de duas fases distintas, as quais estão bem representadas no fenómeno artístico: a *prothesis* e a *akphora*. A primeira fase corresponde à preparação do morto e nela estão presentes algumas práticas de cariz simbólico e religioso: entenda-se aqui a lavagem do corpo por uma mulher na casa dos sessenta anos ou próxima do defunto, seguindo-se o decorar deste (recurso a roupas, flores, fitas e joalharia). Após isto, o falecido era deitado (Ilustração 5) numa cama (*klime*), sobre uma espécie de tapete denominada de *stroma* (estava enrolado num manto designado *endyma*). A título de exemplo, e tendo em linha de conta a literatura clássica, Homero apresenta-nos uma descrição completa da prática, ainda que tendo em consideração as especificidades literária do discurso épico grego:

Depois que as servas o banharam e ungiram com azeite,
lançaram-lhe por cima uma bela capa e uma túnica.
Foi o próprio Aquiles a levantá-lo e a pô-lo num esquife;
depois com ele os companheiros o puseram no carro polido (Il., 24.587-590)

A prática demora, em norma, um dia durante o qual são resolvidas algumas das questões pessoais do morto (dívidas; tutoria das crianças, caso haja) e feita a prestação de preces a determinadas divindades para garantir uma passagem tranquila para o Hades. É possível encontrar uma leitura associada às questões da propriedade (o facto de a *prothesis* não decorrer em casa do defunto, mas sim em casa de familiares é uma expressão de estes últimos serem os seus herdeiros) e, do ponto de vista sociológico, à prestação das últimas homenagens ao morto⁶⁸.

⁶⁷ Garland, 2001: 13.

⁶⁸ Boardman & Kurtz, 1971: 142 a 144; Garland, 2001: 16.



Ilustração 5 Ânfora ática do pintor de Diplyhon com representação de *prothesis*, Grécia (Período Geométrico: 760-750 a. C.). Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).



Ilustração 6 *Krater* ático do Período Geométrico, pelo pintor Dipylon, Grécia (Ática); representa num dos registos a *ekphora*. Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).

Relativamente à segunda e última fase, ela corresponde ao transporte do defunto (Ilustração 6) para o local de enterramento. É um momento interessante quando analisado à luz do social: estão presentes vários intervenientes ligados à família do falecido (os homens vão à frente do cortejo e as mulheres à retaguarda; estão presentes outros indivíduos directamente ligados à prática funerária: *klimakophoroi* – carregadores de escadas; *nekrophoroi* – carregadores do corpo; *nekrothapai* – enterradores; *tapheis* – cavadores; estão ainda presentes músicos que acompanham o processo)⁶⁹.

Do ponto de vista legislativo, há uma tentativa de regulamentar a prática: a *ekphora* deve decorrer às primeiras horas da manhã e sem grande espectáculo; a presença da mulher está subordinada à idade e à sua relação com o defunto. As mulheres não devem circular à noite para irem ao cemitério, excepto se transportadas numa carroça com luz; não podem transportar oferendas superiores ao valor de um óbolo, nem um cesto com mais de um cúbito de largura.

⁶⁹ Garland, 2001: 34.

As práticas de deposição do morto – inumação e cremação – variavam consoante o período em questão, mas é comum a realização de sacrifícios⁷⁰. O funeral culminava com o *perideipnon* (um banquete que ocorria na casa dos familiares durante o qual se realizavam sacrifícios)⁷¹.

O fim do período de luto, para a *polis* dos atenienses nos períodos arcaico e clássico, não está definido, mas ocorre com a integração do agregado familiar no normal quotidiano da comunidade⁷². Contudo, isso não implica que haja um esquecimento do defunto (note-se que estamos a lidar com uma questão cujo esquecimento por parte de um filho, ainda que adoptivo, pode dar azo a suspeições em relação à existência, ou não, de relações de parentesco⁷³): é aqui que integramos os *eniausia* (rituais em honra dos mortos), dos quais se destacam, pelo menos em contexto ateniense, os *genesia* (ocorrem no quinto dia de Boedromion: finais de Setembro) ou os *antheateria* (festival dedicado ao deus Dioniso, mas em que o terceiro dia era para prestar culto aos mortos e fazer oferendas ao defunto)⁷⁴.

Estas são algumas das problemáticas que marcam os funerais e o culto dos mortos em contexto civil. Quando nos referimos à sua integração em contexto militar, importa ter em linha de conta que as referências na *Anábasis* – “depois prestaram-lhes, dentro das suas possibilidades, todas as honras que são devidas a homens valorosos nos seus funerais (*Anáb.*, 4: 115) – são pouco expressivas da prática. Em todo o caso, e tendo em conta o cruzamento de fontes, é legítimo considerar que, em sintonia com o mundo civil, não existia um modelo predefinido de prática funerária. Autores como Tucídides falam na prática da cremação, como nesta passagem: “recolheram os seus mortos, colocaram-nos numa pira e passaram a noite no campo de batalha” (*Tuc.*, 6.71.2); por outro lado, e, tendo em consideração cronologias mais recentes, Arriano, na sua *Anábasis*, considera a prática do enterramento dos soldados em conjunto com as suas armas: “por cima de sessenta fueron los muertos del resto de la caballería, así como unos treinta infantes, a los cuales hizo enterrar Alejandro al día siguiente con sus armas en medio de grandes honores” (*Arr.*, 1.15.5). Ambas as práticas são visíveis na literatura homérica, como é o caso das passagens 21.318 a 21.323 (ilustram a prática da inumação em contexto bélico: trata-se das exéquias fúnebres de Aquiles) ou as passagens 7.408 a 7.411 (referência, ainda que breve, à prática da cremação

⁷⁰ Boardman & Kurtz, 1971: 145; Knight, 1970: 59. Para o período micénico, a inumação foi uma prática popular entre 1650 e 1200 a. C., mas, quando nos reportamos a uma cronologia entre 900 a. C e fins do período helenístico, há uma preferência pela cremação. Depois volta a privilegiar-se a inumação (Felton, 2007: 87).

⁷¹ Felton, 2007: 87 e 88.

⁷² Boardman & Kurtz, 1971: 147.

⁷³ Garland, 2001: 104.

⁷⁴ Felton, 2007: 86 a 90.

dos defuntos). Esta última prática fúnebre é confirmada nas passagens 7.425 a 7.429 (ilustram o processo que está por detrás da cremação: a ideia de purificação).

Em todo o caso, referências como “Xenofonte e Quirisofono negociaram o regresso dos mortos” (*Anáb.*, 4: 115) ou “no dia seguinte, uma vez acertada uma trégua, deixaram o inimigo recolher os seus mortos” (*Tuc.*, 6.72.1), são elucidativas da importância das exéquias fúnebres, a ponto de darem origem a períodos de negociação para que estas possam ser realizadas.

Em termos meramente comparativos, e tendo em consideração as especificidades da narrativa épica grega, é interessante verificar o jogo diplomático entre ambas as partes. A título de exemplo, temos o Canto XXIV da *Ilíada*, onde, aquando da morte de Heitor, Príamo e Aquiles dão azo a uma negociação pela devolução do cadáver do príncipe troiano:

Durante nove dias o choraremos no palácio;
 ao décimo dia faremos o funeral e a refeição do povo;
 ao décimo primeiro dia far-lhe-emos a sepultura;
 e ao décimo segundo dia combateremos se for preciso.
A ele deu resposta o divino Aquiles de pés velozes:
Que assim seja, ó ancião Príamo, assim como dizes.
Pararei a guerra durante o tempo que me pedes. (II, XXIV.664-670)

Ainda em contexto militar, mas agora numa dimensão mais próxima do civil, temos a edificação de cenotáfios como forma de prestar homenagem aos mortos em combate. Contudo, apesar de a *Anábese* não fazer qualquer referência a esta prática, outras fontes gregas apresentam-nos a edificação de cenotáfios para mortos que pereceram longe da sua casa, para aqueles cujos ossos ficaram irreconhecíveis ou para aqueles que morreram no mar; no entanto, o cenotáfio podia também ser edificado no terreno de batalha e funcionava como túmulo comunal⁷⁵ – *Pau.*, 1.43.3; 3.1.1⁷⁶. Já na poesia homérica, encontramos as referências às cerimónias fúnebres de Heitor, numa passagem que é elucidativa da prática ligada aos cenotáfios:

Mas quando chegaram ao famoso palácio, depuseram-no
 numa cama encordoada; e junto dele colocaram cantores

⁷⁵ Boardman & Kurtz, 1971: 99-100 e 257.

⁷⁶ Pausânias: “los megarenenses tienen tumbas en la ciudad: construyeron una para los que murieron en la invasión de los medos” (*Pau.*, 1.43.3) ou “también hay una estela que contiene los nombres, y los padres, de los que sostuvieron el combate contra los medos en Termópilas” (*Pau.*, 3.14.1).

para darem início aos cantos fúnebres, eles cantaram
o canto de lamentação, ao que as mulheres se lamentaram
[...]

Assim falou; e eles atrelaram sob as carroças bois e mulas,
e em seguida foram depressa recolher lenha à frente da cidade.
Durante nove dias trouxeram quantidades incontáveis de lenha.
Mas quando surgiu a décima aurora para dar luz aos mortais,
foi então que, chorando, trouxeram para fora o audaz Heitor;
e no cimo da pira colocaram o cadáver e lançaram-lhe o fogo.
[...]

Quando surgiu a que cedo desponta, a Aurora de róseos dedos,
foi então que o povo se reuniu em torno da pira do famoso Heitor.
Quando estavam já reunidos, todos em conjunto,
primeiro apagaram a pira fúnebre com vinho frisante,
tanto quanto sobre ela sobreviera a força do fogo;
[...]

Colocaram os ossos numa arca dourada,
pondo por cima finas mantas de púrpura.
Depuseram-na depressa numa sepultura e por cima
amontoaram grandes pedras, bem cerradas.
Depressa ergueram o túmulo, com sentinelas por toda a parte,
não fossem antes do tempo atacar os Aqueus de belas cnémides.
Após terem erguido o túmulo, voltaram; e de seguida,
reunidos festejaram segundo o rito com um banquete
no palácio de Príamo, rei criado por Zeus. (II, XXIV.719-803)

Do ponto de vista da documentação, temos um exemplo na *Anábese* de Xenofonte – “ergueram um troféu no local onde se deu o primeiro embate e regressaram ao mar perto do pôr-do-sol” (*Anáb.*, 6: 202).

Conclusão

No que diz respeito à fonte escolhida, ela permite aferir todo um conjunto de conclusões relacionadas com o mundo grego, entre os quais se destacam a religiosidade grega e o modo como esta se integra no *modus vivendi* das sociedades. Contudo, estamos a lidar com uma crónica militar e, perante isso, justifica-se o registo sintético e pouco expressivo por parte do autor: essa lacuna foi superada com sucesso, mediante o cruzamento entre,

por um lado, Xenofonte e outros autores gregos (dentro do género e tendo em consideração as problemáticas que marcam o género épico) e, por outro, obras iconográficas. O fenómeno religioso grego é uma realidade mais vasta que o apresentado aqui, mas procurou-se introduzir as principais problemáticas que marcam o pensamento de Xenofonte em relação a esta temática.

Recuperando a frase que lança o estudo da temática – “portents, dreams and oracles are features in the accounts of Greek historians, because such elements were factors in Greek life”⁷⁷ –, o que encontramos na religiosidade grega é a ausência, entre muitas outras coisas, de uma mensagem revelada como na matriz judaico-cristã. É aqui que reside a ideia-base do trabalho: seguindo a linha de pensamento das ausências, os sinais apresentados ao longo da redacção do texto representam o modo como o divino contacta com o mundo terreno. O projecto começa com a problemática dos sacrifícios na religiosidade, mas podia perfeitamente ter começado com a adivinhação: é uma questão metodológica que resulta do cruzamento entre autores e fontes, algo que transmite a ideia dos sacrifícios, sejam eles cruentos ou incruentos, como um elemento estruturante do quadro mental, social e político-religioso grego.

Quanto à segunda parte – “these features, with their interpretation, counted for something and not insignificant, in the actions of men and in the policy of states”⁷⁸ –, ela é sintomática da importância destes sinais no normal quotidiano das sociedades humanas: no fundo, ela é corroborada pelas passagens 5: 160⁷⁹ e 6: 201⁸⁰: a primeira determina um período de tréguas entre os *Dez Mil* e os nativos, tendo em consideração que o divino não aprovava o confronto entre ambas as partes; quanto ao segundo registo, determina a presença do divino entre os soldados e implica uma injeção de moral para enfrentar as incertezas da batalha. De forma mais específica, “os Deuses são capazes de transformar rapidamente os fortes em fracos e podem salvar os pequenos com facilidade dos maiores perigos, quando essa é a sua vontade” (*Anáb.*, 3: 85).

⁷⁷ Prichett, 1979: 3.

⁷⁸ Prichett, 1979: 3.

⁷⁹ “Sacrificaram várias vítimas e os adivinhos pronunciaram de forma unânime que os Deuses não estavam de acordo com que se lutasse. Então aceitaram as oferendas de hospitalidade e atravessaram o seu território, tratando-o como se fosse amigo” (*Anáb.*, 5: 160).

⁸⁰ “Camaradas, os sacrifícios são-nos favoráveis, os auspícios também, as vítimas mais do que prometedoras; ataquemos o inimigo!” (*Anáb.*, 6: 201).

Fontes

Impressas

Artemidoro, “Livro I”, *La interpretación de los sueños* (notas, tradução e introdução por Eliza Ruiz Garcia), Madrid, Editorial Gredos, 1979.

Arriano, “Livro I”, em *Anábasis de Alejandro Magno* (tradução e notas de Antonio Guzmán Guerra), vol. 1, Madrid, Gredos, 1982.

Heródoto, *Histórias* (int. geral de Maria Helena da Rocha Pereira), *Livro 1* (int., notas e trad. de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva), Lisboa, Edições 70, [s.d], p. 74.

Homero, “Cantos 23 e 24”, em *Ilíada* (trad. de Frederico Lourenço), 2.ª edição, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

Xenofonte, *Anábase – A Expedição dos Dez Mil*, (tradução, introdução e notas de Rui Valente), 1.ª ed., Évora, Sementes da Mudança, 2008.

Tucidides, *História da Guerra do Peloponeso* (Estudo introd. de Luís Lobo-Fernandes; Trad., Est. Militar Int. e Notas de David Martelo), 1.ª ed., Lisboa, Edições Sílabo, 2008.

Iconografia

Cleveland Museum of Art (Cleveland).

Fragmento de um *Kylix*, Grécia (cultura ática), Período Clássico (séc. V a. C.), terracota, Cleveland, The Cleveland Museum of Art.

Museum of Fine Arts (Boston).

Amphora Andokides e Lysippides, Grécia (cultura ática), período arcaico (séc. VI a. C.), terracota, A. 42,3 cm x D. 45 cm, Boston, Museum of Fine Arts, 99.538.

Museu de Arqueologia de Atenas.

Ânfora “*prothesis*” (pintor Dipylon), Grécia (Período Geométrico: 760-750 a. C.), Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).

Krater, “*Ekphora*”, pintor Dipylon, Grécia (Ática), Período Geométrico (750-735 a. C.), Atenas, Museu de Arqueologia de Atenas (National Archeological Museum).

Kylix grego (fundo preto; figuras vermelhas): descrição da consulta do Oráculo – <http://proteus.brown.edu/greekpast/4743> (2012-01-15).

Bibliografia

Obras de referência

COMTE, Fernand, “Inferno” e “Satanás” em *Dicionário Temático Larousse. Civilização cristã*, edição n.º 5074, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2000, pp. 334 a 335 e 547 a 549.

RACHET, Guy, "Sacrifício" em *Dicionário Temático Larousse – Civilização Grega*, edição n.º 4207, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 1992, pp. 212 a 214.

TUPLIN, Christopher J., "Xenophon (1)" em *The Oxford Classical Dictionary*, 3.ª ed., Hornblower, Simon, Spawforth, Anthony (edited), Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1628 a 1631.

Obras gerais

BONNECHERE, Pierre, "Divination" em *A Companion to Greek Religion*, Ogden, Daniel (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 145 a 159.

FELTON, D., "The dead" em *A Companion to Greek Religion*, Ogden, Daniel (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 86 a 99.

NOY, David, "Death" em *A Companion to Ancient History*, Erskine, Andrew (edited), Malden, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 414 a 425.

CHAMOUX, François, "Ritos e deuses" em *A Civilização Grega*, Lisboa, Edições 70, 1983, pp. 143 a 203.

Obras específicas

ABRANCHES, Cristina, "Introdução" em *Os Sonhos régios da Pérsia nas Histórias de Hérodoto* (tese de doutoramento em Literatura Grega), Lisboa, FLUL, 1998, pp. 9 a 31.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, "Divination Inductive" e "Divination Intuitive" em *Histoire de la divination dans l'Antiquité – Divination Hellénique et Divination Italique*, Grenoble, Jérôme Milton, 2003, pp. 97 a 104 e 209 a 211.

BOARDMAN, John; KURTZ, Donna C., "The Classical Period" e "Funeral Rites" em *Greek Burial Customs*, Londres, Thames & Hudson, 1971, pp. 91-162.

BREMER, Jean, "Ritual" em *Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 38 a 54.

_____, "Sacrifice, Hunting, and Funerary Rituals" em *Homo Necans: The anthropology of ancient Greek sacrifice ritual and myth*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 1 a 82.

BURKERT, Walter, "Ritual e santuário" em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 123 a 240.

FERREIRA, José Ribeiro, "Conclusões" em *Hélade e Helenos – Génese e evolução de um conceito*, 2.ª ed., Coimbra, INIC, 1992, pp. 533 a 542.

FLOWER, Michael Attyah, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008.

GARLAND, Robert, "The power and status of the dead", "The special dead" e "Visiting the tomb" em *The Greek Way of Death*, 2.ª ed., New York, Cornell University Press, 2001, pp. 1 a 13, 77 a 104 e 104 a 121.

- JACKSON, A. H., "Hoplites and the gods: the dedication of captured arms and armour" em *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Hanson, Victor Davies (edict), Londres, Routledge, 1991, pp. 228 a 249.
- JAEGER, Werner, *Paideia: A formação do homem grego*, Lisboa, Aster, 19[?], pp. 98 a 99.
- JAMESON, Michael H., "Sacrifice before battle" em *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Hanson, Victor Davies (edict), Londres, Routledge, 1991, pp. 197 a 227.
- KNIGHT, W. F. Jackson, "Tombs, Shrines, Heroes" em *Elysion. On ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death*, Londres, Rider & Company, 1970, pp. 57 a 65.
- LESKY, Albin, "Historiografia" em *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 650 a 664.
- PARK, H. W, WORMELL, E. W., "The origin of the oracle" e "The procedure of the oracle" em *The Delphic Oracle*, vol. 1: *The History*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, pp. 3 a 41.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, "Carácter do fenómeno religioso na Grécia" em *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I: *Cultura Grega*, 10.ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 289 a 291.
- PETROPOULOU, Maria-Zoe, "Greek animal sacrifice in the period 100 BC – AD 200" em *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford, Oxford University, 2009, pp. 32 a 116.
- PRICHETT, W. Kendrick, *The Greek State at War*, vol. 3: *Religion*, Los Angeles, University of California Press, 1979, pp. 1 a 10, 230 a 239, 240 a 276, 277 a 295 e 296 a 317.
- VEGETTI, Mario, "O homem e os Deuses" em *O Homem Grego*, Vernant, Jean-Pierre (direc.), 1.ª ed, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 229 a 253.

A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez

Helena Simões*

cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago; ipsa quoque adsiduo labuntur tempora motu, non secus ac flumen; neque enim consistere flumen nec levis hora potest: sed ut unda inpellitur unda urgeturque prior veniente urgeturque priorem, tempora sic fugiunt pariter pariterque sequuntur et nova sunt semper; nam quod fuit ante, relictum est, fitque, quod haut fuerat, momentaque cuncta novantur.

(Ovídio, *Metamorfoses*, XV: 176-198)

1. Introdução: o fundamento humano da necessidade metafísica

A metafísica, como implica a significação do seu étimo grego, é um exercício que procura compreender tudo aquilo que está para além (μετα) da realidade material/física (Φυσικ) – como tal, todas as questões pertinentes aos princípios, origens e fundamentos da existência conhecem aqui o seu berço. Em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez, a preocupação metafísica é uma evidência, central à inquietação das suas dimensões vitais, numa coerência que os une para além da dinâmica geracional e da partilha ideológica de um grupo e de uma atitude cultural comum¹. Para José Ortega

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez travam contacto pela primeira vez em 1903, por familiaridade com a pessoa de Luís Simarro, vindo a participar posteriormente juntos na revista *Helios* (1903-1904). A relação entre ambos será intermitente em virtude da partida de Ortega para a Alemanha em 1904 e posteriormente da viagem de Jiménez aos Estados Unidos (1916). Os anos de 1912 a 1916 marcarão um período de encontros assíduos entre ambos – “Cuantas discusiones lucidas, y de cuantas cosas, tuvimos Ortega y yo en aquellos dias de ansia!” –, período que conhece igualmente a publicação das *Metaciones del Quijote* (1914), obra que Ortega dedicará a Jiménez, seu também editor (cf. Juan Ramón Jiménez, *Recuerdo a Ortega y Gasset*, 1953). Para além da partilha coetânea do momento histórico e da efusividade cultural da Espanha pré-franquista, existe uma contingência de ordem essencial no pensamento de Ortega y Gasset e Juan Ramón, relacionada com a partilha de uma atitude básica entre ambos face à valorização da consciência humana e à preocupação com o dualismo “eu-outro”. Há uma dedicação comum à viragem do pensamento para a esfera de concretude do homem e da sua auto-realização,

y Gasset, o problema humano é o epicentro de toda a dúvida subsequente, quando se procura conhecer a vida pela resposta filosófica que é o próprio exercício de a vivermos. O amor ao saber transfunde-se aqui no próprio amor à vida – é uma procura de orientação e de construção de um mundo único, de um encontro com o fundamento vivo do que somos². Em Juan Ramón Jiménez entendemos esta mesma ataraxia entre homem e mundo, no renovar dos antigos laços entre poesia e filosofia, numa simbiose que não é mais que o enfrentamento íntimo de um homem, na sua cosmovisão lírica, face às interrogações primordiais da vida, quanto ao ser, à verdade, e ao bem³. É um processo de aclaração face ao seu eu autêntico, de interiorização do mundo exterior adentrando-se na realidade, conceptualizando-a e recriando-a simbolicamente, redescobrimo a sua atitude vital perante a vida, a sua “mesmidade”. Não é a metafísica um processo de destilação enviesada e confusa da realidade, outrossim uma indagação muito concreta do encontro com o eu próprio. Indagar sobre um estudo metafísico da realidade é reconhecer a sua medida humanizadora, no sentido em que sem a necessidade e ímpeto de conhecer através dela, a metafísica não possuiria em si qualquer sentido ou orientação. A metafísica é a construção excepcional e infinita do mundo na procura do saber e de nós mesmos: “Día, alegre aprendizaje/ de la infinita sofía!”⁴, é uma exigência imanente de inteiração do que nos rodeia, uma vontade imperfeita de significação e permanência na consciência ineludível do perpétuo movimento da vida.

programa englobante também dos aspectos sociais e políticos, da vocação artística, da educação moral e do cumprimento do trabalho prazeroso, ideias herdeiras do pensamento krausista, da pedagogia de Giner e do idealismo alemão. (Cf. J. F. Blasco Pascual, *La poética de Juan Ramón Jiménez, desarrollo, contexto y sistema*, Univ. de Salamanca, 1981; Gilbert Azam, *L'Oeuvre de J. R. Jimenez*, París, 1980; F. Cate-Arries, *José Ortega y Gasset and the Generation of 1927*, Hispania, 1988; R. A. Cardwell, *Ortega y los intelectuales*, Hispanic Review, 1985.)

² Para Ortega, toda a vida é interpretação e justificação, a procura da metafísica é a tradução de uma necessidade de segurança e orientação humanas. A metafísica é a própria construção do mundo pelo homem, por meio da salvação da sua circunstância. “El Mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dado la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y todo en ello es, por si, puro problema. Ahora bien, no se puede estar en un puro problema.” José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Obras Completas, Tomo XII, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 29.

³ “Los viejos presocráticos fueron filósofos-poetas que plasmaron en rotundos hexámetros sus lucubraciones acerca de la Naturaleza”. Juan Ramón Jiménez renova os vínculos ancestrais entre filosofia e poesia, formulando em verso as suas intuições de índole metafísica e a sua interpretação peculiar da realidade. Cf. Juan García Gutiérrez, *La Metafísica de Juan Ramón Jiménez*, Nova Renascença: revista trimestral de cultura, Vol.1, n.º 2, Vila Nova de Gaia, 1981, p. 2.

⁴ Juan Ramón Jiménez, CII, *Eternidades*, Visor Libros, Madrid, 2009, p. 142.

2. A realidade radical do ser humano enquanto ser consciente e vivente

O nascimento do homem marca o momento primeiro de problematização da vida, de individuação da existência, no dar-se conta de que existe, lutando entre intelecto e vontade. Começar a viver é iniciar um processo irreversível de tomada de consciência ante o que nos rodeia, na vida que é a realidade antecessora de possibilitação do humano: “En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal”⁵. A excepcionalidade do homem revela-se na idoneidade de não viver apenas, mas de se sentir viver, de ser afectado pela sua própria circunstancialização, de se inteirar do seu entorno. A consciência é, precisamente, a percepção de imediatez e latência da realidade fora e dentro de nós, daquilo que se nos apresenta, que se nos obriga no intelecto e nos sentidos, e a que forçosamente respondemos. Poderíamos falar, neste sentido, da consciência enquanto *Erlebnis*, uma vivência, que é necessariamente *consciência de*, obrigação de discernimento do vivido e de descoberta descritiva da realidade⁶. É uma condição de radicalização do mundo no princípio imanente de se saber existir, numa realidade radical, ou num epicentro do qual dependem outros tipos de realidade, física e espiritual⁷. Tal como nas metafísicas da imanência de Hirschberger, há uma interioridade humana que se constitui égide da nossa consciência, o substrato e fundamento do que é e do que não é ou, tal como escrevera Schubert-Söldern: “o que existe, *bestehet*, sou eu e eu sou tudo o que existe”⁸ – o homem é o problema radical da vida. Existe na noção de consciência o desdobramento activo de descoberta do ser, do todo, da extensão potencial da existência, e do nada, da anulação da vida, e do encaminhamento para a morte. Somos o ponto cêntrico que actua como um monarca vigiloso de um estado inquieto, localizados proletipicamente entre a antecipação incontrolável da vida e a possibilidade de realização da nossa própria inerência, procurando em nós mesmos o sustento para a dialéctica instável do existir. Isso mesmo expressa Jiménez no sétimo verso do soneto *Nada*: “buscaré en mis entrañas mi sustento”⁹. O eu da consciência é uma instância irreduzível e interior, impassível de se transmutar em coisa ou em outro – a dimensão do outro surge-nos como uma referência primeira ao eu, no sentido em que é a minha existência

⁵ José Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, Obras Completas, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 480.

⁶ “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias”. Cf. José Ortega y Gasset, *Sobre el concepto de sensación*, OC, Tomo I, p. 256.

⁷ *Ibid.*, p. 478.

