

Carmen Soares
Inês Calero Secall
Maria do Céu Fialho
Coordenação



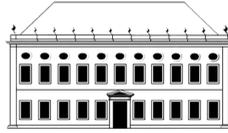
orma
& Transgressão

(Página deixada propositadamente em branco)

Carmen Soares
Inés Calero Secall
Maria do Céu Fialho
Coordenação

*N*orma
& Transgressão

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
António Resende
Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA
SerSilito • Maia

ISBN
978-989-8074-24-9

ISBN DIGITAL
978-989-26-0368-1

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0368-1>

DEPÓSITO LEGAL
271712/08

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010

ÍNDICE

Prefácio	7
Inés Calero Secall	
Del mito a la historia: Penélope, Artemisia y las transgresiones del modelo femenino en la literatura griega antigua	9
Carmen Soares	
Norma e transgressão: contributos para a definição de padrões de identidade/alteridade nas <i>Histórias</i> de Heródoto	29
Maria do Céu Fialho	
Norma e transgressão em <i>As Bacantes</i> de Eurípides	41
Francisco de Oliveira	
Misoginia Clássica: perspectivas de análise	65
Paula Barata Dias	
A norma e sua revisão na dinâmica interna do monaquismo de ambiente frutuossiano (Reino Visigótico, séc. VII).....	93
Isabel Pedro	
César e Catilina: personas clássicas do «eu» numa autobiografia americana do século XX – o caso de <i>Memories of a Catholic Girlhood</i> , de Mary McCarthy	119
Adriana Bebiano	
O sexo do desejo: Margaret Atwood reescreve Penélope	137

(Página deixada propositadamente em branco)

PREFÁCIO

Inserido em dinâmicas de grupo, o ser humano é confrontado, desde o momento em que se iniciam as suas mais singelas formas de expressão e comunicação, com formas de comportamento e valores da comunidade em que nasce e que se apresentam determinantes na construção da sua identidade, configurando-se como padrões educativos que lhe pretendem inculcar os agentes responsáveis pela sua formação e a que o indivíduo em formação responde e corresponde, também, de acordo com a sua própria especificidade.

A construção da identidade molda-se, assim, através da interacção entre o 'outro' e o 'eu'. Este processo de formação consiste na transmissão de práticas e princípios éticos, sujeita, no entanto, à interpretação ou leitura que o 'eu' lhe confere. Em suma, o 'eu' não se limita ao papel de receptor passivo da realidade que o circunda, mas contribui, de forma activa ou reactiva, para a sua definição ou redefinição.

Na verdade, ao longo do seu crescimento enquanto sujeito, o 'eu' interage com numerosos 'outros', que constituem o seu mundo, isto é, com uma pluralidade de modos de actuar e pensar, articulados num discurso normativizado a partir do sentido ético e social do agir humano, mas também determinado e limitado pelos próprios vectores históricos, sociais e culturais. Desse diálogo plurívoco resulta, muitas vezes, o *passar além* do código transmitido, isto é, a *transgressão da norma*. E é dessa correlação dinâmica entre *norma* e *transgressão*, permanentemente actualizada, que resulta o

progresso (o *caminhar para a frente*), do 'eu', tanto individual como colectivo. Nela reside a própria natureza da actividade criadora, o fascínio pela descoberta, o impulso e necessidade da revolução.

Os textos reunidos no presente volume resultam do trabalho desenvolvido no contexto do Colóquio Internacional *NORMA E TRANSGRESSÃO: Percursos de construção da identidade/alteridade*, evento organizado pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e pelo Instituto de Estudos Clássicos, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que decorreu a 2 de Outubro de 2006, com a colaboração tanto do Grupo de Estudos Anglo-americanos da mesma faculdade como da Universidade de Málaga.

As Coordenadoras do volume

Carmen Soares

Inés Calero Secall

Maria do Céu Fialho

Inés Calero Secall

Universidad de Málaga

DEL MITO A LA HISTORIA: PENÉLOPE, ARTEMISIA
Y LAS TRANSGRESIONES DEL MODELO FEMENINO
EN LA LITERATURA GRIEGA ANTIGUA

Resumen

Cualquier obra literaria constituye un importante documento para conocer la estructura social y el pensamiento del momento histórico en el que surge. En este sentido, debemos observar que las normas que fueron establecidas para las mujeres en la Grecia Antigua se perfilan ya en la epopeya homérica a través del mito. En ella se dibujan los espacios masculinos y femeninos y se cimentan los códigos de conductas de cada sexo que prevalecerán largo tiempo, pese a que hay ciertas variaciones entre la época homérica y el período a partir de Solón. Así la tradición mítica presentará figuras femeninas que se alzarán como prototipos y antiprototipos de conductas femeninas. Sin embargo, cuando el modelo mítico se plasma en las obras literarias, puede adoptar configuraciones diferentes. No siempre los personajes femeninos son diseñados de acuerdo al modelo que han simbolizado en la tradición y pocas figuras, incluso militando en la más estricta ortodoxia, escapan a un intento de transgredir los límites de sus funciones y algunas más transgresoras muestran otra faceta que se ajusta a las normas esperadas.

Bajo esta perspectiva este trabajo se propone estudiar dos figuras femeninas de las obras literarias: la mítica Penélope de Homero y la más que probable histórica reina Artemisia de Halicarnaso. A través de este análisis investigaré en Penélope los rasgos transgresores que su conducta muestra, pese a representar el modelo ortodoxo, y examinaré - y rescataré del olvido - a una mujer transgresora, Artemisia de Halicarnaso. Ella presenta algunos aspectos similares a la esposa de Odiseo.

Parece innegable que una obra literaria pueda ser un documento importante para obtener datos de las estructuras sociales, el pensamiento y los ideales de la época en que surge y son, por lo general, las fuentes históricas las que en este aspecto hacen una aportación mayor y de forma más precisa que la poesía. Con todo, en Grecia la poesía no sólo tiene un fin estético, sino que asume la misión de transmitir unos valores y un sistema de pensamiento que se harán válidos para la comunidad social, para lo cual se servirá fundamentalmente del elemento mítico.

De este modo, en la poesía homérica a través del mito se perfilan ya los cánones que la sociedad griega va a establecer para las mujeres. En ella se dibujan los espacios masculinos y femeninos y se cimentan los códigos de conductas de cada sexo que prevalecerán largo tiempo, aunque, para ser más exactos, se perciben ciertas variaciones entre la época homérica y el período posterior a partir de Solón, cuyas leyes «establecerán distintos estatus para el hombre y la mujer, sobre todo en materia de libertad sexual»¹.

Por consiguiente, la tradición mítica construirá figuras femeninas que se alzarán como prototipos y antiprototipos de conductas femeninas. Sin embargo, este modelo mítico al plasmarse en la literatura puede adoptar configuraciones diferentes². Y es que puede sonar ya a tópico la queja de que la literatura griega antigua está escrita por hombres, pero no es menos cierto el sesgo con el que son perfiladas las figuras femeninas en manos de los autores. Y esa versatilidad de imagen que las heroínas presentan en las obras literarias obedecerá a la mentalidad de la época, pero también al gusto o al momento anímico por el que atraviesa el autor y así una figura, acuñada por la tradición como transgresora, podemos encontrarla ajustada a la más pura ortodoxia o viceversa.

¹ M. B. Arthur, «Early Greece: Origins of the Western Attitude toward Women», *Arethusa* 6, 1973, p. 34.

² Sobre el tema, A. Ruiz Sola, «Las heroínas griegas: trasvase cultural», en J. M. Nieto Ibáñez (coord.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*, León, 2005, p. 135.

Un caso claro está representado por Helena, cuyo abandono del hogar para vivir una historia de amor con Paris resulta una de las conductas más transgresoras en materia sexual y, sin embargo, Estesícoro la rehabilita y Eurípides se atreve a alterar el mito en su tragedia *Helena* y llevar a Troya un *eidolon*³, mientras ella permanece en Egipto sin haber tenido contacto con Paris.

No obstante, pese a estas transformaciones literarias por parte de los autores, persiste un arquetipo de masculinidad y otro de feminidad que se utilizarán como modelos dentro de una sociedad real con estructura patriarcal. Y como resultado de esa polarización que preside la construcción de identidades de género, las mujeres han de ocupar la esfera doméstica. Por lo general, en ese espacio están consagradas a las labores del hogar y sus vidas han de regirse por los principios de la *sophrosyne* y obediencia, virtudes a las que después se añadirá el silencio.

Pues bien, si nos fijamos en las obras griegas, rara vez asistimos a una heroína, cuyo perfil no se haya desviado del prototipo que ha simbolizado en la tradición y pocos personajes femeninos, incluso militando en la más estricta ortodoxia, escapan a un intento de transgresión o algunas más transgresoras pueden mostrar otra faceta que se ajusta a las normas exigidas.

Bajo esa perspectiva este trabajo se propone estudiar dos personajes femeninos que surcan la escena literaria para subrayar en la mítica Penélope de Homero los rasgos transgresores, pese a constituir el modelo de ortodoxia, y para rescatar del olvido a la figura, con toda probabilidad histórica, de Artemisia de Halicarnaso, que constituye el símbolo de la transgresión por invadir el espacio masculino, pero que también desempeña tareas femeninas, en una acumulación de funciones que nos recuerda a la esposa de Odiseo.

Es sabido que Penélope representa la esposa modélica por excelencia que aguarda el regreso de su marido desde Troya, pero, mientras que en

³ E. *Hel.* 34 y 45.

la tradición posterior, sostenida por los autores helenísticos y los rétores, encarna la más estricta fidelidad conyugal y es tomada como ejemplo de sus argumentos⁴, en la *Odisea* aparece bajo una imagen más ambigua, cuyo comportamiento con los pretendientes no es bien visto por el entorno masculino que le rodea y, desde la óptica masculina, está transgrediendo el código de conducta de una esposa según los ideales de una sociedad patriarcal.

Penélope lleva ya tres años soportando el incesante cortejo de los irrefrenables pretendientes de las regiones vecinas y es tal el tormento que esos deseos nupciales provocan en Penélope que decide inventarse la célebre estratagema del sudario de Laertes. Ese tejer y destejer esperando la llegada de Odiseo a primera vista parece dictado por la fidelidad a su esposo y así dar tiempo a su regreso, pero sorprenden las palabras de Atenea a Odiseo que le advierte de la conducta heterodoxa de su esposa:

«A todos da esperanza y hace promesas a cada uno enviándole mensajes, pero su mente idea otra cosa» (Od. XIII 380-381)

Esta conducta también es ratificada por los pretendientes, en concreto por Antínoo, que culpa directamente a Penélope de todo lo que ocurre (*Od.* II 87-88) y de igual modo Agamenón aconseja a Odiseo desde el Hades que no se fíe de su esposa (*Od.* XI 455-456) y, aunque no se lo diga abiertamente, presiente una relación extraña en su casa entre los aristócratas del lugar y su mujer.

En el fondo su comportamiento es tildado de coquetería por los hombres que la conocen, una actitud que no concuerda bien con la honestidad que se presupone en las mujeres. Su hijo Telémaco alimenta pensamientos parecidos cuando a Atenea, disfrazada de Mentis, le contesta que su madre

⁴ Cf. W. E. Helleman, «Homer's Penelope: A Tale of Feminine *Arete*», *EMC* 39, n.s. 14, 1995, pp. 229-230. Además Penélope fue utilizada como símbolo de la Filosofía por muchos autores. Desde esta perspectiva también la ha estudiado W. E. Helleman, «Penelope as Lady Philosophy», *Phoenix* 49, 1995, quien se apoya particularmente en textos de Plutarco y de Diógenes Laercio, pp. 285 ss.

«no rechaza esas odiosas bodas ni puede poner fin a la situación creada» (*Od.* I 249-250). En su fuero interno la acusa también de coqueta en esa ambigüedad que exhibe ante los insistentes deseos nupciales de los aristócratas que la pretenden.

Sin embargo, si se examina con detenimiento, se verá que esas posibles transgresiones de conducta de Penélope son juicios que provienen de los círculos masculinos, pues la narración del poeta nos la presenta de otra manera⁵. En efecto, las opiniones de los hombres y de la varonil Atenea contrastan con la imagen que Homero ofrece de Penélope, a la que siempre muestra muy recatada en presencia de los pretendientes. Y aunque en la época homérica todavía a las mujeres no se las excluye del trato con los hombres y en la *Ilíada* suelen aparecer a su lado, parece que es voluntad del poeta investir de decoro a la ortodoxa Penélope. Siempre la describe acompañada de dos esclavas y con la cara cubierta por un velo, cuando está en presencia de los hombres⁶, porque ella está poseída de *aidós* ‘vergüenza’ (*Od.* XVIII 184).

Esta conducta, por ejemplo, es opuesta a la que exhibe Helena en la *Odisea* y da la sensación de que Homero pretende mostrar comportamientos antitéticos. Es verdad que Helena ya ha vuelto al hogar y su conducta en Lacedemonia junto a Menelao se ajusta al ideal de una buena esposa dentro de la vida familiar y aparece en medio de sus esclavas dispuesta a realizar las labores del hilado (*Od.* IV 120-146), pero en ningún momento se nos indica que se cubriera con un velo la cabeza en presencia de hombres extraños a la familia. Cuando, desde Pilos, llega a su palacio Telémaco con Pisítrato, el hijo de Néstor, Helena sale de su estancia y, sin haberlo reconocido aún como hijo de Odiseo, pronto entabla conversación con los huéspedes sin llevar velo alguno.

⁵ Sobre ello, I. Calero Secall, «Apariencia y realidad: Doble perspectiva en los juicios sobre el comportamiento de Penélope», en I. Calero Secall y M^a. A. Durán López (coords.), *Debilidad aparente, fortaleza en realidad: la mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*, Málaga, 2002, pp. 59-86.

⁶ *Od.* I 331-334 y XVI 416.

Por lo que respecta a Penélope, no obstante, encontramos una ocasión en la que ella siente ganas de encontrarse con los pretendientes, y entonces se acicala⁷. Pero estos deseos no hay que entenderlos como si hubieran sido provocados por la emoción que se siente por el encuentro con un hombre, sino por causa de la intervención de Atenea para que amonestara en público a su hijo Telémaco por no prodigar al huésped la acogida debida. Esta reacción, orquestada por Atenea, tiene la finalidad de hacerla atractiva a los ojos de su marido en hermosura y virtudes hospitalarias⁸.

Con todo, entiendo que Homero estuvo más interesado en dibujar un personaje con un perfil emocional más cercano a la realidad que a la idealización de la tradición posterior, con la que está disconforme la interpretación feminista⁹. Penélope esperó y se mantuvo fiel a Odiseo, pero, pasado ya mucho tiempo sin noticias del marido, es lógico que pensara en volverse a casar, cuando su hijo ya había alcanzado la mayoría de edad. Y aunque mantenía viva la esperanza de que aquél pudiera regresar, dudaba de su vuelta y en su fuero interno estaría analizando cuál de los pretendientes le convendría más, de ahí esa ambigüedad y esas estrategias que emplea con ellos¹⁰. Pero su indecisa conducta repercutió de tal modo en su reputación que, a juicio de los hombres, estaba infringiendo las normas en el ámbito de los principios éticos, lo que conllevaba las sospechas y comentarios desfavorables masculinos.

Por otro lado, las incursiones de Penélope en la esfera viril también redundarán en contundentes críticas¹¹, que son emitidas por Telémaco con

⁷ *Od.* XVIII, 158-168.

⁸ Para Helleman, *op. cit.* (1995a), p. 249, esta reacción significa el papel activo de Penélope que no funciona como un títere en la subordinación a la superioridad masculina, haya o no estímulo de Atenea.

⁹ La tesis feminista subraya un retrato menos idealizado de Penélope en la *Odisea*, véase M. A. Katz, *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton, 1991 y N. Felson-Rubin, *Regarding Penelope: From Character to Poetics*, Princeton, 1994.

¹⁰ Para Patricia Marquardt esta actuación de Penélope no se ha de entender como proveniente de una mujer insegura, sino de una mujer muy astuta, cf. P. Marquardt, «Penelope *'polytropos'*», *AJPb* 106, 1985, p. 36.

¹¹ No se puede decir que exista en los poemas homéricos misoginia, - tampoco lo cree M. Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid, 1999, p. 71-, pero en el poema abundan sobre Penélope reproches y amonestaciones a cada paso que da.

una inusitada energía. Cuando Penélope oye cantar al aedo sobre las hazañas de Odiseo, baja del piso superior para hacerlo callar por la nostalgia que le despierta y en el instante en que va a traspasar el umbral del espacio masculino al presentarse en el banquete donde un grupo de varones se festejaban, su hijo le dice:

«Vuelve a casa y dedícate a tus labores, el telar y la rueca y ordena a las sirvientas que se dispongan al trabajo, pues de la conversación nos ocuparemos todos los hombres y especialmente yo, que tengo el mando de esta casa» (Od. I 356-359)

Telémaco deja bien claro la imposibilidad de acercamiento entre los dos espacios, el masculino y el femenino que quedan bien definidos: las mujeres se dedicarán a sus labores y ausentes de los banquetes y los hombres a llevar el mando de la casa y a ocuparse de las relaciones con los hombres.

Cuando llega Odiseo disfrazado de mendigo y le pide probar el arco, Penélope accede y le promete que, si consigue tensarlo, le entregará un ropaje adecuado. Telémaco le prodiga a su madre palabras de índole parecida a las anteriores para que se ocupe de sus labores «porque del arco nos ocuparemos todos los hombres, y especialmente yo, que tengo el mando de esta casa» (Od. XXI 352-353). De nuevo esta iniciativa más viril que femenina interesada por asuntos que la norma masculina no dispone para las mujeres es abortada por su hijo, frente a lo cual Penélope responde con la obediencia y el silencio. Su actitud contribuye a inclinar la balanza en el grupo de las conductas ortodoxas según los cánones establecidos.

No obstante, no debemos olvidar que en otro momento Penélope rompe el silencio y la obediencia, y no precisamente por mediación de Atenea, para enfrentarse a los pretendientes, cuando oye que proyectan dar muerte a su hijo. La imagen de una Penélope más energética que nunca parece enseñarnos a una mujer que reacciona para controlar la situación, pero que no consigue de los pretendientes nada más que palabras engañosas (Od. XVI 409 ss).

La mayor transgresión que comete Penélope contra la norma es, sin duda, la regencia en Ítaca, aunque considero que esa ingerencia en asuntos públicos no viene dictada por su propia voluntad. No entraba ni de lejos en su pensamiento invadir el espacio de su marido y suplantarlo en su ausencia. A mi juicio, ese papel lo asume como otra cuestión más de su obediencia.

Si bien se mira, ella acepta este reto ante la pasividad masculina de su entorno. Según nos dice el poeta, Odiseo antes de partir hacia Troya había encargado a Mentor que vigilara su *oikos* y que todos los de la casa le obedecieran¹², -quizás con un sentido parecido al del *kyrios*, aunque a Penélope le ordena que «se ocupe de todo», según comenta ella a Eurímaco¹³, pero Mentor poco hace para evitar la devastación de los bienes que sufre el palacio por parte de los insolentes pretendientes.

Por otra parte, si Odiseo había recibido de su padre el reino de Ítaca, lo lógico hubiera sido que, al partir, su padre Laertes hubiera retomado de nuevo las riendas, pero se despreocupa de todo y una vez que su mujer Anticlea muere, queda sumido en la pena y se retira al campo sin interés por ningún asunto de palacio (*Od.* XV 355-357). No obstante, a él recurre Penélope y le pide ayuda contra los pretendientes porque planeaban dar muerte a su hijo, pero, por lo que parece, hace caso omiso¹⁴.

Se ha de pensar también que hacía tiempo que Telémaco podría haber intervenido con entereza contra los pretendientes y sustituido a su padre, pues ya era mayor de edad, puesto que en el momento en que se sitúa la narración de la *Odisea* debería tener al menos 21 años. Y es gracias a Atenea (*Od.* I 88-91), cuando empieza a hacerse cargo de que debe asumir el papel masculino del mando de la casa, por lo cual se entiende que hasta ahora había caído toda la responsabilidad sobre los hombros de Penélope.

¹² *Od.* II 226-227.

¹³ *Od.* XVIII 266.

¹⁴ *Od.* IV 735-741.

Debemos tener en cuenta que este desplazamiento involuntario hacia la esfera de la virilidad que Penélope acepta había sido ejercido muy bien por ella hasta unos cuantos años atrás desde que los pretendientes la venían asediando. En el poema no se habla en absoluto de esos años, es ahora cuando recibe sólo críticas por no tomar una determinación, una indecisión que contribuye a que se resientan todos los asuntos públicos y que alimenta las censuras de los criados y del pueblo por no marchar las cosas como antes¹⁵.

No sólo las quejas de los personajes masculinos predeterminan ya la mentalidad griega en la medida en que los papeles de ambos sexos deben mantenerse separados, sino que es deseo de Homero poner en boca de la propia Penélope la dificultad que encuentra y la necesidad de un varón que reconduzca los asuntos del reino¹⁶ (*Od.* XVII 537-538).

Pero esa incapacidad de actuar contra los pretendientes para impedir que dilapiden su hacienda, no quiere decir que en su persona haya ausencia de inteligencia, sino que viene revestida de *metis* 'astucia'. Parece como si ya desde los poemas homéricos en el personaje de Penélope se quisiera ejemplificar la idea de que la mujer puede poseer la astucia o la capacidad de urdir estratagemas, pero tiene incapacidad para afrontar cualquier dificultad que surja en temas públicos, cuyo control es, por el contrario, bien ejercido por los hombres. De este modo se reafirma la barrera infranqueable entre lo masculino y lo femenino, que sirve para afianzar la polarización de las identidades de género que propugna una sociedad patriarcal.

¹⁵ *Od.* XV 374-379 y *Od.* XXIII 150-151: «¡Desdichada! No tuvo paciencia para guardar la gran casa de su legítimo esposo hasta que llegara».

¹⁶ De entre las dos corrientes de opinión opuestas sobre la existencia de un verdadero control o no de la situación por parte de Penélope, la de Murnaghan ocupa una posición intermedia, en la medida en que, pese al poco margen que le quedó para controlar los asuntos, los resolvió lo mejor que pudo, cf. S. Murnaghan, «Reading Penelope», en S. M. Oberhelman, V. Kelly, R. J. Golsan (eds.), *Epic and Epoch: Essays on the Interpretation and History of a Genre*, Lubbock, 1994, pp. 76-97. Sin embargo, según E. Gregory, «Unravelling Penelope: the Construction of the Faithful Wife in Homer's Heroines», *Helios* 23, 1996, p. 16, «Penélope ocupa una posición de autodominio individual y de control de la propiedad».