⁸ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo “inmanencia”, Vol. II, Ariel, 1994, p. 1703.

⁹ Juan Ramón Jiménez, *Sonetos Espirituales* (1914-1915), Visor Libros, 2010.

que permite a sua entificação, que o recebe e interpreta de modo obrigatoriamente único. A consciência actua enquanto sustentáculo onde repousa toda a realidade, o que nos obriga ao reconhecimento da natureza independente dos outros, quando cada ente nos surge de forma evasiva, escapando na sua execução própria a qualquer tentativa de enclausuramento funcional ou conceptual, pois nenhum homem é objectificável ou passível de ser usado: “usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo”¹⁰. Este *eu* diacrónico, que desenvolve a sua actividade ininterruptamente pela vida, é a própria realidade das coisas, situações, sendo e executando-se numa inexequível captabilidade. Ao tentarmos fixar as coisas no seu movimento, damos origem a um novo acto, a uma nova constituição de sentido. Existe neste pressuposto uma noção de quase imobilidade do ser ante a sucessão da vida própria e autónoma, como uma fonte de enunciação solidificada no meio de um espaço total em fuga¹¹ – algo que nos é dado, em Jiménez, na riqueza metafórica da realidade que se entrosa instantânea nos sentidos. Esta realidade em marcha, que escapa em toda a sua intensidade ao eu constituinte, permanece apenas enquanto paragem ideal no poeta, como os sons longínquos e os perfumes de rosas e jasmíns que marcam a sua primeira escrita – a realidade é simultaneamente um conjunto de movimentos em perpétua fuga e o mistério de um mundo impenetrável. Entre o eu e a realidade realiza-se uma tensão dual, uma aporia entre o dentro e o fora, cuja percepção de imaterialidade e de transitoriedade impele à procura de fundamento e apoio em si mesmo: “No corras, ve despacio/ que adonde tienes que ir es a ti sólo”¹². Os limites da existência individual conservam no homem a sua independência interna relativamente ao mundo circundante – o primário que há no Universo é o nosso viver, e tudo o resto há, ou não há, na nossa vida, dentro dela. O homem integra atemporalmente, na dimensão de fatalidade do seu existir, a corrente mutável de acontecimentos

¹⁰ Ortega formula aqui uma crítica ao imperativo moral kantiano com a sua expectativa de racionalização da pessoa humana, julgando-o uma obra inexequível quando atentamos na real impossibilidade de agarrar o ser nosso e o ser dos outros: “Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas.” José Ortega y Gasset, *Ensayo de estética à manera de prólogo*, OC, Tomo VI, pp. 246-247.

¹¹ Ángel Luiz Luján Aienza, *La huida hacia delante. Leer a Juan Ramón Jiménez después de Diario de un Poeta Recienasadado*, Ocnos, no. 5, 2009, pp. 3-5.

¹² Esta noção de intuição de interioridade lembra a máxima de Santo Agostinho, “noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas”. Cf. Juan García Gutiérrez, *La Metafísica de Juan Ramón Jiménez*, Nova Renascença: revista trimestral de cultura, Vol. 1, n.º 2, Vila Nova de Gaia, 1981, p. 5.

que é a vida, possuindo capacidade para a interpretar, criando e recriando o conteúdo das circunstâncias que o rodeiam: “La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo”¹³. A consciência é precisamente o suporte da faculdade intelectual do homem que lhe permite captar a essência subjacente da realidade, através do processo de significação que subjaz à atribuição de um nome – os conceitos são produzidos pelos actos de consciência, que funcionam por sua vez como estruturas reveladoras e organizadoras da realidade: “Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno nuestro”¹⁴. A ideia é um ponto de vista; não é o nosso sentido da visão que gera a realidade, tal como na teoria platónica, porque *vemos* com os conceitos. Os conceitos são o nosso primeiro contacto com a realidade, que organiza a totalidade dos seus fragmentos colocando-os correlativamente, ofertando-lhes uma estrutura: “Inteligencia, dame/ el nombre exacto de las cosas!... Que mi palabra sea la cosa misma,/creada por mi alma nuevamente”¹⁵. O contacto sensitivo com a realidade acaba por ser, sempre, uma forma de a pensarmos reflexivamente, quando remetemos e antecipamos a observação do mundo para a égide explicativa da nossa consciência, fazendo de cada coisa o centro do universo¹⁶. As coisas não são procuradas fora de nós, mas sim evocadas e conjuradas pelo próprio eu; o nosso quotidiano é conciliado intuitivamente e transubstanciado no nosso próprio viver: “Cielo, eres mío./ ¡Cielo, eres mío! ¡Y no eres cielo ¡oh lirio enjaulado!/ sino cuando mis manos dulces te abren/ tus alas infinitas!”¹⁷. A realidade não se nos opõe, confunde-se conosco, é a própria potencialidade e limitação do nosso âmbito vital – a unidade do mundo desaparecerá com o fim da vida humana enquanto suporte do real. No entanto, a consciência humana em que radica a consciência de vida não é uma realidade por extensão, nem um ente determinado e pensante, mas a expressão de um ponto de vista tão amplo e diverso quanto o nosso querer, tão demarcado quanto as nossas situações e modos de vida. Não há uma base imutável e exclusivo para a realidade, “hay tantas realidades cuanto puntos de vista”, é o ponto de vista que cria o panorama¹⁸.

¹³ Cf. José Ortega y Gasset, *¿Que és Filosofía?*, OC, Tomo VII, pp. 183 e 175.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC, Tomo I, p. 354.

¹⁵ Juan Ramón Jiménez, Amor y Poesía cada día – III, *Eternidades*, p. 43.

¹⁶ José Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 351.

¹⁷ Juan Ramón Jiménez, LXIV Pájaro, *Eternidades*, p. 104.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, OC, Tomo I, p. 475.

3. O problema de transfinitude circunstancial da vida humana: eu e o mundo

Reconhecer a natureza transfinita do ser humano é reconhecer a dimensão de relação consciente que estabelecemos com o universo, ou o fenómeno de absorção da vida ao darmos conta daquilo que nos envolve. A inteiração da nossa circunstância obriga a que a realidade envolvente se integre no nosso próprio quadro existencial, modelando-se ao nosso sentido e modelando-nos: “Cuando torno del mundo, ya cayéndose/ la sombra, salgo al cielo / por mi balcón, como a la casa mía”¹⁹. A forma que temos não nos é suficiente, vivemos em co-vivência com as coisas, numa relação biunívoca e inseparável com o universo. Tal como uma ilustração metafórica, saímos de nós simbolicamente para ser outro ser, abrindo-nos à natureza essencial da vida, integrando o outro em nós mesmos, reconhecendo que é impossível ser-se humano sem compreender a teia de causas e consequências que está na origem da possibilidade do nosso nexos de sentido. “Hoy concreto ya lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también, y al mismo tiempo”²⁰ a vivência de êxtase que poetiza Jiménez, traduzindo precisamente esta vivência de fusão com o mundo, em que se esfumam as antinomias entre o eu e o outro, o fora e o dentro, o mundo e a consciência. O sujeito das nossas acções encontra-se envolvido por esta circunstância, e pela intuição fundamental que com ela estabelecemos, de que somos centro activo e condição apassivante, e da qual inevitavelmente dependemos na procura de sentido que é a própria vida, como refere Ortega: “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”²¹. É esta simbiose que encontramos na transfiguração alegórica da viagem marítima, circunstância concreta de um homem Juan Ramón, em que o movimento das ondas, imagem para o próprio curso da vida, o abalança à harmonização com o acontecimento concreto da sua vivência. “A que viaja sempre que viajo, é a minha alma entre almas” – o mundo não é entendido como uma realidade assíncrona que se ausenta e omite do poeta, nem como uma vivência monológica. É a pertinência de um acontecimento, de outros seres, da situação que com ele expressa uma simbiose perfeita ao partilharem realidade e sujeito o mesmo destino e o mesmo trajecto – assim nos indica também Ortega: “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre. Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola”²². Pois o destino concreto do

¹⁹ Juan Ramón Jiménez, *CIV – Sus nombres son iguales, Eternidades*, p. 144.

²⁰ Juan Ramón Jiménez, *Libros de Poesía*, Aguilar, Madrid 1967, p. 1342.

²¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC, Tomo I, p. 319.

²² *Ibid.*, p. 322.

homem reside precisamente na procura de sentido daquilo que o rodeia, na realidade lógica, física, psíquica – da plenitude de compreensão e pertença no mundo de que depende o nosso ser. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: ‘salvar las apariencias’, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”²³. O eu enquanto pessoa é um sujeito da autoconsciência involucrando o mundo na órbita da sua actividade, em que a realidade radical é justamente este propósito vital que se realiza sempre em determinadas circunstâncias. Salvar a circunstância é como a resposta da poesia livre de Jiménez ao marejar do barco, é a relação com o instante único e repetido da vida, fluindo com a sua dinâmica, apondo o experimentar do seu ritmo às componentes do espírito²⁴. Não nos encontramos numa relação de exterioridade absoluta com o real, num centro quieto e apartado de sensações, embora não possamos contactar directamente a objectividade do mundo. Viver a circunstância não é estar numa circunstância, mas esbater os contornos do nosso entorno, ao apropriarmos e absorvermos o mundo, fazendo de nós mesmos paisagem. Esta paisagem, que parte de um referencial concreto, não tem delimitação espaço-temporal, é o alargamento *extempore* do nosso horizonte de sentido, uma ampliação exponencial do nosso pensar e sentir, em suma, da nossa experiência humana, tal como escrevera José Ortega y Gasset pela personagem do melancólico espanhol Rubin de Cendoya: “Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud”. As paisagens traduzem não só o que nos totaliza enquanto indivíduos, mas também a nossa busca de complementaridade com o mundo, da alma que mimetiza a outra metade – “Han creado la mitad de mi alma” –, o que traduz o acontecimento sintáctico de reunião do homem com a sua busca de sentido, em suma, com a sua circunstância e a salvação da mesma: “Dime el paisaje en que vives y te diré lo que eres”²⁵. Foi o mar de Jimenez que o colocou em contacto com o seu mar interior, despertando a sua consciência para a descoberta de um “pozo sagrado de sí mismo”²⁶, a inteiração de que sempre havia sido uno com o universo, ao

²³ *Ibidem*, p. 322.

²⁴ As viagens por mar aos Estados Unidos em transatlântico (1916-1936) e dos Estados Unidos à Argentina (1948), bem como o próprio contexto do seu casamento com Zenobia Camprubí Aymar, marcarão profundamente o desenvolvimento pessoal do poeta, que confiará a Gullón as seguintes palavras a propósito da obra *Diario de un Poeta Recién casado*: “El libro está suscitado por el mar y nació con el movimiento del barco que me traía a América. En él usé por primera vez el verso libre: éste vino con el oleaje, con el no sentirme firme, bien asentado” in Ricardo Gullón, *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, 1958, p. 84.

²⁵ José Ortega y Gasset, *Moralejas – III. La pedagogía del paisaje*, OC, Tomo I, pp. 54-55.

²⁶ É uma bela imagem que nos surge em *Dios deseado y deseante*, reflectindo o encontro derradeiro do eu com a plenitude da vida. Explicita Alfonso Alegre Heitzmann a este respeito: “lo siente el poeta con la misma intensidad en los otros seres, en sus ‘hermanos eternos’: el pájaro, el árbol, la flor... Juan Ramón siente la correspondencia de ese centro, del ‘sitio fiel en donde está la eternidad’, en la naturaleza. Más

palpar o fundo misterioso da vida pela intuição do infinito na própria relação objectiva com as coisas. Esta é uma visão de aclaração da consciência, que transcende o conceito quotidiano de conhecimento consciente – é a revelação de uma supraconsciência humana, de dimensão infinita dada na percepção extásica, atemporal, de fusão do individual no colectivo, do interior no exterior²⁷. Eu e mundo solvem a *coincidentia oppositorum* envolvidos numa luta frenética, unidos por um dinamismo dramático, sucedendo-se no ritmo incerto e imprecendente da vida. O homem não é mais que este drama, é a sua vida enquanto acontecimento universal, sobreposto aos confinamentos do seu físico e da sua *psyché*, da concretude óbvia das coisas. É o acontecer e o acontecer-se entre os acontecimentos que enfrenta, em que a salvação da circunstância não é mais que estar à altura da sua própria vida. A busca de preenchimento na vida é precisamente a expressão do amor intelectual que encontra em cada coisa a indicação de uma possível perfeição. Existência e identidade entendem-se na própria apreensão e salvação dos fenómenos, do esforço amoroso de procura repetida de sentido no mundo, como a ilustração que Jimenez nos deixa do seu eu-criança que renasce a cada instante: “¡Ve despacio, no corras,/que el niño de tu yo, recién nacido/eterno,/no te puede seguir!”²⁸. Viver é uma contínua sucessão de acontecimentos, de ressurgimentos executivos da realidade irreduzível de cada ser; viver é agir no mundo, ocupar-se dele, ocupação e correlato de que resulta a constante e eterna recriação do ser quando possui uma ideia integral do universo. Como clarifica Ortega: “La vida es siempre ecuménica, universal. Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos”²⁹. O nosso modo de ser é radical e intransferível, ser é viver, vida e consistência; o processo de re-feitura do mundo é um processo de re-feitura do ser, de re-criação – a vida é, neste sentido, um processo cumulativo e interminável, uma historicidade peculiar entre mudança e desenvolvimento perpétuo. Cada vida exerce uma tensão distinta sobre o universo, distinção exemplar e singular que lhe permite superar os freios da determinação temporal, existindo a seu modo única e alheia às variações históricas, adquirindo por si uma “dimensión vital”. Reconhecer a circunstancialização do ser humano é reconhecer a multiplicidade de pontos de vista que constituem a realidade, e que para Ortega

aún: es descubrir que cada uno de esos seres amados fundan y se fundan en un lugar, hondo, infinito, lo que le confirma al poeta en la profundidad de su propio ser”. Cf. Alfonso Alegre Heitzmann, *Lírica de una Atlántida: la plenitud poética de Juan Ramón Jiménez*, Revista de Estudios Hispánicos, año XXVIII, núms. 1 e 2, Universidad de Puerto Rico, 2001.

²⁷ Leo R. Cole, *The Religious Instinct in the Poetry of Juan Ramón Jiménez*, Oxford, The Dolphin Book Co., 1967, pp. 86-87.

²⁸ Juan Ramón Jiménez, XXXVI, *Eternidades*, p. 76.

²⁹ José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas*, Tomo III, p. 290.

constituem a única forma de aproximação à verdade: “La realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas”³⁰. Compreender a vida é rejeitar uma visão absoluta e omnímoda da realidade, pois quem intenta impor apenas uma leitura da verdade, que é necessariamente a sua, corre o risco de incorrer num “error de óptica”. A vida é um problema infinito de desdobramento múltiplo de realidades em realidades, divergentes quando vistas por ópticas diferentes, e tão autênticas quanto a própria dimensão vital do eu de onde dimanam e de quem formam parte estruturante: “la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta”³¹. A multidimensionalidade da realidade não é, no entanto, dado óbvio ou apreensível pela nossa pronta intelecção sensorial, existe um mundo de riqueza insondável para além da primeira superfície das impressões puras, “el escorzo/el transmundo”. A captação da realidade e a busca de plenitude têm em vista a apropriação da realidade para além das impressões instantâneas, tarefa esforçada que exige agudeza de visão e espírito. Ortega associa-a ao acto de criação artística e ao dom do poeta, cujo olhar enriquece e aprofunda a dimensão quotidiana, no reflexo estupefaciente e expressivo da própria inalcançabilidade da vida e da realidade humana que se funda no princípio da fantasia: “El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de ‘auctor’, el que aumenta. Los latinos llamaban así al general que ganaba para la patria un nuevo territorio”³². A atitude de espanto, o “assombro” perante a vida, característica do poeta e do filósofo, não é mais que o retorno a um encontro primeiro com a realidade primordial e intangível da vida, para além da circunscrição da *scientia*, ou do domínio da comunidade: é o sentido de abertura tectónica total ao viver. Permitir-se ser surpreendido é ver com os olhos da razão, tal como Sócrates fora o primeiro a compreender a operação do *logos* na criação consecutiva de novos mundos, e da cadência de variação e consumição de todas as coisas. É do deslumbramento do homem face à pluralidade impenetrável do seu viver que emerge o entendimento: “Sorprenderse,

³⁰ Enquanto teoria englobante da infinitude do pensamento e da vida, José Ortega y Gasset caracteriza a relatividade em Einstein como uma “maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista”, p. 237. Cf. *Ibid.*, pp. 200-240.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 202.

³² José Ortega y Gasset, *La Deshumanización del Arte*, OC, Tomo III, p. 371.

extrafiarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas”³³.

A surpresa é precisamente a tomada de atenção à transfinitude do real, a capacidade de captação do “esencial, lo profundo y latente”, para além dos aspectos ou sombras ideais, fazendo emergir à superfície a profundidade do fundo de fonte viva que contém cada aparência³⁴ – exercício dialéctico comum ao filósofo e ao poeta. É exactamente este o cuidado de Jiménez ao procurar a transubstanciação poética da vida, enquanto símbolo do simultaneamente perene e mortal, como no poema *La Noche*: “Está el árbol en flor, / y la noche le quita, cada día, / la mitad de las flores. / ¡Ay, si siquiera las mintiese / luego, siempre, en el agua quieta de su sueño! – / ¡Vida, semijardín / de mediosárboles!”³⁵. Ao afigurar a imensidade do significado através da brevidade da forma, o poeta procura reter o que esta tem de mais puro e essencial. Este domínio da fantasia que sobreleva a superfície da realidade, e que a ela retorna repetidamente para colher referencial e inspiração, não é mais que a metafísica humana de salvação circunstancial. O isolamento da vida face à sua realidade palpável e temporal, que a sobrevive no processo de criação atemporal da memória, é o próprio paradoxo em que constituímos o sentido da nossa existência, salvando a perdurabilidade essencial dos seres, momentos e coisas, mesmo após a evasão material das suas formas³⁶.

4. Ser enquanto ser-se, a dimensão de execução infinita do ser humano

A vida, como a entendemos, é um fluxo que nos entremeia na transversalidade de uma rede múltipla de coisas e situações – pois cada coisa, cada ponto metafísico do mundo é sempre pedaço e referente de outra maior, de uma encruzilhada de relações e influências³⁷. A tragicidade da vida é semeada neste caos infinito de interferências mútuas, em

³³ José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*, OC, Tomo IV, p. 141.

³⁴ “Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra.” Cf. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC, Tomo I, p. 373.

³⁵ Juan Ramón Jiménez, XXII *La Noche*, *Eternidades*, p. 62.

³⁶ Como observa Amado Alonso, a preocupação dos ‘poetas esenciales’ desde Mallarmé, tem sido a intensidade com que procuram “salvar lo perdurable y esencial del seguro naufragio que es el azaroso existir temporal”. Cf. Amado Alonso, *Materia y forma en poesía*, Madrid, 1960, p. 294.

³⁷ José Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, OC, Tomo I, p. 483.

que procuramos ater-nos e criar uma ordem necessária na efemeridade que se nos escapa, pois a nossa natureza não é uma substância estática, mas sim relacional – tal como um sistema planetário é oriundo de uma relação de movimentos. A dificuldade consiste precisamente na tentativa de sistematização do modo livre que é o homem, numa seriação legalista e irreal, para além de impediadora da compreensão do mundo – um estado que Ortega compara à prisão das convicções e à rigidez da morte: “Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras.... Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales”³⁸. O homem que se prende a uma tentativa de imobilização da vida dentro dos limites do seu horizonte habitual sucumbirá necessariamente ao sentido pretérito de enclausuramento no passado, numa estática ideológica, física, espiritual, que se distancia do viver por não se encontrar em unísono com o ritmo vital do mundo. Encontramos este sentido de vivência absorva nas primeiras constringências poéticas de Jiménez, onde o poeta se segrega enquanto espectador, observando o perpassar da vida e meditando a sua própria mortificação – uma ilustração da permanência na severidade da morte enquanto tudo o resto segue o seu curso, um “viaje definitivo”: “en el rincón secreto de mi huerto florido y encalado/ mi espíritu de hoy errará, nostálgico.../ Y yo me iré, y seré otro, sin hogar, sin árbol/ verde, sin pozo blanco,/ sin cielo azul y plácido.../ Y se quedarán los pájaros cantando”³⁹. Mortificamo-nos pelo distanciamento da vida como a arte sem criatividade e autenticidade, que se limita à tentativa de cópia do mundo e que acaba na tentativa de aprisionamento do “real”, por ser a mais irrealista. Ao tolhermos a existência numa inflexibilidade impossível, somos como objetos “ya del todo concluidos, muertos de puro acabados, hieríticos, momificados y como pretéritos”⁴⁰.

Estamos em perpétua e constante execução, o nosso presente é o nosso passado, é uma moção imperceptível e diacrónica em que fidelizamos o sustento transacto do nosso caminho, transfigurando-o simultaneamente na realidade histórica e vital do presente. O passado é irreversível, a terra desaba por trás de nós, abandonados à tarefa árdua de sua vivificação e testemunho, quando o integramos na nossa posição de presente face ao futuro e o reanimamos⁴¹. A métrica do tempo é uma aritmética de indecifrabilidade, quando o

³⁸ José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, OC, Tomo III, p. 367.

³⁹ Juan Ramón Jiménez, *El viaje definitivo*, Poemas Agrestes (1910-1911), Visor Libros, 2010.

⁴⁰ José Ortega y Gasset, *Ideas sobre la novela*, OC, Tomo III, p. 393.

⁴¹ “Esta exigencia de efectiva realización en el mundo, más allá de nuestra mera subjectividad e intención, es lo que expresa el hacer. Ello nos obliga a buscar medios para pervivir, para ejecutar el futuro, y enton-

próprio começo da vida é já aqui e agora, e transcorrendo – uma acção de continuação em que se constitui o fazer, e em que se restitui a per-vivência do instantâneo, como aponta José Ortega y Gasset: “La vida es una operación que se hace hacia adelante. Se vive desde el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma”⁴². A vida é uma moção eterna que nos impele ao fazer, a uma exigência de realização efectiva no mundo, projectados para a necessária execução do devir, na extensão de antecipação da nossa actividade. O tempo em que nos realizamos é uma fuga, uma sucessão de presentes absolutos, que se evadem constantemente, tal como a alegoria com que compara Jiménez a beleza a uma borboleta de luz que sempre se evade de nós, quando tentamos agarrá-la: “¡Sólo queda en mi mano / la forma de su huida!” Esta condição fátua da vida obriga-nos à aceitação da sua forma enquanto ausência, pois é apenas ao fluirmos com o seu curso impermanente que nos permitimos caminhar infinitamente e na segurança de sermos parte de um fluxo interminável – fazendo de nós mesmos fuga, *fugando-nos* com a beleza⁴³. A alegoria poética cumpre aqui precisamente o sentido de desprender da acção, por meio do símbolo e da alusão, um encadeamento de actos narrativos, que são a própria trajectória cumulativa e histórica do homem – andando de mão em mão com as coisas, nunca chegando ao seu destino quando este é antes que chegada, caminho transfinito⁴⁴. Semelhante à ambivalência de um rio, que sempre se renova e progride, e cujas águas passantes são uma cadeia sem retorno, justamente como na criação de uma obra, símbolo após símbolo, se faz também de vivência em vivência toda uma vida.

Este cenário trágico de mutabilidade, correlação e insegurança contido na metáfora do Paraíso é o panorama onde convergimos na excepcionalidade do “problema humano, de cual, como de un toco virtual, se derivan todos los actos del hombre”⁴⁵. O ser-se humano não é um acto fadado pela corrente imparável da vida, obedecendo como um astro a

ces descubrimos el pasado como arsenal de instrumentos, de medios, de recetas, de normas.” Cf. Mijail Malishev, Julián Herrera González, *José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida*, Eidos, Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, Universidad del Norte, Colombia, núm. 12, junio, 2010, pp. 214-235.

⁴² José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC, Tomo IV, p. 392.

⁴³ “Un presente que sea como el medio de una fuga infinita hacia adelante, retenida infinitamente desde atrás”, Jiménez, 1990, p. 334. Cf. Luján Atienza, Ángel Luis, *La huida hacia delante. Leer a Juan Ramón Jiménez después de Diario de un poeta recién casado*, Revista OCNOS, n.º 5, 2009, p. 7.

⁴⁴ Caracterizou assim Henri Morier a alegoria poética: “L’allégorie est un récit de caractère symbolique ou allusif. En tant que narration, elle est un enchainement d’actes.” Cf. D. Félix Rodríguez Rodríguez, *Juan Ramón Jimenez y Robert Frost: Tiempo y expresión en la escritura poética*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, 2003, pp. 27-30.

⁴⁵ José Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, OC, Tomo I, p. 478.

trajectória fixa, mas sim potencialidade determinante, na capacidade de condução do seu agir, de sua feitura própria, de decisão quanto à natureza e modo do seu fazer, de ser a causa de si mesmo – problema central da vida. “La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, *por fuerza, libre*”⁴⁶. Como a metáfora de fuga em Jiménez, ver-se a si mesmo em fuga é ter noção do próprio movimento, ter a capacidade de se renovar constantemente, de não ser apenas, mas de se suceder, de *ser-se*, tal como o sentido da poesia é de perpétua regeneração e construção de uma nova consciência de si e do mundo – “aspiración constante a algo nuevo”⁴⁷. O ser humano e a vida humana são o problema do homem dentro de si, numa sintaxe entre materialidade e espiritualidade, a quem as características orgânicas são definições virtuais e próprias, pois é o homem que em si as aviventa e lhes atribui sentido na necessidade de constante locupletação em que hasta o seu viver, como observa Ortega: “el yo no es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia”⁴⁸. A vida humana é a fidelidade à particularidade do puro drama, do acontecimento, que é o homem no seu fazer em determinada circunstância, do seu programa vital, ou da necessidade fundamental da vida enquanto “que-hacer”. Porque a vida é a expressão cinética da actividade em curso, do movimento inesgotável em que cada ser se situa num perpétuo “statuo nascens”, como nos versos reinvocativos de Jiménez: “Yo sólo, Dios y padre y madre mios,/ me estoy haciendo, día y noche, nuevo/ y a mi gusto”⁴⁹. Não somos simplesmente, factual, verbal ou substantivamente, o nosso problema existencial não é a pergunta pelo *quid* – o mero existir. Ser um *que* por oposição a um *quem* implicaria uma necessária corporificação do que somos em objectos, retidos no tempo e no espaço e dependentes de uma fórmula prévia para ser. A vida é antes, como nos propõe Ortega, “un gerundio y no un participio: un ‘faciendum’ y no un ‘factum’”⁵⁰; o estado indefinível em que nos encontramos em tensão entre o que somos e o nosso vir a ser, na indeterminação em que criamos a vida a nosso gosto, pela concepção que dela e que de nós fazemos, sendo “novelistas” da nossa cosmovisão e do nosso desejo de vida. O *ser humano* é antes um *ser-se*, um verbo a que se acrescenta a reflexividade do pronome, na insistência da renovação diária e na reciprocidade de actuarmos no mundo e de recebermos do mundo repercutida a nossa actuação. É uma fuga e um constante regresso a nós mesmos, um

⁴⁶ José Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 28.

⁴⁷ Juan Ramón Jiménez, *Política poética*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 210.

⁴⁸ José Ortega y Gasset, *Sobre la leyenda de Goya*, OC, Tomo VII, p. 549.

⁴⁹ Juan Ramón Jiménez, XCVII, *Eternidades*, p. 137.

⁵⁰ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, OC, Tomo VI, p. 33.

movimento de potencialidade infinita imbuído na própria finitude que acarreta a vida, que tal como a poesia é uma obra em marcha, cuja perfeição é justamente a sua condição inacabada: “No hay que intentar acabar la poesia; que entonces, el acabar nos acaba”⁵¹. A perfeição da vida é a sua dimensão de abertura, de constante metamorfose, na realidade eterna da sucessão que procura não o aprisionamento das formas, mas a valorização da essencialidade intrínseca das coisas⁵².

A descoberta da essencialidade da vida é o exercício onde encontramos, na incompletude de abandono e acumulação de um antigo e novo ser, o tão desejado preenchimento da nossa busca existencial. Aquilo que nela e que com ela fazemos é já o encaminhamento para a resolução do nosso problema; pois todos os nossos ofícios e afazeres são mais que funções – constituem implicações. A realidade humana é, como refere Ortega, “un efectivo y literal ‘hacer-se’, digamos, ‘fabricarse’”⁵³; viver é encontrar na vida fundamento, não é apenas entregar-se ao fluxo das circunstâncias, deixando-se ir com os acontecimentos, e por tanto iludindo o seu projecto vital, mas tomando posição, sabendo a que se ater. A pressão dinâmica e biunívoca que exercemos com o mundo, antílope da caracterização de quem somos, da nossa integridade e atribuição valorativa, não implica uma perda de nós, mas sim um reforço. Tal como explicita Jiménez, existem dois dinamismos: “el del que monta una fuerza libre y se va con ella en suelto galope ciego; el del que coje esa fuerza, se hace con ella, la envuelve, la circunda, la fija, la redondea, la domina. El mío es el segundo”⁵⁴. Esta situação implica o reconhecimento de autenticidade naquilo que somos, de aderência e confirmação ao nosso fundo vital; podemos intentar olvidar-nos de quem somos ou viver como outrem, sendo “versallescos” ou “jacobinos”, mas ambas as opções não serão mais que uma expressão de angústia suicida, de um desviver. “Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma; no hay propiamente un *Zurück*. *El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*”⁵⁵.

⁵¹ Juan Ramón Jiménez, *La corriente infinita*, p. 200.

⁵² Neste sentido se justifica a valorização da arte face à ciência, cujo pleito culminou na geração de 1927. Ao ausentar-se de uma tentativa de sistematização objectivada do real, e centrando-se no estritamente único, transitório e particular, a arte actuará enquanto reflexo genuíno da própria vida, sempre incompleta, em continuidade, como uma longa viagem sem fim. Tal como assevera José Bergamín, “No hay ‘obra de arte’ hecha de una vez para siempre.... No es la obra de arte ‘artefacto’ imaginativo. Con el tiempo se hace, se va haciendo mejor”. Cf. Francie Cate-Arries, *José Ortega y Gasset and the Generation of 1927*, Hispania, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, Vol. 71, No. 3, Setembro, 1988, pp. 137-138.

⁵³ José Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 33.

⁵⁴ Juan Ramón Jiménez, *Cuadernos*, Taurus, Madrid, 1971, p. 221.

⁵⁵ José Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes*, OC, Tomo I, p. 29.

5. Entre autenticidade e salvação: a realidade polissémica da vida humana

O mundo surge-nos como um repertório ilimitado de possibilidades vitais, em que nos localizamos, albergando dentro de nós o problema trágico e heróico de concretização do nosso potencial único e incomparável; não podemos sair da vida que temos, em que procuramos necessariamente a melhor forma de ser, aquilo que fundamentalmente somos. Este âmago vital é o que traduzimos em todas as nossas actividades, já por si soluções para o problema irresolúvel da vida: “el hombre lleva dentro de si un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos para resolver ese problema”⁵⁶. Cada indivíduo deve procurar a sua condição autêntica, expressando, sentindo e pensando a cada momento a sua verdade interior. Existe um aspecto de obrigatoriedade à transparência existencial em José Ortega y Gasset, no sentido em que cada indivíduo deve assumir um papel assertivo no processo de auto-realização contínua que é a vida. Isto não é mais que o imperativo ético de acção que compele cada pessoa humana ao assumir de um projecto vital – a resposta a uma “llamada íntima”, à nossa mais recôndita predisposição, ao sermos responsáveis no cumprimento do nosso íntimo, por fazer e realizar a própria vida, o pulsar da cultura. O que há de trágico e heróico na vida consiste precisamente na concretização do nosso potencial centrípeto, da nossa vida pensada e projectada, do nosso sentido de auto-superação ou de seu fracasso e capitulação – enquanto lutamos com as coisas, na vida centrífuga que é misto de sujeição e liberdade. A afectação da vida em nós é reveladora e instrutiva do quão dependemos da relação intrínseca que se estabelece entre a efectividade e o projecto, as duas facetas do viver; a alegria surge-nos na coincidência entre a nossa vida-projecto e a nossa vida-efectiva; por outro lado a deslocação de uma ou de outra dilacera-nos⁵⁷. Heróico é o exemplo de quem se é, a si mesmo autêntico, debatendo-se pela coincidência esforçosa entre o que há de mais essencial em si e o ingovernável acontecer da vida: “lo más fácil que puede hacerse con una cosa es escribir un libro sobre ella. Lo difícil es vivir de ella”⁵⁸. Reside neste pressuposto uma

⁵⁶ José Ortega y Gasset, *Adán en el paraíso*, OC, Vol. I, p. 478.

⁵⁷ “Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo. ¿Quién es ese ‘sí mismo’ que sólo se aclara a posteriori, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos – el que tenía que ser y el que resulta siendo. La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.” Cf. José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC, Vol. III, p. 403.

⁵⁸ Parafrazeia a expressão de Nietzsche: “Es muy fácil pensar las cosas; pero es muy difícil serlas.” Cf. José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC, Vol. III, p. 393.

diferença fundamental entre “existir” e “ser-se”: a primeira expressão remete-nos para um vir resignado ao mundo, um discorrer indiscernido longe da própria vocação humana. Por sua vez ser-se implica uma tarefa onerosa de busca de preenchimento e congruência com a realidade transfinita do particular. A vocação humana é um *ter que ser*, por oposição ao *dever ser*, estritamente intelectual da moral; o intelecto só opera neste sentido enquanto suporte e auxílio à resolução do destino íntimo do homem⁵⁹. Porque a “autentica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada”, é um esforço constante de procura de habitualidade nas coisas, de fundamentação vivencial – tarefa do “hombre selecto”⁶⁰. É um princípio de excelência vital que orienta o zelo quotidiano de demanda de perfeição em cada palavra e acto consciente, reconhecendo a sua insuficiência, impermanência e imperfeição. “No sé com qué decirlo,/ Porque aún no está hecha/ mi palabra”⁶¹, cumpre o imperativo de autenticidade de Ortega, aquele que se mantém dignamente conforme a si mesmo, e inconforme face à aquiescência imediatista e superficial do que o rodeia. Atingirmos a nossa vocação é tomarmos consciência da dimensão transfinita da vida, da sua necessidade autogenerativa de construção contínua e sucessiva, procurando através dela ultrapassarmo-nos⁶². Como Jiménez, exemplo humano em que vida e obra, potência e acto, se transfundem como um rio, desaguando no mar da vida, na fonte de renovação e criação que constitui a nossa plenitude vital⁶³, constituímo-nos na potencialidade de sermos livres numa fatalidade, de atingirmos a vida bela pelo aperfeiçoamento.

Aconselha-nos a máxima délfica e a fórmula de Píndaro – “Llega a ser el que eres” –; a condição trágica da vida é chegarmos, ou não, ao que inexoravelmente somos, correndo o risco de nela naufragarmos: “la consciencia del naufrago, al ser la verdad dela vida, es ya la salvación”⁶⁴. O elemento de turbulência, que nos traz a percepção da transitoriedade e do aleatório na vida, é também a condição de estupefaciência que nos obriga à busca de sentido nas coisas. A salvação da nossa circunstancialidade é, deste modo, o processo pelo qual apreendemos a dimensão eterna do agora, quando o próprio fluir da consciência é

⁵⁹ *Ibid.*, p. 402.

⁶⁰ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, OC, Vol. IV, p. 159.

⁶¹ Juan Ramón Jiménez, I – Acción, *Eternidades*, p. 41.

⁶² Como pensaram Emilio Prados e Manuel Altolaguirre, a vocação poética no sentido de perpétua auto-invenção, do “hombre que todos construimos”, em que os nossos actos, e as tarefas de que nos ocupamos, são um nascer de novo, “Escribir es nacer”. Somos trazidos à vida, vimos-a-ser renovadamente com todos os nossos gestos: “Nacido de su Verbo/ de donde salgo cada día.” Cf. Manuel Altolaguirre, *Poesias Completas*, Alianza, Madrid, 1984, p. 324.

⁶³ María A. Salgado, *Río-mar-desierto: Plasmación dinámica del revivir juanramoniano*, Hispania, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, Vol. 65, No. 2, Maio, 1982, p. 195.

⁶⁴ José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, OC, Vol. III, p. 102.

a medida subjectiva de medição do tempo em si mesmo, como ilustra Jiménez: “Si vas de prisa,/ el tiempo volará ante ti, como una/mariposilla esquiva./ Si vas despacio,/ el tiempo irá detrás de ti,/ como un buey manso”⁶⁵.

A salvação é um decurso imperativo de preservação que exige o acompanhar da mutabilidade e transiência da vida, mas também de uma *stasis* atemporal e de um êxtase contemplativo – são por este motivo poesia e filosofia fazeres tardígrados, sem pressa mas sem pausa, como as estrelas. Esta conjuntura é o que permite a formação subsequente de uma nova consciência no nosso ser, ao respondermos à fugacidade dos acontecimentos com um *exegi monumentum*⁶⁶, “He ido más allá/ de la muerte./ Lleno de la vida/ y de la muerte”⁶⁷. Quando não procuramos delimitar a dimensão temporal da vida por um entorno logicista, aceitamos a multiplicidade das suas instâncias na nossa própria intuição primeira. Ao salvarmos o acontecimento que é o nosso viver, reaprendemo-nos, reconciliando-nos com o mundo, transcendendo pela essencialidade a dinâmica temporal da existência. Encontramos uma medida de eternidade na valorização do momento próximo, assim como nos versos do poema *XCVII*: “Lo seré todo,/ pues que mi alma es infinita;/ y nunca moriré, pues que soy todo./ Qué gloria, qué deleite, qué alegría,/ qué olvido de las cosas,/ en esta nueva voluntad,/ en este hacerme yo a mí mismo eterno”⁶⁸. Abrimo-nos à dimensão infinita do espanto, ampliando o horizonte da nossa consciência e contactando directamente com as coisas essenciais⁶⁹. Perscrutamos a fundura da vida e da nossa inerência, na eternidade que, como presença humana, não é nem temporal nem intemporal, mas núcleo transfinito de exercício de nova imanência. A plenitude é justamente esta procura de perfeição essencial na vida⁷⁰ – “depuración constante de lo mismo, sentido en la igualdad eterna que ata por dentro lo diverso en un racimo de armonia sin fin y de reinternacion permanente” – que acompanha o movimento do sentimento e da intuição,

⁶⁵ Juan Ramón Jiménez, *CXIII, Eternidades*, p. 153.

⁶⁶ Paul R. Olson, *Time and Essence in a Symbol of Juan Ramon Jiménez*, MLN, Vol. 78, No. 2, Spanish Issue, The Johns Hopkins University Press, Março, 1963, pp. 169-193, p. 173.

⁶⁷ Juan Ramón Jiménez, II, *Eternidades*, apêndice.

⁶⁸ Juan Ramón Jiménez, *XCVII, Eternidades*, p. 137.

⁶⁹ Juan Ramón Jiménez participa do conceito metafísico que define a essência de tempo desde Parménides a Husserl como o agora, ou um núcleo intemporal do tempo: “Lo absoluto, como lo eterno, se caracteriza por su inmediatez e instantaneidad: es una ‘sorpresa’, algo que aparece súbitamente.” Cf. Félix Rodríguez Rodríguez, *Juan Ramón Jimenez y Robert Frost: Tiempo y expresión en la escritura poética*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, 2003, p. 75.

⁷⁰ Uma inquietude de eternidade, que lembra a saudade insaciável da alma humana em S.^{to} Agostinho, é o motivo básico para a procura de significação e de captação poética da essência do mundo. Cf. Ricardo Gullón, *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 178-180; A. Sanchez-Barbudo, *La segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, 1962.

no espaço e no tempo, penetrando no coração da realidade, o horizonte do eterno ou “ese mundo tan grande y tan abierto que tenemos en el fondo”⁷¹.

6. Conclusão: a plenitude humana enquanto harmonia e transcendência

A vida humana enquanto realidade radical assume um pressuposto axiológico de superação da antinomia sujeito/objecto em José Ortega y Gasset. O plano ontológico da realização humana, enquanto devir inesgotável, prende-se a um *ethos* de autenticidade, que compele o homem ao atender da sua vocação pessoal e do seu destino intransferível. A felicidade reside precisamente neste encontro do eu com o seu destino, ao seguir a sua necessidade essencial ou inclinação – realizar-se é ser-se o que se é de verdade. “Por esta razón decía Schlegel, invirtiendo la relación entre voluptuosidad y destino: ‘Para lo que nos gusta tenemos genio’. El genio, es decir, el don superlativo de un ser para hacer algo tiene siempre a la par una fisonomía de supremo placer. En día próximo y por vía de rebosante evidencia nos vamos a ver sorprendidos, como obligados a descubrir lo que ahora sólo parecerá una frase: que el destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia”⁷². A inesgotabilidade do ser e das suas potencialidades leva a que o caminho de realização seja também um ofício, uma obra séria de exigência para consigo mesmo, de responsabilização perante a sua liberdade radical. A única salvação existencial reside no trabalho grato e no esforço da dedicação, um modo digno de existência que é fundamento das almas nobres: “Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza del alma – *noblesse oblige* – y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo”⁷³. É uma virtude magnânima que acompanha a ideia de aperfeiçoamento constante e de procura de veracidade e perfeição, uma satisfação virtuosa com o pequeno que se associa ao agir nobre, ou uma megalopsiquia⁷⁴. A nobreza de espírito é o cultivo interior da pureza e fidelidade ao âmago, “el diamante más fresco de tu alma”, que se derrama abnegadamente como uma luz insigne e intensa a ser desfruída por todo o seu entorno⁷⁵.

⁷¹ Richard A. Cardwell, *Juan Ramón, Ortega y los intelectuales*, Hispanic Review, Vol. 53, No. 3, 1985, pp. 329-350, University of Pennsylvania Press, p. 340.

⁷² José Ortega y Gasset, *¿Qué és filosofía?*, OC, Tomo VII, p. 278.

⁷³ José Ortega y Gasset, *Introducción a Velázquez*, OC, Tomo VIII, p. 566.

⁷⁴ A adesão de Ortega à moral da magnanimidade ou megalopsiquia tem raízes em Aristóteles e na concepção ética grega de megalopsiquia enquanto mãe das virtudes, ou a virtude fundamental de onde derivam todas as outras. Cf. José Luís Lopez Arangurén, *La ética de Ortega*. Madrid, Taurus, 1966, p. 41; Carlos J. Ramos Mattei, *La magnanimidad como expresión de la autenticidad para Don José Ortega y Gasset*, Diálogos, n. 37, 1981, p. 93.

⁷⁵ Juan Ramón Jiménez, XCIX, *Eternidades*, p. 139.

A coincidência do homem consigo mesmo é neste sentido a realização na realidade humana da *alétheia*, de solvência do mundo no íntimo do homem, de simultânea expressão do projecto vital e de relação harmoniosa com as coisas⁷⁶. Este relacionamento com o mundo não implica uma renúncia e fuga à nossa solidão, em que “tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y huímos de ella, de su auténtica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad”⁷⁷. A impessoalidade, a apatia, o imobilismo correspondem justamente ao aspecto opósito da realização, o naufrágio ou o desviver, quando assumimos uma postura indiferente e irreflectida perante a vida. Como induz Jiménez: “No robes/ a tu soledad pura/ tu ser calado y firme./ Evita el necesario/ explicarte a ti mismo/ contra los casi todos”⁷⁸; cumprir o projecto vital implica um aspecto de reflexão, de salvaguarda da interioridade. Só ao sermos inconfundivelmente nós próprios, podemos relacionar-nos de forma honesta e enriquecedora com os outros – no aspecto supremo da convivência, da companhia, da reciprocidade que implica a nossa vivência inter-relacional no mundo. O reconhecimento do *outro* é aqui justamente associado à plenitude do amor, em que superamos o isolamento e a solidão pela abertura e comunhão com a própria solidão dos outros, o *tu*. “Sé tú el naciente eterno/ que recoja el sol cárdeno que muere, cada instante,/ en los ocasos de mi vida”⁷⁹ – é pela revitalização que se produz a empatia, que nos libertamos da extrema inoperância da vida, mera errância quando desprovida de uma busca de sentido intersubjectiva.

Esta consciência colectiva não é mais que o *nós*, a consistência ou convivência, que nos aporta a proximidade extrema com o outro, que é a paisagem humana indispensável àquilo que somos. O *eu* que somos revela-se na interacção com o universo do outro, criando uma nova dimensão que nos ensina a profusão e a significação do que somos⁸⁰. Pois o que há de fundamentalmente extraordinário e problemático na vida não é a rea-

⁷⁶ Indica Julián Marías a este respeito: “a coincidência do homem consigo mesmo não é senão a maneira adequada de fazer-se patente o latente no homem; por outras palavras, a forma humana da alétheia”, Julián Marías, “Prólogo”, in José Ortega y Gasset, *Meditações do Quixote*, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967, p. 592.

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, OC, Tomo V, p. 74.

⁷⁸ Juan Ramón Jiménez, CXXXV, *Eternidades*, p. 176.

⁷⁹ Juan Ramón Jiménez, XCVI, *Eternidades*, p. 136.

⁸⁰ Como evidencia E. Fischer, “Si la naturaleza consistiese únicamente en ser un individuo, este deseo resultaría incomprensible y absurdo, pues ya sería un todo como individuo, es decir, sería todo lo que fuese capaz de ser. El deseo del hombre de expansionarse, de complementar su ser, indica que es algo más que un individuo... Lo que el hombre aprende como potencial suyo abarca todo cuanto la humanidad en general es capaz de hacer.” Cf. E. Fischer, *La necesidad del arte*, Península, Barcelona, 1972, pp. 5-7.

lidade de uma efabulação abstracta e longínqua⁸¹, mas sim a própria capacidade de a podermos pensar, ou a radicalização concreta e próxima da superabundância metafísica que é a realidade humana, no seu mais simples ser-se. Ao reconhecermos a dimensão surpreendente e incomensurável da vida, permitimo-nos desvelar a sua plenitude possível. “No dejes ir un día,/ sin cojerle un secreto, grande o breve/ Sea tu vida alerta/ descubrimiento cotidiano”⁸², sublimação última da volubilidade de existir, na segurança de nos compreendermos parte exígua da totalidade do mundo, e totalidade livre e exponente de nós mesmos, ponto ínfimo e transfinito na imensidão do universo.

Sé bien que soy tronco
 Del árbol de lo eterno.
 Sé bien que las estrellas
 Con mi sangre alimento.
 Que son pájaros míos
 Todos los claros sueños...
 Sé bien que cuando el hacha
 De la muerte me tale,
 Se vendrá abajo el firmamento.⁸³

Bibliografía

- ALTOLAGUIRRE, Manuel, *Poesías Completas*, Alianza, Madrid, 1984.
- AMADO, Alonso, *Materia y forma en Poesía*, Editorial Gredos, Madrid, 1960.
- AMOEDO, Margarida Isaura Almeida; J. M. de Barros Dias e Antonio Sáez Delgado (org.), *J. Ortega y Gasset, leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor*, Secção de Filosofia do Departamento de Pedagogia e Educação da Universidade de Évora, Évora, 2007.
- AMOEDO, Margarida Isaura Almeida, *José Ortega y Gasset: A aventura filosófica da educação*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- ARANGURÉN, José Luís Lopez, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.
- ATIENZA LUJÁN, Ángel Luiz, “La huída hacía delante. Leer a Juan Ramón Jiménez después de Diario de un Poeta Recienecasado”, *Ocnos*, n.º 5, 2009.

⁸¹ “Caerá usted en la cuenta del increíble descarrío en que ha caminado siempre la filosofía al llamar yo las cosas más extravagantes, pero nunca eso que usted llama yo en su existencia cotidiana.” Cf. José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC, Tomo III, p. 395.

⁸² Juan Ramón Jiménez, XCIX, *Eternidades*, p. 139.

⁸³ Juan Ramón Jiménez, CXXII, *Eternidades*, p. 163.

- AZAM, Gilbert, *L'Oeuvre de J. R. Jimenez*, París, 1980.
- BERGAMÍN, José, *Con el andar del tiempo – El pensamiento de un esqueleto: Antología periodística*, Litoral, 1984, pp. 135-37.
- BLANCH, Antonio, *La poesía pura española: conexiones con la cultura francesa*, Gredos, Madrid, 1976.
- BURGOA, Vicente Lorenzo, “Los extractos intuitivos, o la intuición abstractiva, según Ortega y Gasset”, *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, n.º 43, 2008, pp. 103-130.
- CARDWELL, Richard, “Juan Ramón, Ortega y los intelectuales”, *Hispanic Review*, Vol. 53, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 329-350.
- CATE-ARRIES, Francie, “José Ortega y Gasset and the Generation of 1927”, *Hispania*, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, Vol. 71, No. 3, Setembro, 1988, pp. 503-511.
- COLE, Leo R., *The Religious Instinct in the Poetry of Juan Ramón Jimenez*, Oxford, The Dolphin Book Co, 1967.
- GULLÓN, Ricardo, *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Editorial Losada S. A., Buenos Aires, 1960.
- GUTIÉRREZ, Juan García, “La Metafísica de Juan Ramón Jiménez”, *Nova Renascença: revista trimestral de cultura*, Vol. 1, n.º 2, Vila Nova de Gaia, 1981.
- GUY, Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Editions Seghers, Paris, 1969.
- GUY, Alan, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- HEITZMANN, Alfonso Alegre, “Lírica de una Atlántida: la plenitud poética de Juan Ramón Jiménez”, *Revista de Estudios Hispánicos*, año XXVIII, n.ºs 1 e 2, Universidad de Puerto Rico, 2001.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Libros de Poesía*, Aguilar, Madrid 1967.
- _____ *Sonetos Espirituales (1914-1915)*, Visor Libros, Madrid, 2010.
- _____ *Poemas Agrestes (1910-1911)*, Visor Libros, Madrid, 2010.
- _____ *Eternidades*, Visor Libros, Madrid, 2009.
- _____ *Política poética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- _____ *Cuadernos*, Taurus, Madrid, 1971.
- _____ *La corriente infinita: crítica y evocación*, ed. Francisco Garfias, Aguilar, Madrid, 1961.
- _____ *Recuerdo a José Ortega y Gasset*, Clavileño, IV, 24 (noviembre-diciembre, 1953), pp. 44- 49.
- _____ *Tiempo y Espacio*, edición de Arturo del Villar, Edaf, Madrid, 1986.
- JULIÁ, Mercedes, “Juan Ramón Jiménez en los espacios del tiempo”, *Revista de estudios hispánicos*, Vol. XXVIII, n.ºs, 1 e 2, 2001, pp. 65-74.
- MALISHEV, Mijail, HERRERA GONZÁLEZ, Julián, “José Ortega y Gasset, La metafísica existencial de la vida”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, n.º 12, junio, 2010, pp. 214-235.
- MARÍAS, Julián, *Ortega, Vol. 1: Circunstancia y vocación. – Vol. 2: Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983.
- MATTEI, Carlos J. Ramos, *La magnanimidad como expresión de la autenticidad para Don José Ortega y Gasset*, Diálogos, n. 37, 1981.

- MORA, J. Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, artículo "inmanencia", Vol. II, Ariel, 1994.
- OLSON, Paul R., *Time and Essence in a Symbol of Juan Ramon Jiménez*, MLN, Vol. 78, No. 2, Spanish Issue, The Johns Hopkins University Press, Março, 1963, pp. 169-193.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- _____, *Unas Lecciones de Metafísica*, Obras Completas, Tomo XII, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- _____, *Meditações do Quixote*, Prólogo de Julián Marías, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967.
- PASCUAL, J. F., *La poética de Juan Ramón Jiménez, desarrollo, contexto y sistema*, Univ. de Salamanca, 1981.
- RODRÍGUEZ, Félix Rodríguez, *Juan Ramón Jimenez y Robert Frost: Tiempo y expresión en la escritura poética*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, 2003.
- SALGADO, María, "Río-mar-desierto: Plasmación dinámica del revivir juanramoniano", *Hispania*, Vol. 65, No. 2, Maio, 1982, pp. 194-199.
- SANCHEZ-BARBUDO, A, *La segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, 1962.
- WILCOX, J. "'Naked' versus 'Pure', Poetry in Juan Ramón Jiménez, with Remarks on the Impact of W. B Yeats", *Hispania*, Vol. 66, n.º 4, Dezembro, 1984, pp. 511-521.

A censura dos livros de médicos portugueses. Descrição metodológica dos exemplares conservados nas bibliotecas da Universidade de Coimbra

Hervé Baudry*

1. O campo em análise

Este estudo preliminar visa analisar os livros de medicina dos fundos conimbricenses, oriundos, na maioria, do mosteiro de Santa Cruz, da «Casa da Livraria» (biblioteca da Universidade) e das livrarias de colégios conimbricenses (em particular de Santa Rita). Na história das bibliotecas, como a geologia, nenhum fundo fica imune ao tempo: os livros, impressos ou manuscritos, desaparecem, a sua posse é deslocalizada, vendida, pulverizada... Uma reconstituição (idealmente) completa dos acervos originais fica por fazer. No entanto, pode-se dizer que muitos ficaram na área de origem, sendo distribuídos entre a Biblioteca Geral e os Reservados da Faculdade de Medicina¹. Mas uma certa quantidade, embora reduzida, foi espalhada por outros sítios, nomeadamente Lisboa e Porto².

Analisar livros e ideias no Portugal desta época torna imprescindível a abordagem da problemática do controlo dos livros e das ideias (Santo Ofício, Inquisição, censura e censores). O presente trabalho, como balanço das investigações nos fundos locais referidos, visa por um lado conhecer melhor os procedimentos da intervenção censória descrevendo as maneiras como se revelam as relações leitor/livro, e por outro tentar avaliar o peso do sistema de controlo nas práticas de leitura científica.

Enfim, contra a historiografia da *leyenda negra* herdada das Luzes e do positivismo, manifestou-se, nos anos mais recentes, um certo optimismo, para não dizer um alívio; multiplicaram-se os estudos que, revisitando o fenómeno, tendem a inverter fortemente, senão radicalmente, a visão catastrofista, convidando a conceber uma Inquisição «laxista»

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ Doravante abreviadas em «BGCo» e «FMCo». Existem outros fundos antigos (nove no total) em Coimbra (precisão da Dra. Maria Graça Pericão). Para além de outros contributos, não posso deixar de exprimir os meus agradecimentos a Adelino Cardoso pela sua preciosa ajuda na correcção deste trabalho.