Artemisia de Halicarnaso

18

Y si en los poemas homéricos asoma una figura de ficción, que transgrede la norma, aunque de forma eventual, por asumir competencias no femeninas, la lectura de la *Historia* de Heródoto nos descubre la existencia de una mujer, Artemisia, tirana de Halicarnaso, que invade por propia voluntad el espacio masculino y desempeña las mismas funciones que los hombres¹⁷. Por tanto, aquel modelo mítico de transgresión, que encarnaba Penélope, se materializa en un personaje que tiene todas las garantías de ser real, aunque sobre ella ha pesado también la marginación masculina de la modernidad por haberse silenciado su figura que resulta bastante desconocida en los círculos de historiadores¹⁸.

De su intervención en las Guerras Médicas parece no existir dudas, aunque debe desconfiarse del gran protagonismo que le atribuye Heródoto¹⁹ y sean de escasa fiabilidad²⁰ las anécdotas laudatorias que Heródoto cuenta de Artemisia, pues tal vez sean producto de su admiración, infundida por el paisanaje que otorgó a ambos la procedencia común de Halicarnaso.

De todos modos, haya o no exageración en el relato herodoteo, lo cierto es que afloran datos bastantes significativos para nuestro estudio sobre el papel de esta tirana y la valoración que de ella hicieron los autores posteriores. Y si Heródoto en su relato tiene poco de misoginia, porque declara su entusiasmo por esta figura, un punto o algo más, si no de misoginia, por los menos de fe ciega en la superioridad masculina se advierte en los autores que le sucedieron.

En su *Historia*, Heródoto nos acerca a una mujer singular que se arroga la decisión de transgredir las normas femeninas e inmiscuirse en los asuntos

¹⁷ Sobre Artemisia, cf. Hdt. VII 99; VIII 68-93; 101-103; 107.

¹⁸ En este sentido se manifiesta Luis García Iglesias sobre la ausencia de mención de Artemisia, cf. L. García Iglesias, «Artemisia, tirana de Halicarnaso», en C. Bernis et al. (eds.), *Los estudios sobre la mujer: De la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, 1991, p. 431.

¹⁹ R. V. Munson, «Artemisia in Herodotus», *CLAnt.* 7, 1988, p. 92.

²⁰ Cf. C. Hignett, *Xerxes' invasion of Greece*, Oxford, 1963, p. 206.

viriles, según establece una sociedad patriarcal. Según el historiador, Artemisia tuvo un papel muy destacado en las Guerras Médicas, puesto que tomó parte en la expedición persa contra los griegos.

Para comprender a esta figura, es importante tener en cuenta la ascendencia doria de Artemisia, porque era hija de Lígdamis, natural de Halicarnaso y de madre cretense²¹, por tanto, de estirpe doria por parte materna, pero también paterna, porque Halicarnaso era una colonia doria de Argos.

Al quedarse viuda, decide tomar las riendas del gobierno de Halicarnaso y ejercer ella misma la tiranía, cuando «no tenía ninguna obligación» *oudemies boi eouses anankaies*²². Igual que Penélope, se atreve a desarrollar tareas opuestas a su sexo en una situación familiar bastante similar, porque, además de no contar con un marido, tiene un hijo de corta edad que no puede hacerse cargo del reino.

No obstante, la ingerencia de Artemisia en asuntos masculinos ha sido inspirada por su propio deseo, mientras que, como vimos, es por voluntad masculina cómo Penélope entra en el juego del desplazamiento hacia la esfera masculina. En el caso de Artemisia no existe una situación de interinidad como en Penélope. No se trata de una regencia al estilo de la esposa de Odiseo, sino que hay un ejercicio de legítima soberanía.

Esta mujer en funciones de navarca, que aporta cinco naves a la flota de Jerjes y está capacitada para dar consejos tácticos navales, se alza en símbolo de las mujeres que no se amedrantan al adquirir las competencias de la virilidad. La imagen de una mujer situada en el espacio masculino dirigiendo asuntos públicos y de gran responsabilidad no es frecuente en la literatura griega y ni ajustada al ideal masculino de la Grecia antigua. Sin embargo, hay que matizar, porque es necesario recordar que las mujeres de estirpe doria gozaban de una autonomía de la que carecían las atenienses.

²¹ Hdt. VII 99.

²² Hdt. VII 99; Paus. III 11, 3.

De esta autonomía jurídica da fe el código de Gortina, que documenta la facultad femenina de poseer y administrar los bienes²³. También la independencia de las mujeres dorias está confirmada por las espartanas, cuyos quehaceres son testimonio de la ocupación femenina en tareas tradicionalmente masculinas. Recordemos que Halicarnaso era de población doria y cierta autonomía tendrían las mujeres allí, porque esta tirana no es la única reina de Halicarnaso. Sabemos que un siglo después gobernó de nuevo en Caria otra mujer de nombre también Artemisia, esposa y hermana de Mausolo, que asume el poder dos años, después de haber reinado su marido durante veinticuatro. Sin duda, es otra mujer que desempeñará una función enteramente masculina y que será recordada por algunos autores²⁴.

Para entender las dotes que capacitan a nuestra Artemisia en el desempeño de ese papel, la figura herodotea viene definida por sus virtudes de *lêma* y *andreia*, que corresponderían al significado de ‘resolución’ y ‘arrojo viril’. En este último término, formado de la raíz de *aner/ andros* ‘varón’, que algunos traducen simplemente por ‘valor’, asoma sobre todo la noción de virilidad, un valor propio de hombre no de mujer. Este rasgo de su personalidad será con el que la definan algunos autores tardíos²⁵.

Tampoco es depositaria de la cobardía propia de su género, ella no es *kake*, sino que goza de capacidad para arrostrar los más difíciles combates navales de la que ella misma blasona²⁶. Las batallas que con su flota libró cerca de Eubea la hacen valedora de militar en el espacio masculino. Esta es la razón por la que el filólogo antiguo Eustacio²⁷, al hacer un comentario

²³ Esta legislación permite que la heredera los venda personalmente y que la madre pueda transmitir a sus hijos su propiedad separadamente del marido IC. IV 72, IX 1-5; IV 43-46. Sobre ello cf. I. Calero Secall, «El privilegio de masculinidad y los derechos femeninos en las transmisiones patrimoniales de la Grecia Clásica», en D. F. Leão, L. Rossetti y M. do C. G. Z. Fialho (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antigüidade Clássica*, Coimbra-Madrid, 2004, pp. 169 ss.

²⁴ D. S. XVI, 36, 2 y XVI 45, 7; D. XV, 27; Sobre las dos Artemisias, cf. Suda A 4030 y Harp. 59, 6.

²⁵ La *andreia* de Artemisia es enfatizada por Phot. *Bibl.* 190, 148; la valentía por Polyæn. *Strag.* VIII, 53, 5.

²⁶ Hdt. VIII 68.

²⁷ Eust., *Comen. Ilíada de Homero*, II 88, 12.

sobre la *Ilíada*, reconoce que es apropiado el epíteto de *analkides* ‘cobardes’ para las mujeres en general, pero exceptúa no sólo a Artemisia, sino también a Penélope, a las que considera más apropiado calificarlas con el adjetivo *daiphrones* ‘valerosas’. Por tanto, asistimos ya a un parangón entre las dos mujeres desde la Antigüedad.

Además, posee una gran autoestima y un firme convencimiento de estar investida de las mismas cualidades que se presumen de los hombres, lo que se plasma en el comentario²⁸ que le hace a Mardonio sobre los enemigos que son tan superiores a su ejército como los hombres son a las mujeres²⁹. Es evidente que este comentario trasluce la fortaleza natural que distingue a Artemisia de las demás mujeres sin verse incluida en el grupo pusilánime de *analkides* en el que el hombre engloba al género femenino.

El retrato herodoteo de Artemisia se nutre también de otra cualidad, tal como su experiencia en política de guerra y en estrategias militares que la hizo acreedora de la estimación de Jerjes. El persa le pide opinión y asesoramiento, por lo menos en dos ocasiones, en los preliminares de la batalla. Sin embargo, hizo caso omiso al consejo de Artemisia de que esperara a presentar batalla por mar³⁰. A su planteamiento el tiempo le dio la razón, porque Jerjes cosechó un rotundo fracaso.

Esos rasgos viriles de ningún modo significan que se hayan invertido los roles de la masculinidad y feminidad, sino que se funden en su persona, los «acumula», como diría Alexandre Tourraix³¹. No se ha de olvidar que Artemisia fue esposa y tuvo un hijo, por lo que no renunció al papel de madre como tampoco lo hizo Penélope y compatibiliza, como la homérica, las dos funciones. Su instinto maternal debió de quedar al descubierto cuando Jerjes le recomienda que conduzca a sus hijos bastardos a Éfeso,

²⁸ «La crítica considera ahistórica esta intervención de Artemisia», cf. C. Schrader, *Historia de Heródoto*, II, Madrid, 1986, p. 113, n. 338.

²⁹ Hdt. VIII 68.

³⁰ Hdt VIII 68-69.

³¹ A. Tourraix, «Artémise d' Halicarnasse chez Hérodote, ou la figure de l' ambivalence», en M. M. Mactoux y E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque: Anthropologie et société*, Paris, 1990, p. 385.

en compañía del eunuco Hermotimo³². Plutarco reafirma ese rol femenino de Artemisia³³, cuando explica este hecho, puesto que su condición femenina fue tenida en cuenta por Jerjes para realizar este servicio, dado que se le olvidó llevarse de Susa a las mujeres³⁴.

Pero además subyace también un rasgo femenino en sus consejos que contrastan con los expuestos por los hombres. En la reunión de los jefes aliados, Artemisia propuso con serenidad y prudencia que no era el momento idóneo para atacar, porque la victoria no estaba clara, mientras que los hombres se decantaron por librar de inmediato combate. Era una propuesta más femenina que la impetuosidad demostrada por los otros comandantes. El acaloramiento suele ser más habitual en las situaciones de medirse las fuerzas para mostrar la virilidad.

Sin embargo, desde la óptica masculina, en Artemisia se ha producido el temido desorden social al invertirse los roles masculinos y femeninos que el propio Jerjes pone de manifiesto en la expresión: «los hombres se me han convertido en mujeres y las mujeres en hombres»³⁵.

Esta preocupación masculina se ratifica en las repetidas alusiones que de este dicho hacen los autores griegos posteriores³⁶, cuando aluden a Artemisia. Son bastante ilustrativas de una mentalidad varonil que se niega a aceptar la posibilidad de que puedan imbricarse los papeles masculinos y femeninos y defiende la separación de las competencias de cada sexo. De ahí que algunos de estos autores más tardíos atribuyan a Artemisia un origen bárbaro, como hacen el historiador Aristodemo y Eustacio³⁷. Así cuando el primero se refiere al encuentro de Artemisia con Aminias, el ateniense que tuvo mucho interés en perseguir a la tirana, no duda en aludir

³² Hdt. VIII 103 y 107.

³³ Plut. *Mor.* 870A.

³⁴ Es como si «Artemisia desempeñara el papel de madre de sustitución», cf. A. Tourraix, *op. cit.*, p. 380.

³⁵ Hdt. VIII 88.

³⁶ cf. Aristodem. *FGH*, n° 104, 1, 29; Suda A 4030; Eust., *Comen. Iliada de Homero*, I, 322, 12.

³⁷ Aristodem., *FGH*, n° 104, 1, 25; Eust., *Comen. Iliada de Homero*, II 88, 14.

a «una mujer de Halicarnaso, de linaje bárbaro por nombre Artemisia». Eustacio la incluye dentro del grupo de mujeres bárbaras. Y es que los ideales del hombre griego no podían consentir que una mujer de su mismo pueblo transgrediera el modelo establecido y por ello le designan un *genos* bárbaro.

Es más, la explicación que esgrime Heródoto sobre el tema de la busca y captura de Artemisia significa el orgullo varonil herido ante el desplazamiento femenino hacia el campo de acción que es el suyo. Heródoto refiere que los trierarcas atenienses habían ofrecido diez mil dracmas a quien capturase viva a Artemisia, porque consideraban «inadmisible que una mujer hiciera la guerra a Atenas»³⁸.

Aún hay más detalles de la mentalidad masculina respecto a esta mujer. Cuando Jerjes quiere recabar por segunda vez la opinión de Artemisia hace salir a todo el mundo, a su guardia personal y al consejo³⁹. Por lo que se deduce de la conversación que sostienen después, Jerjes tenía la intención de elogiarla y de admitir la acertada recomendación que con anterioridad le había sugerido y que no había puesto en práctica, pero no quería reconocer públicamente la superioridad e inteligencia femenina en las decisiones navales tomadas por Artemisia, porque admitir las virtudes de una mujer ante los demás iba a desmerecer su hombría.

En esta historia la inaceptable transgresión de Artemisia lleva implícita su captura, lo que, sin duda, es apropiado en las contiendas militares, pero rebosa de reproches a su forma de actuar por ser mujer. Toda invasión femenina en la esfera masculina está cargada de censuras, como también le ocurre a Penélope, que recibe críticas, porque los asuntos de palacio van mal y ella no los sabe controlar.

Como decía más arriba, la imagen de una figura femenina, y también masculina, sufre por lo general la subjetividad del escritor que la describe.

³⁸ Hdt. VIII 93.

³⁹ Hdt. VIII 101.

Siguiendo este uso, la figura de Artemisia ha ido a lo largo de la historia a merced de los autores, recibiendo elogios o reproches.

24

Mientras su figura es fruto de la idealización por parte de Heródoto, el *Presbeutikós* de Tesalo, hijo de Hipócrates, del Corpus Hipocrático⁴⁰ en que se analiza otros hechos de Artemisia diez años antes, ofrece un retrato menos idealizado cuando ella se muestra partidaria de aplastar la sublevación de Cos. Y aunque hay coincidencias en la imagen de mujer fuerte, Tesalo presenta el reverso de la moneda, la parte negativa de esa fortaleza que es la crueldad, la que había demostrado en el asedio de Cos⁴¹. Quizás esta disparidad radique en la diferente visión de los autores, provocada por los sentimientos patrióticos del pueblo vencido o vencedor⁴².

Mientras el pensamiento de Heródoto es pro bárbaro, como se le ha criticado, Tesalo es favorable a la defensa de lo griego y pretende mostrar toda la faceta bárbara de Artemisia. Según Jouanna⁴³, en Heródoto, «ella posee las cualidades del hombre y de los griegos, en Tesalo ella ostenta los defectos de las mujeres y de los bárbaros».

En efecto, considero que fue voluntad de Heródoto la idealización del personaje, pero a la vez su intención de ser lo más aséptico posible le condujo a incurrir en exégesis contradictorias que revelan aquel tono de maldad en Artemisia con la que Tesalo la describe. Este rasgo se observa en el hecho de aconsejar a Jerjes que se marchara, aunque Mardonio pereciera, y en el episodio sobre el incidente de la nave que hundió Artemisia. Cuenta Heródoto, que, viéndose acorralada por un navío ático, Artemisia embistió una nave aliada, la del rey de Calinda y los griegos, creyendo que el navío era griego o que se había puesto de su parte, cambiaron de rumbo.

⁴⁰ *Epístula* 27.

⁴¹ J. Jouanna, «Collaboration ou résistance au barbare: Artémise d' Halicarnasse et Cadmos de Cos chez Hérodote et Hippocrate», *Ktéma* 9, 1984, p. 22.

⁴² Heródoto era de Halicarnaso, mientras que Tesalo de Cos y era natural que éste presentase una imagen desfavorable de aquella persona que ha dominado su ciudad, sobre ello, cf. J. Jouanna, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ Cf. J. Jouanna, *op. cit.*, p. 22.

Sobre el suceso, Heródoto nos dice:

«Perseguida por una nave ática se apresuró y embistió con violencia a un navío amigo de los calindeos, a bordo del cual iba el rey de los calindeos, Damasitimo. Y si habría surgido alguna rencilla con él cuando estaba aún en el Helesponto no lo puedo afirmar ni si ella actuó con premeditación ni si la nave de Calinda chocó de pronto saliéndole al encuentro por casualidad»⁴⁴

El historiador, por tanto, nos ofrece varias exégesis, quizás para no ofrecer una imagen demasiado cruel de Artemisia. En un primer momento el éxito del hundimiento fue debido a una decisión suya de atacar una nave amiga, tal vez por rencillas personales. A continuación, consciente de que atribuía a la reina tácticas pocos ortodoxas, plantea la duda de que fuera con premeditación, *ek pronoiēs*, o la posibilidad de que, por intervención de la *tyche*, se hubiera cruzado la nave de Calinda. Sin embargo, acaba reconociendo que esta estratagema, hubiera sucedido de forma voluntaria o no, tuvo unas gratas consecuencias para ella: escapar de la muerte, por un lado, y granjearse aún más la admiración de Jerjes, por otro.

En cambio, Tesalo entiende de otra manera lo ocurrido a las naves de Artemisia en la revuelta de Cos. No hubo ni inteligencia naval ni astucia, sino que estuvieron a punto de hundirse por causa de rayos destructores en medio de una tempestad que fue visualizada como un castigo divino.

Casi todos los autores que tratan el incidente de la flota en Salamina dejan traslucir la astucia de Artemisia. Aunque Aristodemo no enjuicia abiertamente este hecho, se percibe entre líneas este rasgo de Artemisia que logró que Aminias dejara de perseguirla⁴⁵: «Ella al ver perseguida su nave y corriendo peligro de morir hundió la nave amiga que estaba delante y Aminias creyendo que era aliada de los griegos desistió de perseguirla».

⁴⁴ Hdt. VIII 87.

⁴⁵ Aristodem., *FGH*, n° 104, 27.

Por su parte, Polieno⁴⁶ dice que enseñaba unas veces la insignia griega y otras la bárbara:

26

«Si ella perseguía una nave griega, desplegaba un emblema bárbaro y si era perseguida por una nave griega desplegaba uno griego, para que los perseguidores se alejaran creyendo que era una nave griega».

Esta anécdota es poco digna de crédito, pero quizás indicativa de que el autor quería transmitirnos la idea de que la sagacidad es el instrumento del que se sirven las mujeres para el éxito.

Parece que a los hombres no les fue indiferente esta mujer, cuyo desempeño de tareas masculinas fue analizado con lupa, despertando envidias y recelos entre ellos, aunque también simpatías, como el relato de Heródoto atestigua⁴⁷.

Por tanto, en esta mujer se acumulan rasgos viriles y femeninos. De acuerdo con Tourraix⁴⁸ Artemisia «no es ambigua, puesto que su identidad sexual es clara, sino ambivalente». Poseía la valentía del hombre y la capacidad para afrontar competencias de la esfera masculina, como la guerra, al asumir el cargo de comandante de un navío en una batalla naval, además de estar en posesión de buenos conocimientos sobre tácticas navales porque su recomendación fue la única acertada⁴⁹. Por otro lado, Artemisia había sido esposa y madre y rezumaba por los poros la sagacidad que define a las mujeres. De la misma manera que Penélope utiliza tres estratagemas contra los pretendientes, Artemisia también recurre a una al verse en peligro y hunde una nave de su bando para resolver la situación.

Artemisia, como Penélope, está investida de *metis*, que no es sólo inteligencia, puesto que posteriormente Penélope distingue entre *nous* y

⁴⁶ Polyaen. *Strag.* VIII 53, 3.

⁴⁷ Hdt. VIII 69.

⁴⁸ A. Tourraix, *op. cit.*, p. 378.

⁴⁹ Hdt. VIII 101.

metis, las dos cualidades que la hacen sobresalir entre las demás mujeres⁵⁰. Es la mente astuta que suele caracterizar al género femenino, aunque también la *metis* puede equivaler al propio proyecto ideado, a la ‘argucia’ y por tanto, Artemisia, como diría Homero de Penélope, es también urdidora de *metis*. Cuando habla con Odiseo disfrazado de mendigo, ella se lamenta de no poder evitar las bodas con los pretendientes, pero «ya no encuentra ninguna otra *metis*»⁵¹, otro ardid, otro recurso con el que engañarlos.

Entiendo, no obstante, que la *metis* puede ser *epiphron* ‘sensata’, como la de Penélope⁵² o *kakophron*, como parece ser la de Artemisia en el caso del hundimiento del navío, mientras que los dos consejos, *symbolai*, – que es algo distinto a los ardidés –, de Artemisia son *euphrones* para Jerjes: evitar entrar en batalla y volverse a su tierra, pero se me antoja con una gran carga intencional de conseguir mayores privilegios de Jerjes, aunque para ello haya que sacrificar a Mardonio.

En resumen, hemos visto dos modelos de mujeres, uno procedente de la ficción y otro real, aunque con bastantes trazos imaginarios, que transgreden el modelo femenino e invaden el espacio masculino, aunque en Penélope sean las circunstancias ajenas los hilos que la muevan a actuar y de un modo temporal, mientras que en Artemisia proceden de su propia voluntad. Ambas son urdidoras de *metis*, pero de distinto signo, bien *epiphron* o *euphron*, bien *kakophron*. Penélope se ajusta más a la ortodoxia femenina y está diseñada con rasgos más femeninos, como la pretendida coquetería o su conducta con Odiseo antes de la reconciliación. Parece que su cometido de llevar los asuntos públicos la desborda y sólo muestra su energía contra los pretendientes cuando ve peligrar la vida de su hijo, un rasgo más de su faceta maternal.

Artemisia transgrede aún más el modelo tradicional por asumir de lleno el papel de la masculinidad, pero se ha de recordar que ella era de estirpe

⁵⁰ *Od.* XIX 325-326.

⁵¹ *Od.* XIX 157-158.