² Em particular com o fim das congregações (1834). Na Biblioteca Municipal do Porto encontra-se assim a edição de Genebra (1658) das obras de Paracelso; na Biblioteca Nacional de Portugal (doravante abreviada em «BNP»), mais de uma dezena, entre as quais uma *Physica* de Aristóteles (Lião, 1559).

e a «não forçar» os *Index* em Espanha³ ou uma comunidade científica em Portugal pouco ou nada atingida pelo sistema de controlo⁴. Infelizmente, o presente estudo, limitado no tempo e no espaço e portanto não visando generalizar, não confirma a tendência minorizante. Faltava, no meu entender, uma metodologia mais rigorosa na abordagem dos documentos.

2. Alguns problemas sobre a questão do sistema de controlo dos livros e da leitura

O controlo das ideias, noção consagrada pelos historiadores contemporâneos⁵, passa pelo que entendemos por censura. Costumam distinguir-se dois tipos de censura: a prévia e a proibitória. Num caso (que não tem em conta, a montante, a questão do exílio dos portugueses), trata-se de impedir o fabrico do livro como veículo de ideias rejeitadas; no outro, trata-se de lutar contra o livro indesejado já em circulação. A presente análise situa-se no segundo tipo de censura. Mas, já que abrange um vasto leque de práticas, propo-nho distinguir dois níveis de controlo do livro, um macro e um micro.

Por macrocensura entenderei as práticas directamente viradas contra a circulação, em todos os seus aspectos (desde o fabrico até à aniquilação), dos livros registados nos *Index librorum prohibitorum* (ILP). Neste ponto de vista, tem que se tomar em conta a geografia editorial, as fronteiras e as correntes de intercâmbio na economia editorial. As principais medidas contemplando em particular as tipografias, os livreiros, as bibliotecas e os navios foram descritas por Francisco Bethencourt⁶. Conforme as regras pré- e pós-tridentinas, todo o sistema tende para a inexistência ou aniquilação dos livros simplesmente proibidos.

No entanto, ficando por aqui na descrição do sistema de controlo prévio e de repressão de uma parte da produção editorial europeia, surpreender-se-á a cair no espanto quem descubra a presença, em qualquer biblioteca com fundos de antigos países de Inquisição, dessas obras ou de obras de autores classificados como hereges, ou «*damnatae memo-*

³ Ver Patricia W. Manning, *Voicing Dissent in Seventeenth-Century Spain*, Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 73.

⁴ Henrique Leitão, Lúgia Martins, *O Livro Científico dos Séculos XV e XVI. Ciências Físico-Matemáticas na Biblioteca Nacional*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2006. Ver também o estudo fundado sobre o pressuposto do perigo e da ousadia: Henrique Leitão, «Entering dangerous ground: Jesuits teaching astrology and chiromancy in Lisbon», in: John W. O'Malley S. J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy S. J. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), pp. 371-389.

⁵ *Le Contrôle des idées à la Renaissance*, éd. J. M. De Bujanda, Genève: Droz, 1996.

⁶ Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha, Itália*, Temas e Debates, 1996, pp. 174-185.

riae», supostamente bloqueados à entrada ou destruídos depois de conseguir passar o «Muro». A situação é bem mais complicada.

A questão é determinar a significação dos livros presentes nas bibliotecas. Importa lembrar que uma biblioteca, grande ou pequena, é um lugar de passagem e armazenamento de livros. Da presença de uma obra podem-se tirar ilações, uma vez que se conhece a sua proveniência, através do(s) possuidore(s), a qual se obtém pela via do livro (menção manuscrita) ou de catálogos de livrarias, quando existem, mas com esta restrição: um título registado num catálogo nem sempre prova que o exemplar sobrevivente foi aquele que a instituição adquiriu. Daí os cuidados a observar: pouco se pode inferir da presença em bibliotecas actuais de livros proibidos, isto é, que à partida não deveriam sequer existir. Mesmo assim, várias hipóteses têm que ser levantadas, que vão da aquisição tardia⁷ à posse na época censória; quando este caso é provado, um livro proibido não censurado não implica a sua leitura aberta, isto é, fica guardado num sítio protegido, ou numa arca (muito comum nos colégios jesuítas dos países não inquisitoriais como a França), sendo os seus leitores autorizados por licenças particulares, como se vê no caso, entre muitos outros, de Vicente Nogueira em Roma nos meados do século XVII⁸.

Também há um outro factor de relevo na abordagem dos fenómenos de microcensura. Convém determinar se os livros contemplados eram de uso colectivo, em particular nos estabelecimentos de ensino ou nos conventos. Uma obra podia ser inscrita no programa, por exemplo. Assim se explica a particular atenção do censor, ou dos encarregados da microcensura como os bibliotecários⁹. Quanto aos livros de uso e posse pessoais, e em particular por razões não pedagógicas, faltam dados: esta sociologia fica por fazer. A nobreza, em muitos países da Europa do Norte, escapava muitas vezes, não à Inquisição, que não havia, mas às medidas de repressão, ou era submetida a medidas menos gravosas, como o mostram os estudos sobre a circulação dos manuscritos clandestinos. No entanto, mesmo sabendo que os livros se escondem bastante facilmente, a questão da repressão, que,

⁷ Por exemplo, o *Thesaurus pauperum*, 1576, da Faculdade de Medicina do Porto foi comprado em Londres em 1931 (Luís de Pina, *Pedro Hispano e Arnaldo de Vila Nova na educação médica popular hispânica*, Lisboa, 1951, p. 248; ver também a proveniência das edições italianas na BNP).

⁸ *Cartas de Vicente Nogueira*, ed. A. J. Lopes da Silva, Coimbra: Imp. Universidade, 1925.

⁹ Ver Clément, Claude, *Musei, sive Bibliothecae tam privatae quam publicae extractio, instructio, cura, usus, libri IV, accessit accurata descriptio regiae bibliothecae S. Laurentii escurialis, insuper Paraenesis allegorica ad amorem litterarum*, Lugduni: sumptibus J. Prost, 1635, pp. 396, 404. A *Ratio Studiorum* de 1599 não se mostra muito explícita sobre os bibliotecários. Na verdade, o papel mais importante na gestão dos livros é exercido pelo reitor e os prefeitos. No entanto, ver II, 16-17; I, 34, ainda que expurgar os livros não seja explicitamente a tarefa do bibliotecário (*Código pedagógico dos Jesuítas*, ed. Margarida Miranda, Lisboa: Esfera do Caos, 2009, respectivamente pp. 84, 76).

relembro, não pode ser decidida sobre a mera base dos acervos existentes, se situa também no nível da vivência e da sociabilidade, isto é, do foro público e da opinião. Referindo-se ao trabalho de Virgílio Pinto Crespo (1983), Francisco Bethencourt explica que a censura não se encara só do ponto de vista das exclusões mas sobretudo «pelo condicionamento da produção intelectual, obtido pelo trabalho de legitimação dos títulos autorizados»¹⁰. Ainda hoje pesa sobre toda a actividade científica o problema da legitimação.

3. Alguns reparos sobre os *Index*

Sem entrar nos pormenores dessa história¹¹, desde os anos 1540 divulgou-se em primeiro nos países católicos um livro antilivros, o *Index librorum prohibitorum*¹². O passo decisivo foi dado pelo concílio de Trento: saiu, sob a influência do português Forreiro, o *Index* que iria servir de base comum a todas publicações seguintes do género (Roma, Veneza, Milão, Colónia, etc., 1564). Passados vinte anos, e um depois do simples *Index librorum prohibitorum* (ILP), agora clássico¹³, foi editado em Madrid um *Index librorum expurgatorum* (ILE)¹⁴. Na Europa, o Império de Felipe IV, acrescentado do reino de Portugal (1581), abrange um país do Norte da Europa e o Sul da Itália. Este instrumento vai, portanto, ajudar os censores de vastas áreas culturo-geográficas, algumas das quais na primeira fila do combate à heresia luterano-calvinista.

Assinalarei as principais evoluções desde as primeiras listas (em português «Rol») de livros até as últimas décadas do século: 1. o acréscimo ao ILP romano, válido para todos os países católicos (até aos nossos dias), de um ILP local (espanhol, «lusitano»); 2. numa intenção de eficácia e clareza, o sistema de classificação dos autores e das obras (passo

¹⁰ Bethencourt, *op. cit.*, p. 183.

¹¹ No caso português, relembro a introdução, ainda que por vezes exaltada, de Raul Rêgo, *Os índices expurgatórios e a cultura portuguesa*, Biblioteca Breve, n.º 61, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

¹² Editados por J. M. De Bujanda (nove volumes de 1984 a 1995); *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, ed. Moreira de Sá, Lisboa: INIC, 1983 (ed. fac-simile dos nove índices, de 1547 a 1597). Os índices expurgatórios do século XVII não foram reeditados na época contemporânea (o volume de De Bujanda, *Index librorum prohibitorum: 1600-1966*, Genève: Librairie Droz: Médiaspaul, 2002, só lista os livros proibidos até o último índice romano de 1948, em vigor até 1966, excluindo os autores e títulos entretanto abandonados).

¹³ Por ordem alfabética (nome + apelido), autores da 1.ª classe, i.e. proibidos, mais um Appendix (autores, obras); baseado no *Index* tridentino de 1564 com adições ulteriores (em Portugal, ed. Lisboa, 1564). Sobre a história dos ILP portugueses, v. De Bujanda, «L'exercice de la censure de l'Inquisition portugaise au XVI^e siècle» in *Le Contrôle*, *op. cit.*, pp. 152-171.

¹⁴ Distingue agora as listas mencionando autores e obras e as correcções por fazer. O exemplar da Biblioteca Municipal de Évora vem da Livraria Pública do Colégio de Jesus de Coimbra.

a falar de entradas) proibidas passa a ter três classes de entradas, cada vez mais bem discriminadas tipograficamente: na primeira são os autores dos ILP, na segunda são os livros de autores proibidos mas permitidos com expurgação; na terceira, os livros de autores desconhecidos para expurgar.

A principal inovação dos ILPE (ILP + ILE, editados num único volume a partir do século XVII) consiste no registo de centenas de obras de autores, alguns dos quais podendo ser da 1.ª classe, e anónimas, com o que hoje chamamos a sua ficha bibliográfica básica, precisando passo a passo a palavra ou a passagem para censurar, isto é para riscar ou modificar *in verbis*. O número de página é escrupulosamente indicado, tal como a localização dentro da página (ou das páginas quando se trata de duas edições) da passagem em questão. Desde a página de rosto até aos índices finais de palavras, qualquer expressão ou proposição heterodoxa é assinalada para «emendar», isto é, ser corrigida: riscada, cortada, reescrita.

Esta matéria censorial engorda o corpo *Index* de edição para edição, já que este movimento reflecte em parte o avolumar da produção editorial europeia. Só para dar uma ideia deste fenómeno, basta assinalar, no caso português, as 22 páginas do primeiro ILP impresso (1551), e as 1050 páginas do ILPE de 1624¹⁵. Insistiria sobre a sua institucionalização e profissionalização. Isto quer dizer que o acto do censor não é feito ao acaso, os livros que circulam geralmente pouco escapam às redes macro e depois microcensórias¹⁶. Contemplemos a questão do «uso do impresso» (R. Chartier) ao nível local, em particular nos meios de ensino e de estudo. Para melhor entender a situação, é preciso lembrar que o livro não é, como hoje, para todos. Isto quer dizer que a pressão exercida pelos meios de controlo, que vão do policiamento dentro da cidade até àquele que pisa as páginas dos livros, impera sobre uma parte reduzida da população, os chamados «letrados»¹⁷.

¹⁵ Fernão Martins Mascarenhas, *Index Auctorum damnatae memoriae. Tum etiam librorum, qui vel simpliciter, vel ad expurgationem usque prohibentur, vel denique expurgati permittuntur. Editus auctoritate ill[ustrissi]mi domini d. Ferdinandi Martins Mascaregnas Algarbiorum Episcopi, Regij status consiliarij, ac regnorum Lusitaniae Inquisitoris Generalis. Et in partes tres distributus, quae proxime sequenti pagella explicate censentur. De consilio Supremi Senatus S[anc]tae Generalis Inquisitionis Lusitaniae, Ulyssiponae, ex off. Petri Craesbeck, 1624, in-fol. Ao contrário da história literária, que conta com o trabalho de Maria Teresa Martins (*A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Ministério da Ciência e do Ensino Superior, 2005), poucos trabalhos sobre a censura e a ciência em Portugal exploram este *Index* (número de exemplares em algumas bibliotecas portuguesas: BNP 6 exemplares, BGCo. 7, Universidade Católica de Lisboa 1, Biblioteca Nacional da Ajuda 1).*

¹⁶ «É preciso calcular a eficácia dos mecanismos de censura não de um ponto de vista de um controlo absoluto, sempre irrealizável [...]» (Bethencourt, *op. cit.* p. 183).

¹⁷ Sociedade de alfabetização restrita (Jack Goody) em que «só um grupo privilegiado herda e cultiva a tradição escrita» (Rita Marquilha, *A Faculdade das Letras*, Lisboa: INCM, 2000, p. 13).

Pensemos na proibição actual de armas numa sociedade: o desejo de armas leva, pois, muitos a infringir a lei adquirindo armas proibidas; mas o que aconteceria se todas fossem permitidas? A analogia com os livros ajuda a pensar os efeitos da proibição do livro: a maioria é sensibilizada de forma a não adquirir ou a não ler de qualquer maneira qualquer livro. Para concluir, convém repetir isto: as medidas macro e microcensórias, potentes e cibladas, não foram levianas nem anedóticas. Demos todo o seu sentido a esta nota manuscrita de um censor numa página de rosto: «*tuto lege*»¹⁸, isto é: «lê sem medo».

No decorrer desta investigação limitada no espaço e no tempo, verificou-se a necessidade de racionalizar a abordagem dos fenómenos de censura. Daí a elaboração das grelhas dos níveis de censura (Anexos 1 e 2). A análise textual e ideológica fica além dessa abordagem situada no quadro da história do livro e da leitura. Uma coisa é descrever as marcas censórias nos documentos, outra é avaliar os seus efeitos nos processos de produção ideológicos e documentais, como, por exemplo, a influência de uma proibição ou de uma expurgação numa obra sobre as ideias desenvolvidas por um autor qualquer. Excepto o material eventualmente fornecido pela análise dos circuitos de comunicação oral e dos fenómenos de opinião pública, tudo começa pela materialidade das obras afectas a vários usos, em particular, informar e ensinar. O conhecimento exaustivo, tanto quanto é possível, do que se passou a este nível da vida cultural permitirá avaliar mais objectivamente o que é muitas vezes ainda alvo de preconceitos, ultimamente, surgidos da ruína dos que imperaram previamente, como se à legenda negra se tivesse substituído a legenda branca.

A leitura não é um processo simples. Contrariado pelo ambiente intelectual de suspeição, difícil de avaliar senão por inferência pelas modalidades e actuações efectivas do sistema de controlo macrocensório, ao leitor são lembrados a cada passo o significado e as consequências dos seus atos: *tuto lege*, lê sem medo, isto é sem medo de te danar e em plena segurança da consciência. Nessa perspectiva podemos interpretar, sem generalizar, a marca de possuidor de livro: não é só um índice de propriedade mas também de responsabilização. Nestas circunstâncias, verificar se os livros foram marcados, e como, é altamente determinante. Falta levantar o *corpus*, sabendo-se, como vimos, que é incompleto.

¹⁸ In H. Leitão, 2004, n.º 433 (nota ms numa obra de filosofia natural (1528) de J. Lefèvre d'Étaples, que como teólogo foi proibido no índice tridentino (1564)).

4. Os livros médicos de portugueses censurados (CO e CS¹⁹) nos fundos conimbricenses

4.1 A censura objectiva (CO)

O estudo do paracelsismo em Portugal mostrou de que maneira esta corrente inovadora oriunda dos países germânicos e que originou, como precisa o ILPE de Madrid de 1667, mais de uma centena de obras entre 1560 e 1590²⁰, leva na literatura médica portuguesa até ao início do século XVIII a uma mera meia dúzia de referências repetitivas e pouco significativas, uns dois ou três remédios, um pouco, por analogia, como se a recepção de Einstein tivesse conduzido no seu tempo à adopção de óculos de sol. Aqui vêem-se os efeitos da hiperfiltragem em que entraram em acção, ao longo das décadas, todos os tipos de macro e microcensura. Mas que será da medicina comum, isto é, a que se aprende, pensa e exerce na vida corrente?

A consulta dos ILP e ILPE dos séculos XVI ou XVII revela uma curtíssima lista de médicos portugueses censurados: Amato Lusitano e Gonçalo Cabreira²¹. É pouco se tivermos em conta o número de médicos portugueses dos séculos XVI ou XVII publicados, que foi de 77²². Outro dado para ter em conta é o número de entradas no ILPE de 1624, o último *Index* português que coroa décadas de controlo e constitui o instrumento dos censores para as décadas seguintes²³. Sem entrar nos conteúdos, podemos quantificar 1. as proibições (autores, obras anónimas), 2. as expurgações²⁴, obtendo os seguintes dados:

1. Rubricas de 1.ª classe: 1681; de 2.ª: 603; de 3.ª: 673; ou seja um total de 2957 nomes. Este número tem um significado relativo (com os outros índices). Da falta de números permitindo quantificar o total de autores publicados na época em questão, pouco ou nada diz. No entanto, o controlo dos livros exerce-se contra os livros que circulam, cujo número é inferior ao total de livros editados e varia de país para país.
2. Rubricas para expurgação: 425.

¹⁹ Ver no fim deste estudo a grelha (Anexo 2).

²⁰ ILPE Madrid, 1667, p. 27; Paracelso é qualificado de «*Germanus Luther*» (p. 25).

²¹ Decidi não inserir o livro de Oliva Sabuco, autora espanhola de filosofia natural, cujo livro foi reeditado em castelhano (Braga, 1622; João Arouca, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001-2011, vol. 4, p. 28) depois de expurgado (*Index*, 1612, pp. 81-82; 1624, pp. 163-164). As edições de Madrid (1587, 1588), para expurgar, continuavam a circular. Por outro lado, um terceiro autor português falta aqui: Zacuto Lusitano (1575-1642), sendo integrado nos autores de 1.ª classe para expurgar a partir do ILP de Madrid de 1747 (nome: «*Lusitani Medici Zacutis*», p. 1091).

²² Principais fontes utilizadas: Zacuto 1637, 1649; as bibliografias de Anselmo (século XVI), Arouca (século XVII).

²³ A seguir virão outros espanhóis (1628, 1632, 1667).

²⁴ Em ambos os casos, o número detalhado das obras não foi calculado, dado que muitos são autores de mais de uma obra e que uma obra pode ter sido reeditada.

Outro elemento permitindo contextualizar o nosso reduzido campo de análise é o número total de médicos referidos no ILE de 1624: são 23; ou seja, todos (25) representam 6% das rubricas²⁵. Os médicos portugueses constituem, pois, 0,5% das vítimas da micro-censura nacional.

Análise das obras

*a) Gonçalo Cabreira*²⁶

Como em muitos autores, o livro não permanece isolado, está ligado a outros, os predecessores, etc. A censura proibitória assinala o que hoje chamamos as fontes ou o intertexto. Cirurgião alentejano de origem, Gonçalo Cabreira publicou o *Compendio de muitos e varios remedios de cirurgia* (Lisboa, 1611, 1614, 1617, 1624, 1635, [1671?] e Braga, 1613²⁷). Todas essas edições tinham as licenças em ordem. A história deste texto, bastante complicada, deve ser brevemente exposta porque o entrelaço editorial e autoral explica a sua presença no *Index* português. Com efeito, o seu êxito provavelmente não se deve a uma novidade de matéria médica²⁸ mas sim a todos os remédios que dispensa aos «pobres», uma vez que o seu livro é o «derivado da versão espanhola» de um clássico da medicina erudito-popular, o *Thesaurus Pauperum*²⁹. Atribuído a Pedro Hispano, o *Thesaurus Pauperum* circulou muito desde o século XIII e conheceu várias impressões em espanhol ao longo dos séculos XV e XVI, sob o título de *Tesoro de los Pobres*.

Juntamente com Gonçalo Cabreira, este título aparece pela primeira vez em 1624³⁰. No artigo dedicado à censura do texto espanhol são introduzidas oito correcções no *Compendio* de Cabreira editado «em Lisboa anno 1611 ou 1614», apesar das licenças e

²⁵ Os principais cientistas alvo de expurgações são: o paracelsista Andreas Libavius (pp. 240-244), o médico e sobretudo naturalista Conrad Gessner (pp. 403-444), Jerónimo Cardano (pp. 673-680), Leonard Fuchs (pp. 867-869), Levinus Lemnius (pp. 871-874).

²⁶ Sobre este autor cujas datas permanecem desconhecidas, ver Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Lisboa: Ignacio Rodrigues, 1747, t. II, p. 403; Maximiano Lemos, *História da medicina em Portugal* (1899), Lisboa, Don Quixote/Ordem dos Médicos, 1991, t. 2, p. 41.

²⁷ V. Arouca, *op. cit.*, vol. 1, pp. 308-310.

²⁸ Entre outros, no seu texto, introduz em Portugal um remédio «chymico» à base de antimónio, o pó de Quintílio (ver José Rodríguez Guerrero, «La Primera Gran Red Comercial de un Medicamento chymico Vittorio Algarotti y su Quintaesencia del Oro Medicinal», *Azogue*, 6, 2008-2009, pp. 12-69).

²⁹ Maria Helena da Rocha Pereira, *Obras médicas de Pedro Hispano*, Coimbra, 1973, pp. 16, 61-62.

³⁰ «Gonçalo Rodrigues Cabreira», *Index*, 1624, p. 627, remete para o *Tesoro de Pobres* (p. 1028; na ed. de Alcalá, 1602); a expurgação do *Thesaurus Pauperum* (na edição de Lião, 1527) encontra-se na p. 1027. O censor parece perplexo perante a autoria de Pedro Hispano, futuro papa João XXI: «Opusculum inscriptum, *Thesaurus Pauperum*, Auctore (si verum est) Petro Hispano, postea Pontifex Ioanne 20. Pontifice circumferturque [...]».

taxas pagas para a publicação. Isto significa que o livro já passara pelo controlo da macrocensura, mas se tornou suspeito em algumas passagens para os censores de 1624, a começar pelo autor do *Index* português, o conimbricense Balthasar Álvares. O *Compendio* devia ser expurgado de alguns remédios certamente tidos por «supersticiosos» ou contrários aos bons costumes³¹, como o modo de se prevenir contra o mau-olhado do rouxinol, da galinha ou do lobo (caps. 4, 6). Cada uma das impressões ulteriores (4.^a e 5.^a, 1635 e [1671?]) foi dada como «emmendada»³².

Em Coimbra encontra-se só uma edição do *Tesoro* (Sevilha, [1540?]³³), que foi expurgada. Não se conhece a sua proveniência³⁴. Faltam páginas (f. xviii-xxviii) e as correcções foram feitas (caps. 16, 17 e 25), o censor tendo cercado as passagens contempladas³⁵.

b) *Amato Lusitano (ou João Rodrigues de Castelo Branco, 1511-1568)*

Este médico, que conseguiu fama ao nível europeu, é o mais censurado dos médicos oriundos deste país. A sua primeira proibição aparece no ILP português de 1581³⁶ nestes termos: «Os Amatos Lusitanos tambem se hão de entregar ao sancto Officio, para se riscarem nelles certos passos, que podem fazer dano. [...]» O ILE espanhol de 1584 precisa

³¹ Podemos tirá-los da descrição que fez o historiador de medicina Luís de Pina ao escrever: «[...] credices, os mais absurdos usos, repugnantes e até lascivos, recheiam as obras publicadas com o título *Tesouro dos Pobres* de Pedro Hispano [...]» (L. de Pina, *Pedro Hispano e Arnaldo de Vila Nova na educação médica popular hispânica*, Lisboa: 1951, p. 331).

³² Verificação por fazer, mas não se conhece nenhum exemplar das três primeiras edições.

³³ Juliano, Mestre Pedro, *Libro de medicina llama do Tesoro delos pobre: com un regimiento de sanidad*, Sevilla: en las casas de Juan Cromberger, 1543, in-fol. (FMCo); o nome de autor deve-se ao *incipit* do livro, onde se lê «el q[ua]l mando hazer el papa Juan a un medico suyo llamado maestre Juliano [...]». O exemplar da Universidad Complutense de Madrid está virgem.

³⁴ Muitos livros vêm da «Botica» do mosteiro de Santa Cruz.

³⁵ Sendo o autor de um *Thesaurus Pauperum*, às vezes confundido com o de Pedro Hispano, as obras do médico catalão Arnaldo de Villanova também foram investigadas (v. *Index* 1612, p. 25 e 1624, p. 253). Em Coimbra encontram-se três exemplares: 1. Veneza, 1527, prov. Colégio de Santa Rita de Coimbra, censurado (CO) (BGCo); 2. Lião, 1532, prov. de Santa Cruz, não censurado (FMCo); 3. Paris, 1555, que é um *Regimen Salernitatis* comentado pelo mesmo, não proibido; mas contém três tratados, dos quais o terceiro é o *De moderatione cibi et potu [...] Philippi Melanthonis*, i.e. da autoria do heresiarca Philippe Melancthon, devidamente censurado (CO).

³⁶ *Catalogo dos livros que se prohibem nestes Regnos e Senhorios de Portugal*, Lisboa: Antonio Ribeiro, 1581, p. 27v. Este índice acrescenta obras em latim ao tridentino de 1564 e depois, na secção «Avisos e lembranças», dá a lista dos «livros prohibidos em Lingoajem», isto é, os livros portugueses. Este médico publicou toda a sua obra em latim e nunca foi traduzido para o português antes do século XX. Portanto é por ser português que fica registado nesta parte.

as seis correcções por fazer na edição de Lião de 1556 das *Centuriae*³⁷. O ILPE de 1612³⁸ refere a mesma obra na edição de 1580, multiplicando as correcções e acrescentando o comentário sobre Dioscorides na edição de Veneza, 1558. O índice português de 1624 expurga as *Centuriae* segundo as edições de 1558 e 1580; quanto a Dioscorides, além da de 1558, refere as de 1553 e 1554. Relativamente ao primeiro expurgatório (1584), os índices seiscentistas assemelham-se mas não coincidem em tudo. Eis algumas das diferenças mais importantes entre os dois expurgatórios: o censor português parece querer simplificar a tarefa omitindo as dezenas de supressões do qualificativo «*divus*» perante um nome de médico (por exemplo na perífrase «*divus senex*» para Hipócrates, etc.); em dois casos, o português unifica numa só as várias correcções³⁹ incidindo num capítulo, suprimindo tudo (*Cent.* 3, cap. 54; 6, *Jusjurandum*); ao invés, em Dioscorides, onde o índice espanhol manda riscar tudo, o português impõe três correcções (l. 1, cap. 66); em dois casos, o português censura passagens que não eram censuradas em 1612 (*Cent.*, 6, cap. 18 e *Diosc.*, l. 5, cap. 115). O reforço rigorista reflecte-se também na censura do comentário em vulgar do Grego por André Laguna: a censura nas edições de 1563, 1570 e 1586 só se dá a partir do índice de 1624, com nada menos do que 56 correcções⁴⁰. No entanto, ambos mandam riscar a datação segundo o calendário hebraico.