⁵² *Od.* XIX 326.

doria y quizás en su tierra no fuera tan transgresora. Sin embargo, sobre ambas llueven las críticas, que en Artemisia se transforman en su busca y captura, porque a los ojos del hombre ateniense era «inadmisible que una mujer hiciera la guerra a Atenas»⁵³.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTHUR, M. B. (1973): «Early Greece: Origins of the Western Attitude toward Women», *Arethusa* 6, pp. 7-58.
- CALERO SECALL, I. (2002): «Apariencia y realidad: Doble perspectiva en los juicios sobre el comportamiento de Penélope», en I. Calero Secall y M^a. A. Durán López (coords.), *Debilidad aparente, fortaleza en realidad: la mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*, Málaga, pp. 59-86.
- CALERO SECALL, I. (2004): «El privilegio de masculinidad y los derechos femeninos en las transmisiones patrimoniales de la Grecia Clásica», en D. F. Leão, L. Rossetti y M. do C. G. Z. Fialho (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antigüedad Clássica. Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid, pp. 153-174.
- FELSON-RUBIN, N. (1994): *Regarding Penelope: From Character to Poetics*, Princeton.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1991): «Artemisia, tirana de Halicarnaso», en C. Bernis et al. (eds.), *Los estudios sobre la mujer: De la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, pp. 427-431.
- GREGORY, E. (1996): «Unravelling Penelope: the Construction of the Faithful Wife in Homer's Heroines», *Helios* 23, pp. 3-20.
- HELLEMAN, W. E. (1995a): «Homer's Penelope: A Tale of Feminine Arete», *EMC* 39, n.s. 14, pp. 227-250.
- HELLEMAN, W. E. (1995b) «Penelope as Lady Philosophy», *Phoenix* 49, pp. 283-302.
- HIGNETT, C. (1963): *Xerxes' invasion of Greece*, Oxford.
- JOUANNA, J. (1984): «Collaboration ou résistance au barbare: Artémise d' Halicarnasse et Cadmos de Cos chez Hérodote et Hippocrate», *Ktema* 9, pp. 15-26.
- KATZ, A. (1991): *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton.
- MADRID, M. (1999): *La misoginia en Grecia*, Madrid.
- MARQUARDT, P. (1985): «Penelope 'polytropos'», *AJPb* 106, pp. 32-48.
- MUNSON, R. V. (1988): «Artemisia in Herodotus», *ClAnt.* 7, p. 91-106.
- MURNAGHAN, S. (1994): «Reading Penelope», en S. M. Oberhelman, V. Kelly, R. J. Golsan (eds.), *Epic and Epoch: Essays on the Interpretation and History of a Genre*, Lubbock, pp. 76-97.
- RUIZ SOLA, A. (2005): «Las heroínas griegas: trasvase cultural», en J. M. Nieto Ibáñez (coord.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*, León, pp. 123-141.
- SCHRADER, C. (1986): *Historia de Heródoto*, II, Madrid.
- TOURRAIX, A. (1990): «Artémise d' Halicarnasse chez Hérodote, ou la figure de l' ambivalence», en M. M. Mactoux y E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque: Anthropologie et société*, Paris, pp. 377-386.

⁵³ Hdt. VIII 93.

Carmen Soares

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

NORMA E TRANSGRESSÃO: CONTRIBUTOS PARA A DEFINIÇÃO
DE PADRÕES DE IDENTIDADE/ALTERIDADE
NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO*

Resumo

As dinâmicas de construção da identidade ganham contornos particularmente propícios aos conflitos de identificação e tratamento em contexto de multiculturalismo. Na qualidade de entidade reguladora da vida em sociedade, a norma exerce sobre os indivíduos uma pressão institucional que pode resultar, por parte do ‘eu’ em relação a essa mesma norma, no desenvolvimento do sentimento de pertença ou despoletar uma atitude de fractura.

Determinante para o estabelecimento de contactos entre indivíduos de culturas diversas, a mobilidade tem, ao longo da história da humanidade, contribuído, se não para o desenho de identidades multiculturais, pelo menos para que o *ego* tome consciência de si, através do confronto com o *alter*. Neste estudo são considerados exemplos extraídos da obra do primeiro historiador, Heródoto, ilustrativos de como a juventude é uma fase da vida dos indivíduos tendencialmente favorável à ruptura, o mesmo é dizer, à transgressão da norma.

É hoje um lugar comum entre as reflexões produzidas no âmbito dos Estudos Culturais a ideia de que as sociedades contemporâneas são potencial-

* Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projecto de Investigação da UI&D-Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

mente multiculturais¹. De facto, produto de uma longa prática de deslocação e contacto de pessoas, desde tempos ancestrais a história da humanidade tem-se desenhado sob o signo da mobilidade. Sempre que este fluxo origina a partilha de um mesmo espaço por parte de indivíduos com *sistemas de esquemas de percepção, pensamento e acção diferentes*², ou seja, *culturas* diversas, verifica-se um de dois fenómenos. Ou temos a interacção, com troca/partilha de experiências, entre indivíduos de culturas distintas e estamos perante o que se pode designar por *multiculturalismo de convivência*. Ou, quando se verifica que pessoas de culturas diversas se limitam a partilhar apenas os mesmos espaços, mas fecham-se ao relacionamento intercultural, estamos perante o que entendo chamar *multiculturalismo de coexistência*, correspondente ao denominado *multiculturalismo radical* – estamos, neste caso, perante a doutrina do «juntos mas separados»³.

Todos conhecemos exemplos abundantes, tanto da história recente como da mais recuada, das consequências nefastas que para o relacionamento intercultural acarreta uma política de «desenvolvimento de culturas separadas e incontaminadas»⁴. Basta pensar em manifestações e fenómenos de racismo e xenofobia, muitas vezes associados a fundamentalismos nacionalistas. Naturalmente, tanto as situações de diálogo, resultantes de uma interacção livre e solidária entre culturas, justamente conhecidas por *mestiçagem em profundidade*⁵, como as de fechamento deliberado à comunicação intercultural

¹ Particularmente relevante para as reflexões que irei fazer sobre a importância do diálogo/confronto de culturas para a construção de identidades/alteridades é o estudo de E. Lamo de Espinosa, *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa* (Madrid 1995) 13-79 (cap. «Fronteras culturales»).

² Definição de ‘cultura’, proposta por F. Javier García Castaño (in «La educación multicultural y el concepto de cultura», in F. Javier García Castaño y Antolín Granados Martínez (edd.), *Lecturas para educación* (Madrid 1999) p. 73). Esta concepção não difere muito da que adopta E. Lamo de Espinosa, para quem ‘cultura’ significa: *el conjunto de maneras de obrar, pensar o sentir específicas a um grupo humano* (*op. cit.*, p. 15). Esta concepção, como esclarece (*op. cit.*, p. 35), deriva da criada pelos pensadores alemães da chamada corrente romântico-historicista (desde Savigny a Herder).

³ Cf. E. Lamo de Espinosa, *op. cit.*, p. 18.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ Sobre o conceito de mestiçagem e sua articulação com o de globalização, vd. J. M. André, «Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural», *Revista de História e Teoria das Ideias* 25 (2004) 9-50.

assentam sobre um mesmo processo de *auto e hetero gnose*: a consciência da identidade.

Um indivíduo ou um grupo apenas consegue definir a sua especificidade por confronto com algo que seja diferente ou *outro*. Em termos metafóricos, a imagem de uma pessoa a observar-se ao espelho é a que melhor serve para ilustrar a dinâmica da construção da identidade. O *eu* apercebe-se dos seus traços pela observação/constatação da sua imagem invertida. Como escreveu Emílio Lamo de Espinosa, *es el otro quien me otorga/niega reconocimiento y es a través de su mirada como me formo un «yo»*. *Yo solo lo soy para otro, y viceversa*⁶. Longe vai a *tentação essencialista*, divulgada por pensadores alemães como Hegel, segundo a qual a cultura tem uma existência própria, autónoma e estanque. Segundo esta concepção, os indivíduos limitar-se-iam a aceitar a cultura na sua unicidade. A corrente interaccionista veio, já no séc. XX, defender precisamente que as culturas não existem *per se*, isto é, *não são*, mas que é da interacção de umas com as outras que elas *se fazem*⁷. Dito de outra maneira: a experiência da identidade (do eu) nasce e consolida-se em correlação com a experiência da alteridade (do outro).

Porque, juntamente com F. Catroga, acredito que as sociedades contemporâneas não são amnésicas⁸, importa ainda acrescentar que no processo de construção da identidade o *outro* assume também a forma de passado. Assim, num processo de construção da identidade, o indivíduo interage não só com a(s) sociedade(s) e grupo(s) em que se situa, mas também com a herança que a(s) mesma(s) lhe transmite(m). Esse diálogo produz-se de forma dinâmica; por um lado, o indivíduo estabelece com os valores e práticas vigentes relações que podem ser de solidariedade, adesão ou mesmo fractura; pelo outro, a sua relação com o património herdado pode ir da mera apropriação à reinterpretação. Daí que, em meu entender, seja um

⁶ *Op. cit.*, 29 sq.

⁷ E. Lamo de Espinosa, *op. cit.*, p. 17.

⁸ As sociedades contemporâneas, na interpretação desse teorizador da história, estão, sim, a proceder a uma afirmação, ainda pouco perceptível, de novos ritos e novas formas de socializar e vivenciar memórias (in *Memória, história e historiografia*, Coimbra, 2001, p. 34).

imperativo e necessidade da identidade própria de sujeitos ou grupos haver a *re-presentificação* e *re-apresentação* do passado. Porque narrar acontecimentos passados é trazê-los para o tempo da narração, recordar é sempre *re-presentificar*. Porque recordar é sempre seleccionar o passado, pois escolher implica excluir e silenciar, o que se narra não é o que aconteceu; estamos, pois, perante uma *re-apresentação*.

Consciente de que a história ou um património comum actua sobre os indivíduos como instrumentos de filiação indentitária, na qualidade de investigadora de Estudos Clássicos, proponho-me, uma vez mais, cumprir, através da presente reflexão, aquela que me parece ser a missão social das pessoas que investigam neste campo. Estou naturalmente a referir-me ao contributo que os nossos estudos devem dar para evitar a crise da memória nas sociedades contemporâneas. Combater a vivência do tempo como simples sucessão, na qual cada momento transporta o esquecimento do momento que o precedeu, é contribuir para ancorar o Homem de hoje numa história de cujo *continuum* faz parte e é obreiro principal.

Produto e produtor de cultura, o ser humano age, necessariamente, num contexto de hábitos, *que se legitimam e reforçam ao formularem-se como normas*⁹. Nesta minha abordagem, exemplificativa e não exaustiva, do contributo das *Histórias* de Heródoto para a construção da identidade/alteridade através de percursos de transgressão à norma, ou seja, ao *status quo*, começarei por analisar a importância cimeira da regra (o *nomos*) tanto para Gregos como para não Gregos, os chamados Bárbaros. Não se verifica, no entanto, em nenhum desses contextos culturais, uma observância cega dos hábitos e valores institucionalizados.

⁹ Cf. Lamo de Espinosa, *op. cit.*, p. 15: «Para comenzar entenderé por *cultura* (en su sentido sociológico y antropológico) el conjunto de maneras de obrar, pensar o sentir específicas a un grupo humano. Se trata, pues, de repertorios de *conducta*, aparentemente regulada por repertorios de *normas* relativamente unificadas e integradas, y sustentadas por un conjunto jerárquico de *valores* que supuestamente legitiman y hacen comprensibles y razonables esas normas de conducta y las prácticas que a ellas responden. Lo importante de este esquema son las maneras de obrar, los *hábitos*, que se legitiman y refuerzan por referencia a creencias compartidas. Pero con frecuencia esos mismos valores y creencias podrían dar lugar a otras normas distintas y esas mismas normas podrían dar lugar a otras conductas. De modo que, en última instancia, una cultura no es sino un *conjunto de prácticas legitimadas* y, por supuesto, institucionalizadas».

De facto constata-se que, tal como sucede hoje, o grupo etário mais propenso a questionar e, muitas vezes, romper com as normas estabelecidas é o dos jovens. Do seu longo processo de formação e crescimento fazem parte, na qualidade de elementos estruturantes da identidade, manifestações de inconformismo. Por vezes as transgressões cometidas nesta fase da vida dos indivíduos configuram situações em que a motivação para infringir a norma (os actos de *anomia*) radica também na imponderação, resultante da inexperiência ou da inadequação aos valores institucionalizados.

Comecemos por considerar que as normas ocupam, na cosmovisão herodotiana, um papel estruturante do que poderíamos designar por identidade colectiva de um povo. As palavras que o historiador encontra para definir a identidade helénica, se interpretarmos o sentido de exclusão que encerram, desenham o perfil da alteridade. Ou seja, se a identidade helénica (τὸ Ἑλληνικόν) radica em: *ser do mesmo sangue, possuir a mesma língua, os deuses e os ritos sagrados serem comuns, os costumes idênticos* (8. 144, 2), aplicando o ‘jogo de espelhos’ que ajuda à construção do ‘Eu’, depreende-se que identidade não helénica, isto, a alteridade (o ‘Outro’), consiste em *não ser* aquilo que *é ser* Grego. Como se percebe, os traços físicos e a cultura, constituem, na perspectiva do autor do séc. V a.C., os elementos caracterizadores da identidade helénica e não helénica. As tradições (ἤθηα), devido à dimensão institucional de que se revestem, configuram-se como normas sociais, de importância soberana na formação da identidade individual e colectiva. O estatuto, reconhecido ao *nomos*, de referência contextualizante da identidade adquire, nas *Histórias*, o valor de princípio universal (i. e., comum a Gregos e Bárbaros). É o que se infere de três passos distintos da obra, que passo a considerar.

Referindo-se à *aretê* protagonizada pelos Gregos, Heródoto esclarece que, além do saber (*sophia*), tem sido um código rigoroso de normas (*nomos ischyros*) o factor responsável pela distinção do povo heleno¹⁰. Em suma, é

¹⁰ Leia-se: «(...) para a Hélade a pobreza tem servido sempre de sustento; quanto ao mérito tem sido acrescentado através de um saber de experiência feito e de normas rigorosas. É desse (mérito) que a Grécia se serve para se defender da pobreza e da servidão. (...)» (7. 102. 1).

na cultura que os enforma que os Helenos têm encontrado o estímulo para vencer a pobreza do solo pátrio e buscar a excelência. Particularizando sobre os Espartanos, Demarato, rei lacedemónio exilado na corte de Xerxes, faz o elogio dos soldados compatriotas destacando, precisamente, a relação de sujeição e obediência do indivíduo relativamente às normas da sociedade em que se insere. Dirigindo-se ao rei persa, o vassalo grego esclarece que:

Quando lutam individualmente, os Lacedemónios não são em nada inferiores aos outros, mas em grupo revelam-se os mais valentes guerreiros. Embora sejam livres, não o são em absoluto, pois têm por soberano um corpo de princípios (δεσπότης νόμος), que recebem ainda muito mais do que os vossos súbditos a vós. Fazem o que a (lei soberana) dita; e a sua ordem é sempre esta: não abandonar o combate perante uma multidão de guerreiros, mas, permanecendo no seu posto, vencer ou morrer.

(7. 104. 4-5)

Todavia, para exprimir a pressão social exercida pelas normas sobre indivíduos de sociedades não gregas, Heródoto recorre a uma técnica discursiva diversa. De facto não tece uma afirmação explícita da «soberania» do *nomos* sobre os Bárbaros, mas refere-se-lhe indirectamente, isto é, verbaliza o sentimento de xenofobia, chegando, por vezes, a exemplificá-lo através de atitudes fundamentalistas. Dito de outra forma, é na recusa da abertura ao diálogo intercultural que povos como os Citas, nómadas das estepes situadas a norte do Mar Negro, e os Egípcios demonstram o peso que a tradição tem nas suas culturas.

O radicalismo da intolerância cita, conforme já tive ocasião de tratar noutra lugar, vem espelhado nas histórias de dois membros da família real¹¹. A razão que ditou a execução de ambos foi a mesma, a saber: a transgressão de um código que determina a rejeição absoluta da adopção de práticas do 'outro'. É o que se depreende das seguintes palavras de Heródoto:

¹¹ Vd. «Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas *Histórias* de Heródoto», *Humanitas* 53 (2001) 49-82.

Estes (os Citas) rejeitam de forma violenta a prática de costumes estrangeiros, próprios dos outros povos, e mais que todos os gregos, como tornaram evidente com os casos de Anacársis e, uma segunda vez, de Ciles.

(4. 76. 1)

Sem assumir os contornos extremistas padronizados pelos Citas, também a actuação dos Egípcios vem expressamente referenciada por Heródoto em termos que deixam perceber o jugo exercido pela norma sobre os membros da respectiva sociedade:

Observadores das tradições dos antepassados, não lhes acrescentam outras.

(2. 79. 1)

Evitam adoptar os usos gregos e, para ser franco, os de todos os outros povos.

(2. 91. 1)

Feitas estas considerações sobre o valor normativo de hábitos e tradições no âmbito de diferentes culturas, importa considerar como, no processo de construção da identidade e da alteridade, há ocasiões várias para a ocorrência de conflitos de identificação e de tratamento. Na verdade, cada indivíduo associa à sua identidade determinado código de tratamento, por vezes não coincidente com o quadro construído pelo 'outro'. Desse desajuste entre as expectativas do *ego* e as atitudes do *alter* e vice-versa nascem conflitos culturais, responsáveis por dinâmicas distintas de lidar com a diferença.

Mais propensos à inflexão da norma, os jovens aparecem repetidas vezes nas *Histórias* no papel de protagonistas de conflitos de tratamento e identificação. Um dos episódios que, a meu ver, melhor ilustra um quadro tantas vezes encenado ao longo da história da humanidade, tem lugar no livro V (caps. 17-21). Aí deparamos com duas ordens de conflito. Por um lado assiste-se ao choque entre a norma macedónia (leia-se grega) e o costume persa em matéria de *praxis* do convívio; pelo outro temos o confronto entre o conformismo de um pai, amadurecido pela sagesa adquirida

ao longo dos anos, e a irreverência de um jovem filho, cuja inexperiência de vida significa desconhecimento da dor (κακῶν ἀπαθής, 5. 19, 1).

Na qualidade de senhores dos Macedónios, com quem Dario firmara uma aliança, os Persas esperavam que o anfitrião, o rei Amintas, os recebesse na sua corte segundo as regras sociais da Pérsia¹². Significava isto que a expectativa de tratamento criada pelos Persas relativamente aos Macedónios era de que estes fizessem participar do festim de recepção não apenas as cortesãs, mas também as mulheres legítimas. Contudo a norma do anfitrião ditava, precisamente, a exclusão das últimas de um ambiente que poderia, sob o efeito do vinho, tornar-se propício ao contacto íntimo entre os convivas. Amintas não cede ao pedido dos hóspedes sem antes apresentar de viva voz qual era a norma do seu povo. No entanto, ao mesmo tempo que pactua com a transgressão, o soberano, submisso a um 'outro', aqui apresentado como invasor até do ponto de vista cultural¹³, está a verbalizar o conflito de tratamento subjacente ao diferendo protocolar. É o que se lê nas entrelinhas da resposta dada à demanda dos embaixadores persas:

«Persas, o costume que nós temos não é esse, mas sim o de separar os homens das mulheres. Mas visto que sois vós, na condição de senhores, que assim o exigis, ser-vos-á satisfeito esse pedido».

(5. 18. 3)

Introduzidas no convívio, as mulheres e filhas dos varões da Macedónia acabam por despertar nos hóspedes ébrios alguns gestos mais ousados (5. 18. 5). Inconformado com a cedência do pai, o príncipe Alexandre não só assume o lugar que este tinha no banquete como também desobedece

¹² Cf. 5. 18. 2, palavras de um embaixador persa: *Anfitrião macedónio, nós os Persas temos por costume, quando oferecemos um grande festim, trazer para a nossa companhia tanto as cortesãs como as esposas legítimas. A ti, uma vez que nos recebeste de braços abertos, tratando-nos como hóspedes, e ofereces ao rei Dario terra e água, adopta agora a nossa tradição».*

¹³ De um modo geral a política cultural dos soberanos persas pautou-se pela tolerância, factor decisivo para a expansão territorial conseguida (cf. C. Duchesne-Guillemin, «Religion et politique de Cyrus à Xerxès», *Persica* 3, 1967-1968, 1-9; P. Briant, «Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l' empire achéménide. Quelques réflexions et suggestions», in H. Sancisi-Weerdenburg, *Achaemenid history I. Sources, structures and synthesis*, Leiden 1987, 1-31).

à sua vontade, isto é, corporiza um conflito de identificação e de tratamento. Ou seja, substitui o rei, mas não assume a atitude conciliadora que o caracterizava. Assim, não se tendo apercebido da mudança de tratamento implicada na substituição do anfitrião pelo filho, os Persas são surpreendidos pelo desenvolver dos acontecimentos. Esse erro de hetero-identificação por parte dos embaixadores persas relativamente a Alexandre e ao *entourage* feminino custar-lhes-á a própria vida.

O que se passa é que Alexandre contrariara deliberadamente o pedido do pai, de não alterar em nada o entendimento obtido com os hóspedes (5. 19. 2), atitude que materializa um ‘conflito de gerações’. Quando substituiu, recorrendo ao *travesti*, as mulheres por jovens imberbes armados, enganou os Persas e condenou-os a um fim inesperado, a morte. Além disso, ao desobedecer ao pai, frustrando as expectativas de tratamento que o ‘outro’ (os Persas) tinha em relação ao ‘eu’ (o anfitrião macedónio), o príncipe, na interpretação de Amintas, tornava-se também responsável pela ruína da casa real. O desenrolar da história, no entanto, provou que o rei estava errado no seu juízo. Comprando o silêncio do chefe dos enviados para averiguar o desaparecimento dos Persas, Alexandre conseguiu evitar retaliações. Em suma, do processo de construção da identidade do ‘eu’ (Alexandre) faz parte o conflito com os ‘outros’ (o pai, Amintas, e os embaixadores Persas).

Ainda dentro deste motivo do jovem que sedimenta a construção da sua identidade na transgressão do *nomos* de que é herdeiro, incluem-se os casos dos supracitados Anacársis (4. 76-77) e Ciles (4. 78-80). Numa viagem de enriquecimento intelectual e formação por várias terras, o primeiro assiste, em Cízico, a uma festa em honra de Cíbele. Na ocasião exprime um voto à deusa: em retribuição de uma boa viagem de regresso, o Cita promete instituir-lhe na sua pátria uma vigília de homenagem. Porque tem consciência de estar a transgredir o *nomos* pátrio, que preconizava a rejeição absoluta de costumes estrangeiros, isto é, de estar a entrar em conflito com as expectativas de identificação que os Citas tinham dele, Anacársis procura um local recôndito para cumprir a promessa feita.

O fim trágico reservado a esta personagem (o homicídio às mãos do próprio irmão), causado pela adopção de *nomoi* alheios, aproximam-na de Ciles. No entanto, a competência que cada um possui relativamente à cultura estrangeira adoptada permite distinguir claramente um indivíduo do outro. Comparando, pois, o grau de conhecimento que ambos têm da cultura do 'outro', verifica-se que a cultura grega contribui de forma bastante mais significativa para a construção da identidade multicultural de Ciles do que de Anacársis. Isto porque, enquanto este adoptou dos costumes estrangeiros apenas um aspecto definido da religião, aquele, várias vezes no ano e por períodos não inferiores a um mês, fala e vive à grega. Conforme esclarece o historiador, a dívida de Ciles para com a cultura grega tem uma explicação de ordem biológico-cultural. Filho de uma mãe de origem grega, natural de Ístria,

Apesar de exercer o poder sobre os Citas, Ciles não tinha o menor gosto pelo tipo de vida cita (διὰ τῆ Σκυθικῆ); sentia muito mais inclinação para o modelo de vida grego (πρὸς τὰ Ἑλληνικά) em que tinha sido educado desde criança.¹⁴

(4. 78. 3)

Assim, a relação do rei cita com a herança transmitida pela mãe é de reconhecimento. De facto, uma vez que a educação do indivíduo integra o património cultural grego, este actua na formação da identidade de Ciles como uma norma e uma dívida. Ou seja, são-lhe transmitidos valores e ritos, criadores de ordem/código/norma, em relação aos quais ele, enquanto herdeiro, nutre um *sentimento de pertença*. Os mecanismos que, no caso da personagem em apreço, propiciam o cimentar da filiação identitária com a cultura grega são os habituais nestes processos de inclusão: a repetição de rituais colectivos e a conservação de saberes e símbolos. No texto Heródoto refere expressamente alguns desses marcadores da identidade

¹⁴ Tradução de M. Fátima Silva, in *Heródoto. Histórias, livro 4º*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro (Lisboa 2000).