Em Coimbra encontram-se três exemplares das *Curationum medicinalium centuriae*. Todos foram censurados. Na edição de Lião 1565, seguiu a censura de 1612 (riscando, em particular, «*divus*»); a de 1566 (que foi de Santa Cruz) segue ora um ora outro *Index*, como na censura do juramento (*Cent.* 7, *in fine*), mas exemplifica o caso de censura que chamaria diferenciada (CO + CS + NC). Ostenta caprichos com omissões (a data hebraica, p. 6) ou acréscimos (Cardan, *Cent.* 7, *cur.* 10). Não se pode falar de arbitrariedade nesses casos, positivos ou negativos: Cardan é um autor proibido, o *Index* esqueceu-se de mencionar a data hebraica no fim do juramento e o censor, por sua vez desatento no início, não errou no fim da obra. O terceiro exemplar é constituído pela edição bordalesa de 1620, dando-se como «*valde correcta*». Os critérios ibéricos são diferentes. A censura segue o índice de 1612, mas contam-se menos de uma dezena de omissões; por exemplo na *Cent.* 6, cap. 97, não foi reescrito «*mulier*», ou, mais espectacular para nós, não se acrescentou a palavra «*haereticus*» a seguir ao nome de Lutero (*Cent.*, 7, cap. 68). Este exemplar pode ilustrar

³⁷ 1584, p. 1v.

³⁸ 1612, pp. 24-27.

³⁹ Por correcção entendo todo o tipo de intervenção censória sobre o texto (incluindo a página de rosto com o título e o nome de autor, o título corrente), isto é, supressão (de uma palavra, frase, parágrafo, capítulo) ou reescrita (mais raro).

⁴⁰ 1624, «Andres de Laguna, com Dioscorides», pp. 238-240.

negligências fruto de uma certa rotina censória, tratando-se de expurgar um livro, como que administrativamente, a pedido do seu possuidor, conforme a obrigação relembrada no aviso sobre «os Amatos Lusitanos» supracitado.

Encontram-se em Coimbra dois exemplares da edição de 1558 dos comentários sobre o tratado da matéria médica por Dioscorides (40?-90? a. C.), um pilar da tradição fármaco-terapêutica ocidental. O primeiro, que foi de Santa Cruz, não foi censurado, mas alguém pensou em riscar o nome de Erasmo, que não é um heresiarca⁴¹. O outro exemplar leva na página de rosto um atestado de expurgação conforme o índice de 1612 e passado pelo censor «Dr Sayoane Veloso»⁴².

Embora colateral na constelação censória acerca de Amato Lusitano, o Dioscorides espanhol de André Laguna merece alguns reparos, uma vez que a sua censura só se dá com o índice português de 1624. Os três exemplares de Coimbra estão censurados (dois na edição de 1586, o terceiro na de 1586). Não se sabe donde vêm. A edição mais recente é interessante porque, como o exemplar das *Centurias* de 1566, apresenta um outro exemplo de censura diferenciada. O censor espanhol, «Geronimo Garcia calificador»⁴³, certifica o trabalho feito na página de rosto. Mas a questão de saber a que índice recorreu fica em aberto. Uma nota manuscrita remete para um expurgatório cuja referência não coincide com o de 1624⁴⁴; por outro lado, a inquisição espanhola não proibia Laguna. No entanto, baseando-nos no índice português, pode-se dizer que a censura foi regra geral conscienciosa, não evitando algumas falhas, como no livro 1, cap. 20. Mas este exemplar vale sobretudo pela marca histórica que deixou. O índice português manda riscar no frontispício o qualificativo «divo», o que não se observa aqui; no privilégio de Felipe II datado de 1584 foram também riscadas as palavras «Portugal» e «Algarves» na lista das posses reais. Esses pormenores suscitam duas leituras: se o livro foi censurado antes da Restauração de 1640, o censor reflecte uma atitude nacionalista, ou pelo menos anticastelhana; se depois, ele regista as mudanças dos tempos respeitando a grandeza do antigo imperador.

⁴¹ *In Dioscoridis...*, f. bb5v, cc2v (FMCo). A sua censura ibérica é uma das questões mais bem estudadas. Para o caso português, limito-me a lembrar os trabalhos de Marcel Bataillon e de José V. de Pina Martins.

⁴² Alvo de censura, a «*enarratio*» 66 do livro 1 (pp. 91-92) é fortemente riscada, nomeadamente as linhas e as palavras hebraicas tiradas dos Salmos; no exemplar de Lisboa foi branqueada a página (cortada e colada); o índice de 1612 manda suprimir todo o capítulo enquanto em 1624 são impostas três correcções; a outra correcção de 1624 também não aparece.

⁴³ Sobre estes oficiais de justiça, ver López Vela, Roberto, «El calificador en el procedimiento y la organización del Santo Oficio, Inquisición y órdenes religiosas en el siglo XVII», in Escudero, José Antonio (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.

⁴⁴ L. 1, cap. 4 (p. 15): «Coregido segundo el expurgatorio t. 1 pg 58» (fonte não localizada).

Para concluir, insistirei na importância da abordagem metodológica do livro científico antigo. A afirmação de que a biblioteca de Coimbra foi «um poderoso factor de criação científica»⁴⁵, sem que fosse minimamente abordada a questão da censura dos livros, condena-se ao mero exercício de eloquência. Falar no «carácter pouco sistemático das intervenções censoriais» ou na preocupação «quase nula» dos inquisidores com as obras científicas⁴⁶ fica por verificar passo a passo, peça por peça, disciplina por disciplina. Contas feitas, o caso dos livros de Coimbra tende a contrariar, pelo menos *in situ*, as tendências eufóricas.

A história local da ciência não prescinde de um duplo manuseamento: o livro científico, os índices – as ideias, o seu controlo. Além de permitir precisar modalidades de leitura (inclusive a contraleitura do censor), épocas de intervenção, a confrontação sistemática entre ambos pressupõe uma periodização em dois tempos: a fase inicial, macrocensória, em que impera a lógica binária dos livros proibidos/não proibidos; a segunda fase, pós-1584, com a aparição dos expurgatórios. É portanto, fundamentalmente, uma história seis e setecentista. Os livros editados antes de 1584 foram alvo, tal como os ulteriores, da microcensura. Portanto, não basta verificar a presença ou não de um autor ou de uma obra nos índices da primeira geração, mesmo que se trate de livros impressos no século XVI, como o mostra o caso da edição sevilhana do *Thesoro de los pobres*.

Muitos livros «falam», outros ficam virgens ou mudos. Para o historiador, essa linha de demarcação remete também para uma problemática apaixonante: o que é um livro na era pós-gutemberguiana? Não é, com certeza, um produto acabado. Tem que ser emendado, quando não destruído. Essa história, que inclui o mundo das cópias manuscritas, já vem bem contada. Mas, com o estudo metodológico da microcensura, convida também a visitar constantemente a separação flutuante, frágil entre o impresso e o manuscrito, o chumbo e a pena.

⁴⁵ Aníbal Pinto de Castro, *História da Universidade de Coimbra*, Coimbra: Universidade de Coimbra-Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. 1, t. 2, p. 894.

⁴⁶ H. Leitão, L. Martins, *op. cit.*, pp. 49-50.

Anexo I

Fases de controlo dos impressos

Censura prévia		Censura proibitória				
Macroensura		V (1)			Microensura	
I	II	III	IV	V (2)	VI	VII
levantamentos bibliográficos e onomásticos (nas feiras de livros, listas, outros índices, etc.)	visitas «naus», impressores, livreiros, bibliotecas, particulares), denúncias	consultas, controle dos conteúdos	autores, livros proibidos	parcialmente	efectivamente censurados	objectivamente subjectivamente
Identificações		Licenças			Intervenções	

I. aparição do livro

II. circulação

III. leitura (NB : id. manuscritos)

IV. qualificação

V. classificação

VI e VII. realização

NB : III a V fases universais

Anexo 2

Processo de análise da microcensura

Corpus	IV	V (1)	V (2)	VI	VII
	Macrozensura			Microzensura	
exemplares existentes nas bibliotecas (Século XXI)	autores/livros não proibidos				com indícios de CS?
	autores/livros proibidos	totalmente	em parte, i.e. permitidos depois de expurgados ("emendati")	1. não censurados (NC) 2. censurados	com indícios de CS? 1. censura objectiva (CO) 2. censura subjectiva (CS)
<i>Index librorum prohibitorum et expurgatorum</i>					

- 1) V (2): limiar da análise do campo microcensório (manipulações institucionalizadas do impresso)
- 2) VII 1: avaliação da eficiência (< CO = grande maioria dos casos)
- 3) questão da proveniência dos exemplares; hipótese do «depósito legal», da «carca» dos *Veriti*, etc.
- 4) VII 2: casos de CS (sistémicos ou factuais)

NB : Por princípio, qualquer exemplar virgem (sem nome de possuidor datável ou outro indício de leitura na época abrangida pelos ILPE em Portugal, i.e. 1549-1768) não prova nada senão a sua presença num acervo.

Recensões

Cícero, *Tratado da República*

Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008

(tradução, introdução e notas de Francisco de Oliveira)

Ana Rita Lopes*

É que nada é mais imutável, nada é mais firme do que um povo unido pela concórdia e que tudo reporta à sua preservação e à sua liberdade. Em tal Estado é fácil alcançar a concórdia, na qual a todos convém a mesma coisa. Da variedade de interesses, quando a cada um agrada uma coisa diferente, nascem as discórdias. (Cícero, *Tratado da República*, l. 49)

Preâmbulo

Cícero¹, uma das figuras incontornáveis da história de Roma, tem sido admirado pelo seu percurso pessoal e profissional, bem como pela sua vasta obra literária.

Iremos debruçar-nos sobre a obra *De Republica*, escrita entre 54 e 51 a. C. Constituída por seis livros, chegou-nos incompleta².

Numa primeira fase, iremos falar sobre aspectos que contribuem para uma melhor compreensão da obra em estudo, nomeadamente fontes, localização espaço-temporal e género. Numa segunda fase, apresentaremos as ideias principais contidas em cada um dos livros, dando especial atenção aos três primeiros, visto que introduzem o tema central do tratado, o analisam e relacionam com a justiça. Finalmente, seguir-se-ão algumas conclusões.

Tratado da República

Para escrever *De Republica*, Cícero recorreu a autores gregos e romanos como, por exemplo, Platão (*A República, Fedro e Fédon*), Panécio, Políbio, Catão, Énio, Lucrécio, entre

* Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ «Antigo cônsul da República Romana, orador e intelectual de excepção, Cícero, homem-novo com uma carreira política excepcional, sobretudo por se alicerçar em méritos civis». Cícero, *Tratado da República*, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008, p. 15.

² Graças à descoberta de um palimpsesto, encontrado pelo Cardeal Ângelo Mai, foi publicada a parte legível (1822) da obra em análise.

outros³. Na obra ciceroniana, é retratada a vida política latina⁴, que de geração em geração foi sofrendo alterações; isto é, inicialmente, os assuntos políticos eram governados por um só *'unus'* (monarquia), mais tarde, por alguns *'certi'* (aristocracia) e, posteriormente, por muitos *'multi'* (democracia). Voltando-se para o passado, o autor propõe uma renovação da constituição republicana.

Essa constituição será superior devido à intervenção de todos, através de várias gerações. Portanto, este tratado tem como principal objectivo dar uma «resposta a um momento de grave crise moral e institucional, que seguramente se iniciara na época dos Cipiões e dos Gracos, com a ascensão do poder pessoal à margem da legalidade ou implicando a modificação da lei, e com o uso da violência política, do assassinato à arruaça, às proscricções, à guerra civil, à alteração ou perversão da constituição tradicional e, finalmente, à partilha do poder por triúmviros ambiciosos»⁵.

Cícero atribui a autoria do relato do diálogo a Públio Rútílio Rufo⁶ e dedica-o ao seu irmão Quinto, mais novo quatro anos, conforme podemos verificar através destas palavras: «basta trazer à memória o debate entre uma geração de ilustríssimos e sapientíssimos varões da nossa cidade que me foi relatado por Rútílio Rufo, a mim e a ti, que eras então um juvenzinho, quando estivemos vários dias juntos em Esmirna» (I.13).

A história ocorre em 129⁷ a. C., ano da morte de Cipião Emiliano, durante as Férias Latinas⁸. Nela, há um diálogo entre oito personagens de mais do que uma geração e diferentes níveis etários, nomeadamente Cipião Emiliano, Gaio Lélío⁹ o Sábio, Mânio Manílio, Lúcio Fúrio Filo, Espúrio Múmio, Quinto Élio Tuberão, Quinto Múcio Cévola Áugure, Públio

³ Cf. *op. cit.*, p. 30.

⁴ «Para além de ser o único tratado sobre política latina e de conter a mais antiga história de Roma que chegou até nós [o livro II], o *Tratado da República* constitui também uma reflexão sobre a política, a sociedade e o império» romano jamais feita por outros autores latinos. *Ibidem*, p. 26.

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ «Para nós, é o autor deste diálogo». (I.17).

⁷ Ano em que Roma conquista Cartago (África), Corinto (Grécia) e Numância (Hispania). Surgem famílias e políticos incontornáveis na história romana. Ao mesmo tempo, a nível interno, é uma época conturbada pela *agitação do Estado*, causada por interesses políticos individuais (I.14), levada a cabo pelos irmãos Gracos, mais concretamente pelas consequências da aplicação da Lei Semprónia (uma vez que os aliados latinos perderam, por exemplo, as terras que cultivavam). Com efeito, essa agitação era muito semelhante à da época de Cícero.

⁸ Provavelmente a ocasião foi escolhida para demonstrar que, mesmo nos momentos de *otium*, os romanos poderiam dedicar-se à discussão de temas como a política e a justiça. Por outro lado, esta opção poderá estar «relacionada com a reiterada acusação contra Tibério Graco de ter menosprezado os direitos dos aliados, por essa via conduzindo ao tema central da justiça». *Ibidem*, p. 20.

⁹ Procura discutir assuntos relevantes e, por isso, sugere o tema central do diálogo: «a melhor forma de constituição» (I.33).

Rútilio Rufo e Gaio Fânio. Tal facto poderá estar associado ao *mos maiorum* e consequente partilha na «transmissão de conhecimento entre gerações»¹⁰.

A personagem mais relevante e central do diálogo é Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano Numantino (185/184-129), filho de Lúcio Emílio Paulo Macedónio e neto adoptivo de Públio Cornélio Cipião Africano Maior. Cipião Emiliano ou Africano Menor foi, também ele, uma figura incontornável da história de Roma, dado ter revelado muito jovem o seu mérito militar¹¹ e político¹². Teve uma morte misteriosa, tendo talvez sido assassinado ou recorrido ao suicídio.

Cipião Emiliano, glorioso na vida militar e política, «cumpria, pois, todos os requisitos para a mensagem de Cícero – a necessidade de não separar a especulação filosófica da acção política e militar (cf. I.36-37)»¹³, fazendo a união da cultura grega com a romana. Por isso mesmo, todos os outros participantes no diálogo esperavam ouvir as suas palavras e os seus ensinamentos, resultantes na união entre o *conhecimento teórico* e a *experiência prática*. Cipião, por sua vez, proclamava-se, somente, um «co-participante na investigação em curso (I.36 e I.70)»¹³. Para além deste, Lélío é o outro protagonista do diálogo e só Fânio e Cévola não têm intervenções.

Ao longo do diálogo, os seus interlocutores procuram encontrar a melhor constituição. Assim sendo, são apresentados três tipos de constituição, bem como as suas vantagens e desvantagens, ao criarem novos tipos. A melhor, segundo Cícero, é uma *constituição mista*, que resulta da junção das três formas simples.

Esta obra, repartida em seis livros, aborda o tema da melhor constituição. No Livro I, logo na introdução, o autor critica os filósofos que defendiam uma vida afastada da actividade pública. A participação na vida pública é, portanto, um dever¹⁴. De seguida, define *res publica* como a *res populi*: «Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E o povo não é qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem» (I. 39).

Ora, a *res publica* tem de ser governada, regida por *um órgão de governo* para ser duradoura (I.41). Esse órgão de governo «*deve ser confiado a um só, ou a alguns escolhidos, ou*

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹¹ Destruiu Cartago em 146 a. C.

¹² Eleito cônsul sem ter idade suficiente para ocupar o cargo, foi, também, líder do movimento que contestava a Lei Semprónia.

¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴ «A virtude reside totalmente no seu uso prático. Ora o seu uso supremo é a governação de uma cidade e a concretização, por actos, não por palavras, daquelas mesmas coisas que esses apregoam a um canto» (I.2).

deve ser assumido pela multidão e por todos. Em consequência, quando a totalidade dos assuntos está nas mãos de um único, a esse único chamamos rei, e reino a essa forma de constituição. Quando, porém, está nas mãos de pessoas escolhidas, então diz-se que tal cidade é regida pela vontade dos *optimates* 'aristocratas'. Porém, é uma constituição popular – é assim que lhe chamam – aquela em que tudo reside no povo» (I. 42). Todavia, estas três formas de constituição não são perfeitas em si mesmas, pois, se no reino só um detém o poder, os restantes estão «demasiado afastados do direito e do órgão de governo»; se o poder está confiado na mão dos *optimates*, «difícilmente a multidão pode ter participação na liberdade»; e se tudo for gerido pelo povo, «ainda que justo e moderado, todavia a própria equabilidade é iníqua, pois não existem nenhuns escalões de dignidade» (I.43). Estes são, portanto, os vícios destas formas de constituição e Cipião Emiliano não recomenda nenhum deles¹⁵. Segundo ele, «o preferível é de longe o régio; mas ao régio será preferível um que seja equilibrado e temperado com as três primeiras formas de constituição» (I.89).

No primeiro livro é, ainda, feito o elogio da constituição mista, única que permite a estabilidade política.

No livro II, é apresentada a excelência da Constituição Romana, proveniente do engenho de muitos: «O nosso Estado fora organizado não pelo génio de um só, mas de muitos, e não em vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações» (II.2). Assim sendo, desde Rómulo, fundador de Roma, muitos foram os reis que se lhe seguiram e após a expulsão do último rei, o tirano Tarquínio o Soberbo¹⁶, os aristocratas e os democratas contribuíram para a construção do Estado romano. Deste modo, é novamente elogiada a constituição mista, que resulta de uma repartição *desigual*, comedida, «*daqueles três tipos – real e aristocrático e popular*» (II.41).

No livro III, o tema central é a justiça, visto que «um Estado de modo algum pode ser regido sem a máxima justiça» (II.69). De facto, o pior inimigo de uma cidade é a injustiça. Só a justiça mantém um Estado firme e estável. Por isso mesmo, a justiça é mais valiosa do que o ouro (III.8) e é a única virtude que «não está centrada somente em si mesma nem oculta, mas toda ela se projecta para fora, é propensa ao bem-fazer, para ser útil ao maior número possível» (III.10). Ela pode pertencer a todos e é *o bem comum de todos* (III.11). Ela «é a única virtude que é generosa e liberal ao máximo, que a todos ama mais do que a si mesma, nascida mais para os outros do que para si» (III.12). A justiça não é natural, porque «não há justos por natureza» (III.18).

¹⁵ «Com justeza perguntas “desses três tipos, qual mais recomendo”, pois que, separadamente, por si mesmo, não recomendo nenhum deles. A cada um anteponho um outro que seja a fusão de todos eles» (I. 54).

¹⁶ Nesta época criou-se a equivalência *rex / tyrannus* (II.52).

Ao contrário da sabedoria, que «convida a aumentar os recursos, a multiplicar as riquezas, a alargar as fronteiras, (...) a dar leis ao maior número possível, a gozar prazeres, a ser poderoso, a reinar, a dominar», a justiça «ensina a poupar a todos, a olhar pelo género humano, a dar a cada um o que merece, a não tocar em bens sagrados, públicos e alheios» (III.24). Mas, se a justiça ensina tudo isto, não seria preferível viver de forma justa a ter riquezas e glória? Ora, por vezes, passa-se precisamente o inverso, dado que «nenhuma cidade é tão estulta que não prefira imperar de forma injusta a servir de forma justa» (III.28). Por outro lado, «uma cidade deve ser organizada de tal modo que seja eterna. Para um Estado, não existe desaparecimento como existe para o homem, no qual a morte não só é inevitável como até muitas vezes é desejável» (III.34). Assim sendo, um Estado deve ser aumentado e regido pela justiça e em nenhuma das três formas de constituição existirá a *res populi, id est, res publica* sem a justiça.

No livro IV, a educação da juventude tendo como base a *uirtus*, que reside no respeito e obediência às leis, costumes, deuses e instituições, é fundamental para a *estabilidade política*¹⁷.

No livro V, surge a noção de governante perfeito¹⁸, que anseia pela glória, mas zela pela *res populi*.

No livro VI, no “Sonho de Cipião”, Paulo Emílio recomenda ao filho que cultive a justiça e a *pietas*¹⁹, alcançando, assim, a *imortalidade astral, a verdadeira glória* (VI.25).

Conclusão

Cícero pretende com este tratado «combater o alheamento dos bons em relação à política, que assim mais caminho abriam aos ambiciosos e amorais»²⁰. Incita-os, portanto, a participar activamente na vida política romana.

Os três sistemas de governação apresentados têm vícios, não são perfeitos; por isso, Cícero defende que deve prevalecer um quarto tipo. Este garante o equilíbrio, a estabilidade e a equabilidade do Estado. Aliada à governação, surge a justiça, só ela permite um bom funcionamento do governo legítimo.

¹⁷ «Nos costumes antigos se firma o Estado Romano / e em seus varões!» (V.1).

¹⁸ *Pai de família*, com conhecimentos na agricultura, construção e contabilidade (V.4), o bom governador devia ser: *conservador* (IV.13), *superintendente* (V.5), *governador* (I.2, I.45, III.47, II.15, II.51) do Estado, *moderador* (VI.17), *príncipe, procurador* (II.51, I.35), *regedor* (II.51, V.2, V.5-6, VI.1), *tutor* (II.51) e *feitor* (V.4-5). *Ibidem*, pp. 44-49.

¹⁹ «Mas, Cipião, tal como aqui o teu avô, tal como eu, que te gerei, cultiva a justiça e a piedade, as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria. Um tipo de vida assim é a via para o céu» (VI.16).

²⁰ *Ibidem*, p. 28.

Por fim, a figura de um líder, Cipião Emiliano, convida os leitores do tratado a imitá-lo (cf. II.69) quer na justiça, quer na *pietas*, porque, assim, também eles alcançarão a imortalidade astral (eterna).

Bibliografia

Cícero, *Tratado da República*, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008 (tradução, introdução e notas de Francisco de Oliveira).

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, *Estudos de História da Cultura Clássica – Cultura Romana*, volume II, Lisboa, FCG, 2002, 3.^a edição.

UREÑA PRIETO, Maria Helena, *Dicionário de Literatura Latina*, Lisboa, Verbo, 2006.

Licurgo, *Oração contra Leócrates*

Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, 286 pp.
(tradução do Grego, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos)

Edgar Fernandes*

O texto *Oração contra Leócrates*, da autoria do ateniense Licurgo, remete para um processo judicial ocorrido em 330 a. C., movido a Leócrates, um outro cidadão de Atenas, por traição à *polis* após a derrota na Batalha de Queroneia, em 338 a. C. Nesta edição, da responsabilidade do Professor Doutor José António Segurado e Campos, optou-se pela tradução do original grego, pela incorporação de textos históricos e historiográficos sobre Licurgo ou as matérias do processo e por esclarecimentos prestados em notas. Este novo volume apresenta-se crucial para os estudiosos lusófonos de História da Antiguidade Clássica, pois é testemunho do funcionamento do sistema judicial ateniense e da funcionalidade do colectivismo social numa época em que aquela *polis* vacilava entre o exercício das antigas liberdades restauradas e o espectro ameaçador do poder régio, até divino, de Alexandre III da Macedónia. A diligência com que Segurado e Campos pretende abarcar todas as vertentes do processo, da vida dos protagonistas, da História de Atenas naquela época e do estado do sistema da *polis* verifica-se na exaustiva pesquisa que desenvolveu, nas várias opiniões que apresenta e na refutação que faz daquelas que não lhe parecem suficientemente completas. Por outro lado, a linguagem utilizada é extremamente acessível, sem deixar de ser cientificamente correcta, o que constitui um enorme valor para o leitor não especializado que se interesse por estas matérias, mas também para qualquer académico que reconheça o valor da concisão e da precisão do discurso.

Ainda assim, o livro *Oração contra Leócrates* contém pontos que são, na nossa opinião, menos conseguidos e acerca dos quais não podemos deixar de tecer considerações devidamente justificadas. Estas situações ocorrem, logicamente, na introdução ao texto de Licurgo e assumem vários contornos, indo desde desacordos formais até questões directamente relacionadas com as leituras históricas feitas ou com a interpretação de aspectos constantes no processo ou dele decorrentes.

Iniciando a apreciação pelas considerações formais, refira-se que o autor optou por transliterar os termos judiciais em grego de um modo que julgamos correcto – por espelhar a

* Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa; Instituto de Arqueologia e Paleociências das Universidades Nova de Lisboa e do Algarve.

fonética que a reconstituição paleolinguística impôs como norma –, mas falha ao não traduzir alguns nomes de imediato. Quando o faz mais adiante, como no caso de *synêgoroi*, já se perdeu essa explicação em momentos importantes anteriores. O autor utiliza também, indiscriminadamente, nomes próprios em grego (por exemplo, Harpocrátion) ou traduzidos para português (por exemplo, Leócrates). Em alguns casos, a grafia dos nomes em grego apresenta duas formas (por exemplo, Harpocrátion/Harpocrácion), o que abala a coerência formal do texto. Também é digna de nota a não tradução de parágrafos inteiros em línguas estrangeiras (por exemplo, citações de Wilamowitz, em alemão), que torna impossível a compreensão da mensagem a quem não as domine.

Existem outros casos em que se verificam contradições de ideias expressas pelo autor ou imprecisões pontuais. Em relação à frequência da *Academia* de Platão, diz-se, no ponto 2.1, que o discurso de Licurgo não contém influências platônicas, questionando-se se aquele ali recebeu lições; todavia, no ponto 2.2, volta a assumir-se taxativamente que Licurgo frequentou a *Academia*. Também se diz que aquele relacionava política e religião, o que pode levar a pensar que não seria usual, quando tal ligação, originária do Paleolítico Superior (c. 40000-10000 a. C.), só se começou a esbater de modo mais evidente com o advento das revoluções liberais, no final do século XVIII. Também a tão afamada honestidade de Licurgo pode ser posta em causa pela questão do suborno aos sicofantas, quando a sua mulher se deslocou a Elêusis de carro, mas o autor não faz referência a tal facto. A respeito de impostos sobre o cereal, refere-se que uma lei encontrada em escavações na Ágora falava nas importações de Imbros, Samos e Ciro, mas, mais à frente, o autor cita Lemnos, Imbros e Ciro, sem mais explicação. Fala-se também no parágrafo 37 como ponto de viragem no discurso de Licurgo, a partir do qual o autor começa a citar casos históricos ou tidos como tal que servirão de modelo, positivo ou negativo, para a sentença de Leócrates. Porém, os restantes exemplos apenas se iniciam no parágrafo 77, segundo um quadro elucidativo anexo. Finalmente, o autor refere Clístenes como o reformador dos poderes do Areópago, no século V a. C., mas aquele já tinha falecido, sendo Efiltes, em 462 a. C., que procede a essa mutação.