(4. 78): o idioma (que Ciles aprende a falar e a escrever com a mãe), as vestes e algumas práticas religiosas (sacrifícios aos deuses e iniciação no culto mistérico de Dioniso).

Porque conhece bem a norma do povo cita, que exigia dos seus elementos um comportamento de total exclusão de qualquer tipo de mestiçagem cultural, o soberano toma precauções no sentido de evitar a revelação da sua filiação identitária multicultural. Pactuando com a política vulgarmente denominada pelo slogan do «todos juntos mas separados», Ciles entrega-se a um modo de vida alheio, debaixo da protecção das muralhas da colónia grega de Ólbia. Tem ainda o cuidado reforçado de manter sempre as portas da cidade sob vigilância, por forma a evitar ser visto por algum compatriota (4. 78. 4). A adesão à cultura grega é de tal forma estruturante da identidade do rei que ele desposa mesmo uma indígena e estabelece uma segunda residência no interior da cidade.

Mas a história de Ciles, à imagem da de Anacársis, configura um caso de conflito de identidade e tratamento entre o ‘eu’ e o ‘outro’. Os súbditos de Ciles construíam do seu soberano uma identidade conforme aos padrões culturais citas, expectativa que vêm defraudada. Assim, a partir do momento em que descobrem a vida dupla do rei, passam a encará-lo como um ‘outro’, alteração que dá origem a um conflito de tratamento. À obediência substitui-se a sublevação e Ciles é mandado degolar pelo próprio irmão (4. 80). Extraíndo da vida desta personagem uma evidência da pressão social da norma sobre os indivíduos, Heródoto conclui:

É deste teor o zelo dos Citas pelos seus costumes, e estes são os castigos que aplicam àqueles que neles introduzem práticas albeias.

(4. 80. 5)

Necessária à regularização da vida em sociedade, a norma estabelece com o seu produtor e produto, o indivíduo, uma relação de conformidade e/ou fractura. A análise que levei a cabo neste estudo permite confirmar a ideia de que os conflitos do ‘eu’ com as regras estabelecidas, as próprias e as do ‘outro’, tiveram, têm e, muito possivelmente, continuarão a ter um

papel determinante na construção de percursos de identidade/alteridade de cada sujeito ou grupo, isto é, na configuração do tecido multicultural das sociedades de todos os tempos.

Maria do Céu Fialho

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

NORMA E TRANSGRESSÃO EM *AS BACANTES* DE EURÍPIDES*

Resumo

Como se compaginam norma e transgressão em *As Bacantes* de Eurípides? Penteu, o senhor de Tebas, oferece resistência ao culto do novo deus em nome da ordem na cidade. Na sua acção trai motivações que ele próprio não reconhece, projectando como ‘perigos’ do culto as suas próprias emoções e distorsões. Assim agride a força incontível do divino. Quem a este se abre e com ele entra em sintonia partilha da verdadeira sabedoria e é *eudaimon*. Dioniso representa o esbater das fronteiras e das categorias, a suspensão do quotidiano, para uma entrega sem cuidados ao deus, ao êxtase, à natureza festiva. Oferece a transgressão saudável que revigora os homens e os abre a uma sabedoria diferente – uma sabedoria que, certamente, revigorará a cidade e as instituições, conferindo sentido a um quotidiano que se não esgota em si mesmo.

Numa das suas últimas tragédias Eurípides põe em cena o próprio Dioniso, deus da máscara sorridente, sob o disfarce de profeta de si mesmo, deus aparentemente submisso, que deixará crescer de si uma força capaz de prender na rede de mortíferas alucinações aqueles que se lhe opõem ou

* Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projecto de Investigação da UI&D-Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Representa a sequência da reflexão iniciada num outro trabalho, já publicado: M. C. Fialho, «O Sagrado em *As Bacantes* de Eurípides» in: J. A. Pinto Ribeiro (coord.), *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, 1999, pp. 441-459.

soltar, num ímpeto de entrega à natureza, aquelas que possui. O Coro das que o seguem fala de uma feliz e consonante harmonia, que reconhece como *eudaimonia*.

A peça teria sido composta na corte da longínqua Macedónia, lá onde se esbatem as fronteiras da identidade helénica e onde o culto de Dioniso era vivido com primordial vigor – culto que, no entanto, já a Hélade dos tempos micênicos conhece como seu, consoante o atestam tabuinhas escritas em Linear B, onde o nome do deus figura¹.

A natureza diferente e a insuspeitada força desse deus subversor de limites e vivo nas emoções que provoca e liberta no homem suscitaram, decerto, alguma estranheza e dificuldade em entendê-lo como genuinamente helénico. Assim se abriu caminho à atribuição de uma proveniência asiática, com o conseqüente manancial narrativo da resistência, no imaginário grego, à sua aceitação e reconhecimento, sob a forma de culto a prestar-lhe. Atestam-no-lo mitos de resistência ao seu culto, como o de Licurgo ou o de Penteu, já anteriormente dramatizados². No caso deste último, a oposição mítica é particularmente expressiva. Tebas é a primeira pólis grega a que o deus chega, vindo da Ásia, com o seu cortejo de Bacantes. Tebas é, simultaneamente, a cidade natal de sua mãe, Sémele, destruída pelo ciúme de Hera; e Penteu, filho de Agave, irmã de Sémele, nega-se a reconhecer a natureza divina do filho de sua tia.

Não é, pois, a primeira vez que o espectador vê o deus da tragédia e da comédia presente no seu próprio teatro. Presença que tem, aliás, ainda viva na memória da representação de *As Rãs*, compostas após a morte de Eurípides, mas encenadas, provavelmente, antes de *As Bacantes*.

¹ Vide W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 252 sq.

² Ésquilo compôs um *Penteu*, onde o protagonista sucumbiria pela força das armas, e uma tetralogia de Licurgo. Cf. Soph. *Ant.* 955 sqq. Sobre testemunhos antigos de outras peças sobre as mesmas constelações mitológicas vide E. R. Dodds, *Euripides. The Bacchae*, ed. introd. comm, Oxford, 1986, pp. XXVIII sqq. Sobre representações iconográficas, anteriores à composição do drama, do mito de Penteu na cerâmica grega id. *ibid.* pp. XXXIII sqq.

O drama constrói-se, como salienta Conacher³, sobre dois momentos fundamentais no contacto com a nova divindade: o da recusa do seu reconhecimento, por parte de um ou mais mortais, e do ritual associado à perseguição subsequente por parte do deus. Tal perseguição enreda o opositor nas malhas da vingança e destrói-o inexoravelmente. Eurípidés parece ter querido deixar bem viva, na derradeira fase da sua *poiesis* dramática, a grande questão, que sempre o mobilizou, sobre a natureza do divino e o seu inesgotável mistério, frente à fragilidade do humano e à inesperada inconsistência das suas certezas e motivações⁴.

Situa-se o dramaturgo, nesta última peça, numa perspectiva racionalista que critica o conteúdo de certos mitos? As teses do chamado racionalismo eurípidiano derivam, em última instância, com todas as suas variantes, do livro de Verrall⁵ e abrem campo a dois tipos de leitura desta peça: a que a situa numa linha de continuidade crítica e cepticismo, ou a que a entende como uma exigência, pela crítica, de depuração de perspectivas e manifestações religiosas.

A peça, segundo Rivier, dramatiza a resistência ao deus para glorificar, finalmente, a onipotência divina⁶. Daí parte a tendência crítica para a chamada ‘tese da palinódia’. Ter-se-ia, por esta perspectiva, o céptico Eurípidés, no final da existência, vergado ao reconhecimento do poder divino e por isso se retracta ao compor esta tragédia. Dodds, por sua vez, demonstra a impertinência da ‘tese da palinódia’⁷ e sustenta a posição de um Eurípidés irracionalista que reconhece, não só em *As Bacantes* mas noutras peças, que o *logos* como conhecimento racional não logra alcançar

³ D. J. Conacher, *Euripidean Drama*, Berkeley, 1967, p.56.

⁴ Para uma breve panorâmica da discussão e bibliografia sobre o assunto veja-se a p. 33 *sqq.* do meu artigo «Afrodite e Ártemis no *Hipólito* de Eurípidés», *Mathesis*, 5, 1996.

⁵ *Euripides. The Rationalist*, saído em primeira edição em Cambridge, 1895.

⁶ *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris, 1975².

⁷ Op. cit. p. XLII: « The Choruses of the Bacchae are thus the last and fullest utterance of feelings which had haunted Euripides for at least six years before his death, and probably for much longer. So too the attacks on ‘cleverness’, and praise of the instinctive wisdom of simple people, which have surprised critics of the Bacchae are in reality nothing new ... » e aponta, entre outros exemplos, *Andr.* 379; 481 *sq.*; *Phoen.* 495 *sq.*; *Ion* 834 *sq.* (*comm ad* 430-3).

valor universal e falha porque há forças irracionais no homem que determinam e reduzem a acção daquele. São essas forças e a incapacidade de prever a sua manifestação ou de as dominar que levam o homem a confrontar-se com o limite e a contingência das suas próprias construções, da ilusão que é o seu conhecimento enquanto domínio do seu mundo.

Ainda que nesta interpretação seja perceptível a marca de influência do racionalismo positivista, tendo em conta que a referência a ‘irracional’ tem em mente algo como ‘anti-racional’, que com a razão antagoniza e aponta os seus limites, a tese ganha nova luz se por ‘irracional’ passarmos a entender ‘transracional’, ou seja, o que ultrapassa a razão e constitui uma realidade mais vasta onde esta também se inscreve. Nesta direcção caminha Winnington-Ingram, embora a influência de Dodds nele seja visível⁸.

O prólogo da peça tem semelhança com o de *Hipólito* e o peso da vingança divina sobre as suas vítimas também⁹. Em ambos se apresentam quer Afrodite quer Dioniso com a manifestação do mesmo *odium mythologicum*, a denunciar a falta de reconhecimento e veneração por parte de mortais. Os deuses querem ser reconhecidos e honrados, que o mesmo é dizer levarão os homens a defrontar-se, em espontânea entrega ou pela violência que os há-de destruir, com a realidade irrefutável do divino, seja qual for a sua essência.

Essa exigência divina de reconhecimento não representa um tipo de dependência do deus em relação ao homem, como quase parece depreender-se de alguns estudos críticos: é, antes, um imperativo imposto a este numa relação que o homem não domina nem escolhe e a que deve estar aberto para poder aprender nela a linguagem cultural que lhe compete. Por diversas vezes Eurípides faz sentir que tal disposição não é apanágio dos *sophoi*, enquanto possuidores ilustrados de um saber racional.

⁸ *Euripides and Dionysus. An Interpretation of the Bacchae*, Cambridge, 1948 (repr. Amsterdam, 1969). Para um historial das principais tendências interpretativas sobre *As Bacantes*, veja-se o cap. II do livro de H. Oranje, *Euripides Bacchae. The Play and its Audience*, Leiden, 1984.

⁹ Dodds, *op. cit.* p. XLII.

São, no entanto, notáveis as diferenças entre os prólogos das duas peças mencionadas, como diferentes são os deuses que neles intervêm¹⁰. Dioniso, o deus do disfarce e da máscara, do jogo dramático e da alteridade, da superação de diferenças, filho de Zeus e de uma mortal, gerado num corpo de mulher e amadurecido no de uma divindade masculina, anuncia a sua intervenção na acção sob a aparência de um mortal que põe à prova as disposições humanas.

Afrodite anuncia o desfecho da sua vingança. Dioniso conhece o desfecho dos acontecimentos em Tebas, mas da vingança apenas refere o passo inicial, o da loucura báquica, punitiva, provocada nas princesas tebanas e nas mulheres de Tebas. A Penteu, deixa-lhe um caminho de provas a percorrer e que parece, à partida, saber como termina: na destruição, brotada da própria conduta e do natural pendor que anima as escolhas do governante de Tebas.

Não é por acaso que várias vezes, no decorrer do drama, o monarca de Tebas é referido como *theomachos*, bem como filho da Terra ou filho de Equión, descendente de um dos *spartoi*, ‘homens semeados’, nascidos dos dentes do dragão vencido enterrados no solo, e fundadores de Tebas¹¹. Da terra nasceram os Gigantes e os monstros que moveram luta contra a geração olímpica e que Zeus esmagou, ao afirmar o seu império contra Cronos.

De acordo com a multiplicidade de perspectivas sobre a ‘religiosidade’ do dramaturgo, assim a figura de Penteu tem oferecido motivo de polémica na diversidade de interpretações que daí decorrem. Nele se tem entendido

¹⁰ Winnington-Ingram, *op. cit.* p. 18, embora aproximando os dois prólogos, entende que o propósito formulado de vingança pela Afrodite de *Hipólito* constitui a essência do prólogo da peça, enquanto que Dioniso põe a tónica na ideia da sua manifestação como deus.

¹¹ *Vide* Dodds, *comm. ad v. 45: theomachei ta kat'eme*: ‘opens war on deity in my person’. The rather rare verb *theomachein* is twice again used (325, 1255) of Pentheus’ hopeless struggle against Dion. It has the same implication of a hopeless resistance to overwhelming power at *IA* 1408.» Cf. H. Diller, *op. cit.* pp. 378 *sqq.* que nota também a frequência da alusão, na peça, à descendência de Penteu a partir da Terra, origem comum com os Gigantes: vv. 213, 264, 537-544, 995 *sqq.*, 1025-1028, 1155, 1274, 1315. W. Scott, ‘Two Suns over Thebes: Imagery and Stage Effects in the *Bacchae*’ *TAPhA*, 105, 1975, 333-346, vê na insistência na ascendência animal de Penteu (o dragão) a preparação para o subverter da imagética de caça: Penteu converter-se-á de caçador em animal caçado.

desde a imagem do governante justo, «feito de uma só peça» e convertido em joguete indefeso pelo poder do seu adversário divino¹², à figura típica do tirano na tragédia¹³, à do homem perturbado, nas suas fixações neuróticas¹⁴, ou à do defensor da ordem natural¹⁵.

Não parece, no entanto, à partida, ser a referência à razão ou a referência à moderação que perspectivam a expectativa do público ou que vão animar fundamentalmente o perfil dramático de Penteu – e a denúncia da sua desrazão é feita já por Tirésias, no episódio I.

Dioniso, no prólogo, apresenta uma Tebas que se virá a revelar fechada à manifestação e ao culto do deus, oposta a uma barbárie que teve capacidade de a ele aderir e o seguir. É já sugestivo o modo como, na boca do deus, são referidos alguns lugares da Ásia que se abriram ao seu culto, tal como ‘os campos auríferos dos Lídios e dos Frígios’ (13-14), ‘a próspera Arábia’ (*eudaimona*, 16), ‘as cidades de belas muralhas’ (19). Ainda aqui Eurípides não deixa de jogar com um paradoxo que anima o seu universo dramatúrgico, seja em *Medeia* seja, com particular relevo, nas peças do ciclo troiano ou referentes ao destino da casa dos Atridas (como *Ifigénia entre os Tauros*): quem é, verdadeiramente, o bárbaro e quem é sensível à verdadeira *sophrosyne*¹⁶?

¹² M. O. Pulquério, «Um testamento ideológico: *As Bacantes* de Eurípides», *Humanitas*, 39-40, 1987-1988, 33.

¹³ Dodds, p.xliii. Cf. R. Seaford, *Euripides. Bacchae*, text with introd, transl. comm., Warminster, 1996, que, para além de apontar as suspeitas excessivas de Penteu (221-225; 255-257 etc), a sua falta de auto-controle (214, 670, etc.), *hybris*, desrespeito pela lei (331) e violência cruel – características vistas pelos Gregos como próprias de um tirano – faz notar que Cadmo, no encómio fúnebre que lhe tece, o designa por ‘terror da pólis’ (1310) e defensor da casa real. Ora, nota o autor, este é o retrato de um autocrata e a autocracia não constitui uma forma de serviço à comunidade da pólis.

¹⁴ M. Parsons, «Self-Knowledge Refused and Accepted: a Psychoanalytic Perspective on *Bacchae* and the *Oedipus at Colonus*», *BICS*, 35, 1988, 1-14; W. Sale, «The Psychoanalysis of Pentheus in the *Bacchae* of Euripides», *YCS*, 22, 1972, 63-82.

¹⁵ W. Burkert, *apud* M. H. da Rocha Pereira, *op. cit.* p. 23. Para uma panorâmica das mais marcantes tendências na compreensão de Penteu, veja-se M. H. da Rocha Pereira, *op. cit.* pp. 23-24, bem como o capítulo supra-citado do livro de Oranje, que vê no senhor de Tebas um homem piedoso, de convicções religiosas convencionais.

¹⁶ Essa é uma das questões equacionadas nas polaridades definidas por N. T. Croally em *As Troianas* (N. T. Croally, *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the Function of Tragedy*, Cambridge, 1994, pp. 103-115). A mesma questão foi já abordada, entre outros,

A descrição inicial (13-19), para além de criar um efeito de visualismo e valorizar esteticamente o texto, não deixa, também, de insinuar a ventura e segurança das terras que acolheram o deus e que ao seu culto aderiram. O modo como essa adesão acontece ilustra-o o párodo das Bacantes da Ásia, já preparado pelo deus – elas sabem, com uma capacidade, potencializada por Dioniso, que é inspiração, ou o que modernamente chamaríamos intuição, o segredo e a força da entrega e desprendimento do espaço e do tempo do quotidiano (*'a multidão feminina afastada do tear e da lançadeira pelo aguilhão de Dioniso'*, 117-119), para participar num outro tempo¹⁷: o da festa cultural, o do sagrado, onde os cuidados se suspendem, nessa entrega ao divino, como 'sagradas purificações' (*bosiois katharmoi*, 77)¹⁸ e bem-aventurança daqueles que nutrem uma relação privilegiada com o deus (*makar, hostis eudaimon/ teletas theon eidos biotan bagisteuei* 72-74)¹⁹:

desde H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, Yale, 1961, E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1989, J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos. Gênese e evolução de um conceito*, Coimbra, 1992, pp. 381 sqq, M. F. Silva, «Representações de alteridade no Teatro de Eurípedes» in: M. C. Fialho, M. F. Silva, M. H. Rocha Pereira (eds.), *Gênese e consolidação da ideia de Europa*, I, Coimbra, 2005, 239-264.

¹⁷ J. de Romilly, «Le thème du bonheur dans les *Bacchantes*», *REG*, 76, 1963, 362, define o párodo como «le programme des *Bacchantes*», correspondendo a uma felicidade sagrada, de tempo de excepção e de evasão, a que a montanha, fora do espaço habitado no quotidiano, corresponde. Se concordo plenamente com a perspectiva que vê no párodo a dimensão programática do culto e nesse programa a suspensão do quotidiano, não seria, no entanto, levada, a entendê-lo de imediato como mera e simples evasão, oposta à 'normalidade' do quotidiano. Estaríamos, com isso, a meio caminho de aceitar os pressupostos da posição de Penteu – Dioniso como infractor da norma (e, em última análise, da boa-ordem defendida e administrada pelo soberano).

¹⁸ Salienta Festugière, «La signification de la Parodos des *Bacchantes*», *Eranos*, 54, 1956, 72-86, que a ideia de pureza, associada ao culto, percorre o párodo. De resto, lembra o autor, a referência aos *katharmoi*, 'ritos de purificação', ocorre em Empédocles e nos Pitagóricos associada a um sistema de vida marcado pela pureza moral. *Hosiois*, por sua vez, prepara o enaltecimento de *Hosia*, a lei divina invocada no Estásimo I, omnividente e pronta a castigar os blasfemos.

¹⁹ Vv.71-77. Assim me parece que na referência à Arábia, por parte do deus, o epíteto *eudaimona* (16) resulta algo mais que meramente decorativo (cf. Dodds, *comm. ad loc.*). M. McDonald, *Terms for Happiness in Euripides*, Göttingen, 1978, pp. 255-256, aproxima a referência do v. 16 à dos vv. 571-573 ao rio Lídias, 'o que aos mortais a prosperidade e o bem-estar (*eudaimonias*) outorga: «Both of these instances ... refer to the material wealth which Dionysus can bestow rather than the internal *eudaimonia* which a human being enjoys when he is in a right relation with the god. All the remaining instances where this term is used refer in some way to internal happiness.»

... bem-aventurado o ditoso que conhece os mistérios divinos, purifica a sua vida, participa com toda a alma no tiaso, faz as bacanais nas montanhas com sagradas purificações...

Esta forma de sabedoria não pode pois ser inscrita no plano do racional e do seu oposto, o irracional, entendido como anti-racional: ela é, antes, transracional. Ventura e plenitude intemporais contrastam com a violência contida que o prólogo deixa adivinhar para o futuro, ao mesmo tempo que completam esse primeiro contacto com o deus. Assim se vão associando os dois constituintes fundamentais da experiência do sagrado – o *tremendum* e o *fascinosum*, verbalizados e encenados na peça de múltiplas formas²⁰.

O longo párodo²¹ apresenta as características de uma genuína prece ao deus, com a formulação das bem-aventuranças, *makarismoi*, a invocação ao deus e a enumeração dos seus atributos e benesses, da multiplicidade das suas formas de manifestação. Mas é importante observar de que modo se processam as referências ao deus e como se congrega a variedade de nomes por que é invocado, bem como dos seus atributos. É Brómio, Evoé, Dioniso, Baco, conforme mais tarde será ainda designado por Ditirambo, como se a multiplicidade de designações representasse as múltiplas faces de um deus que se não deixa prender numa só forma, mas se diversifica e habita formas várias e diversamente se manifesta nos seus múltiplos atributos

²⁰ Sobre essas duas dimensões da experiência do sagrado, leia-se o livro de R. Otto, *Le Sacré*, Paris, 1929 (trad. francesa da 18ª ed. alemã). Nota H. Erbse, *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlin, 1984, pp. 89 *sqq.* que nenhum outro prólogo do autor se concatena dramaticamente de modo tão profundo com a sequência da peça. A doçura e a severidade do deus, manifestada na acção, já aí está presente. Não concordo, no entanto, com o autor, ao entender que os vv. 39-42, que atestam o delírio das mulheres tebanas, não representam um processo de vingança, mas de conversão. As palavras de Agave no êxodo não testemunham conversão ao culto, mas mero reconhecimento de um deus cujo culto não seguirá por arbítrio seu, consciente. A loucura – *mania* – de inspiração divina pode tanto ser refinamento de percepção e conhecimento – (e não esqueçamos que a raiz de *mania* é a mesma de *menos*, de *mantis*, do lat. *mens*, ou do inglês *mind* – como punição. Assim há que entender a loucura e o culto forçado em que Dioniso disfarçado declara, no prólogo, ter envolvido as mulheres de Tebas. Nesse tipo de loucura estão mergulhadas as princesas tebanas conforme o Mensageiro as descreve em 1092-1093.