Relativamente ao conteúdo da introdução, os pontos que achámos menos conseguidos podem ser reunidos em dois grandes grupos: questões relativas ao processo; sintomas da decadência do sistema de *polis* e o surgir do individualismo helenístico.

No que ao julgamento diz respeito, o autor parece não conseguir decidir se o relato de Leócrates em Rodas terá sido motivado por medo ou por dolo, dúvida que parece evidente na nota n.º 144 da introdução. A hipótese de dolo ganha forma se pensarmos que o réu abandonou Atenas às escondidas da comunidade e que tal facto foi testemunhado por muitos. Assim, a saída de Rodas dever-se-á a uma de duas circunstâncias: nojo, por parte

dos Ródios, em ter consigo alguém que abandonara a sua *polis* à mercê da Macedónia, ou fúria porque as suas acções custaram muito dinheiro aos mercadores que iam para Atenas e foram impedidos.

De igual modo, o autor refere – como Licurgo – que Leócrates, aquando da sua estadia em Mégara, negociara trigo entre Épiro e Corinto, com escala em Lêucade, o que contrariava uma lei ateniense que punia com a morte todo o cidadão ateniense que comerciasse trigo senão com Atenas. Diz-se que terá sido este o móbil para o pedido da pena capital para o réu. É certo que o texto em que se conserva esta norma, de Demóstenes, não inclui tal punição, mas Licurgo require-a. Todavia, não foi alicerçado nesta lei, como o autor bem demonstra, que o orador prosseguiu a exortação à condenação máxima de Leócrates, mas em precedentes jurídicos emanados do Areópago e da Helieia, após a Batalha de Queroneia, nos quais foram condenados à morte desertores da defesa de Atenas e o areopagita Autólico – por ter colocado mulher e filhos em segurança, fora da *polis*. Note-se, a este respeito, que existe uma aparente contradição entre Ésquines, no *Contra Ctesifonte*, e Licurgo, visto que o primeiro narra a condenação de Autólico pelo Areópago, enquanto o segundo a atribui à Helieia. Porém, apenas sabemos que se trata do areopagita, no primeiro caso, porque Segurado e Campos assim o diz, na nota n.º 212. Assim, julgamos que a pessoa em causa se tratará antes de um dos desertores mencionados por Licurgo, condenados pelo Areópago, e não do próprio Autólico. Para explicar o pedido da pena de morte pelo crime de comércio de cereais fora de Atenas, a resposta procurar-se-á na cronologia que o autor elaborou e na qual se indica uma escassez generalizada de cereais na Grécia, entre 330 e 326 a. C. – sendo que o *Contra Leócrates* data de 330 a. C. –, podendo relacionar-se ambos os factos.

Outro ponto relativo ao processo judicial é o facto de Leócrates ter sido absolvido pelos juízes, devido ao empate dos votos, tal como descrito no *Contra Ctesifonte*. Segurado e Campos cita Friedrich Blass, que acha que não se pode dizer que Licurgo tenha saído derrotado – visto ter conseguido metade dos votos do tribunal –, mas discorda daquele, ao referir que o resultado do julgamento pode significar que muitos atenienses já privilegiavam o individualismo helenístico. Em ambos os casos, achamos que é muito perigoso tentar analisar as ideias de pessoas ou grupos aquando de decisões como esta. O tribunal que julgou Leócrates é o mesmo que condenara Autólico à morte, por crime semelhante. A elaborar-se um exercício mental sobre a sentença, deveremos ponderar outras variáveis, distintas da questão do individualismo e mais verosímeis. Será rebuscado pensar na sentença da Helieia como manifestação proto-individualista, já que Atenas se prestara a punir, com a morte, os que se haviam eximido ao cumprimento dos decretos da Assembleia e que se colocaram ao alcance da justiça da *polis*. Em primeiro lugar, poderão ter existido diferenças

processuais relevantes, do ponto de vista da defesa, já que as notas introdutórias referem que o esquema usado por Licurgo para acusar Leócrates encontra paralelo naquele que o orador utilizou contra Autólico; porém, como a defesa não chegou até nós, trata-se apenas de conjectura. Há que considerar também a hipótese de o tempo ter cumprido o seu papel: o processo de Autólico ocorreu em 338 a. C., em pleno rescaldo de Queroneia, ao passo que o de Leócrates data de 330 a. C. Ainda assim, há que reconhecer que Licurgo saiu derrotado, porque o objectivo a que tão ardentemente se propôs não foi atingido.

Segurado e Campos sustenta ainda que Licurgo cita diversos documentos e refere decretos, mas não cita textos de leis e não se preocupa em provar como é que as acções do réu encaixam na lei. Achamos que a tradução basta para perceber que o acusador não age de modo tão leviano e exemplificamos com a leitura do Decreto de Hipérides e conseqüente encaixe da infracção de Leócrates na referida lei – mais que não seja no espírito da lei –, na página 167. Isto não significa que o orador não deixe ao auditório uma boa parte de liberdade para chegar a certas conclusões por si, mas a condução é, ainda assim, cuidada e evidente.

Finalmente, cabe mencionar um aspecto interessante do percurso probatório utilizado por Licurgo para tentar condenar Leócrates, a que já aludimos: o orador alicerça-se em sentenças anteriores, legítimas e análogas ao caso em questão, à semelhança do que fariam os Romanos antes do início do primado da codificação, no século V, e do que fazem actualmente as sociedades que se regem pelo Direito anglo-saxónico.

Passemos à grande premissa que norteia esta introdução ao *Contra Leócrates*: a decadência do sistema de *pólis*. São numerosos os argumentos que o autor utiliza para tentar comprovar esta ideia. Sustenta-se que a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso marca o início do declínio da *pólis* como instituição, mas não é possível ignorarmos que a transformação da Liga de Delos em império ateniense *de facto* (meados do século V a. C.) causou sinais intensos de desagregação social em algumas *poleis* e terá estimulado, ulteriormente, a revolta dos governos locais de Quios, Eritras, Clazómenas e Teos contra Atenas, em 412 a. C. Em suma, a Liga traduzia a institucionalização do domínio de uma *pólis* sobre outras, que se lhe submetiam voluntariamente ou à força e que seguiam a agenda política da primeira. Esta situação pode considerar-se o início da criação de entidades helénicas supracomunitárias com fins puramente políticos, já que as alianças dos séculos VII e VI a. C. (nomeadamente entre Argos, Atenas, Corinto e Tebas, contra Esparta) e as ligas pan-helénicas do século V a. C. não eram pautadas por domínio político coercivo de uma *pólis* sobre as restantes.

Em relação ao século IV a. C., o sistema de *pólis* não dava sinais de fraquejar. Alicerçado em divergências entre as comunidades, continuou activo durante toda a primeira metade

daquela centúria, olhando à quantidade de conflitos pela hegemonia que então ocorreram. O aparecimento da Macedónia como potência de primeiro plano subverteu as regras do jogo. Tratava-se de um reino helenófono marginal que se tinha fortalecido e que, sob Filipe II, pretendeu submeter as *poleis*, começando por imiscuir-se na sua política interna e externa – algo que os Persas não conseguiram fazer por completo, devido ao facto de serem totalmente «bárbaros». A reacção das comunidades gregas não foi tão ágil quanto a capacidade de agressão macedónia, porque Filipe não possuía contestação interna relevante (mesmo considerando «querelas pessoais e/ou dinásticas» que o autor refere, na nota n.º 126 da introdução) que causasse instabilidade ao nível da que ocorria, por exemplo, em Atenas, onde se digladiavam actores políticos anti e pró-macedónios e onde o exercício dos cargos públicos estava restrito a um ano, sem possibilidade de recondução democrática. O poder de Filipe, reforçado por vitórias militares, era vitalício e Atenas soube reagir através da criação de cargos-chave com duração de quatro anos, como os que Licurgo ocupou.

A Batalha de Queroneia apresenta-se como ponto central do discurso de Licurgo, sendo o facto que origina o processo de Leócrates. Importa, pois, observar que medidas Atenas tomou para a resistência da *polis* após a vitória de Filipe. O Decreto de Hiperides terá sido a mais extraordinária delas, subvertendo a estratificação social. O autor sustenta que os Atenienses mostraram vontade de resistir ao poderio macedónio quando confiaram a Licurgo a gestão das finanças, das forças armadas e de acções culturais que podemos definir como propaganda pedagógica, achando que aquele decreto corresponde a um momento de pânico. Assim é, mas tal legislação demonstra uma desesperada tentativa da comunidade para resistir a um invasor, não recuando perante tabus; outras leis coevas referidas por Licurgo espelham o mesmo sentimento. A administração do orador parece-nos marcante do ponto de vista da consolidação do espírito colectivo da *pólis*, mas o despontar de individualismos não constituiu preocupação solitária na sua actuação, devendo ser acompanhado pelo reforço da auto-estima de Atenas, utilizando as glórias do passado e a sumptuosidade arquitectónica como meios para o conseguir.

O autor diz também que, entre Salamina e Queroneia, houve uma acentuação do individualismo. Não temos elementos que nos permitam aferir o valor de verdade desta afirmação, mas sabe-se que ocorreram importantes traições em momentos igualmente graves, como a que ocorreu nas Termópilas, durante as Guerras Pérsicas, ou a de Alcibiades (Atenas), durante a Guerra do Peloponeso, motivada por ambições pessoais e agendas políticas próprias.

Segurado e Campos refere, por fim, um excerto do *Contra Ctesifonte*, de Ésquines, que utiliza para dar conta da decadência acelerada do sistema de *polis* relativamente aos novos

modelos de governo que a Macedónia fará imperar no período helenístico. O que é facto é que o orador não diz isto, limitando-se a analisar a antiga instituição comunitária de um ponto de vista definível como política externa; refere, pois, que a *polis* grega já não ocupa um lugar de hegemonia relativamente a outras comunidades (especialmente Atenas), mas relata o mesmo em relação à Pérsia, que se confrontava então com o ímpeto expansionista de Alexandre. O texto não relata, pois, mais do que o estabelecimento relampejante da hegemonia macedónia sobre Gregos e Persas, o que não significa de modo algum a decadência do sistema de *polis*, que se manteve vigente – como provado pela aberta oposição de homens como Demóstenes, Hipérides e Licurgo ao poder régio de Filipe e Alexandre e pelo reforço da capacidade militar de Atenas, após 338 a. C.

O processo contra Leócrates poderia ser considerado, nos dias de hoje, um processo de Estado. É uma actuação, como Licurgo refere, em prol da sobrevivência dos valores mais básicos da comunidade e da manutenção da sua liberdade. O relato da acção do réu mostra-nos um homem movido por pensamentos individualistas que eram inadmissíveis na mentalidade da *polis*. Como Segurado e Campos acertadamente refere, a democracia ateniense não é um conjunto de seres humanos individuais, mas de cidadãos. Ou se é cidadão, ou meteco, ou escravo, ou qualquer outra coisa, mas não se é simplesmente «homem». O ateniense tem direitos individuais na medida em que pertence à *polis*, mas não os possui sobre ela nem para além dela. Assim acontecia com os cidadãos das restantes comunidades gregas. É inegável que o advento do império de Alexandre, prefigurado por Filipe, inaugurou uma era em que o domínio de grandes porções de território por um mesmo monarca facilitou a dissolução da mentalidade social da Grécia Clássica, abrindo as portas à consciência de uma grande comunidade universal helenística que, pelo seu tamanho extravagante, originou uma percepção mais aguda do indivíduo como parte do mundo.

Ainda assim, em 330 a. C., havia muito caminho a percorrer até que essa ideologia – muito útil aos romanos e bizantinos – imperasse definitivamente, pois os atenienses (que em 338 a. C. prepararam a resistência a Filipe com tudo o que tinham e ultrapassando tabus) recusavam-se a entregar os seus oradores à vingança de Alexandre, prosseguiram uma política de defesa militar em nome da liberdade, mantinham ódios bem vivos contra os considerados inimigos da democracia (como Esparta ou o Areópago) e ainda puniam com a morte as tendências desviantes de cidadãos que desertavam da defesa da comunidade.

Ivo Buzek, *La imagen del gitano en la lexicografía española* (Masarykova univerzita Brno, 2010, 278 pp.);

Ivo Buzek, *Historia crítica de la lexicografía gitano-española* (Masarykova univerzita Brno, 2011, 295 pp.)

*Iva Svobodová**

La imagen del gitano en la lexicografía española

Ivo Buzek, hoy día Doctor en lenguas románicas y Profesor ayudante de lingüística española en la Universidad Masaryk de Brno, especializado sobre todo en el área de la lexicología y lexicografía española, publicó entre muchos, un extenso estudio monográfico al que le dio el título de LA IMAGEN DEL GITANO EN LA LEXICOGRAFÍA ESPAÑOLA, y que salió a la luz en 2010. A primera vista parece que se trata de un diccionario de dos centenares de voces gitano-españolas, pero al leer la obra atentamente, descubrimos que lo que el autor pretende con la publicación es muchísimo más. No se limita a elaborar un estudio diccionarioístico y enciclopédico de voces gitano-españolas alfabéticamente ordenadas aunque la elaboración de esta es el fruto de numerosas búsquedas e investigaciones a largo plazo y de un trabajo minucioso. Veamos las principales ideas de esta obra, detalladamente desarrolladas a lo largo de nueve capítulos.

En el primer capítulo llamado „Breve historia de los gitanos en España“, el autor habla sobre los pioneros de los estudios gitanos en Europa, sobre las primeras documentaciones sobre los gitanos en la Península Ibérica que datan del siglo XV, sobre su vida peregrina y sobre el origen de la naturaleza ladronesca de los gitanos, la principal causa de su marginalización bastante temprana que se data ya de finales del siglo XV, época a partir de la cual la situación y posición de los gitanos españoles en la sociedad ibérico-peninsular se iba empeorando cada vez más lo que comprueba, entre otros acontecimientos, también el primer intento de exterminio del colectivo gitano llamado Redada de Gitanos que ocurrió en 1740. En el segundo capítulo del libro, el autor se dedica al problema de la situación lingüística del gitano-español, apuntando al estado moribundo del gitano-español contemporáneo e intenta explicar los posibles motivos de su actual agonía. Enfatiza que se debe evitar la confusión del uso de los términos de romanó o romaní, caló, germanía, taleguero y cheli, o sea variantes del gitano-español habladas en diferentes zonas y épocas – romaní la lengua de los gitanos del siglo XV; el caló llamado

* Instituto das Línguas e Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Masaryk. Brno, República Checa.

hispanorromaní – romano hablado en el hogar familiar; la germanía – sociolecto de los gremios de crimen organizado en el Siglo de Oro; el taleguero – argot carcelario; el cheli – sociolecto en la zona de Madrid. En el mismo capítulo el autor no deja de mencionar la importancia de los intentos de revitalización del gitano-español en el siglo XX. Este capítulo puede ser interesante también desde el punto de vista morfológico, una vez que incluye informaciones sobre algunos (pero no muchos) rasgos gramaticales conservados del gitano-español que, como el autor comenta, con mucha probabilidad fue una lengua flexiva con un rico sistema gramatical. En el ámbito del sistema verbal el autor menciona el sufijo verbal – elar y en lo que toca al sistema nominal encontramos informaciones sobre los siguientes exponentes: forma de singular y plural -ó/ -í, el exponente del género masculino y femenino -ó/-é, o el del plural -s/-es, etc.

En el tercer capítulo Buzek incluye apuntes sobre algunos diccionarios del caló los cuales, analiza con mucha exactitud en sus posteriores estudios que salieron a la luz más tarde. En este capítulo el lector puede llegar a saber más sobre el origen, uso y costumbres de los gitanos, sobre los gitanismos, partiendo de tales referencias bibliográficas como son: Ma José Llorens, Antonio González Caballero, Francisco Quindalé, Ramón Campuzano y, sobretodo, el protagonista de la lexicografía gitano-española George Borrow.

En el cuarto capítulo el autor describe la metodología que consistió en la creación del corpus, intentando evitar la superficialidad de basarse en solo una referencia – así recorre no solamente al Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española (DRAE), sino también al Diccionario del Español Actual de Manuel Seco (DEA) . El problema clave que el autor ve es que los diccionarios de uso y de lengua siguen echando mano de un corpus que documenta el material lexicológico del Siglo de Oro. Como la principal referencia para estos diccionarios sirve el ya mencionado DRAE y la lematización gitana que hicieron los autores de sus 22 ediciones. Buzek, que justificadamente no muestra mucha confianza en el DRAE, comparará las voces tratadas por DRAE con las voces tratadas por DEA al que escoge porque incluye el español de España basando su corpus en las fuentes escritas del siglo XX. En base de un análisis comparativo Buzek más tarde revela cómo los vocablos de origen gitano, que a veces entraron al español a través de la jerga de los delincuentes en los siglos XVIII y XIX, se definen hoy y que marcado uso se les atribuye en las dos referencias diccionarísticas pilares. Para explicar el contexto y las razones de las confusiones interpretativas y muchas veces también ortográficas de las voces estudiadas, Buzek anticipa que la producción lexicográfica del caló se ve bastante problemática ya que no existe ningún diccionario suficientemente representativo. En relación a este hecho, Buzek advierte de otro problema serio en el área de la lexicografía gitano-española, o sea: la piratería lexicográfica. Los autores de los existentes repertorios del vocabulario gitano-

-español se basaron en el vocabulario pionero de George Borrow, incrementándolo por voces inventadas o falsamente derivadas (por aglutinación de prefijos y sufijos) llegando a crear ficticiamente copiosos diccionarios para el fin de saciar la demanda del mercado. Buzek así llega a analizar exactamente 257 palabras de origen gitano o palabras que quizás se muestren influenciadas por algún componente gitano, dejando el léxico argótico español aparte. Así ofrece un panorama de los gitanismos hispánicos del siglo XIX y XX, época de la que ya se documentan gitanismos en español. Los ordena alfabéticamente e intenta ejemplificar las acepciones de cada entrada con varios ejemplos que proceden de varias fuentes: las coplas flamencas recogidas por Miguel Ropero Núñez, la tesis doctoral de Miguel Calderón Campos *Análisis lingüístico del género chico andaluz y rioplatense* y también de los corpora académicos CREA Y CORDE.

En los próximos capítulos (7-9) Buzek señala una serie de problemas que el DRAE deberá resolver en sus próximas ediciones, lo que justifica con las conclusiones a las que llegó después de haber realizado el detallado y profundo análisis comparativo de la manera de tratamiento de las entradas del léxico gitano en 22 ediciones del inventario académico de DRAE y en DEA. El autor levanta muchísimas dudas, sobretodo a los redactores del DRAE, más concretamente pone en duda las técnicas lexicográficas aplicadas a la atribución de las marcas a las voces estudiadas. Llega a revelar, por ejemplo, que el DRAE no define en el caso de 68 gitanismos ninguna señal de uso y advierte que por lo menos 16 deberían estar señalizadas en el DRAE como formas anticuadas o poco usadas, y otras 47 voces como coloquiales. En este aspecto favorece a la técnica lexicográfica de la atribución de las marcas con las que están etiquetadas las voces en el DEA como voces coloquiales.

La obra de Buzek que a primera vista nos parece enciclopédica es, al fin y al cabo, una obra de extrema e indudable importancia para el área de la lexicografía española. Puede interesar a los que quieren saber más sobre las técnicas de lexicografía, sobre la metodología de la crítica lexicográfica, sobre la vida y la lengua de los gitanos en la Península Ibérica, os sea sobre el español coloquial del siglo XIX y del siglo XX. Se ve en cada palabra que el autor "describe" una indudable fiabilidad apoyada por una fascinantemente extensa lista bibliográfica. El autor justifica cada afirmación con adecuadas y abundantes citaciones y referencias. En este aspecto la obra es absoluta y definitivamente fundamentada, objetiva y científica. Para el futuro de la lexicografía española el libro es fuente de nuevos resultados y seguramente un punto de partida preferencial, una referencia bibliográfica de singular importancia.

Historia crítica de la lexicografía gitano-española

el libro a que el autor dio el nombre de *Historia crítica de la lexicografía gitano-española* tiene como principal objetivo profundizar en la materia de la historia de la lexicografía gitano-española y rellenar así las lagunas existentes en esta esfera de investigación. Los pocos trabajos que se dedican al tema de la variante española del romaní son, sorprendentemente, muy escasos y muy limitadamente trabajados aunque su historia ya suma casi doscientos años. Al reflexionar sobre el motivo que llevó al autor a crear tal obra, llegamos a la conclusión de que no se trata solamente de un deseo ansioso de un lingüista de trabajar el material auténtico que, además de todo, nos puede parecer un tanto exótico, sino también del indudable sentimiento y pensamiento social o sociolingüístico del autor, su gran interés „borrowiano“ por este stratus social que durante los últimos años (desde 2006) ha demostrado en sus numerosísimos artículos y estudios relacionados con el tema del vocabulario del dialecto jitano o gitano-español. Así parece que la creación de este libro publicado recientemente que puede ser considerado su „top“, es fruto de una cierta maduración investigativa en el ámbito de dicha esfera, un cierto *Treppenweisheit* que resulta en un implacable profesionalismo y profundidad analítica. El aspecto más interesante del libro, según nuestra opinión, es que este nos ofrece un estudio detallado del vocabulario de caló, que se encuentra lematizado en los diccionarios existentes y que fue adoptado por el castellano: son los llamados gitanismos hispánicos. Según el autor podemos encontrar hoy en el español un centenar de palabras de origen de caló que han generado otro centenar de voces derivadas. El autor encasilla este vocabulario en un contexto más amplio de la lingüística hispánica, partiendo en su extensa análisis de los trabajos de lexicógrafos no sólo españoles sino también de los hispanistas extranjeros, lo que prueba su perfecta y no hermética orientación en el campo estudiado. Mencionemos, de entre otros, a Carlos Clavería, a Miguel Roperó Núñez, a Mercedes Román Fernández, a Ignasi-Xavier Adiego, a Bernard Helzle-Drehwald y a Max Leopold Wagner.

El libro está dividido en cinco capítulos. En el primer capítulo ofrece un cuadro sinóptico de los diccionarios del gitano-español y al mismo tiempo incluye en él un subcapítulo sobre la evolución de la lengua gitana en España. El autor, desde el mismo principio, ofrece a los lectores tanto entendidos como aficionados (no en el sentido gitano) informaciones muy interesantes, que aparecen ya en las primeras definiciones del caló, cuando el lector llega a saber, que el llamado hispanorromaní o pogadolecto (según Jiménez González) es la sedentarización forzada de la etnia gitana en España. A pesar de que el autor pretende que su obra sea un análisis puramente lingüístico, no evita la inclusión del aspecto de la estratificación social, lo que resulta en un análisis sociolingüístico aunque el caló, de

hecho, como el autor advierte, no es un sociolecto sino una lengua debilitada o depauperada. Más tarde llegaremos a saber que por la primera vez el *caló* fue definido como una lengua separada del argot y de la germanía por Tineo Rebolledo.

En el segundo capítulo, dedicado a los repertorios del gitano-español, el lector comienza a estar impaciente— es que el autor coloca la pregunta de si los diccionarios y repertorios del vocabulario gitano nos traen informaciones fiables o si se trata de falsos inventos en muchos casos. A pesar de haber anticipado en el primer capítulo que la manera de como por ejemplo el Diccionario de la Real Academia Española informa al lector sobre los significados de los gitanismos es inadecuada e incoherente, intuimos que la respuesta no puede ser tan definitiva y tan brevemente resumida, lo que despierta en el lector un interés más hambriento. Pero al lector le espera un larguísimo camino, muchas páginas de indagaciones, testimonios, suspicacias, pruebas y contrapruebas, argumentos y contraargumentos que evocan en él la impresión de leer una novela policíaca. Más tarde, los resultados nos muestran lo que se esperaba y con lo que es difícil conciliarse: que generalmente los diccionarios existentes ni siquiera se basan en un concepto científico, que raras veces tienen como un autor a un renombrado lingüista y no suele ser fruto de trabajo de un instituto universitario o de una academia de la lengua. Parece que el fin justifica los medios ya en el siglo XIX, cuando estos diccionarios surgieron pragmáticamente para el fin de responder a la demanda del mercado.

Además de todo lo dicho, hay que rememorar un aspecto que influyó significativamente la orientación de toda la obra: por un lado el autor aspira a que su obra sea científicamente fundamentada, por otro lado desgraciadamente, anticipa que esto puede parecer como pedir peras al olmo. Admite estar preso por tener que enfrentar el problema ético y metodológico que consiste en el hecho de que pretende hacer un análisis profundo de las obras lexicográficas sobretodo decimonónicas (pero incluye también las obras del siglo XX) sin que existan los criterios adecuados de la evaluación de diccionarios bilingües vigentes en la época estudiada. Además de este problema, el autor confiesa que el léxico probablemente nunca fue usado por la comunidad gitana en una comunicación diaria, sino que fue creado artificialmente para las composiciones seudoliterarias y para los aficionados payos. Como no hay manera directa de verificar la autenticidad de las voces estudiadas, el autor se pone a estudiar todos los posibles inventarios y repertorios que tragan cualesquiera informaciones interpretativas, lo que acabará formando parte principal de este estudio monográfico. Además resuelve dicho problema metodológico de una manera muy elegante e inteligente, adaptando y modificando los criterios modernos que le parecen convenientes para el estudio de los diccionarios bilingües, complementándolos con los criterios vigentes para el estudio de inventarios léxicos de variedad no-estándar del español.

En el tercer capítulo Buzek, habiendo encontrado los puntos pilares de la metodología aplicada, analiza los inventarios del gitano-español desde la perspectiva no solo interpretativa del vocabulario del caló que suma cinco mil entradas de tales áreas como familia, objetos de casa, sentimientos y emociones básicas y delincuencia. El autor enfatiza sobre todo la obra *The Zincali*, que George Borrow redactó en 1841, pero al mismo tiempo incluye en su análisis otros diccionarios del modelo andaluz (sevillano) y madrileño, por ejemplo del *Diccionario gitano* de Francisco de Sales Mayo que trajo la novedad de la inclusión de un Epítome de gramática del caló. La cumbre del modelo sevillano el autor la ve en el diccionario de Félix Manzano – F.M.Pabanó publicado en Barcelona en 1915 porque presenta un método científico de elaboración. El autor incluye en sus análisis también los diccionarios de los últimos 30 o 40 años – entre otros el *Diccionario gitano*. Sus costumbres de María José Llorens, el *Penaró calorró /Diccionario gitano* de Domingo Duval. El corpus creado por dichas obras es sometido en el mismo capítulo (parcialmente) y en el próximo capítulo a un análisis minucioso tanto microestructural como macroestructural. Nos ofrecerá una riquísima fuente de documentos escritos que nos muestran la historia lexicográfica de doscientos años. El lector llega a analizar los tipos de entrada, de lematización (por formas canónicas y no canónicas), de la ordenación del material léxico (donde apunta para los fallos, recapitula las principales características de los diccionarios y analiza las voces que fueron inventadas por los propios lexicógrafos). En este punto vale enfatizar que el libro es fuente de nuevos conocimientos y conclusiones. Muestra y prueba que estas voces, ancladas al paradigma del español, a veces tienen raíz gitana pero sufren una falsa derivación por la prefijación o sufijación españolas y que a veces se trata de verdaderas invenciones, de las cuales muchas nunca habían conocido la forma hablada dentro de la comunidad gitana, nunca habían contado con el uso real. El autor, no obstante, no se atreve a hacer cálculos sobre el porcentaje del léxico inventado en los diccionarios de caló. Además de lo dicho, el autor descubre que todos los diccionarios son frutos de la práctica común de plagios.