Veja-se Burkert, no supra-citado passo do seu livro, assim como A. Henrichs, no seu artigo «Der rasende Gott: zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur», *A&A*, 41, 1995, 45-46.

²¹ A. J. Festugière, «La signification de la Parodos des *Bacchantes*», *Eranos*, 54, 1956, 72-86.

do ‘deus filho de um deus’ ‘do que saiu das entranhas da mãe’, do ‘deus de cornos de touro’, bem como nas diversas equivalências de culto²².

O Coro de *Antígona* reconhece, precisamente, a multiplicidade de manifestações de Dioniso na multiplicidade de nomes com que é invocado – *Polyonyme*, ‘deus de muitos nomes’ (1115)²³.

Vários tempos se condensam na visão simultânea da plenitude e pujança de um deus taurino, que é também o recém-nascido indefeso, saído da coxa paterna. Só à sabedoria que ultrapassa a razão, nascida da entrega e da adesão emocional e dos sentidos à experiência do sagrado, de que a experiência estética não anda distanciada, é concedida a força desse conhecimento que infringe etapas do entendimento banal da ‘biografia’ do deus para se converter em vivência do seu todo. Sabedoria que não pode ser definida mas vivida, já que definir é cindir e prender na apreensão.

A capacidade de ultrapassar categorias é dom do deus e abre, no culto, a possibilidade de um milagre de união primordial e harmónica entre o crente em êxtase, a paisagem e o mundo animal. R. Seaford²⁴ comenta, de resto, com acuidade esta faceta de Dioniso: ele é o destruidor da diferença e o criador da simultaneidade: é igualmente grego e bárbaro, confunde a diferença deus-homem, na peça, destrói a diferença masculino-feminino, homem-animal, espaço doméstico-natureza selvagem, realidade-ilusão (assim penso dever ser entendida a visão dos «milagres do palácio»)²⁵. Propicia a união generosa num paraíso recuperado, numa natureza pródiga e sem

²² O mesmo acontece na multiplicidade de invocações e diversidade de referências a Ártemis no párodo de *Hipólito*. Cf. M. C. Fialho, «Afrodite e Ártemis no *Hipólito* de Eurípedes», 43 *sqq.*

²³ A. Bierl, «Was hat die Tragoedie mit Dionysos zu tun?» *WJ*, 15, 1989, 43-58. A presença de Dioniso na tragédia, cantado pelos seus Coros, foi objecto da dissertação de Doutoramento, publicada, de A. Bierl, *Dionysos und die griechische Tragoedie. Politische und ‘metateatralische’ Aspekte im Text*, München, 1991.

²⁴ *Op. cit.* pp. 31-32.

²⁵ Este último aspecto, conforme salienta, deu origem às leituras post-estruturalistas da peça como metatragédia, como a de Segal, Foley, Bierl, entre outros. Contra elas se pronunciou W. Kullmann, «Die ‘Rolle’ des euripideischen Pentheus. Haben die Bakchen eine metateatralische Bedeutung?» in: G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter (Hrsg.), *Philanthropia kai Eusebeia*, Goettingen, 1993, 248-263, E. Lefèvre, «Eurípedes’ *Bakchai* und die politische Bedeutung seines Spätwerks» in: B. Zimmermann (Hrsg.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie*, Stuttgart, 1995, pp. 161-162, entre outros.

agressões, onde o leite e o mel fazem recordar ao leitor ou espectador moderno o imaginário bíblico sobre a Terra Prometida – uma união que o fruir dos sentidos propicia²⁶:

Do solo correm rios de leite, rios de vinho, rios de néctar das abelhas. Segurando, como o fumo do incenso da Síria, a chama incandescente da tocha do abeto, no alto do bastão, o celebrante de Baco instiga-as à corrida e às danças, sacode as transviadas, impele-as com os seus gritos, agitando nos ares a sua cabeleira macia.

Essa natureza que envolve o homem e a que ele pertence está tocada pelo sagrado e remete para um plano que o tempo não afecta e que compreende espaços não cindidos (por isso Tebas, onde Dioniso está presente, Creta, a Frígia e a Síria se fundem numa só vivência). É a essa instância anterior ao tempo, ao espaço, à diferença, tocada num momento de culto e de festa, de libertação que Dioniso conduz e nela se torna presente²⁷: o momento do êxtase, o momento do esquecimento de cuidados, próprio das dádivas do deus²⁸, assim como o rito dos mistérios que anula a diferença entre vida e morte, transitório e perene.

Dioniso em forma humana abandonou, pois, a cena para se juntar fisicamente às Bacantes tebanas no Citéron, mas continua a marcar, determinantemente a experiência do grupo das Bacantes da Ásia que o seguiram, que constituem o Coro e que se encontram presentes aos olhos do espectador. A relação do deus com as Bacantes tebanas fica, à partida, demarcada da manifestação às mulheres da Ásia, porquanto tem, em relação àquelas, o carácter de punição – é manifestação violenta, contra a vontade de quem a experiência (*forcei-as a usar a libré das minbas orgias*, 34), e faz-se, à partida, como *mania* (33, 36), alheamento da razão²⁹. Ela representa o primeiro produto do espantamento, por parte do senhor, regulador de Tebas, da força incontível do deus.

²⁶ Vv. 141-150.

²⁷ *Vide* vv. 893-896, cantados pelo Coro e citados em epígrafe.

²⁸ Como o vinho, *pausilypon*, 772.

²⁹ Veja-se R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.

Essa manifestação do deus demonstra já a dimensão da sua força e o modo como ela há-de operar: não como êxtase de paz mas como êxtase de violência, à partida contida. Também as mulheres de Tebas, possuídas pelo deus, rompem o espaço a que estão destinadas (o interior da casa) e rasgarão o dique da política planificada e do aparente racionalismo do tirano.

Que esse delírio forçado representa em si uma força terrível do deus, oculta nesse chamamento da natureza agreste, mas pronta a actuar, insinua-o a referência ao tirso das Bacantes tebanas – «esse dardo coberto de hera» (25) – que Dioniso lhes meteu nas mãos, uma outra valência do «tirso coroadado de hera» (80-81), enaltecido e ostentado pelas Bacantes da Ásia. O primeiro parece representar a faceta mais selvagem e estranha que o culto do deus assumiu para os Gregos; o segundo o que o autor apresenta como a genuína e gratificante experiência do sagrado³⁰.

O primeiro episódio não pode, pois, deixar de ser sentido como radical contraste com a ode coral. Dois velhos, inusitadamente vestidos com um traje cultural apenas usado por Bacantes – traje, pois, exclusivamente feminino – aprazam um encontro para partirem a venerar o deus, nas montanhas, que a elas costuma chamar por espontânea adesão e não por prévio acordo.

Esta cena tem sido objecto de controvérsia sobre a possível presença, nela de elementos cómicos. As posições diversificam-se³¹. Não me parece,

³⁰ Festugière, «Eurípide dans *Les Bacchantes*» 138 *sqq*, chama oportunamente a atenção para a necessidade de se distinguir o dionisismo tradicional, que classifica de selvagem, da plenitude que as Bacantes da Ásia enaltecem (que, para o autor, seria idealização euripídiana).

³¹ Assim, Diller vê na cena o alegre abandono das limitações da velhice, Murray defende também a seriedade da cena, assim como, entre outros, Oliveira Pulquério, Pohlenz, Rohdich, Roux, Lesky, na sua *Geschichte der griechischen Literatur*, entende-a como situação de fronteira com o risível. A presença do ridículo é defendida por Conacher, Foley, Grube, Oranje (que acentua o contraste entre o canto da juventude do Coro e as referências insistentes à velhice, feitas pelos dois anciãos, *op. cit.* p. 39), Seidensticker, Winnington-Ingram. Dodds, *comm. ad sc.*, entende que é diverso o tratamento dado às duas figuras: a construção da figura de Cadmo, neste episódio, está marcada pela ironia e humor, enquanto a de Tirésias pretende apresentar a de um homem culto, que conhece bem Protágoras e Pródico e que pretende captar o novo deus e aceitá-lo, conciliando-o com a tradição (cf. Winnington-Ingram, *op. cit.* p. 48), podendo mesmo representar o esforço de Delfos para poder aceitar Dioniso.

Cf. M. H. da Rocha Pereira, «*Sophia e mania em As Bacantes de Eurípides*», in: *As Bacantes e o nascimento da Tragédia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, 18 *sq.*, P. Roth, «Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides *Bacchae*», *TAPhA* 114, 1984, 59-69, comparam

no entanto, possível que ela não tenha provocado, no espectador do séc. v, um efeito de estranhamento perante dois anciãos ornamentados com atributos femininos de Bacantes, em contraste com a caracterização adequada e natural do Coro: mulheres na flor da idade, que seguem o deus, ostentando os seus atributos. a presença do grotesco que do cómico puro. O rejuvenescimento não é espontâneo mas cultivado e artificial. Adivinha-se o esforço da dança forçada na descabida pergunta de um Cadmo, adornado como uma jovem bacante, a propósito da subida ao Citéron – a *oreibasía* cultural (191): «vamos de carro para a montanha?» Esta adesão é pensada mas não interiorizada, num homem que segue o culto por mera conveniência familiar, sem verdadeira conversão. E a prova é que Cadmo não fugirá a um castigo final por parte de um deus que parece estar disposto a dar margem para o arrependimento ou para a conversão espontânea³².

Não admira, pois, ainda, a atitude de censura e desconfiança de Penteu perante a insólita cena dos dois velhos. Essa sua atitude parece ainda compreensível e suaviza a primeira imagem em cena do filho de Agave.

Cadmo é arrastado, não pela convicção interior, mas pelo desespero de salvar interesses familiares e justificar Sêmele; Tirésias pelo esforço de fazer sobreviver a tradição religiosa, nela tentando integrar, conciliatoriamente, por meio de argumentação própria da sofística do tempo, o novo deus. É o esforço de sobrevivência da religião, a sensatez da razão e não a da experiência religiosa que parece animar a sua acção.

Pouco convincente se torna a dissertação do mítico profeta de Apolo, imagem cénica de um paradoxo: alguém que argumenta como um sofista³³ mas em vestes báquicas, coroado de hera, apresentando uma concepção exacta, uma definição fisicalista de um Dioniso deus do alimento húmido, que completa Deméter, a deusa do alimento seco – sendo a divindade, por

esta figura mítica com as de figuras históricas de profetas do tempo que procuraram estabelecer a ponte novidade e tradição

³² Dodds chama, no entanto, a atenção para o facto de Tirésias surgir desacompanhado do jovem que habitualmente lhe serve de guia.

³³ Vide M. Várzeas, «*Sophos, to sophon, sophia* em *As Bacantes* de Eurípidés» in: J. Ribeiro Ferreira (coord.), *A Retórica greco-latina e a sua perenidade. Actas do congresso*, vol. I, Coimbra, 2000, pp. 242-243.

si, indefinível, e Dioniso, mais que qualquer outra, avesso a delimitações. No entanto, o Coro compreende que, mesmo nesta cena *sui generis* dos dois velhos, esse esforço de Tirésias, limitado pela sua própria percepção do deus, é um esforço louvável, sinal da sua sensatez possível (329).

Cadmo vê o profeta como um homem sábio, *sophos* (186), e Tirésias como tal parece ver-se a si mesmo também, por oposição ao juízo sobre Penteu (266-269):

Quando um homem sábio (*sophos*) escolhe um bom tema para os seus discursos, não é grande esforço o falar bem. Mas tu tens uma língua fluente, como se pensasses bem, sem que haja bom senso nos teus argumentos.

Mas a sua *sophia*, a que dá valor equivalente a *sophrosyne*, consiste na ponderação ao lidar com situações e tentar dominá-las, pela *techne* do argumento e do gesto calculado, mesmo que a verdade aflore à sua linguagem, como é o caso do reconhecimento de Dioniso libertador de cuidados, pelo vinho, e que o Coro já antes havia enaltecido.

Representará a imagem de um Baco explicado e planificado a verdadeira sabedoria? Ou o Dioniso preso por cadeias que é trazido à cena no episódio II não transportará a carga simbólica da vã atitude de Penteu ao querer banir o deus, mas também, de certo modo, a de Tirésias ao querer compreendê-lo e explicá-lo, de acordo com tendências racionalizantes da própria época do dramaturgo?...

De qualquer modo, por detrás da sua engenhosa argumentação e do carácter forçado da cena da preparação para o culto um factor ressalta, 'um bom ponto de partida', como diz o adivinho (267) – o do reconhecimento do deus e da necessidade de o aceitar e reverenciar. O que o Coro, de resto, louva. É que, ainda assim, ambos se demarcam, pela adesão *sui generis* ao deus, da recusa de Penteu. Este, que, à partida, parecia falar em nome da razão (ainda que esta razão falhasse na aceitação do que não pode ser compreendido), acaba por trair, no final do episódio, um comportamento que nada tem de racional, possuído pela cólera de quem se vê desobedecido e que, assim, dá largas à sua prepotência ao ordenar que seja arrasado o

espaço sagrado em que Tirésias exerce o seu múnus. É o prazer de uma violência sem razão que fala, em Penteu, misturando motivos de estado a motivações inconscientes.

Assim, o episódio I termina sob o signo da loucura: aquela de que Penteu acusa os dois anciãos e aquela que Tirésias diagnostica lucidamente em Penteu – uma *mania* funesta, que antecipa o seu destino (358-359):

Ó desgraçado, que não sabes o que dizes! Já estás louco (*memenas*)!

Tirésias, mais que anteriormente, denuncia, no final do episódio, os seus verdadeiros motivos (360-363):

Vamos nós andando, Cadmo, para fazer súplicas por este homem, ainda que ele esteja louco, e pela cidade – não vá o deus desfechar um golpe imprevisível.

Por ‘golpe imprevisível’ traduzi a expressão *neon...dran*. Por receio do novo, percebendo a sua força, ainda que não logrando alcançar o seu sentido, Tirésias submete-se-lhe como pode e sabe, com o aparelho do seu discurso racionalista.

Ao cenário de destruição do santuário de Tirésias, por ordem do rei, contrapõe o Coro de Bacantes a *Hosia*, a Reverência, que invoca no início do estásimo I. Aí se retoma a atmosfera de festa e louvor da divindade criada pelo párodo, da adesão sem reservas que leva a essa espécie de estado de graça, inundado pelo deus. De Penteu é criticada a *hybris*, ao combater a força do deus, essa inútil teomaquia que o levará à destruição, por contraste com a paz, *besychia*, e a verdadeira sensatez que recompensam quem reconhece e acolhe Dioniso, duradoira libertação de cuidados que o licor de Baco propicia por mais breve tempo.

No acolhimento e entrega à presença do deus se dissolvem as fronteiras e distâncias, do mesmo modo que as diferenças temporais de um tempo do quotidiano. Não é mero escapismo o transporte do Coro para a ilha de

Afrodite, Chipre, ou Pafos, ou para Piéria, ‘mansão das Musas’, mas libertação para domínios que a estesia dionisiaca abre através da imensa riqueza cognitiva das emoções: o amor e a arte, comumente associados à experiência do sagrado³⁴.

Neste contexto, ganha sentido, por oposição a censura (394-395):

Esperteza não é sabedoria (*to sophon d’ou sophia*), nem ter pensamentos acima dos mortais.

Esta censura, tal como a invocação da *hosia*, partem da reprovação veemente e concreta da conduta de Penteu, na primeira estrofe, mas eleva-se posteriormente a um âmbito mais geral: o conhecimento concreto e adquirido que o homem possui sobre algo não deve ser tomado como sabedoria enquanto capacidade e abertura para uma realidade mais lata – aquele estado de espírito e disposição de vida que é disponibilidade, modéstia, sensatez e que possibilita, nessa abertura, também o fruir estético³⁵.

Dioniso é aqui a festa, a paz, alheia a cuidados, propiciadora da aproximação entre os homens nesse dissolver das fronteiras da convenção³⁶. Dioniso é, ele mesmo, diluição de fronteiras: é, simultaneamente, o deus

³⁴ M. Arthur, «The Chorus Odes of the *Bacchae* of Euripides», *YCS*, 22, 1972, 154, entende exactamente o contrário, apodando a ode de ‘escape prayer’. Sobre a negação e a superação da distância entre espaços míticos marcados por uma natureza idêntica, veja-se K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, cap. VII, 3: ‘Heiliger und profaner Raum’.

³⁵ Concordo, em absoluto, com a interpretação de M. H. da Rocha Pereira sobre a leitura da interrogação do refrão do estásimo III – *ti to sophon* (‘O que é a sabedoria?’) – como «uma fórmula de rejeição» («*Sophia e mania* em *As Bacantes* de Eurípides», p. 23). A essa rejeição se opõe o fruir da vingança sobre o inimigo, como o gozo de algo que é belo (877=897; 881=901). Sobre a oportunidade do sentimento e da prática da vingança na ética antiga, veja-se M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1989.

Não posso, em contrapartida, aceitar a pouco convincente tese de P. Reynolds-Warnhoff, «The Role of *to sophon* in Euripides’ *Bacchae*», *QUCC*, N.S. 57, 1997, 77-103, de que é *sophia* que suporta a conotação negativa e *to sophon* significa a verdadeira sabedoria, baseando-se o autor do artigo em comparações com a substantivação de adjectivos neutros em contextos da filosofia pressocrática, nomeadamente de Heraclito, e preterindo, assim, o contexto mais próximo que é o do próprio drama e seu sentido possível.

³⁶ Winnington-Ingram, *op. cit.* p. 66: «Dionysus is a democrat».

‘bárbaro’, o *xenos*, nascido em Creta, o tebano, filho de Sémele. É o filho de Zeus e o filho de uma mortal³⁷.

Na festa, como é próprio da natureza do festivo, se suspendem as diferenças e se estreitam os laços de comunidade³⁸, no vinho se igualam os homens, já que Dioniso o propicia, conforme o Coro canta no párodo e reitera na segunda antístrofe deste estásimo, a pobres e ricos, sem exceção, a todos fazendo esquecer as suas penas (421-423):

Em igual medida, a ricos e pobres outorga do vinho o deleite sem pena.

Dioniso introduz, assim, através de uma experiência *sui generis* do sagrado, o tempo de suspensão do quotidiano na estrutura da pólis que, a ser aceite e vivido sem resistência não constitui para ela um perigo, mas parece enriquecê-la para o próprio quotidiano, nesse irmanar para além da diferença transposta entre classes sociais, nesse libertar do estatuto de vínculo à casa para a plenitude livre na natureza daquela que é a que dá à luz a sucessão da casa. É isso que Penteu não pode sentir nem compreender, mas que entende como subversão e desordem à ‘norma’ – de acordo com o que concebe como norma: a projecção da sua vontade e das suas próprias restrições.

Penteu quer dominar o indominável. A sua culpa é, de início, minorada por apenas ter ouvido falar do efeito do deus, sem o presenciar, mas está na sua natureza de combatente dos deuses, conforme já foi dito, o ser assim³⁹, para lá de rumores e evidências, até um tempo sem remissão possível, em que o seu mundo e a sua pessoa são aniquilados.

³⁷ Winnington-Ingram, «Tragedy and Religion: the Bacchae» in: E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford, 1982, pp. 374-375.

³⁸ Seaford, *op. cit.* p.38, salienta a profunda ligação entre as festividades dionísicas e a vivência democrática e recorda a observação de Aristóteles, Pol. 1319b 25, sobre um dos modos por que Clístenes fortaleceu a democracia, ao reduzir os cultos privados a alguns cultos públicos, providenciando para que todos os cidadãos se misturassem (cf. *Ba.* 37).

³⁹ Embora, como Dodds nota, Penteu se não veja como combatente dos deuses pela simples razão de que não acredita na divindade de Dioniso. Essa diferença entre aquele e Hipólito, que combate conscientemente uma deusa, é realçada por Oliveira Pulquério, *op. cit.* p. 26.

Toma, aqui, pertinência, a questão formulada por Diller: enquadrar-se-á Penteu, verdadeiramente, dentro do arquétipo do genuíno *theomachos*⁴⁰? A sua resistência, no episódio I, rapidamente passa a fúria destruidora, no fim do mesmo episódio, tendo como alvo o espaço de Tirésias: não é, pois, Dioniso que está em causa, mas a desobediência do profeta.

A presença do deus em espécie humana que um servo traz aprisionado até Penteu assinala, na ironia visual e verbal de todo o episódio II, o ponto de transição da manifestação dominante marcada pelo fascínio, própria do sagrado, para a do *tremendum*, numa aniquilação implacável que se adivinha, propiciada por uma atracção mórbida de Penteu pelo deus e pela contemplação do proibido.

Que sentido tem a associação feita no espírito de Penteu entre aquele que pensa ser o representante do deus e Afrodite? Sobre quem se exerce o potencial de fascínio e desejo do estrangeiro aprisionado, senão sobre aquele que o contempla e que sente em si acender o desejo e a luxúria? Quem sente o estímulo de *pothos* incendiado por Dioniso senão Penteu (456)? Outras motivações fazem, então, agir Penteu que não as da razão, sem que este disso se aperceba. Aquilo que rejeita e que pretende extirpar da ordem da cidade é exactamente aquilo que o fascina, sem se dar conta que a nova vivência a que a pólis se abre, ainda que à força, impõe-se como realidade a que a pólis se tem de render, ainda que a não compreenda – e com que tem de conviver, que tem de integrar, em nome da sua própria sobrevivência, valorizada, da sua estabilidade ‘normalizada’. Progressivamente invadido pelo deus, Penteu parece lutar contra si mesmo, julgando lutar contra um inimigo, invasor da ‘sua’ ordem.

Como nota Foley, a máscara sorridente de Dioniso em cena, no seu disfarce, contrasta com a caracterização das outras máscaras trágicas⁴¹. O deus sob cadeias domina pela serenidade sobre quem o aprisiona e torna

⁴⁰ «Eurípides’ Final Phase» in: E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, pp. 361-362.

⁴¹ H. Foley, «The Masque of Dionysos», *TAPhA*, 110, 1980, 107-135, dentro da tendência interpretativa metatrágica, também seguida por Ch. Segal, «The Bacchae as Metatragedy» in: P. Burian, ed., *Directions in Euripidean Criticism*, Durham, 1985.

pouco convincente a força aparentemente dominadora do rei de Tebas. Entra no jogo por livre adesão, para em breve ditar as suas regras e enredar Penteu, como uma presa, nas malhas da sua vingança – que será visualizada pela máscara ensanguentada de Penteu, trazida como troféu pelas Bacantes tebanas. O fantasma do touro representa, por assim dizer, o conjunto de projecções fantasmáticas de Penteu, sobre um inimigo que é ele mesmo. E o touro representa, simultaneamente, a manifestação do deus, sob espécie animal, a virilidade insaciável de um Penteu que antevê, em mórbida excitação, o momento de expiar as mulheres, possuídas pelo deus, imaginando surpreender-lhes uma intimidade de depravado erotismo. Com a imagem sobreposta do touro à figura do deus *sub specie hominis* conviverá, em exaltação de loucura, Penteu no episódio IV – e o deus assim se deixará ver, nesse lado selvagem e brutal da sua natureza, numa paz de violência contida em que envolve a vítima, qual caçador com a sua rede.

É marcante o recurso à imagética da caça na peça. E o seu uso está determinado por uma reveladora ironia de situações. Dioniso, o deus indominável e do indominável é apresentado como um animal selvagem, preso sem resistência, aparentemente submetido ao domínio do governante de Tebas no episódio II. A linguagem dúbia do deus, que profere e esconde ao mesmo tempo a verdade, faz recordar a famosa cena de Tirésias e Édipo em *Rei Édipo* e denuncia que o prisioneiro se não deixou verdadeiramente aprisionar. Ela ganhará mais amplo sentido, quando a linguagem de caça reentrar no drama para caracterizar então a ida fatal de Penteu para o Citéron e a sua morte como uma nefasta caçada (1084 *sqq.*).

O que o espectador capta, na mansidão do deus agrilhado, como ameaça que paira iminente, capta-o Penteu como uma vitória e manifestação do seu poder, ao mesmo tempo que, na sua linguagem, deixa denunciar, a partir de agora, um incontido fascínio exercido pela figura graciosa do deus sob disfarce – fascínio não consciente e não isento de pendor erótico, como dependência que extravasará na cena de loucura e se revelará fatal⁴².

⁴² Nota J. Ribeiro Ferreira, «A cena da loucura de Penteu no 4º episódio das *Bacantes*» in: *As Bacantes e o nascimento da Tragédia*, pp. 34 *sqq.* que tudo aquilo de que Penteu acusa o culto de Dioniso é, na cena de loucura, manifestamente assumido por Penteu como o objecto

A atitude do Coro não atesta agora uma evolução, como pretende Romilly, da paz inicial para um outro estado que há-de ser o soçobrar da possibilidade dessa paz no final da peça. Aquilo que a autora vê como evolução negativa do Coro vê-lo-ia eu como reacção natural de uma comunidade que vive a experiência do sagrado e que vê violentamente ofendida a expressão do seu culto e a sua liberdade ameaçada. Passa, assim, a ser sensível a um outro tipo de manifestação do mesmo deus, que já não opera como beleza, paz e prazer, mas como ira implacável e proximidade aterrorizadora. A agitação e pedido de vingança são eco dessa proximidade ao deus. O sagrado agredido faz dominar a sua outra face terrível e as devotas do deus sentem-no e esperam-no.

Algo de semelhante acontecerá com as Bacantes tebanas do Citéron, de acordo com o relato do Boieiro. Quebrada a intimidade e deleite da entrega e fusão humano-natureza pelo olhar profano dos pastores, a paz revolve-se em agressão e a mesma força excepcional que operara prodígios na consonância opera então horrores no êxtase violado.

Verdadeiramente, as provas do maravilhoso e do prodígio da força do deus são presentificadas perante Penteu pelas palavras do Servo que, ao trazer Dioniso acorrentado no início do episódio II, relata o modo como as Bacantes tebanas foram libertadas miraculosamente da prisão, assim como pelo relato do Boieiro sobre os prodígios das Bacantes numa natureza em harmonia, que evoca as palavras do párodo, e sobre a força terrível que as anima quando violado o seu espaço – que preconiza a que atingirá Penteu. Mas Penteu recalitra e radicaliza a sua intransigência, fechando-se ao significado dos factos e prometendo vingança.

A mudança de tática do deus em breve se operará, para brincar com a vítima e atirá-la, progressivamente, primeiro para a destruição da imagem do senhor de Tebas pelo ridículo e depois para a real destruição física nas

do seu desejo de contemplação furtiva das bacantes. Expiar as Bacantes era, para os Gregos, considerado um delito.

mãos de Agave. Esta mudança opera-se a partir do que Dioniso relata abertamente em plena Tebas, à entrada do palácio, no episódio III, sobre a luta de Penteu, primeiro contra o touro, perante a sorridente impassibilidade de um deus liberto de grilhões, e depois contra uma sombra, para atingir o seu auge com o transvestir do descendente de Cadmo, no episódio III.

Os chamados ‘milagres do palácio’, que o Coro avistara e descrevera, seja qual for a natureza de tais milagres,⁴³ possuem forte carga simbólica de prenúncio de destruição da casa real. O Coro intui-o e percebe que a vingança do deus, já esperada e pedida, começa a operar-se. Por isso o estásimo III glorifica de novo o culto de Dioniso e a libertação nas montanhas, reiterando a força do deus e a confiança inabalável que oferece, fonte de força e sabedoria verdadeira para quem com ele convive e o aceita (892-896):

Pequeno é o esforço de ver que aí reside a força, aí, no divino (*to daimonion*), seja ele qual for, no que ao longo do tempo é tido por lei (*nomimon*) perene, na natureza (*physei*) fundada.

Divino e *physis* instauram o tempo e as suas leis. É nesse instante privilegiado de união que ao homem é dada a experiência de fusão absoluta com uma *physis* fundadora e de onde decorre a *sophrosyne* e a sabedoria como atitude, mais do que cosmovisão, de quem conhece que a razão tem limites e muito há, para além deles, a determinar e conferir ou retirar sentido aos caminhos da vida humana⁴⁴: os *nomima* naturais e primordiais, sentidos como instância sagrada, que ao direito positivo dão sentido e que por ele

⁴³ Não deixo de manifestar a minha simpatia pela posição de Segal, no supra-citado trabalho, pp. 158 *sqq.*: a capacidade de o deus do teatro criar a ilusão pela palavra pode ser aqui utilizada por Eurípides, dentro do próprio drama, como demonstração da força do deus. Para uma súpula das principais posições sobre o assunto, veja-se o prefácio de M. H. da Rocha Pereira à sua tradução da peça e também R. Fisher, «The ‘Palace Miracles’ in Euripides *Bacchae*: a Reconsideration», *AJPh*, 113, 1992, 179-188.

⁴⁴ No seu relato apavorado dos acontecimentos no Citéron e da morte de Penteu, conclui o Segundo Mensageiro que a *sophrosyne* e a ‘mais sábia das práticas’ residem na veneração dos deuses.

não devem, não podem ser violados. É que tal fonte inspiradora e ordenadora, sendo sagrada, esmaga, por eles mesmos, os que contra ela atentam. *Nomimon* ecoa, na peça, os *agrapta nomima* invocados pela Antígona sofocliana – que Creonte infringe e pelos quais será esmagado.

Alheio e incapaz de tal vivência se revelou Penteu, na ação dramática. A fragilidade do seu modelo racional em breve se defrontaria com os seus limites e contradições, para se exacerbar, tipicamente, no comportamento de um tirano, impotente perante uma linguagem dos factos que sente ser rebelde à sua leitura redutora. Tirésias denuncia a sua fúria selvagem (*ontos agriou*, 361). Ilustram-no o recurso inútil e repetido aos grillhões para conter a força divina, a ameaça de escravização do Coro, que o espectador percebe tocado por uma liberdade inviolável e, sobretudo, o valor simbólico que adquire a ordem para fechar todas as portas da cidade, a fim de conter o incontível (653).

Adverso a tudo o que sair da alçada do seu poder e por ele não for controlável, Penteu fica como a imagem de um técnico do poder como domínio do mundo, que não sabe viver fora dessa organização mecanicista da pólis, privada das suas raízes no plano inapreensível do sagrado – para este momento dramático Dioniso – do seu sentido verdadeiro e inesgotável riqueza.

A vivência espontânea do sagrado proporcionada por Dioniso, em contrapartida, ao romper de forma particularmente ousada com esse quotidiano, denuncia-lhe os limites e oferece à pólis a possibilidade salutar de extravasar e libertar-se de tensões, para além de uma planificação que, a absolutizar-se, constitui a própria asfixia da vitalidade criativa. Que essa ruptura seja um risco, num âmbito que simultaneamente atrai e inquieta o homem, é o preço do que lhe é oferecido.

A imagem da loucura e do ridículo de Penteu, do grotesco com que o espectador o vê transvestido de Bacante, é a real imagem do seu desfazimento em relação ao mundo, do seu isolamento nas limitações que tece, sem que o perceba, e que o deus utiliza como uma rede de caça – enquanto um

não-racional distorcido dele se liberta: a lascívia de um *voyeurismo* que profana um culto em que, antecipadamente, vê uma excitante manifestação de depravação sexual das mulheres, é contrária à experiência do belo e do prazer da entrega desinteressada, enaltecidas pelo Coro.

Dioniso fá-lo sair da sua figura de defensor do quotidiano, não através de uma libertação festiva, mas de uma alteridade mortífera. É agora Penteu, aquele que acusara o ‘seguidor’ do deus pose efeminada, quem quebra as fronteiras entre o masculino e o feminino através do seu disfarce de mulher⁴⁵ e do modo meticuloso como, saindo de si, interpreta a personagem de uma Bacante – uma Bacante solitária.

O deus revela-se, finalmente, em toda a sua tremenda força ao entrar progressivamente na sua vítima⁴⁶ pela potencialização, sob a forma de *mania* punidora, das naturais disposições e vícios desta – e a vítima apronta-se para o sacrifício, para ele arrastada como num jogo, saboreado pelo deus na própria descrição que faz das vestes que Penteu ostentará. O reconhecimento final, por parte de Penteu, da força do deus, por cuja acção perece, como um animal caçado, representarão o cumprimento do plano divino. Deste faz também parte o reconhecimento de Agave, após o seu regresso à lucidez. É que, não esqueçamos, as Bacantes tebanas foram-no contra-vontade, por uma punição que trazia consigo um plano do deus para ser reconhecido pelo *tremendum* da sua força a que nenhum homem pode pôr barreiras, sejam elas as da ordem ou as da convenção social: com a força do deus a verdade dos amores de Sémele e Zeus tornam-se evidência inegável. É de um imortal o filho imortal que a princesa tebana deu à luz, fora das convenções da sociedade dos homens.

O próprio Coro das Bacantes da Ásia, tão próximo de Dioniso, reconhece, no final, a multiplicidade imprevisível das manifestações de um deus proteico, que assumiu o disfarce e agiu diante dos seus olhos *sub specie humana*.

⁴⁵ J. Ribeiro Ferreira, *op. cit.* p. 40.

⁴⁶ *Vide* Dodds, *comm. ad loc.* M. F. Silva, em artigo no prelo, sobre a peça, nota como o deus saboreia a metamorfose de Penteu em outra personagem, que ele ajuda a criar.

Com a presença de Dioniso em cena – o deus do teatro, da máscara, do disfarce, do jogo de alteridades, da transgressão e fusão de identidades implícito na própria capacidade de representar – a propulsão a acção até um reconhecimento e manifestação final, oferece esta tragédia, embora numa segunda instância, ocasião para uma meditação metadramática.

Perante os olhos do espectador decorre, presentificada, a *arche*⁴⁷ mítica da instituição de um culto, na Hélade, à divindade que abre, simultaneamente, a uma dimensão do real mais lata e mais rica do que a meramente apreensível pelos limites do conhecimento comum, dos preconceitos estabelecidos, da noção de ‘ordem’ e de vida ‘normalizada’, confortáveis para quem governa, de acordo com a sua própria vontade, sem resistências.

O novo deus e o seu culto trazem consigo a fonte de um conhecimento diferente, na entrega do homem a uma paz sem cuidados nem reservas, como benesse da divindade. A lição de *sophrosyne* como moderação e disponibilidade para a entrega ao deus, decorre da dupla percepção, da imensa força do sagrado e da limitação humana, que nessa entrega se esbate. Ilumina-se o valor de *sophia*, mais como uma filosofia e experiência de vida, que empenha o homem todo e valoriza o poder das suas emoções, do que como acumulação de dados de conhecimento adquiridos pela razão, ou de perícia técnica.

A vivência dessa *arche* na representação dramática é possível ao espectador pela capacidade de perceber no jogo dramático a *re-presentação* de algo – essa verdade profunda que aí aflora, o determina e nele se faz exprimir: o inesgotável enigma da existência no horizonte do divino e da natureza.

Esse jogo dramático, desenvolvido sob a tutela de Dioniso como gesto ritual, ganha na *poiesis* trágica grega o carácter de obra estética. A experiência estética como suporte estruturador de um determinado tipo de experiência religiosa implica a disponibilidade e mobilização de sentidos e emoções, da imaginação, na percepção do objecto estético como aparência e profundidade, ficção e verdade, particular e universal. As emoções especificamente aí envolvidas, na vivência do trágico, como o fascínio pressuposto na

⁴⁷ Utilizo a terminologia do filósofo K. Hübner, nos caps. V-XIV da supra-citada obra.

identificação com a acção, o terror e a compaixão, constituem, inegavelmente, um método de sabedoria para o homem – de sabedoria libertadora. E essa sabedoria vive para além da visão normativa redutora, que estrangula, empobrece, unidimensionaliza. Tal sabedoria toca, antes de mais, quem por ela se deixa conduzir, na sábia entrega ao que não é nem racional, nem irracional, mas transracional – no caso d'*As Bacantes*, ironicamente, é a barbárie e as mulheres que por ela primeiro se deixam conduzir.

É que a verdadeira sabedoria é libertadora e o verdadeiro *sophos* é rebelde a qualquer fronteira de domínio que o homem queira impor, já que essa fronteira limita e corta os horizontes a que o homem deve estar aberto: os do divino e da *physis* – da *physis* que é também a sua, e que é sagrada – a partir dos quais as verdadeiras normas se estabelecem e nela têm o seu sentido, ainda que pareçam transgressoras.

Sem esta abertura, não há poder político que resista nem pólis que sobreviva saudável⁴⁸.

⁴⁸ Para um possível sentido político da peça, vide E. Lefèvre, op. cit. pp. 171-172.

Francisco de Oliveira

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

MISOGINIA CLÁSSICA: PERSPECTIVAS DE ANÁLISE*

Resumo

O objectivo da comunicação é chamar a atenção para algumas questões de método na abordagem da temática feminina nas sociedades clássicas, de modo a evitar obstáculos epistemológicos e repetição de estereótipos. São analisados os seguintes itens: perigo das generalizações abusivas sobre a situação da mulher na Antiguidade; inexistência de um conceito unificado de espécie feminina; situação da mulher na Grécia não se limita à mulher ateniense; paradigmas femininos dissolutos na mitologia e literatura e seu correspondente nos comportamentos reais; invisibilidade social e finalidade do casamento; silêncio das fontes sobre a sexualidade no casamento; argumento *ex silentio* sobre a intervenção política da mulher; necessidade de a análise literária se fazer numa base interdisciplinar; aspectos específicos da mulher em Roma.

I – A mulher nas sociedades clássicas

O tema da mulher tem nos últimos decénios provocado claras rupturas sociais e políticas, sendo comum ligar a evolução dos direitos da mulher à contenção de uma visão sexista e machista da sua condição. Também é vulgar considerar que o actual ascendente da mulher se construiu através

* Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projecto da UI&D-Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

da sua libertação gradual e progressiva de uma herança misógina que tem fundamento nas sociedades clássicas¹.

Sendo certo que as doutrinas hipocráticas, ainda que menos sexistas que as aristotélicas, não deixavam de considerar a mulher inferior ao homem, por exemplo quando se afirma que a semente do homem é mais forte que a da mulher, ou que esta se relaciona com a água e aquele com o fogo²;

que Platão, mesmo apresentando alguns aspectos de valorização do feminino, ao postular genericamente que as mulheres devem ter as mesmas funções que os guardiões (cf. *R.451e*, *454e*), na verdade também afirma que a mulher é mais débil do que o homem (*R.451d-e*), tece comentários pejorativos como «coisa própria de mulher e de quem tem pouco entendimento» (*R.469d*) e acaba por lhe destinar funções inferiores, sucedâneas ou supletivas das do homem³;

que o Estagirita, sem prejuízo de também reconhecer que, por exemplo, as mulheres «estão menos sujeitas a doenças do que os homens»⁴, tem da mulher uma visão condicionada pela função social do matrimónio, da procriação e em especial da reprodução das elites, como em Platão, objectivo a que se subordina a necessidade de proporcionar às mulheres educação ou exercício para que gerem filhos mais fortes, mas sempre no pressuposto geral da inferioridade da mulher, um homem incompleto, deficiente, uma criatura passiva, menos musculada e mais flácida, como claramente se nota quando escreve que a união de seres jovens é nociva, pois produz fêmeas e de fraca compleição, e que a fêmea é um macho mutilado, estéril⁵;

¹ W. Den Boer 1979:242-272 dá-nos um breve sumário da problemática da mulher na antiguidade e na crítica moderna; ver também S. C. Humphreys 1983:33-55; J.-P. Roux 2004, em esp. p. 104-106, cuja síntese genérica é todavia por vezes demasiado assertiva.

² Hipócrates, *Medic.*478-4799; cf. *Gland.*16; *Vict.*1.27 e 34.

³ Tradução de M. H. Rocha Pereira; cf. W. Den Boer 1979:256-259 e 269, onde conclui: «*Generally speaking*: there was considerable appreciation of women in antiquity. Greek poets praised her beauty, courage, readiness to sacrifice, and her love of her husband and children». J.-P. Roux 2004, na p. 112 considera o dionisismo como o grande movimento de emancipação da mulher.

⁴ Aristóteles, *HA.*521a, em trad. de M. F. Silva.

⁵ Aristóteles, *Pol.*1335a.b e 1325b (superioridade do homem); cf. *GA.*727a-b, 767b (o primeiro desvio da natureza é ser procriada uma fêmea, não um macho) e *HA.*538b.

que esta posição de Aristóteles teve certamente grande eco no pensamento posterior, pois, pelos inícios do séc. II dC, Sorano recorda que Aristóteles e o epicurista Zenão de Sídon, mestre de Filodemo de Gádaros, consideravam a mulher imperfeita e o homem perfeito, consagrando assim a inferioridade biológica da mulher, ideia que também será perfilhada por Galeno⁶;

não posso, todavia, deixar de fazer alguns comentários sobre lugares-comuns e estereótipos sobre a matéria, tanto mais que por vezes são esquecidas ou menos valorizadas posições como as dos círculos sofísticos que defendiam a igualdade homem / mulher, gerando surpresa, como escreve McLaughlin, o facto de, num clima predominantemente hostil, ter havido mulheres que desempenharam parte activa no discurso filosófico e científico⁷.

1.

A primeira observação é para dizer que deve ser repudiada qualquer generalização abusiva sobre a situação da mulher na Antiguidade clássica, que melhor conhecemos através da literatura. Na Grécia, mais do que nuances, há diferenças notórias nos *Poemas Homéricos*, onde a mulher exerce poder político na ausência do marido⁸; na dramaturgia do séc. v aC., onde a intrusão da mulher na arena pública e a inversão de papéis tanto podem indiciar o agravamento dos conflitos entre os sexos como uma parcial feminização do masculino⁹; ou na *Comédia Nova*, onde vemos a experiência sexual pré-matrimonial por norma terminar em casamento, não em castigo; e existem divergências científicas profundas sobre questões de fisiologia e sexualidade entre a medicina hipocrática e a ciência aristotélica; avultam visões muito contraditórias em questões de conceito de prazer, ética sexual

⁶ Sorano, *Doenças de Mulheres*, IIb.3 e Galeno, *De semine*, 2.1.

⁷ G. McLaughlin 2004:23.

⁸ Ver C. Reinsberg 1993:12-27.

⁹ S. Blundell 1999:172 ss.; por essa altura, as estelas reflectem o desenvolvimento do afecto dentro da família (p. 190); o posterior desenvolvimento do nu feminino parece comprovar que a exclusão das mulheres regredia (cf. p. 195); ver, em geral, C. Reinsberg 1993.

e problemática dos sexos entre Pitágoras, Platão, Aristóteles, cínicos, estóicos¹⁰, cirenaicos e epicuristas¹¹. No mundo etrusco e romano, partilhando estereótipos herdados da Grécia e longínquas heranças matriarcais, a situação da mulher é de maior ascendente e visibilidade.

2.

A segunda observação é de natureza sociológica, para dizer que tal como não existe uma concepção da mulher enquanto espécie própria, uma vez que, por exemplo nos tratados hipocráticos, a mulher é objecto de tratamento a par com o homem, sem prejuízo da referência às doenças que lhe são peculiares, como as que são peculiares a crianças, a velhos ou a habitantes de certos climas ou regiões, e que Aristóteles inclui a mulher na espécie *anthropos*¹², também não existe um conceito unificado de género feminino, existem, sim, estatutos diversos com concepções, ideias, modos de vida e prerrogativas jurídicas específicas, conforme a idade e o *status* social da mulher em causa¹³. Vista de fora, a situação da mulher na sociedade ateniense do tempo de Péricles podia levar a considerar, em termos modernos, que as mulheres mais livres eram, por ordem decrescente, as heteras e prostitutas, as escravas e flautistas, as esposas ou concubinas estrangeiras, as mulheres de baixa condição social, as mulheres da elite. Como se os Atenienses se comprazessem em criar uma estrutura social sem racionalidade!

¹⁰ Cf. M. Pohlenz 1978:301-313; F. Oliveira 1992:89-107; Sen. *Ep.* 94-26 e Musónio Rufo fr.13^a (amor mútuo) e 14. Mesmo a insistência no relacionamento exclusivo com a esposa e para fins de procriação pode ser entendida como objectivo de ascese filosófica (*sapiens vir iudicio debet amare coniugem, non affectu*, segundo o fr.85 Haase do *De matrimonio*, apud P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris, 1979, p. 322), inclusive quanto à contenção de prazeres ilícitos através da limitação ao sexo vaginal: cf. C. Williams 1999:48 e 54-55.

¹¹ Ver G. Rodis-Lewis 1975:182-192 e G. Gual 1981:147 ss. para o epicurismo; A. Oltramare:1926 para a ética cínico-estóica.

¹² Aristóteles, *HA*.584b, 730b e 737a28.

¹³ Escrevem S. Dixon 2004:69: «While misogynist and paternalistic references to women exist in Roman literature and law, they are never stigmatized as 'other' in the consistent style of Aristotle's political and biological taxonomies»; e M. Griffith 2001:136: «For the term 'woman' is too clumsy an umbrella for too many separate categories (daughter, sister, virgin, bride, wife, mother, princess, captive, etc.)».