El cuarto capítulo constituye el núcleo del libro. En él encontramos ordenados cronológicamente todos los repertorios del gitano-español conocidos desde el léxico de Scaliger y los primeros manuscritos, pasando por *the Zincali* de George Borrow, finalizando con las obras de Tineo Rebolledo, F.M. Pabanó, Barsaly Dávila, entre otros. El análisis de las obras más relevantes, llevado a cabo de acuerdo con los criterios establecidos ya en el segundo capítulo, consta de las siguientes partes: 1. Nota bio-bibliográfica; 2. Descripción externa del volumen; 3. Estudio y comentario analítico; 4. Juicio final. Vale destacar que en este capítulo se encuentra una preciosa fuente de informaciones muy interesantes que el autor consiguió recoger. Rememoremos el étimo checo de la palabra *Krali*, o la semejanza de

expresiones de hispanorromaní, de anglorromaní y del romaní húngaro que el autor documenta por la muestra del Vocabulário del State of the Gypsies in Spain. Destaquemos también el interesante capítulo dedicado al problema de plagio que supuestamente ocurrió en el caso del The Zincali – el autor aquí intenta defender su originalidad a pesar de haber muchos contraargumentos que trae sobretodo la lexicógrafa francesa Torrión.

Se ve en todas las líneas escritas por el autor que la obra se basa en argumentos fundamentados, siendo cada una de sus afirmaciones justificadas con citas de las respectivas opiniones que el autor analiza crítica y comparativamente, aceptando unas y rechazando otras. En este aspecto la obra es absoluta y definitivamente fiable y objetiva, todas las afirmaciones ricamente documentadas a pesar de que fue extremadamente difícil recoger el abundante material. La obra es fruto de una detallada búsqueda e investigación basada en un perfecto conocimiento del área en cuestión. Para el futuro de la lexicografía española el libro es fuente de nuevos resultados investigativos y seguramente un punto de partida preferencial, una referencia bibliográfica de indudable importancia.

Autores

José das Candeias Sales

Licenciado em História e Mestre em História das Civilizações Pré-Clássicas, Variante de Egiptologia, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorado no Ramo de História, Especialidade de História Antiga, pela Universidade Aberta, com a tese «*Ideologia e Propaganda Real no Egípto Ptolomaico (305-30 a. C.)*». Docente da Universidade Aberta (Departamento de Ciências Sociais e de Gestão) na área de História Antiga, onde lecciona disciplinas de graduação (licenciatura) e de pós-graduação (mestrado).

Francisco Caramelo

Licenciado em História pela FCSH da UNL. Mestre em História das Civilizações Pré-Clássicas e Doutor em Civilizações Pré-Clássicas (área da Assiriologia) pela mesma universidade. Professor Associado com Agregação na FCSH da UNL, tem leccionado sobre História do Médio Oriente Antigo e História das Religiões na Antiguidade. As suas áreas de investigação são História das Religiões e particularmente a linguagem profética. A sua tese de mestrado, publicada, intitula-se *A Mensagem Política de Jeremias na Crise de 609-587 a. C.*; a sua tese de doutoramento, também publicada, intitula-se *A Linguagem Profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Tem-se dedicado também à arqueologia no Médio Oriente, em particular na Síria, onde desenvolveu escavações em Tall as-Sin, Tall Humeida e Tall Abu al-'Atiq. É subdirector do Projecto Arqueológico Médio Eufrates Sírio.

José Ramos

Professor Catedrático Emérito da Universidade de Lisboa. Licenciatura em Teologia (Institut Catholique, Toulouse, 1969); Licenciatura em Ciências Bíblicas e Orientais (Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1972); Doutoramento em História Antiga (Faculdade de Letras de Lisboa, 1989). Actividade docente: Hebraico, Acádio, Ugarítico; História e Culturas Pré-clássicas; Literaturas Pré-clássicas; História Comparada das Religiões; História do Cristianismo e do Judaísmo Antigo; seminários vários nos cursos de Mestrado e Doutoramento de História Antiga e História e Cultura das Religiões. A mais longa e complexa das suas actividades de investigação e publicação prende-se com diferentes projectos editoriais de tradução da Bíblia, de que assumiu a coordenação.

Armindo Vaz

É Professor Associado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. Obteve as Licenciaturas canónicas em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia “Teresianum” e em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico, ambas em Roma. É doutorado em Teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma com a tese: *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*. Coerência temática e unidade literária (Fundamenta 14; Didaskalia – Edições Carmelo; Lisboa 1996).

Leccionou disciplinas sobre toda a Bíblia, concentrando-se mais nas da área do Antigo Testamento e de Introdução Geral à Bíblia. Campo preferencial de investigação é o das narrativas de criação, bíblicas e do antigo Próximo Oriente. Foi professor convidado do «Instituto Teológico Intercongregacional da América Central (ITAC)» em S. José da Costa Rica, em 1981, e na Faculdade de Teologia “Teresianum” de Roma, em 1995.

Esteve na Direcção da Faculdade de Teologia de 1983 a 1985 e de 1996 a 2002. Membro do Conselho de Direcção da revista *Didaskalia* (1994-1996) e Membro da Direcção e Redacção da revista *Communio* (1994-1996), foi ainda eleito Provincial da Província Carmelitana de Portugal, em 1984.

João Pedro Vieira

Nascido em 1985, licenciou-se em História (ramo científico) pela FCSH da UNL em 2007 e trabalha no Banco de Portugal como técnico de museologia, numismática e notafilia desde 2008. Pós-graduou-se em 2009 e prossegue desde então o doutoramento em História Antiga na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). A tese de doutoramento em preparação aborda a temática da interação entre profetismo, política e ideologia no Oriente antigo através dos casos de Jeremias e de Muhammad. Foi membro do conselho editorial da *Revista Sapiens* entre 2009 e 2012. É membro do Centro de História da FLUL.

Adriana Freire Nogueira

É professora de estudos clássicos na Universidade do Algarve e investigadora no CECH da Universidade de Coimbra. Doutorou-se com uma tese sobre Tucídides, mas tem trabalhado em diversas outras áreas da Antiguidade, nomeadamente a da sua recepção no mundo contemporâneo. Entre diversos artigos e outros trabalhos, destacam-se a tradução de dois diálogos de Platão (*Eutidemo*, publicado na INCM, e *Teeteto*, na Gulbenkian) e a escrita de dois livros de divulgação da cultura clássica destinados à infância e juventude (*As «Verdadeiras» Aventuras de Hércules* e *As Novas Aventuras de Hércules*).

Leonor Santa Bárbara

É Professora Auxiliar do Departamento de Estudos Portugueses da FCSH/UNL, onde lecciona Grego, Literatura Grega e Cultura Clássica Grega, entre outras matérias. Além disso, é investiga-

dora do Centro de História da Cultura da mesma Universidade, onde é responsável pelo grupo de investigação de Estudos da Antiguidade. Licenciada em Línguas e Literaturas Clássicas pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, obteve na mesma instituição os graus de Mestre e Doutor em Literatura Grega com dissertações que abordam a literatura do período helenístico, sendo a última sobre *O Pessimismo Grego no Período Helenístico*.

João Matos

Estudou Direito na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, Filosofia na Universidade Nova de Lisboa, e presentemente está a terminar o Mestrado em Filosofia na mesma Universidade. É membro do Centro de História da Cultura, onde obteve uma bolsa de Iniciação à Investigação da qual resultou o presente artigo, e do Instituto de Estudos do Modernismo. É escritor, colaborando em diversas revistas literárias, e proferiu palestras na Fundação Calouste Gulbenkian com o tema “O Papel Social do Escritor” e na Casa Fernando Pessoa sobre Fernando Pessoa e a Maçonaria.

Nuno Simões Rodrigues

Licenciado em História pela Faculdade de Letras de Lisboa (1991), Mestre em História e Cultura Clássica pela mesma instituição (1996) e Doutor em Letras, especialidade de História da Antiguidade Clássica, pela Universidade de Lisboa (2004). É Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. É investigador coordenador da Linha de História Antiga e Memória Global (CHUL) e Director do Mestrado e do Doutoramento em História e Cultura das Religiões (FLUL). Tem-se dedicado ao estudo da Cultura Grega (em particular as problemáticas ligadas à religião, à mitologia e ao pensamento político) e da Sociedade e Política Romanas (em especial ao estudo das mulheres em Roma). Traduziu do grego clássico *Alceste* e *Ifigénia entre os Tauros* de Eurípides (Imprensa Nacional-Casa da Moeda) e publicou *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 2007) e *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (reimp. Lisboa, Clássica Editora, 2012). Coordenou, com J. A. Ramos e M. C. Fialho, *A Sexualidade no Mundo Antigo* (Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009).

Maria do Rosário Laureano Santos

Professora Auxiliar do Departamento de Estudos Portugueses da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Licenciou-se em Filologia Clássica na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e doutorou-se na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em Literatura Portuguesa dos séculos XV e XVI, com uma tese sobre a comédia *Ulissipo* de Jorge Ferreira de Vasconcelos. Ensina sobretudo

língua latina, mas já teve a seu cargo outras cadeiras como os seminários de Cultura Moderna e Ensino do Português como Língua Segunda e Língua Estrangeira. Tem como áreas de interesse e de investigação: língua e literatura latinas e seu reflexo na literatura portuguesa; história do teatro greco-latino e português; Plutarco na literatura portuguesa do século XVI; epicurismo na cultura portuguesa; ensino do português como língua materna e língua não materna. É investigadora do Centro de História da Cultura da FCSH-UNL e integra o grupo de Estudos da Antiguidade, grupo que se dedica ao estudo e à tradução dos textos epicuristas, gregos e latinos, e à sua influência na literatura portuguesa. É colaboradora do Projecto *Plutarco e os fundamentos da identidade europeia* (tradução e estudo da obra de Plutarco), integrado no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

É Coordenadora do Programa ERASMVS do Departamento de Estudos Portugueses.

António Ruiz Castellanos

Professor titular da Universidad de Cádiz, na área de Filologia Latina. Coordenou congressos internacionais sobre Retórica, Texto e Comunicação (anos de 1992-93-94) e também coordena um grupo de investigação da Junta de Andalucía sobre Retórica (PAI, Hum-622). Publicou diversos trabalhos sobre Retórica do discurso nacionalista e Análise do discurso identitário.

Daniel Melo

Historiador e investigador auxiliar no Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (daniel.melo@fcsch.unl.pt). Doutorado em História contemporânea (ISCTE, 2003). Publicou os livros *Salazarismo e Cultura Popular* (Imprensa de Ciências Sociais, 2001) e *A Leitura Pública no Portugal Contemporâneo* (ICS, 2004), ambos Prémio de História Contemporânea Victor de Sá (Universidade do Minho) e resultantes de adaptações das teses de mestrado e doutoramento, respectivamente. Em 2010 actualizou essas pesquisas nos ensaios *Estado Novo e Cultura Popular* (Angelus Novus) e *A Leitura Pública na I República* (Húmus). É co-mentor do Seminário doutoral de História da Leitura e da Edição, a funcionar na FCSH desde 2011-12. Coordena ainda o projecto interdisciplinar e interuniversitário «Edição e cultura de massas (Romano Torres)», centrado na salvaguarda, estudo e divulgação do arquivo histórico daquela editora centenária. Tem como principais áreas de interesse: políticas culturais, leitura pública, história do livro e da edição, educação popular, associativismo sociocultural e migrações na contemporaneidade.

Manuel Naia

Iniciou os estudos clássicos na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, obteve o grau de doutoramento em Cultura Latina com a dissertação “Temas Comuns no *De Beneficiis* de Séneca e na *Virtuosa Beneficentia* do Infante Dom Pedro” e ensinou línguas clássicas na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. É autor das obras

“Minucius Felix, Octavius”, “Temas de História da Língua Latina”, “Panorâmica da Língua Latina” e de artigos sobre diversos assuntos, sobretudo a relação entre as literaturas latina e portuguesa. Actualmente investiga a obra *Sobre a Arte de Caçar com Aves*, sob a autoria de Frederico II, um texto latino sobre a caça na Idade Média.

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Doutora em Filosofia, pela Universidade Católica Portuguesa desde 1996, com a tese *Consciência e Intersubjectividade em Jean Nabert*, publicada na Série Universitária da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002; Mestre em Filosofia Contemporânea, tendo apresentado a tese *Existência e Transcendência em Gabriel Marcel*, publicada pela Revista *Itinerarium*, Braga, 1994. Docente da Universidade Católica Portuguesa desde 1983, tem leccionado Filosofia em Portugal, Antropologia Filosófica, Filosofia do Conhecimento, Filosofia Moderna, Filosofia Contemporânea. Tem também leccionado nos Mestrados de Filosofia, nomeadamente, no Mestrado de Filosofia da Linguagem e Ciências Cognitivas. É sócia do Centro Studi Antoniani de Pádua, desde 1982; membro da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa; sócia do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira; e membro do CEFI da UCP. Conferencista, tem cerca de oitenta títulos publicados, com referência ao livro *Existir e Ser. Textos de Filosofia, poesia e espiritualidade*, Lisboa, IN-CM, 2009.

Filipe Soares

Licenciado em História pela FCSH-UNL e actualmente mestrando em História Antiga pela FLUL. Em termos de linhas de investigação, centra-se no estudo das relações internacionais no espaço do Mediterrâneo Oriental e no modo como estas contribuem para influenciar o campo da cultura e da mentalidade. No que diz respeito a publicações, é autor da recensão crítica “Hitler – Um perfil do Poder” (da autoria de Ian Kershaw), publicada na revista *Sapiens* (n.º 5, Setembro, 2011).

Helena Simões

Licencianda no curso de Ciência Política e Relações Internacionais – Minor em História da Filosofia (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa). Obteve uma menção honrosa no “Prémio Revista Polímnia” do Núcleo de Ciência Política e Relações Internacionais da FCSH/UNL (2011) e foi bolseira no Seminário Queirosiano “Gentes e Paisagens na Literatura Portuguesa do Século XIX” pela Fundação Eça de Queiroz (2012). É actualmente colaboradora no projecto de investigação “Gerações Hispânicas”, integrado na unidade de *Pensamento e Cultura Hispânica* do Centro de História da Cultura da FCSH/UNL. Tem como áreas de interesse na investigação História das Ideias Culturais e Políticas, Filosofia Política, Filosofia e Literatura Ibero-americanas, Filosofia e Literatura Orientais.

Hervé Baudry

Nascido em Paris em 1957, doutorou-se em literatura francesa do Renascimento na Universidade de Paris X-Nanterre em 1989 e obteve a HDR («Habilitation à diriger des recherches») em 2012 na Universidade de Paris III-Sorbonne Nouvelle. Professor destacado, leccionou literatura e língua francesas em universidades russas e portuguesas de 1982 a 2008. Desde 1985, publicou vários trabalhos resultantes de investigações efectuadas nos campos da literatura e da ciência, em particular na história da medicina portuguesa dos séculos XVI a XVIII. Desde 2011 que se dedica nomeadamente à elaboração duma metodologia de análise sistemática da censura expurgativa dos livros através do estudo dos espólios presentes nas bibliotecas portuguesas.

Authors

José das Candeias Sales,

Undergraduate in History and Master degree in History of Pre-Classical Civilizations, area of specialization in Egyptology (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa). Ph.D. in History – Ancient History (Universidade Aberta), with a thesis entitled *Ideologia e Propaganda Real no Egípto Ptolomaico (305-30 a. C.)*. Lecturer in Ancient History at the Universidade Aberta (Department of Social Sciences and Management), where he teaches graduate degrees (undergraduate) and postgraduate (masters).

Francisco Caramelo

Degree in History (FCSH – Nova University); Master in History of Pre-Classic Civilizations (FCSH – Nova University); Ph.D. in Pre-Classic Civilizations – Assyriology (FCSH – Nova University). Associate Professor with Aggregation (FCSH – Nova University). Teaching fields: History of the Ancient Middle East and History of Religions in Antiquity. Research fields: History of Religions and particularly Prophetic Language. Master thesis which was published: *Political Message of Jeremiah during the Crisis of 609-587 BC*; Ph.D. thesis which was published: *Prophetic Language in Mesopotamia (Mari and Assyria)*. Archaeological work in Syria. Excavations developed in Tall as-Sin, Tall Humeida and Tall Abu-al-'Atiq. Subdirector of the Archaeological Project Syrian Middle Euphrates.

José Ramos

José Augusto Martins Ramos is an Emeritus Professor at the University of Lisbon.

License in Theology (Institut Catholique, Toulouse, 1969); License in Biblical and Oriental Sciences (Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1972); PhD in Ancient History: (Faculdade de Letras de Lisboa, 1989).

Teaching activities: Hebrew, Acadic, Ugaritic; Pre-classical History and Cultures; Pre-classical literatures; Compared history of religions; History of ancient christianism and judaism; seminar-ies in Master and PhD courses of Ancient History and History and Culture of Religions. The more complex and lasting of his activities of research and publication concerns the coordination of different editorial projects of translating the Bible.

Armindo Vaz

Associate Professor of the Faculty of Theology in the Catholic University of Portugal, Lisbon (Palma de Cima - 1649-023 Lisbon - Portugal). He obtained the BA canonical (Canonical Licentiate) in «Dogmatic Theology» by the Pontifical Faculty of Theology «Teresianum» and in «Biblical Sciences» by the Pontifical Biblical Institute, both in Rome. He is Ph.D. in Biblical Theology from the Pontifical Gregorian University in Rome, with the thesis: *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência temática e unidade literária* (Fundamenta 14; Didaskalia – Edições Carmelo; Lisboa 1996).

He taught courses on the entire Bible, focusing more on the area of the Old Testament and General Introduction to the Bible. His preferred field of research is: the creation narratives, biblical and of the Ancient Near East. Visiting Professor at the «Theological Institute Intercongregational of Central America» (ITAC) in S. José, Costa Rica, in 1981, and at the Pontifical Faculty of Theology «Teresianum» of Rome in 1995.

He integrated the Board of the Faculty of Theology in Lisbon from 1983 to 1985 and from 1996 to 2002. Member of the Governing Board of the journal *Didaskalia* (1994-1996) and Board Member and Editor of the journal *Communio* (1994-1996). Elected Provincial of the Carmelite Fathers in the Province of Portugal, 1984.

João Pedro Vieira

Born in 1985, graduate in History by the Faculty of Social Sciences and Humanities of the Universidade Nova de Lisboa in 2007, curator in the Bank of Portugal Museum since 2008, post-graduate in Ancient History in the Humanities School of the University of Lisbon (FLUL) in 2009, and since then attending a PhD in Ancient History in the same institution. The PhD thesis under preparation deals with the interaction between prophecy, politics and ideology in ancient Western Asia through the cases of Jeremiah and Muhammad. He was member of the editorial board of *Revista Sapiens* between 2009 and 2012. Member of the History Centre of FLUL.

Adriana Nogueira

She teaches at the University of Algarve, where she got a PhD in Literature and Classical Culture, with a thesis on Thucydides, supervised by Jeffrey Rusten (professor at Cornell University – USA). In 2000, she was a visiting Fulbright Scholar at Cornell. Among other publications, she's the author of the translations of Plato's *Euthydemus* and *Theaetetus* (this one with Marcelo Boeri), as well as of children's books on the adventures of Hercules.

Leonor Santa Bárbara

She teaches Greek, Greek Literature and Greek Classical Culture in the Department of Portuguese Studies, at FCSH/UNL. She is also a researcher in the Centro de História da Cultura, where she is responsible for the research group of Studies in Antiquity. With a undergraduate

and Master's degree in Classical Languages and Literatures from the Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, she gained her PhD at the same University with a dissertation on the Greek Literature in the Hellenistic age: *O Pessimismo Grego no Período Helenístico*.

João Matos

He studied law at the Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, Philosophy at the Universidade Nova de Lisboa and currently is completing a Masters in Philosophy at the same University.

He is a member of the Centro de História da Cultura where he earned a scholarship of Introduction to Research, at the basis of this paper, and he is also a member of the Instituto de Estudos do Modernismo. He is also a published writer, working with various literary journals, gave lectures at the Calouste Gulbenkian Foundation about "The Social Role of the Writer" and in Casa Fernando Pessoa about Fernando Pessoa and Freemasonry.

Nuno Simões Rodrigues

He is a BA in History from the Faculty of Letters of Lisbon (1991), Master in History and Classical Culture from the same institution (1996) and Doctor of Letters, specialty History of Classical Antiquity, University of Lisbon (2004). Professor at the Faculty of Letters, University of Lisbon and researcher at the Centre for the History of the University of Lisbon and Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. He is the scientific Coordinator of the «Ancient History and Global Memory» research group (CHUL) and the Director of the Master and PhD in History and Culture of Religions (FLUL). Scientific interests: Greek Culture (in particular the problems related to Religion, Mythology and the Political Thought) and Roman Society and Policy (in particular the study of women in Rome). He has translated from Greek into Portuguese *Alcestis* and *Iphigeneia in Tauris* of Euripides (IN-CM) and published *Iudaei Vrbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios* (Lisbon, Calouste Gulbenkian Foundation, 2007) and *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (reimp. Lisbon, Clássica Editora, 2012). He has coordinated with J. A. Ramos and M. C. Fialho, *A Sexualidade no Mundo Antigo* (Lisbon/Coimbra, CHUL/CECHUC, 2009).

Maria do Rosário Laureano Santos

She is Assistant Professor at Departamento de Estudos Portugueses of Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. She graduated in Classical Philology, at Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa and obtained her PhD in Portuguese Literature of the fifteenth and sixteenth centuries, at FCSH-UNL, with a Thesis on the Jorge Ferreira de Vasconcelos's comedy *Ulissipo*. She teaches at FCSH-UNL mainly Latin courses, but also seminars on Modern Culture and Portuguese as Second and Foreign Language. Her research interests are in following areas: Latin language and literature in Portuguese literature of the six-

teenth century; history of the theatre Greco-Latin and Portuguese; Plutarch in the Portuguese Literature of the sixteenth century; Epicureanism in Portuguese culture; teaching Portuguese as mother language and foreign language. She is researcher at Centro de História da Cultura (CHC), FCSH-UNL, where she is member of the research team in Studies of Antiquity actually developing a research project on *Epicureanism in Antiquity and Portuguese Culture*. She collaborates also in the *Project Plutarch and the foundations of European identity* (translation and study of Plutarch's works), at Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos of Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

She coordinates ERASMVS Program in the Department of Portuguese Studies.

António Ruiz Castellanos

Professor at the University of Cádiz (Spain), area of Latin Philology. He has coordinated international conferences on Rhetoric, Text and Communication (years 1992-93-94) and coordinates a research group on Rhetoric (Junta Andalucía, PAI, Hum-622), he has published several works on Rhetoric and Nationalist Identity Discourse and Discourse Analysis.

Daniel Melo

He is an Historian and a Research fellow at the Centro de História da Cultura (Centre for Cultural History) of the Universidade Nova de Lisboa since 2009 (daniel.melo@fcsch.unl.pt). He has written *Salazarismo e Cultura Popular* (1933-58) [*Salazarism and Popular Culture*, 2001] and *A Leitura Pública no Portugal Contemporâneo (1926-1987)* [*Public reading in contemporary Portugal*, 2004], both distinguished with the Contemporary History Prize 'Victor de Sá' and published by the academic publisher Imprensa de Ciências Sociais. Melo has recently updated and expanded those works, in the books *Estado Novo e Cultura Popular* (Angelus Novus) and *A Leitura Pública na I República* (Húmus), both in 2010. He is co-mentor of the postgraduate Seminar on the History of Reading and Publishing, taught at FCSH since 2011-12. He also coordinates the interdisciplinary and inter-university project «Mass publishing and mass culture (Romano Torres)», focused on the preservation, study and dissemination of the historical archive of that centennial publishing house. His main research areas are cultural policy, public reading, book history, publishing history, popular education, socio-cultural associations and migration in the contemporary age.

Manuel Naia

He began the classic studies in the Classic University ("Faculdade de Letras"), in Lisbon, obtained the PhD in Latin Culture with the dissertation "Temas Comuns no *De Beneficiis* de Séneca e na *Virtuosa Benefeitoria* do Infante Dom Pedro" and taught classic languages in the New University of Lisbon ("Faculdade de Ciências Sociais e Humanas"). He's the author of the works "Minucius Felix, Octavius", "Temas de História da Língua Latina", "Panorâmica da Literatura

Latina” and of papers on several matters, mainly the relationship between the Latin and Portuguese literatures. Nowadays, he’s investigating the work “De Arte Venandi cum Avibus”, under the authorship of Frederick II, a Latin text about hunting in the Middle Ages.

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

She has a PhD at Catholic University of Portugal (1996) with the thesis *Consciência e Intersubjectividade em Jean Nabert*, which was published by the Imprensa Nacional-Casa da Moeda in 2002; and Master in philosophy with the thesis *Existência e Transcendência em Gabriel Marcel*, published in the Journal *Itinerarium*, Braga, in 1994. Professor of philosophy at the Catholic University of Portugal since 1983 where she has taught Portuguese Philosophy, Philosophical Anthropology, Philosophy of Knowledge, Modern and Contemporary Philosophy, both in license and master degrees. Member of the Centro Studi Antoniani of Padova, since 1982, of the Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, of the CEFI (philosophy center of research) at Catholic University. She has made many lectures and published around 80 published titles, among which the recent book *Existir e Ser. Textos de filosofia, poesia e espiritualidade*. Lisboa, INCM, 2009.

Filipe Soares

B.A. in History by FCSH-UNL. Currently he is a master’s degree student on Ancient History by FLUL. His research interests are international relations in Eastern Mediterranean area and how they influence the development of culture and mentalities. In terms of publications, he wrote a review of Kershaw’s “Hitler: A Profile in Power”, published in *Sapiens* (no. 5, September, 2011).

Helena Simões

She is a bachelor’s student in Political Science and International Affairs – Minor in History of Philosophy, at Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/ Universidade Nova de Lisboa. She received an honourable mention for the “Prémio Revista Polímnia” promoted by Núcleo de Ciência Política e Relações Internacionais - FCSH/UNL (2011) and was awarded a scholarship by Fundação Eça de Queiroz, to attend the Seminário Queiroziano “Gentes e Paisagens na Literatura Portuguesa do Século XIX” (2012). She currently works as a research collaborator in the project “Gerações Hispânicas”, integrated in the unity of *Pensamento e Cultura Hispânica* at Centro de História da Cultura – FCSH/UNL (2012/2013). Her research interests focus on History of Cultural and Political Ideas, Political Philosophy, Iberic-american Philosophy, Iberic-american Literature, Oriental Philosophy and Oriental Literature.

Hervé Baudry

The author was born in Paris in 1957, obtained a PhD in French Renaissance Literature (Paris X-Nanterre, 1989) and the habilitation (Paris III-Sorbonne Nouvelle, 2012). A teacher of French

Literature and Language in Russian and Portuguese universities (1982-2008), he began to publish from 1985 various works about Early Modern Literature and Science, and particularly in Portuguese History of Medicine. Such investigations led him to focus on the problematic of censorship. Since 2011, he is elaborating a methodological and systematic approach of expurgation of printed books by studying Portuguese funds.