3.

A terceira observação é que a visão da Grécia não se reduz à mulher ateniense, devendo também ser enfatizada a situação da mulher espartana e de muitas colónias dóricas, não esquecendo que em Atenas vingaram correntes de pensamento laconizante, as quais transparecem na filosofia (ver *Laques* de Platão), na literatura grega (cf. Aristófanes, *Lisístrata*) e na latina. Como escreve McClure, a situação da mulher em Esparta terá sido anormalmente liberal, com Esparta a fornecer o modelo de educação feminina aos sofistas e até aos revolucionários franceses, e em Atenas o silêncio imposto à mulher estava longe de ser monolítico e absoluto¹⁴. A situação da mulher em Esparta e Atenas terá sido anormalmente liberal, com Esparta a fornecer o modelo de educação feminina aos sofistas e até aos revolucionários franceses¹⁵. E convém reiterar, com Rist, perspectivas filosóficas como a do cínico Diógenes, que só reconhecia o casamento baseado no consentimento e no relacionamento mútuo, o célebre consórcio entre Crates e Hiparquia, e idênticas posições sobre relações sexuais perfilhadas pelo estóico Zenão¹⁶.

4.

A quarta observação pretende evocar domínios como a mitologia, a religião e os estereótipos literários, que oferecem paradigmas de comportamento feminino frequentemente dissolutos, em tudo nos antípodas dos ideais colectivos femininos de reserva e pudor. De facto, Ártemis, Atena e Hera são extremamente activas fora de casa, Afrodite é sexualmente promíscua e adúltera, exemplificando no *Hino Homérico a Afrodite* a existência de relações pré-matrimoniais como pórtico para o casamento¹⁷. Aurora é

¹⁴ L. McClure 1999:203 e 22. Cf. Cícero, *Tusc.*2.36: *apud Laeinas virgines / Quibus magis palaestra, Eurota, sol, pulvis, labor, / Militia in studio est quam fertilitas barbara.*

¹⁵ S. Blundell 1999:151 ss.; S. Pomeroy 1997:39-62 traça a analogia entre Atenas e Esparta quanto à noção de família; ver J. R. Ferreira 2006, para os revolucionários franceses.

¹⁶ J. M. Rist (1969) 60-66.

¹⁷ Ver S. Blundell 1999:25 e 38; cf. Ovídio, *Ars*,1.275 (*furtiva Venus*) e 3.85-86 e 87: *Ite per exemplum, genus o mortale, dearum.* Sexo pré-matrimonial e casamento relacionam-se na

prioritariamente conhecida pelo seu agressivo apetite sexual. E entre as lendas sobre Hércules, o herói da masculinidade, a par com Teseu, figura o da sua submissão a Ônfale, prefiguração do *servitium* amoroso elegíaco¹⁸.

Ora, se os Gregos destinavam a mulher ao gineceu e aí a confinavam a trabalhar com a roca e o fuso¹⁹, e se ao mesmo tempo se diz que os Gregos tinham uma visão antropomórfica dos deuses, é caso para perguntar como se compreende que tenham construído tais estereótipos de comportamento, sem correspondência no campo humano, cultivando histórias como a de Afrodite, que prometeu a Páris a mais bela mulher do mundo, sendo que, como escreve Lefkowitz, «a mais bela mulher do mundo, Helena, era um presente que não podia ser oferecido sem violar as leis do casamento e da hospitalidade»²⁰.

Pior ainda, se a apregoada confinação ou segregação da mulher se destinava a impedir o adultério²¹, deve confessar-se que ou os Gregos e os Romanos legislavam sobre o vazio quando promulgavam leis sobre o adultério sem perceberem que a existência de leis implica a sua violação, sendo que os Gregos legislavam desde Sólon e em Roma a legislação sobre adultério remontaria a Numa Pompílio e à Lei das Doze Tábuas²², ou então falhavam estrondosamente, pois nem conseguiam impedir as visitas masculinas e o

história de Dido e Eneias na *Eneida* de Virgílio; no carne 64 de Catulo (bodas de Peleu e Tétis, com éfrase de pintura do mito de Teseu e Ariadna a ilustrar os perigos do adultério); na história das mulheres de Lemnos (Ovídio, *Ars*,3.672; Valério Flaco, *Argonautas*, livro II); Ovídio, *Ars*,2.353-372 apresenta numerosos exemplos de heroínas literárias.

¹⁸ Segundo E. Keuls 1993:52.

¹⁹ Mesmo o tema da roca e do fuso é passível de interpretação erótica enquanto símbolo de sexo no casal, como observa E. Keuls 1993:252-258, que, nas p.234-235, evoca outras valências («dead-by-textil» e «the web of treachery»); ver também p.114-128 sobre sexo conjugal na Grécia e seus numerosos símbolos, convenções e representações, que, em meu entender, contrariam a ideia de que a esposa encarava o sexo como mera obrigação. Recordar Ovídio, *Ars*,3.517-524, cujo pressuposto é o de uma vida sexual conjugal gratificante.

²⁰ M. Lefkowitz 2003:2.

²¹ W. Den Boer 1979:243, usa o termo corrente «seclusion», que S. Blundell 1999:136 distingue de «segregation» e na p.171 diz ser «probably more talked about than practised». Erra, todavia, ao afirmar, na p.244, que «Menander's young men could meet a girl only at a festival and nowhere else». Ora, no *Discolo* de Menandro, o jovem encontra a moça junto de um poço. E já em Aristófanes, *Elk.*,960-965, se poderá admitir namoro à janela.

²² C. Williams 1999:19; veja-se o afã com que E. Keuls 1993:206-210 descreve os castigos previstos por Sólon para adultério e sexo pré-matrimonial; cf. F. Oliveira 2006b:333-356.

adultério com os homens disponíveis, num movimento sociológico paralelo ao da endogamia,²³ nem logravam manter as mulheres encerradas²⁴; e estas, não recebendo visitas masculinas em casa e sofrendo severas restrições quanto a ausências, eram especialistas em escapadelas, e muito rápidas, com o primeiro desconhecido que encontrassem na rua!²⁵ Claro que também se poderá contra-argumentar que as saídas eram nocturnas, como já se adivinha nas *Mulheres no Parlamento*, onde obviamente tais escapadelas eram facilitadas por os varões se deitarem mais cedo do que as mulheres e adormecerem rapidamente, única razão plausível para se entender como puderam as mulheres de Lemnos matar todos os maridos em seus quartos²⁶.

Ao arrepio desses cenários de limitação de possibilidades, o orador Lísias dá-nos conta de uma mulher que deixa o marido a dormir²⁷, fechado no quarto do 1º andar, para se deitar com o amante, de resto um sedutor profissional, num quarto do rés-do-chão, alegando, para explicar o barulho do abrir e fechar da porta da rua (imagine-se um adúltero a entrar de noite pela porta principal), que saíra de noite a pedir lume²⁸; ficamos também a

²³ L. McClure 1999 119: «Citizens women's putative seclusion in classical Athens restricted opportunities for illicit sex: literary sources depict weddings and funeral as events in which women were likely to encounter men outside the family, but more often, the object of desire tended to be a near relative or neighbour». A autora relaciona muito bem esta reclusão da mulher com o preceito do silêncio, daí deduzindo que, no drama ateniense, o discurso feminino público equaciona os temas do adultério e da subversão da estabilidade política. Recordar Ovídio, *Ars*,3.431: *Funere saepe viri vir quaeritur*; Na *Ándria* de Terêncio, o amor entre Pânfilo e Glicério (mas o estatuto desta não era ainda claro) começa num funeral, tal como no *Formião* o amor de Antifão por Fânio.

²⁴ Ovídio, *Ars*.611-658, sobre saídas e modos de ludibriar a vigilância mais apertada; Juvenal, 6.346-351: suborno dos vigilantes.

²⁵ Ver S. Blundell 1999:125-126 e 135-138 para as oportunidades de saída, sobre as quais Sólon se dignou legislar, o que prova que «elas não estavam meramente confinadas ao espaço do gineceu»; D. Leão 2002:86-87; J. H. Blok 2001, esp. p.109-116: «Private was predominantly associated with femininity, public with masculinity, but by no means exclusively so» (p.115).

²⁶ Valério Flaco, *Argonautas*, 2.220-240; Ph. Borgeaud 1999:18-19 e 27 relaciona com o mito das Amazonas e a fobia andrógina da ginococracia.

²⁷ Para o motivo do sono, ver Juvenal, 6.114-132 (Messalina); Ovídio, *Ars*,2.545-546.

²⁸ Lísias, *Sobre a morte de Eratóstenes*,1.5, 25, 29; para as saídas nocturnas, cf. Plauto, *Gorgulbo*, 22; Catulo, 68b.147-148; Tibulo,3.8.59-62; Ovídio, *Ars*.3.542: *contempto colitur lectus et umbra foro*.

saber que um dos encontros se deu numa cerimónia religiosa e que houve intermediação de uma criada²⁹. A descrição destes factos como naturais e o romanesco da situação mostram como a mulher tinha mais liberdades do que sói afirmar-se, e que, apesar de a lei lhe permitir matar o adúltero apanhado em flagrante, o marido corre grande risco de ser condenado por assassínio premeditado, ficando no ar que teria sido melhor aceitar a indemnização proposta, como outros faziam, se é que não viviam dessa artimanha, com casos de chantagem e extorsão atestados por Demóstenes³⁰. De resto essa possibilidade já estaria prevista em Sólon, de cujas leis Delfim Leão conclui que garantiriam «ao marido também a opção de chegar ou não a acordo com o adúltero para uma penalização diferente», incluindo compensação monetária, que era privilegiada nas leis de Gortina³¹.

Deve mesmo dizer-se que a seclusão generalizada da mulher e a sua supervigilância tornam difícil explicar a banalidade de histórias de raptos e violações na Comédia Nova, caracterizada como realista; ora, escreve Rosivach sobre o motivo da violação, quando termina em casamento ou reconciliação, «a peça assume que este é um happy-ending também para a vítima», cujo estatuto nunca é diminuído pelo acontecimento, entrevedo-se a formulação do conceito de castidade como «conhecimento de um só homem»; de resto, como observa Gardner, a denúncia é que podia implicar infâmia para a jovem, sendo preferível casá-la³².

Em meu entender, estas histórias de relacionamento sexual por violência ou consentimento deixam implícita a banalização da experiência sexual pré-matrimonial e têm a ver com a discussão sobre os méritos da virgindade. Na verdade, a lógica da argumentação do pensamento antigo tem pistas

²⁹ A existência de cúmplices e «correios» de amor depreende-se de Catulo, 65.19 (*missum sponsi furtivo munere malum*) e explicita-se em Horácio, S.1.2.130-131 e Ovídio, *Ars*,3.485 ss.

³⁰ Demóstenes, *Contra Neera*, 41 e 65.

³¹ Ver D. Leão 2005:56-61; I. Secall 1997:61 e 71 (leis de Gortina); Horácio, S.1.2.43 e 133 apresenta o pagamento de indemnizações como um dos perigos do adultério com matronas.

³² V. J. Rosivach 1998:37, 41 e 103; J. F. Gardner 1986:125.

que facilmente levariam à ideia de que o relacionamento sexual deve começar quando o desejo surge, pois trata-se de um desejo natural, que, como tal, tende a ser satisfeito.

Vejam os que diz Aristóteles: na puberdade começa a produção de esperma nos rapazes, nas mulheres incham os seios e surge a menstruação. «É nessa época que mais precisam de vigilância; é que são mais inclinadas para os prazeres sexuais, que as dominam ... de tal modo que, se se não abstêm de prazeres sexuais, acostumam-se a servi-los para o resto da vida. De facto, as moças que se entregam totalmente aos prazeres sexuais, tornam-se mais desregradas ... E ao mesmo tempo, a recordação do prazer experimentado provoca a vontade desse mesmo relacionamento»³³.

Por sua vez, Sorano dá-nos conta das controvérsias sobre até que idade se deve manter a virgindade. Uns dizem que a natureza se encarrega de provocar o desejo de união sexual, gerando o instinto e excitando os apetites para a procura dos prazeres do amor. Reconhecendo que isso é verdade nos animais, Sorano (1.33) afirma que na espécie humana a razão por vezes contradiz a natureza. E se as moças educadas à margem do bom senso, de forma negligente, estão ávidas de prazeres prematuros, há que as vigiar pelo menos até à menstruação.

É fácil de entrever que, se os próprios filósofos e cientistas se não entendiam, o comum dos mortais não deixaria de dar livre fluxo à natureza. Tanto mais que parte da argumentação em favor da virgindade – os perigos da gravidez prematura – podiam ser evitados com algumas medidas contraceptivas que, para além das do senso comum, os próprios médicos também recomendavam, quando explicavam, entre outras, que para evitar ter de destruir o embrião, era melhor prevenir: ter relações sexuais em épocas não férteis ou a mulher afastar-se antes da ejaculação³⁴.

³³ Aristóteles, *HA*.581b.

³⁴ Sorano, 1.60-61, a propósito da posição de Hipócrates contra os abortivos (mas com nuances).

5.

74

A quinta observação é sobre a apregoada invisibilidade social da mulher³⁵ e, de modo específico, sobre o tema do amor conjugal³⁶. Ora, apesar de, para os juristas romanos, o que faz o casamento não ser a coabitação, mas a *affectio maritalis*, lembra S. Treggiari que «a característica essencial do casamento romano era o consentimento de ambos os parceiros» – e tomo consentimento como, no mínimo e em geral, sinal de simpatia mútua³⁷ –, é extremamente frequente ver afirmado que o amor conjugal não era considerado para o casamento, que não cabia no contrato a satisfação sexual dos cônjuges (como se actualmente constasse), ou que o relacionamento e o prazer sexual no casamento eram encarados sob o ponto de vista do homem, ideia já abalada por W. Den Boer, que afirma «existirem, todavia, sinais que apontam noutra direcção», pois que a questão da satisfação sexual de ambos os parceiros já era discutida na antiguidade e teria sido uma mulher quem primeiro escrevera sobre o assunto³⁸.

Pela minha parte, devo começar por estranhar que quem nega a ideia de que amor e casamento se possam compatibilizar, não deixe de achar

³⁵ No caso de Roma, S. Dixon 1991:100-101, assinala a discussão surgida por 22 dC., da qual se deprende que se estava a implantar o hábito de os governadores de província e altos dirigentes se fazerem acompanhar de esposas e família.

³⁶ Aos que separam amor e casamento deixo com aporia explicar os *exempla pietatis* enumerados por Plínio (*Nat.*7.122): *Gracchorum pater anguibus prebensis in domo, cum responderetur ipsum victurum alterius sexus interempto: «Immo vero, inquit, mecum necate, Cornelia enim iuvenis est et parere adhuc potest». Hoc erat uxori parcere et rei publicae consulere; idque mox consecutum est. M. Lepidus Appuleiae uxoris caritate post repudium obiit (cf. §186: quem divertit anxietate diximus mortuum); ver outros exemplos em Valério Máximo (4.3.3, 4.6.1-5, 6.7.2 e 3). Cito S. Dixon 1996:99: «It is readily conceded that Roman marriages were not normally love matches ... Yet literature, art (especially funerary art), and inscriptions show that the *ideal* of the affectionate, welcoming family unit prevailed many Republican representations of family life»; nas p.101-102 e 105-106 abona com dados epigráficos, que também encontramos em M. Lefkowitz – M. Fant 1988:12, n.º26 e p.134, n.º137, aos quais acrescentaria *CIL*.2.3596, 3696 e 4290; ver também Lucrécio, 3.894-897; Catulo, 61; Cícero, *Att.*1.18.1 e *Fam.*14.1 e 14.2.2; Propércio, 3.12 e 4.3.49: *Omnis amor magnus, sed aperto in coniuge maior*; Ovídio, *Tr.*3.3; *Met.*8, e.g 631ss. (exemplo de Filéon e Báucis).*

³⁷ S. Treggiari 1996:32-33. W. Den Boer 1979:263-265 estabelece ligação entre as ideias de *koinonia* e *philia* e amor conjugal como base do casamento; cf. V. J. Rosivach 1998: p.56 e 73.

³⁸ Ver W. Den Boer 1979:267.

normal que por vezes o relacionamento com heteras, «onde o homem experienciava algum sentimento ... era susceptível de conduzir a casamento de acordo com a lei ou a concubinato»³⁹. E, tendo presentes os carmes 61 e 64 de Catulo (ver tb. 61), que celebram himeneus ou bodas e colocam a referência à procriação depois de tonalidades eróticas que enfatizam o prazer mútuo dos chamados «deveres conjugais», devo ainda declarar que sempre achei estranho imaginar Gregos e Romanos a casarem e terem relacionamento sexual só para fins procriativos, certamente limitando o acto sexual de acordo com os dias de fertilidade mais provável e de acordo com as correntes científicas perfilhadas.

A verdade é que, nas teorias e observações sobre procriação, embriologia, gestação e actividade sexual, no geral situadas no âmbito das relações conjugais, é fácil encontrar referências à existência e até à inevitabilidade do prazer mútuo.

Assim Hipócrates escreve que, durante o coito, a mulher sente prazer e calor e ejacula em todo o corpo devido à fricção dos órgãos sexuais e sente prazer desde o início do coito e durante todo o coito, até o homem a largar. Se sentir orgasmo, ejacula antes do homem e o seu prazer não é o mesmo; se não sente orgasmo, o seu prazer cessa com o do homem. Na mulher, o calor aumenta em contacto com o esperma do homem, depois cessa; o prazer da mulher no coito é muito menos forte, mas dura mais do que o do homem ... porque a ejaculação nele é mais rápida e violenta⁴⁰.

Por sua vez, Aristóteles afirma que a mulher pode conceber sem ter tido prazer no coito, e que por vezes tem tanto prazer como o homem, e simultâneo, sem conceber. De resto, a explicação quase mecânica para a origem do prazer e a teoria das secreções masculinas e femininas parecem implicar a sua inevitabilidade: o prazer do coito é devido à fricção dos genitais e à emissão de *pneuma*, e a concepção não pode ocorrer sem emissão do macho durante a cópula e sem a presença de fluxo feminino;

³⁹ E. Keuls1993:187; cf. S. Blundell 1999:119-124; C. Williams 1999:47-56

⁴⁰ Hipócrates, *Acerca do médico*,1. 474-476.

a concepção dá-se mesmo quando falha o prazer que as mulheres normalmente sentem durante o coito, desde que a parte em questão esteja em calor; todavia, em geral ocorre prazer, porque a secreção é normalmente acompanhada de prazer no homem e na mulher⁴¹.

Recordo, finalmente, o testemunho de Sorano, que leva a lógica do prazer inevitável aos casos de relações não consentidas: se o desejo não existe, a semente não pode ser emitida pelos machos; da mesma maneira, se o desejo está ausente, essa semente também não dará lugar à concepção nas fêmeas, por não poder ser recebida e conservada e dar origem à gravidez se não existir desejo instintivo da relação sexual. É verdade que há mulheres violadas que conceberam; a propósito delas se pode dizer que de qualquer modo também sentiram prazer, mas um prazer obscurecido por um juízo da razão. E Sorano tem consciência de que a prática do sexo não se relaciona exclusivamente com procriação quando afirma que não basta sentirmos desejo de relações sexuais para ser o momento adequado para a concepção, há que ter em conta outros factores; de facto, nas mulheres muito inclinadas para os prazeres dos sentidos, a todo o momento se manifesta apetite sexual⁴².

Detectado este consenso sobre a inevitabilidade e a naturalidade do prazer, aos adeptos da finalidade meramente procriativa do casamento nas sociedades clássicas, conviria ainda perguntar como explicam que tanto César como Augusto tenham permanecido casados com mulheres que lhes não deram filhos⁴³? E porque continuavam os antigos a fazer sexo durante a gravidez, e até no último mês, quando obviamente não haveria qualquer dúvida de que o objectivo de procriação tinha sido alcançado? Na verdade, no reino animal, tais relações são uma anomalia, pois, segundo Aristóteles,

⁴¹ A sequência do exposto encontra-se em Aristóteles, *GA*. 727b, 728a e 739a; cf. *Genit.* 474-476 a relação entre emissão de esperma e prazer, alvo de controvérsia, também se encontra em Galeno, *De locis affectis*, 6.5.

⁴² Sorano, 1.37-38.

⁴³ Cf. S. Treggiari 1996:43 e T. M. Parkin 2003:201 sobre a imagem positiva de casais que se mantêm juntos até à velhice.

a mulher e a mula são os únicos animais que mantêm relações sexuais durante a gravidez⁴⁴.

E como compreender que os médicos antigos se preocupassem em indicar medidas anticoncepcionais, se o objectivo geral fosse a procriação? Maior estultice seria se, como escreve Tannahill, «le mogli ateniesi non avessero ganché bisogno di consigli su come abortire o come evitare il concepimento poiché i rapporti con i loro mariti erano rari e spesso sterili»⁴⁵.

A insistência dos que pretendem reduzir os deveres conjugais a mera obrigação faz-me lembrar as anedotas que correm sobre os cônjuges que dormem em quartos separados até ao momento em que o marido vai anunciar à mulher ser dia de procriação. O marido, sim, porque à esposa estaria destinada a atitude passiva, apesar de as teorias mais variadas atribuírem à mulher o conhecimento sobre o seu corpo e, por conseguinte, o conhecimento sobre o dia propício à procriação e até sobre o sucesso e o dia do gravidar⁴⁶. Sem esquecer que, no domínio do controlo dos sentidos, a imagem da mulher não é a de alheamento ou passividade, bem pelo contrário: nesta matéria, elas constituem, mais uma vez, notável excepção, pois que, «entre as fêmeas, as mais fogosas para a cópula são sobretudo a égua e depois a vaca. As éguas são o tipo de fêmea em delírio. Daí que se lhes use o nome – e é o único animal com que isto acontece – num sentido injurioso, para aludir às mulheres que são descomedidas no prazer sexual»⁴⁷.

Claro que se pode contra-argumentar que o marido desejoso de ter filhos não necessitava de cálculos sobre a probabilidade de fecundação se perfilhasse a douta doutrina de Hipócrates, que lhe prescrevia coito frequente

⁴⁴ Aristóteles, *HA*.585^a; cf Plin. *Nat.*7.48-49; a crença de que as mulheres que têm relações com os maridos antes do parto dão à luz mais facilmente (*HA*.584a) seria contrária à de Hipócrates e Sorano, que as desaconselhavam sobretudo no final da gestação (Hipócrates, *De superf.* 13 = 8.484); Sorano, 1.46 e 56.

⁴⁵ R. Tannahill 1985:88; nas p.115-120 enumera inúmeros métodos e mezinhas de contracepção, bem como causas de infertilidade em Roma.