Resumos e palavras-chave

O Caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça

José Sales

Paneb foi um trabalhador da aldeia de Deir el-Medina que viria a ocupar uma posição de relativo destaque a partir do ano 5 de Seti II como «chefe da equipa do lado esquerdo do grupo» e que está associado a um caso judicial em que é acusado por Amennakht, seu tio adoptivo, de uma série de subornos, roubos, abusos de autoridade, ataques físicos, violações, adultério e até assassinato, cometidos na sua aldeia e no Vale dos Reis ao longo de um quarto de século no final da XIX dinastia.

Os crimes de que é acusado são conhecidos em detalhe através do Papiro Salt 124 (BM 10055), datado da XX dinastia (provavelmente do ano 6 de Ramsés III). Esta fonte é um documento extraordinário para se compreender o funcionamento da Administração e da Justiça no Império Novo, mas a sua análise permite detectar exageros e deformações dos factos que nos obrigam a reavaliar o seu verdadeiro significado.

Palavras-chave: Justiça, Administração, Império Novo, Deir el-Medina.

“Conselho a um príncipe”: O poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia

Francisco Caramelo

O texto conhecido como “Conselho a um príncipe” é um texto sapiencial datado do período neo-assírio que aqui se traduz do acádico para língua portuguesa. Reflecte uma concepção ética do poder real e da justiça como um das suas vertentes fundamentais. Essa ética é sobretudo perspectivada no âmbito das relações entre o rei e o divino. A prosperidade no país e os êxitos do rei dependem essencialmente da avaliação que os deuses fazem da atitude e do desempenho da realeza. Esta lógica mostra que o poder real tem os seus limites, os quais assentam na dinâmica das relações com o divino e no princípio da retribuição.

Palavras-chave: Assíria, ideologia, ética, rei, religião.

A justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial

José Ramos

Perscrutar os processos semânticos do conceito de justiça, no espaço bíblico, conduz-nos à descoberta de percursos de sinonímia, em que os múltiplos campos semânticos se cruzam com outros instrumentos conceptuais, no intuito de recolher numa fórmula aquilo que é essencial. Por este caminho podemos contemplar as modalidades com que as culturas do mesmo contexto organizam as suas evidências mais profundas, em sistemas harmónicos de referência e numa hierarquia orgânica de valores.

Palavras-chave: justiça, verdade, bem, beleza, essencial, valores, culturas pré-clássicas.

O específico da justiça na Bíblia hebraica

Armindo Vaz

«Justiça» é uma ideia central da Bíblia hebraica. O vocabulário diversificado que a exprime não tem correspondência adequada nas línguas ocidentais. Dizia-se com substantivos que se referem à ordem criada, ordenadora das justas relações entre os homens, e ao comportamento justo e recto, conforme a essa ordem.

Nos salmos, além da ideia de ordem, indica frequentemente uma acção que se conforma à ordem estabelecida, dando ao outro o que lhe corresponde e restaurando-o na sua devida dignidade.

Os profetas foram os paladinos da justiça social e a consciência moral dos dirigentes do povo. Quando exigiam justiça ao povo, não ditavam um código de moral; apontavam a vontade de Deus contemplada pela fé.

O conceito de «justiça de Deus» não consiste em que Ele deva algo ao ser humano mas naquilo que Ele se deve a si mesmo em vista do bem que quer para o ser humano. Prolonga a sua verdade e fidelidade.

Palavras-chave: Justiça, ordem criada, justiça social, rectidão.

O discurso da Justiça em Jeremias 1-25: Profetismo, realeza e crítica social

João Pedro Vieira

O presente artigo explora as manifestações básicas do conceito de justiça em Jr. 1-25, atendendo à interação entre justiça social, realeza e profetismo no contexto do Próximo Oriente antigo. É contextualmente analisado o principal léxico pertencente aos campos semânticos da justiça e da injustiça, em sentido estrito, incluindo as categorias sociais directamente envolvidas (estrangeiro, viúva, órfão, pobre, oprimido, necessitado, etc.). Nos termos do iavéismo hierosolimita e da ideologia régia davídica, Jeremias desenvolve um discurso de denúncia social relativamente genérico sobretudo direccionado para a realeza, exortando-a a cumprir o seu papel de garante do funcionamento e implementação da justiça na sociedade. É contra Joaquim que a polémica jeremiana atinge o seu auge, criando uma imagem de anti-rei que inverte totalmente o paradigma de realeza humana e divina exemplarmente retratada nos salmos reais. O direito consuetudinário do Código da Aliança, e sobretudo a tradição profética (Amós, Miqueias e Isaías) e sapiencial (Salmos e Provérbios), e não o Deuteronomio, devem fornecer o quadro interpretativo preferencial para o conceito de justiça social em Jeremias.

Palavras-chave: justiça, Jeremias, crítica social, realeza, Judá, Antigo Testamento.

Justiça, Lei e Poder na “História da Guerra do Peloponeso”

Adriana Nogueira

Justiça, lei e poder são três conceitos que se interligam na História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides. Este artigo desenvolve-se em torno do confronto que se pode estabelecer entre as noções de *nomos* (lei) e *physis* (natureza), tanto em Tucídides, como nos sofistas, nos pré-socráticos, em Platão e Aristóteles.

Palavras-chave: Tucídides, justiça, *nomos*, *physis*, sofistas.

O paradoxo da justiça em Epicuro

Leonor Santa Bárbara

Em busca da felicidade do indivíduo, Epicuro aborda os diversos aspectos que considera contribuir para ela: prazer, quietude, conhecimento, segurança, amizade, justiça. Neste texto pretendemos, de forma sucinta, mostrar de que modo estes vários elementos se relacionam

entre si e, sobretudo, de que modo o conceito de justiça deste filósofo contribui para a felicidade humana, não sendo um conceito tradicional.

Palavras-chave: epicurismo, felicidade, prazer, quietude, conhecimento, segurança, amizade, justiça.

O conceito de justiça nas “Máximas Capitais” de Epicuro

João Matos

A partir das máximas que, nas *Máximas Capitais*, se referem ao conceito de justiça, procede-se a uma circunscrição do que era para Epicuro a justiça e comparam-se as suas concepções sobre o tema com a tradição dominante do direito romano-germânico baseada no *ius suum cuique tribuendi* do *Corpus Iuris Civilis* e com os conceitos modernos e contemporâneos contratualistas de Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes e John Rawls e da *Gevalt* de Jacques Derrida e de Hannah Arendt.

Palavras-chave: Epicuro, *Máximas Capitais*, justiça, Ulpiano, *Corpus Iuris Civilis*, contratualismo, *Gevalt*, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, John Rawls, Jacques Derrida, Hannah Arendt.

Quae fuerat fabula, poena fuit. Mitologia e justiça na arena romana

Nuno Simões Rodrigues

Uma das formas de aplicação de penas na Roma Antiga passava pela encenação na arena de narrativas mitológicas, cujos protagonistas – como Ícaro, Dirce, Pasífae, Átis e Hércules – não tinham um final feliz. Essas personagens eram interpretadas por condenados, que desse modo reviviam em tempo real as histórias fatais que por certo proporcionavam espectáculos e experiências marcantes na sociedade romana antiga. Este estudo analisa as fontes que dão conta deste fenómeno sociocultural e propõe uma leitura histórico-sociológica para a compreensão desta vivência colectiva da justiça na Antiguidade Clássica.

Palavras-chave: Roma antiga, justiça romana, mitologia clássica, jogos romanos.

Aspectos culturais da justiça na Roma antiga

Maria do Rosário Laureano Santos

Na sua origem, o vocábulo latino *iustitia* (*iustitiae*) está directamente relacionado com o substantivo *ius* (*iuris*) e com o adjectivo *iustus* (*iusta, iustum*). A palavra *iustitia* amplia o seu significado primeiro na obra de Cícero (século I a. C.), e abrange novas acepções na época do imperador Augusto (séculos I a. C.-I d. C.) e posteriormente na obra de Séneca, o Filósofo (século I d. C.). Nesta comunicação, pretendemos estabelecer o percurso semântico do substantivo *iustitia*, assim como precisar a sua amplitude cultural em momentos significativos da história de Roma.

Palavras-chave: justiça, direito, lei, Augusto.

Derecho de gentes y política religiosa: Roma-Gades

António Ruiz Castellanos

Relativamente ao *ius gentium* deparamo-nos com três questões relacionadas: existe na antiga Roma um Direito internacional? Pode dizer-se que sim em dois aspectos: ao estabelecer-se o direito das embaixadas e da guerra e ao regular os pactos internacionais. Internamente, contudo, existirá um directo étnico, um reconhecimento e um respeito pelas diferenças culturais que se verificavam entre as diversas nações e cidades do Orbe? E, mais concretamente, até que ponto é que Roma era tolerante com as diversas religiões das distintas culturas ou, então, proselitista? O *ius gentium* aplica-se a cada um destes níveis. Estudamos o caso da relação Roma-Gades e os dados com que contribui para a resolução destas questões.

Palavras-chave: *ius gentium*, Direito internacional na antiga Roma, Direito étnico, nações e cidades (*gentes, civitates*), *Orbis*, diferenças culturais, sincretismo religioso, onomástica pessoal.

As editoras e o seu património: preservar, disponibilizar, estudar e divulgar como medidas urgentes

Daniel Melo

Quando se fala em património cultural, uma área que costuma ficar na penumbra é a dos arquivos históricos. De entre estes, um dos conjuntos mais vulneráveis é o dos arquivos de editoras e outros agentes da edição. Este artigo propõe uma reflexão em torno do património arquivístico em geral e dos arquivos das editoras em particular, a nível internacional. Tal digressão

análítica e problematizante serve, em boa medida, para ajudar a repensar o caso português, cujos atrasos e impasses urge solucionar, sob pena de se perderem irremediavelmente fontes preciosas para o conhecimento da nossa contemporaneidade. Em complemento, e a partir de um encontro específico organizado pelo autor, segue-se um conjunto de reflexões de distintos agentes do meio cultural, da autoria de José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca e José Antunes Ribeiro.

Palavras-chave: património cultural, arquivos históricos, edição, história da edição, política arquivística, política cultural, cooperação interinstitucional, memória colectiva.

Esboço do Quadro de Cebes

Manuel Naia

Este artigo tem por fim introduzir a leitura de um texto com muitas versões em latim e grego desde a Idade Média. As figuras da narrativa são pagãs, mas a mensagem é cristã: a prática da virtude é mais importante que o conhecimento. Tal permite subir a uma montanha com três círculos, degrau a degrau, até que a luta pela felicidade atinja a *morada dos bem-aventurados* (*beatorum domicilium*).

Palavras-chave: virtude/vício, prática/conhecimento, tentação, subida, luta, felicidade.

Vergílio Ferreira. Uma aproximação existencial

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Este texto tem como intenção apresentar uma reflexão acerca da dimensão existencial presente na obra de Vergílio Ferreira. Nesse sentido, centrar-me-ei em duas obras consideradas paradigmáticas quanto à intenção esboçada. O romance *Aparição*, dado que este estilo literário se presta bem a este modo de expressar a dinâmica da existência, pela noção de manifestação, e o ensaio *Invocação ao Meu Corpo*, pela problemática existencial da corporeidade que aí apresenta. Faremos, portanto, uma leitura existencial destas duas obras, enquadrando-as nas filosofias da existência.

Palavras-chave: Vergílio Ferreira, *Aparição*, corporeidade, existência, ser, filosofia da existência.

A Anábase de Xenofonte – Elementos para o estudo da religiosidade grega

Filipe Soares

Este nosso estudo começou como um relatório submetido para avaliação no Seminário de História da Grécia Antiga, integrado no mestrado em História Antiga pela Faculdade de Letras, e centra-se nas temáticas do divino aplicadas a esta realidade social. Contudo, e tendo em consideração a pluralidade de ideias associadas a esta mesma realidade, ele centra-se no estudo da literatura (cronística) e do modo como esta apresenta todo um conjunto de problemáticas de cariz teológico.

Palavras-chave: religião, culto, sociedade, exército, literatura.

A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez

Helena Simões

A metafísica abandona em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez a sua pré-noção enquanto matéria de carácter geral e abstracto, sendo compreendida antes como uma urgência de ordem íntima, radicada na pessoa humana, de resposta aos problemas do ser e da existência.

O homem é entendido, para estes autores, na sua dimensão de possibilidade como o fundamento de todo o exercício filosófico, ou do seu próprio ser e viver. Ao questionarmos o sentido da vida na sua consistência transfinita, propomos a clarificação da realidade metafísica enquanto substrato vital do humano, que não é mais que a busca de plenitude e reiteração do mundo dada na nossa própria actividade vivencial.

Palavras-chave: José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, metafísica, pensamento hispânico.

A censura dos livros de médicos portugueses. Descrição metodológica dos exemplares conservados nas bibliotecas da Universidade de Coimbra

Hervé Baudry

Este artigo, fruto duma primeira fase de investigações sobre a expurgação dos livros impressos iniciadas em 2011, adopta um ponto de vista e uma terminologia diferentes dos tradicionais. Instaurando decididamente uma distinção entre macro e microcensura, pretende estabelecer os fundamentos da análise dos fenómenos microcensórios, isto é, as modificações

efectuadas nos livros em conformidade com as directivas oficiais fixadas pelo Santo Ofício. Este padrão metodológico, baseado na análise de dois *corpus* – de um lado os índices de livros proibidos e expurgados impressos nos séculos XVI e XVII, e do outro os livros alvo de censura – visa organizar um estudo sistemático dos fenómenos de expurgação, geralmente menos explorados do que os da proibição pura e simples dos livros. Dois fundos de livros antigos de Coimbra (Biblioteca Geral e da Faculdade de Medicina) foram examinados, limitando-se a análise a obras de médicos portugueses.

Palavras-chave: censura, expurgação, impressos, medicina, Portugal.

Abstracts and keywords

The Paneb Case (Papyrus Salt 124). Between Frustration and Sense of Justice

José Sales

Paneb was a workman in the village of Deir el-Medina who held a very relevant place, from the 5th year of Seti II on, as «chief of workmen of the left side of the group». He is, above all, associated to a judicial case in which he is accused by Amennakhte, his adoptive uncle, of a series of briberies, robberies, physical attacks, sexual abuses, adultery and even murder that happened in his village and in the Valley of the Kings during a quarter of century at the end of XIX Dynasty.

The accusations he is charged with are accurately described in the Papiro Salt 124 (BM 10055), XX Dynasty (probably the 6th year of Ramses III) and this source constitutes a vital document when it comes to understanding the mechanism of Administration and of Justice in the New Empire, but his analysis allows us to find overstatement and even distortion of the facts that make us rethink its real meaning.

Keywords: Justice, Administration, New Kingdom, Deir el-Medina.

“Advice to a prince”: the royal power and the paradigm of justice in Mesopotamia

Francisco Caramelo

The text, known as “Advice to a prince”, is a sapiential text dated from the neo-Assyrian period, translated from Akkadian to Portuguese. It reflects an ethical view of power and of justice as one of its aspects. This ethics is understood in the context of the relationship between the king and the divine. Prosperity in the country and king’s successes depend essentially on the way gods appreciate the attitude and the performance of the monarch. The king has its limits, which depend on the relationship with gods and on the principle of retribution.

Keywords: Assyria, ideology, ethics, king, religion.

Justice and its synonyms: models of univocity in the preclassical expression of the essential

José Ramos

The investigation of the semantic processes of the concept of justice in the biblical context lead us to the discovery of synonymy solutions, as different semantic fields intercross other conceptual instruments in order to achieve a formula of what is essential. We could therefore get an insight of the modalities through which cultures of the same context organize their most deep evidences in harmonious systems of reference and organic hierarchies of values.

Keywords: justice, truth, good, beauty, essential, values, pre-classical cultures.

The essence of justice in the Hebrew Bible

Armindo Vaz

«Justice» is a central idea of the Hebrew Bible. The diverse vocabulary that expresses it has no adequate correspondence in Western languages. It was expressed with nouns that refer to the created order, establishing just relations between men, and to the just and right behavior, according to that order.

In the Psalms, beyond the idea of order, it often indicates an action that conforms to the established order, giving the other what corresponds to him and restoring him in his proper dignity.

The prophets were the champions of social justice and moral conscience of the leaders of the people. When they demanded justice to the people, did not dictate a code of morals; they pointed the will of God contemplated by faith.

The concept of «justice of God» is not something that He owes to man but what he owes himself for the good he wants to human being. It extends His truth and fidelity.

Keywords: Justice, created order, right behavior, social justice.

The discourse of justice in Jeremiah 1-25: prophecy, kingship and social criticism

João Pedro Vieira

The present paper explores the concept of justice within Jer 1-25 regarding the interaction between social justice, kingship and prophecy and the way each one of them is conceptualized in the context of the Ancient Near East. The main terminology is contextually analyzed within

the semantic fields of justice and injustice, in a narrow sense, including relevant terms defining social groups or status (foreigner, widow, fatherless, poor, oppressed, needy etc.). On the basis of the Jerusalem yahwism and Davidic royal ideology, Jeremiah develops a relatively vague social criticism mainly directed to the Judahite royal house, demanding her to maintain and execute justice in society. It is against Joachim that jeremianic polemics reaches its apex, creating the image of an anti-king which completely reverses the paradigm of earthly and heavenly kingship portrayed in the royal psalms. Customary law from the Covenant Code, and specially the prophetic (Amos, Micah and Isaiah) and wisdom tradition (Psalms and Proverbs), not the book of Deuteronomy, should supply the chief and preferential interpretative framework for reading the concept of social justice in Jeremiah.

Keywords: justice, Jeremiah, social criticism, royalty, Judah, Old Testament.

Justice, Law and Power in the History of the *Peloponnesian War*

Adriana Nogueira

Justice, law and power are three concepts that are intertwined in the *History of the Peloponnesian War*, by Thucydides. This article will deal with the confrontation that we can establish between the notions of *nomos* (law) and *physis* (nature), both in Thucydides, as in the sophists, the pre-Socratic philosophers, Plato and Aristotle.

Keywords: Thucydides, justice, *nomos*, *physis*, sophists.

The paradox of Justice in Epicurus

Leonor Santa Bárbara

Epicurus, in his search for individual happiness, centres himself in the different aspects that contribute to it: pleasure, tranquillity, knowledge, safety, friendship, justice. Our purpose in this essay is to show how these elements are related with each other and, mostly, how Epicurus' concept of justice, not being the traditional one, contributes to human happiness.

Keywords: Epicureanism, happiness, pleasure, tranquillity, knowledge, safety, friendship, justice.

The concept of justice of the *Sovran Maxims* from Epicurus

João Matos

The objective of this study is to understand the concept of justice in the *Sovran Maxims* of Epicurus, to compare his views on the subject with the dominant tradition of Roman-Germanic law based on the *ius suum cuique tribuendi* of the *Corpus Iuris Civilis* and with the concepts of modern and contemporary contractarianism of Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes and John Rawls and of *Gevalt* of Jacques Derrida and Hannah Arendt.

Keywords: Epicurus, *Sovran Maxims*, justice, Ulpianus, *Corpus Iuris Civiles*, contractarianism, *Gevalt*, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, John Rawls, Jacques Derrida, Hannah Arendt.

Quae fuerat fabula, poena fuit. Mythology and Justice in the Roman Arena

Nuno Simões Rodrigues

One of the ways of imposing penalties in Ancient Rome passed through the staging in the arena of mythological stories, whose protagonists – like Icarus, Dirce, Pasiphae, Attilis and Hercules – did not have a happy ending. These characters were interpreted by convicts, who thus reenacted in real time the fatal stories/charades which certainly afforded remarkable experiences in ancient Roman society. This study examines the sources that give this socio-cultural phenomenon into account and proposes a historical-sociological reading to understand this collective experience of justice in Classical Antiquity.

Keywords: Ancient Rome, Roman justice, classical mythology, Roman games.

Cultural aspects of the concept of justice in ancient Rome

Maria do Rosário Laureano Santos

The Latin word *iustitia* (*iustitiae*) is directly related to the noun *ius* (*iuris*) and to the adjective *iustus* (*iusta, iustum*), in its origin. The word *iustitia* expands its meaning in Cicero's works (1st century BC), and acquires new meanings at the time of Emperor Augustus (1st century BC – 1st century AD). In the works of Seneca, (1st century AD), the philosopher, later on, the noun *iustitia* is related to philosophy. With this paper, we intend to establish the semantic course of the noun *iustitia*, as well as to specify its use in significant moments of the history of Rome.

Keywords: justice, Roman law, law, Augustus.

The Law of Nations and the Religious Policy: Rome-Gades

António Ruiz Castellanos

We ask three related questions about the *ius gentium*: Is there an international law in ancient Rome? In two senses we can say yes: to establish the right of embassies and war, and when regulating international covenants. But inwardly, is there an ethnic law recognition and respect for cultural differences between the various nations and cities of the orbis? And specifically, how far Rome was tolerant of different religions of different cultures or rather proselytizing? The *ius gentium* has application in each of those levels. We study the relation of Roma-Gades, the religious syncretism between the Greco-Roman pantheons and the Phoenician religion, and the data provided by de personnel onomastics for the resolution of these issues.

Keywords: *ius gentium*, international law in ancient Rome, ethnic law, nations and cities (*gentes, civitates*), *Orbis*, cultural differences, religious syncretism, personnel onomastics.

The publishers and their heritage: preserving, providing, studying and disseminating as emergency measures

Daniel Melo

When it comes to cultural heritage, an area that tends to stay in the shadows is the historical archives. Of these, one of the most vulnerable groups is the publishers' archives (and the archives of other agents of the publishing world). This article proposes a reflection on cultural heritage in general and on cultural heritage specifically related to publishers' archives, in an international level. This analytical and problematizing tour-de-force serves, to a large extent, to help to rethink the Portuguese case, whose delays and impasses need to be solved urgently, for the risk of losing irretrievably precious sources for the knowledge of our contemporaneity is serious. In addition, and related with a specific meeting organized by the author, this article is followed by a set of reflections from distinctive cultural agents, such as José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca and José Antunes Ribeiro.

Keywords: cultural heritage, historical archives, publishing, publishing history, archival policy, cultural policy, inter-institutional cooperation, collective memory.

Outline of the Tablet of Cebes

Manuel Naia

This article aims to introduce the reading of a text with many versions in Latin and Greek, since the Middle Ages. The narrative figures are pagan but the message became Christian: the practice of the virtue is more important than knowledge. Consequently, it allows to climb a mountain with three circles, step by step, until the struggle for the happy life reaches the *beatorum domicilium*.

Keywords: virtue/vice, practice/knowing, temptation, climb, struggle, happiness.

Vergílio Ferreira. An existencial approach

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

The works of Vergílio Ferreira have a clear existential dimension. In this paper, the focus of our presentation will be: the novel *Aparição*, that deals with most of the existentialist issues, and the essay *Invocação ao meu corpo*, that defines a philosophy of the body, both revealing a deep appropriation of the existential philosophy.

Keywords: Virgilio Ferreira, manifestation, philosophy of the body, existence, being, philosophy of the existence.

Xenophon's *Anabasis* – Resources for the study of Greek Religion

Filipe Soares

This study started as a rapport presented for evaluation on the seminar of Ancient Greece, as a component of the master's degree studies on Ancient History and related to the subject of Greek Religion. However, and because of the complexity of the theme, this article will try to understand how literature (Greek Chronicles) explores it.

Keywords: religion, worship, society, army, literature.

The metaphysics of the human being in José Ortega y Gasset and Juan Ramón Jiménez

Helena Simões

In José Ortega y Gasset and Juan Ramón Jiménez metaphysics is not understood in its usual acceptation as a pre-notion for general and abstract matters, but rather as an intimate urgency, rooted in the human person, of response to the problems of being and existence. For these authors, man is interpreted in his dimension of possibility as the foundation of all philosophical exercise, or of his own being and living. By questioning the meaning of life in its transfinite consistency, we intend to clarify the metaphysical reality comprehending it as the vital substrate of the human, which is no less than the pursuit of fullness and reiteration of the world given in one's own experiential activities.

Keywords: José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, metaphysics, Hispanic thought.

The censorship of Portuguese physicians printed books. A methodological description of the copies possessed by the libraries of the University of Coimbra

Hervé Baudry

In this paper, resulting of a preliminary phase of investigations about printed books expurgation initiated in 2011, adopts a point of view and a terminology different from the traditional ones leading on to a strong distinction between macro and micro censorship. It aims to establish the foundations of an analysis of microcensorial phenomena, i.e, the modifications made on books in conformity with the official instructions set by the Santo Ofício. This methodological pattern, based on the analysis of two *corpus*, on one side the indexes of prohibited and expurgated books printed in the 16th and 17th centuries, and on the other, the works censored by them, intends to organize a systematic study of expurgations. This aspect of censorship studies still remains underexplored compared to the prohibitive censorship. Two rare books collections, in the field of Portuguese authors, have been examined in this perspective.

Keywords: censorship, expurgation, printed books, medicine, Portugal.

A justiça na Antiguidade
Leonor Santa Bárbara e Francisco Caramelo

I. A justiça na Antiguidade

O Caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça
José das Candeias Sales

“Conselho a um príncipe”: o poder real e o paradigma da justiça na Mesopotâmia
Francisco Caramelo

A justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial
José Augusto M. Ramos

O específico da justiça na Bíblia hebraica
Armindo dos Santos Vaz

O discurso da Justiça em Jeremias 1-25: profetismo, realeza e crítica social
João Pedro Vieira

Justiça, lei e poder na *História da Guerra do Peloponeso*
Adriana Nogueira

O paradoxo da justiça em Epicuro
Leonor Santa Bárbara

O conceito de justiça nas *Máximas Capitais* de Epicuro
João Pereira de Matos

Quae fuerat fabula, poena fuit. Mitologia e justiça na arena romana
Nuno Simões Rodrigues

Aspectos culturais da concepção de justiça na Roma antiga
Maria do Rosário Laureano Santos

Derecho de gentes y política religiosa: Roma-Gades
António Ruiz Castellanos

II. As editoras e o seu património

O património da edição contemporânea portuguesa: estado da questão
Daniel Melo

“As editoras e o seu património em debate”: introdução problematizante e testemunhos
Daniel Melo (org.), José Pacheco Pereira, João Corregedor da Fonseca e José Antunes Ribeiro

III. Varia

Esboço do Quadro de Cebes
Manuel Augusto Naia da Silva

Vergílio Ferreira. Uma aproximação existencial
Maria de Lourdes Sirgado Ganho

A *Anábase* de Xenofonte – Elementos para o estudo da religiosidade grega
Filipe de Almeida Fernandes Soares

A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez
Helena Simões

A censura dos livros de médicos portugueses. Descrição metodológica dos exemplares conservados nas bibliotecas da Universidade de Coimbra
Hervé Baudry

Recensões

Cícero, *Tratado da República*
Ana Rita Lopes

Lícurgo, Oração contra Leócrates
Edgar Fernandes

Ivo Buzek, *La imagen del gitano en la lexicografía española / Historia crítica de la lexicografía gitano-española*
Iva Svobodová

ISSN 0870-4546



9 770870 454302