⁴⁶ Hipócrates, *Genit.*476 (5.1); cf. *Epid.*160 (4.20g); *Medic.* 477a e 534 (este passo refere as limitações de tal conhecimento).

⁴⁷ Aristóteles, *HA*.572a, em tradução de M. F. Silva.

como garantia acrescida de sucesso, e Platão também não anda longe quando, para os homens e mulheres da elite reserva o privilégio de copularem o maior número de vezes possível, ao contrário dos de mais baixa condição⁴⁸. Pela minha parte, também abonando com a douta ciência grega, replicaria que a natureza do acto é de molde a criar o hábito da sua repetição⁴⁹, tanto mais que, no afã de encontrar na mulher uma boa reprodutora, o marido necessitava de a manter em boa saúde, razão acrescida para maior exercício sexual praticar, pois o acto sexual e a gravidez contribuía para a saúde da mulher e para filhos sadios!⁵⁰ O efeito terapêutico do sexo está documentado em Hipócrates, que estabelece que «se as mulheres têm relações com homens, têm melhor saúde ... o coito, ao aquecer e humidificar o sangue, torna o corrimento da menstruação mais fácil»; e em Aristóteles, quando afirma que muitas mulheres, por estarem privadas de relações sexuais, por serem jovens ou por abstinência prolongada, têm um prolapso da matriz e menstruação três vezes por mês até ao momento em que engravidam, com o útero a retomar então o seu lugar⁵¹.

Este quadro de superabundância de sexo conjugal, acrescido do tão propalado sexo extraconjugal, logo suscita uma enorme admiração pela *performance* sexual dos varões gregos e romanos, que, além de poderem ter concubinas e até poderem dispor sexualmente dos seus escravos e

⁴⁸ Plutão, *Rep.*459 de; Platão, *Rep.*459 de; L. A. Dean-Jones 1999:79, 126-127 e 171; recordeo Catulo, 61.232-235: *At bonei / coniuges, bene vivite et / munere assiduo valentem / exercete iuventam* 'E vós, dignas / esposas, levai uma boa vida e / em assíduas obrigações exercitai / a valorosa juventude'.

⁴⁹ Aristóteles, *HA*.581b10-20 (refere em especial as jovens que iniciam relações cedo).

⁵⁰ Para a gravidez, ver Hipócrates, *Epid.*2.2.18 e 5.12 (212), *Genit.*4.3 (476); Aristóteles, *HA*.583b12-14 (gravidez de menino é mais saudável que de menina). Cf. L. A. Dean-Jones 1999: e.g. p.125, 144 ss., 171; S. Blundell 1999:100 «Hippocratic writers ... express the opinion that not having sex can seriously damage a woman's health ... Men, according to this view, can have a therapeutic effect on women»; R. Fleming 2002:102, 106 e 107 («It is, furthermore, being pregnant with a boy which is of most therapeutic effect»); M. Foley 2001:p.114 «... doctors propose marriage and sexual intercourse as the appropriate cure»; M. Lefkowitz – M. Fant 1988:85ss.; M. Corbier 1996:56 (a propósito de Roma: «Remarriage was a normal future for a widow ... However, it was also a matter of her health, as contemporary doctors confirmed»).

⁵¹ Hipócrates, *Medic.*476-477; Aristóteles *HA*.582b; não estou a considerar casos de tratamento específico e pontual para certas doenças, como a sufocação histórica (Sorano, 3.IIb.29), nem para induzir o parto.

escravas, não encontrando nas suas esposas parceiras à altura, nem sexualmente nem sentimentalmente, ainda entretinham amores galantes, concubinas, cortesãs e meretrizes, tornando-se difícil explicar onde havia tanta mulher para cada homem, sobretudo se ao mesmo tempo se defender a existência de uma elevada taxa de mortalidade feminina, quer pela morte em partos quer pelo desinteresse, abandono ou extremínio de crianças do sexo feminino⁵². A admiração é tanto mais justificada quanto, ao que se diz e o próprio Aristóteles preceitua, os maridos deviam ser quase 20 anos mais velhos do que as esposas (para a realidade romana aponta-se metade)⁵³, o que, por estudos sobre esperança de vida na Grécia e em Roma, leva a concluir que muitos deles, tendo casado já depois da idade média de sobrevivência, além de especialistas em sexo sem amor e em sexo com amor, ainda eram especialistas em sexo frequente.

Se pensarmos nos elegíacos latinos, o quadro ainda se tornará mais prodigioso, pois fácil é imaginarmos uma sequência verdadeiramente donjuanesca, segundo um modelo priápico de masculinidade⁵⁴: depois de satisfazer a esposa, que deixa em casa, o amante passará uma longa noite de amor com a amada, a quem, entre tantas juras de amor exclusivo quanto os actos de amor, esconderá que, pelo caminho, passou pelo quarto da criada!⁵⁵ Se esta questão fosse discutida em termos médicos, e mesmo não falando no nefelibatismo das velhas que são matéria de cómico nas *Mulheres*

⁵² A questão é muito controversa: cf. E. Keuls 1993:146-147 e 204-205 («... the male population far outnumbered the female except after periods of especially costly wars»). A baixa natalidade de nascimentos masculinos originou inclusive teorias científicas: cf. Dean-Jones 1999:170 ss.; W. Den Boer 1979:272-288 relaciona aborto com planeamento familiar, ambiente social, fertilidade masculina; S. Blundell 1999:66 observa que está por provar o superavit masculino, admitindo mesmo eventual «surplus of marriageable women» (p.130-132); J. F. Gardner 1986:156-158 (falta de provas); visão contrária em S. Pomeroy 1997:25, 114-121. Por outro lado, se se perfilhar que a conhecida ânsia por ter filhos era ditada pela maior probabilidade de nascerem meninas, teria de se apoucar a suposição de pura misoginia. De qualquer forma, se todos os homens fossem como Hércules, que em 72 descendentes só teve uma filha (Aristóteles, *HA*. 585b), não faltariam varões.

⁵³ Ver, por ex., Aristóteles, *Pol.*1335a; a questão tem a ver com a ideia de que a procriação precoce produz crianças menos saudáveis ou só meninas e com o termo da fecundidade, que nas mulheres é pelos 50 e nos homens pelos 70 (outros dizem 60/70).

⁵⁴ C. Williams 1999: e.g. p.18.

⁵⁵ Ver Ovídio, *Am.*2.7 e 2.8; *Ars*,1.375: *Quaeris an banc ipsam prosit violare ministram?*

no *Parlamento* e no *Pluto* Aristófanes, teríamos de dizer que em Roma grassava entre a população masculina uma epidemia de satíriase, não se desse o caso de doença ser comum a homens e mulheres, provocando comichão nos genitais e um desejo insaciável de sexo⁵⁶.

Pois que dizer da generalidade das esposas gregas e romanas? Mesmo considerando que algumas tinham sido dadas em casamento sem o seu consentimento e escolha, melhor ainda, antes de terem idade para consentimento e escolha⁵⁷, como suportavam contínuas investidas dos maridos? Seriam diferentes das esposas em Aristófanes, que se queixam de que as escravas lhes roubam os prazeres de Cípris, ou da noiva cuja única preocupação com a guerra é ver que fica privada da pilinha do noivo⁵⁸? Será que as mulheres gregas e romanas não tinham a capacidade de recusa nem a arte do empate das companheiras de Lisístrata, em especial de Mírrina? Ou só a aprenderam depois? Ou será que os estudiosos mais profundos preferem transformar as mulheres casadas numa nova espécie, diferente de qualquer fêmea animal, que conforme afirmam naturalistas e filósofos, não suportariam o macho se não sentissem prazer⁵⁹? É que, e cito Aristóteles, Lucrécio e Plínio o Antigo, alguns machos eram mesmo difíceis de suportar, até pelo seu peso, obrigando as fêmeas a uma cópula itinerante e em equilíbrio penoso⁶⁰. E como podem as cadelas nunca ter aprendido a rejeitar

⁵⁶ Ver Sorano, 3.IIb.25.

⁵⁷ J. F. Gardner 1986:10-11 (cf. p.41-44): «... in practice older sons and daughters often took the initiative in matrimonial matters – Cicero's daughter Tullia is perhaps the best-known instance. From the time of Augustus, they could appeal to a magistrate if their father refused to permit the marriage».

⁵⁸ Aristófanes, *Mulheres no Parlamento*, 721-724 e *Acarnenses*, 1056-1066.

⁵⁹ Aristóteles, *HA.571b*: «Comum a todos os animais é a excitação, o apetite sexual e sobretudo o prazer que resulta do acasalamento», em trad. de M. F. Silva 2006; o fr.7.23 (285 M) de Lucílio parece descrever como latidos (*gannís*) os gemidos de prazer sexual.

⁶⁰ Aristóteles, *HA.539b*: «Entre os vivíparos de grande porte, as fêmeas não aguentam o coito até ao final, a não ser em casos esporádicos, por causa da rigidez do pênis»; cf. 540^a: «Em boa parte dos quadrúpedes, o coito praticado é o que lhes é possível, subindo o macho para cima da fêmea» (cf. 578b), em trad. de M. F. Silva (2006); Lucrécio, 4.1197-1207; Plínio, *Nat.10.174*: «As fêmeas dos touros e dos veados não suportariam o peso dos machos; por esse motivo, caminham enquanto são cobertas».

uma cópula que termina numa penosa e prolongada união carnal que as expõe inclusive às sevícias dos humanos mais sádicos?⁶¹

Felizmente que, tendo constatado que uma resultante habitual do coito era o prazer, a ciência grega, que é muito empírica, tratou mesmo de encontrar uma explicação que só pode pressupor a sua inevitabilidade: é que sem prazer mútuo, e até simultâneo, não haveria fecundação, a ponto de haver mulheres que abortavam pelo prazer de conceberem novamente⁶²! Desta forma encontra apoio científico o preceito epicurista de que o prazer é natural, legítimo (cf. máximas 50 e 51) e, por conseguinte, comum ao homem e à mulher. E se nenhum elegíaco latino, excepto Ovídio, sentiu necessidade de se referir à simultaneidade do orgasmo como fonte de prazer, foi, em meu entender, porque essa ideia era uma banalidade e nem sequer uma novidade poética, pois o estudo da intertextualidade em relação a Lucrecio facilmente mostraria que expressões como *mutua* ou *communia gaudia* são lucrecianas⁶³. Ora, sendo a procriação sinal de orgasmo⁶⁴, a *uxor* torna-se superior à *meretrix*, porque se ambas podem partilhar o prazer com o marido, a esposa tem a acrescida satisfação de reservar para si a prerrogativa de gerar filhos legítimos e dar essa acrescida satisfação ao marido, enquanto a *meretrix*, a quem a gravidez não interessa, ou faz movimentos de ancas para evitar a fecundação, iludindo o amante, que os

⁶¹ Já Platão, *R.*451d-e compara a mulher à cadela; cf. *Lg.*836c; Ovídio, *Ars*,2.484 e 6 (*baeret adulterio cum cane nexa canis ... sustinet immundum sima capella marem*); *Lucr.*4.1197-1205 (*nec ratione ... equae maribus subsidere possint ... canes ... baerent*); cf. J.-P. Roux 2004:114-115.

⁶² Aristóteles, *HA.*636b12-40; Hipócrates, *Genit.*474; Plutarco, *Moralia*, 134F; cf. M. Lefkowitz – M. Fant 1988:86; Dean-Jones 1999:153-160 e S. Blundell 1999:101. Não estou sequer a considerar a crença no descontrolo da *libido* feminina (cf. M. Foley 2001:115; ver Propércio,3.19.1-2), ou na garantia dada por Tirésias de que a mulher sente mais prazer do que o homem, conforme recordou M. C. Fialho na discussão do draft deste artigo durante a conferência; cf. Hesíodo, fr.275 e 276; Ovídio, *Met.*3.320-321.

⁶³ Recorde-se, com S. Lilja 1965:179, que Ovídio terá sido o mais lucreciano dos elegíacos, como parece inferir-se do elogio que lhe faz em *Am.*1.15.

⁶⁴ Aristóteles, *HA.*636b17-20, o que levantará o paradoxo do prazer numa gravidez por violação; cf. L. A. Dean-Jones 1999:156 ss.

toma por lascivos, numa ilusão de gozo partilhado⁶⁵, ou, concebendo, procurará forma de frustrar o amante através do aborto provocado⁶⁶.

82

6.

Com isto estou seguramente a indispor aqueles literatos que, de livros em punho, clamam o silêncio das fontes em relação a esta realidade. Não vou negar esse silêncio das fontes, que, todavia, me parece menor do que aquilo que as generalizações abusivas têm feito crer⁶⁷. Até posso concordar que na literatura grega e latina não existe grande visibilidade do intercâmbio sexual dentro do casamento, apesar de existirem valorizações do casamento que, mesmo não sendo numericamente significativas, podem assumir grande relevância, como no caso da Penélope de Homero, da Alceste de Eurípidés, da Alcmena do *Anfitrião* de Plauto, das *Heroides* e das *Cartas do Ponto* de Ovídio, ou são estrategicamente distribuídas, como nos *Amores*, 3.13 de Ovídio, elegia colocada na proximidade de uma *renuntiatio* ‘renúncia’ aos amores da juventude e à poesia elegíaca, num quadro idílico de afastamento (e o afastamento é tido como cura da paixão), com a descrição de um ritual

⁶⁵ Cf. Plauto, *Comédia dos Burros*, 787-788: «Mas na cama ... / faço questão que ela se mexa»; Lucrécio, 4.1264-1277; *Ov.Am.*3.14.26 (*lasciva mobilitate*, cf. 2.4.14) e 30 (*stulta credulitate*); e *Ars* 3.797 ss sobre a *mendacia* da donzela; Apuleio, *Met.*2.17.

⁶⁶ Ver *Lucr.*4.1274-1276, para a finalidade contraceptiva dos movimentos lascivos; V. Vanoyeke 1990:38-41 («Impensable de dire 'Je suis enceinte!'»); E. Keuls (1993) e.g. p.174 ss., atesta a frequência de sexo anal com heteras, mas não valoriza o facto como medida anticonceptiva (cf. Heródoto,1.61), antes como humilhação (o que é negado por C. Reinsberg 1993:137-139, apesar de, na p.188, considerar «unwanted pregnancies» um dos males a que estavam expostas). Sobre aborto, recorde-se Ovídio, *Am.*2.13 e 14; W. Den Boer 1979:272-288 e S. Blundell 1999:101-102 e 107. O aborto para preservar a beleza feminina é criticado por Séneca, *Consolação a Hélvia*, 16.3-4, e por Sorano, 1.60 (condenado também em caso de adultério).

⁶⁷ C. Reinsberg 1993:78: «Sitte und Anstand verboten, ehrbare Bürgerinnen beim Liebesakt darzustellen. Die diskrete Behandlung der ehelichen Intimsphäre äussert sich auf den Vasenbildern dadurch, dass der Geschlechtsverkehr allenfalls angedeutet wird. Die ehelichen Freunden bzw. Pflichten versinnbildlicht oft eine geöffnete Tür, durch die das Ehebett im Nebenzimmer zu sehen ist»; Keuls 1993 apresenta vários vasos com esse motivo da porta entreaberta. Em termos de convenções cénicas, podemos pensar em cena da interior. De qualquer forma, D. Williams 1993:97 dá uma explicação sociológica para a preferência por cenas com heteras: os artistas eram do mesmo estrato social que elas e os compradores eram homens que compravam para os *symposia*. J. H. Blok 2001:116. «The evidence strongly suggests that what happened and what was said in private was in principle not recorded»; por razões óbvias, os oradores por vezes ultrapassam esta barreira: cf. M. Gagarin 2001.

em honra de Juno, deusa do casamento, e com um pedido final para que a deusa lhe seja propícia.

O que não posso é deixar de perguntar: se fosse feita uma pesquisa à literatura actual, e exceptuando as declarações de algumas vedetas de Hollywood ou de *reality shows*, provável sucedâneo moderno das fábulas milésicas infelizmente mal conhecidas, transpareceria uma realidade substancialmente diferente? Não ficaríamos reduzidos a uma visão de promiscuidade sexual e sexo fora do casamento?

7.

Este apontamento sobre o argumento *ex silentio*⁶⁸ introduz a sexta observação, sobre a invisibilidade política da mulher, que só se entende tendo em conta a hierarquia, a partilha e o tipo de funções económicas nas sociedades clássicas, muito condicionados pela necessidade da guerra, onde o armamento e as táticas de combate privilegiavam a maior força masculina⁶⁹ ou a energia de viragos como as Amazonas, deixando naturalmente à mulher, dada a ausência frequente do marido a guerrear, o múnus do governo da casa. Mas, e não entrando sequer em linha de conta com as funções religiosas da mulher⁷⁰, mesmo neste caso, como no do estatuto jurídico, qualquer

⁶⁸ A validade do argumento *ex silentio* é reconhecida mesmo por quem privilegia o estudo da posição da mulher na Grécia em termos de ginofobia e de falocracia, como E. Keuls 1993:108, a propósito da ausência de referências à violência masculina sobre a mulher: «but when, who would have recorded it if it did take place?»; ver W. Den Boer 1979:270, sobre a aparente preferência de linguagem erótica em relações ilegítimas na literatura antiga: «If, however, the data were subjected to detailed research, this would undoubtedly prove to be the case all over the world».

⁶⁹ Ver J.-P. Roux 2004:65, para a pré-história.

⁷⁰ J.-L. Lamboley 2001, sem negar a não-existência política da mulher enquanto votante e elegível, tal como F. Cenerini 2001:201, exemplifica a sua importância política na definição de cidadania dos jovens atenienses, na religião (e.g. na hierogamia dos ritos dionisíacos e diversos festivais femininos; cf. S. Blundell 1999:160-169; L. McClure 1999:262-263; S. Pomeroy 1997:149: «For respectable women in classical Athens one of the very few desirable professions that provided work in the public sphere was that of priestess»); nos ritos de fundação de colónias; na alta consideração em que é tida pelos artistas gregos. H. Foley 2001:9 fala em funções complementares entre homem e mulher na pólis grega, e, na p.116, escreve que os trágicos «show women talking or urging significant moral positions in a public context»; para a tragédia, M. Griffith 2001:123-125 situa no feminino a temática privada e familiar, bem como as cenas de introspecção; C. Reinsberg 1993:45-49 reporta ao séc. V aC o surgimento de uma nova

análise deve distinguir entre o plano ideal, ideológico e legal, e o plano da realidade e do quotidiano⁷¹. Deles ressaltará que, tanto na Grécia como em Roma, no tema da mulher e do sexo, o argumento *ex silentio* é frouxo. O senso comum deve prevalecer, e o anacronismo deve ser arredado. Só assim se podem fazer algumas rupturas na ciência até agora prevalecente sobre os temas aqui presentes.

8.

Uma breve referência final para um obstáculo ao bom entendimento da posição da mulher nas sociedades grega e romana. Assim como não se pode fazer análise de fontes, mormente literárias (e estas representam essencialmente a ideologia das camadas mais altas), sem um pano de fundo histórico, sociológico e de intertextualidade, assim também será incompleta ou errada qualquer análise que não tenha uma base filológica segura numa perspectiva sociolinguística: de facto, serão muito diversas as análises textuais que pressuponham a equivalência de *uxor* a ‘esposa’ e desprezem a apropriação linguística para indicar ‘amante, amada’ em trechos literários sobre relações amorosas⁷², ou para nobilitar a ‘companheira de uma vida’ em inscrições epigráficas de ordenantes servis; o mesmo se diria para *coniu(n)x*, *marita* e *maritus*. Um exemplo literário logo se encontra no prólogo da *Cásina* de Plauto, quando se questiona a legitimidade do casamento entre os escravos

moral que valoriza a mulher ateniense, com manifestações tanto na literatura como na arte funerária; M. Lefkowitz 1993:55: «So even in the fanthasy world of comedy, women only take action to preserve and to return to their families»; Menandro contribui com a própria dignificação das heteras, como *Ábroton* e *Bacchis* de *Épitrepontes* de Menandro, com reflexos em Terêncio.

⁷¹ A influência da mulher, que faria parte da lenda dos Atridas, já estaria implícita na legislação de Sólon (cf. D. Leão 2002:82) e em Demóstenes, *Contra Neera*, 110-111 (cf. M. Gagarin 2001:173), e seria lamentada por Catão o Antigo (Plutarco, *Moralia*, 198d); ver W. Den Boer 1979:259ss. e 270; S. Blundell 1999:128-129; Ph. Borgeaud 1999:22-23 (a possibilidade de herdar levou à acumulação de riqueza na mão da mulher, dando-lhe grande poder doméstico e civil); M. Lefkowitz 1993:55; R. Van Bremen 1993:236 (no mundo helenístico do séc II aC, a riqueza era uma condição para a independência da mulher).

⁷² Ver Popércio, 2.6.42: *semper amica mibi, semper et uxor eris* ‘serás sempre a minha amada, e sempre também a minha esposa’.

Cásina e Olímpião, planeado pelo velho patrono Lisidamo para poder gozar os amores da escrava às escondidas da mulher (v.67-75)⁷³.

Sunt hic, inter se quos nunc credo dicere:
 ‘Quaeso hercle, quid istuc est? serviles nuptiae?
 Seruin uxorem ducent aut poscent sibi?
 Nouum attulerunt, quod fit nusquam gentium’
 At ego aio id fieri in Graecia, et Carthagini,
 Et hic in terra nostra, in Apulia;
 Maioreque opere ibi serviles nuptiae
 Quam liberales etiam curari solent.

Acredito que haja agora aqui alguns que estejam a dizer entre si:
 «Meu Deus do céu, mas o que é isto? Um casamento entre escravos?
 Uns escravos vão casar-se ou vão pedir alguém em casamento?
 É algo de novo, que não acontece em parte nenhuma do mundo».
 Mas eu digo-vos que isso acontece na Grécia e em Cartago,
 e aqui na nossa terra, na Apúlia,
 onde os casamentos entre escravos até costumam ser celebrados
 com maior pompa do que os das pessoas livres.

II – Especificidades da mulher em Roma

De uma forma genérica, costuma dizer-se que, na sociedade romana, tal como na etrusca, a mulher aparecia mais em público e tinha um estatuto social mais elevado do que na sociedade grega⁷⁴. E mesmo os preconceitos ou ideais para ela reservados, como o da moderação feminina quanto aos prazeres de Vénus no casamento, eram em grande medida, como escreve P. Grimal, «convenção, um tanto hipócrita, que regia os primeiros tempos de um casamento romano no final do século III». A verdade desta afirmação

⁷³ Tradução de Aires Couto: *Plauto: Cásina*, Lisboa, Ed. 70, 2006.

⁷⁴ F. Cenerini 2002:44, vê atestada, já em idade republicana média, uma «dimensione per così dire pubblica della matrona».

parece atestada por Sorano de Éfeso, para quem as mulheres romanas se entregam demasiado aos prazeres sexuais ou o praticam em estado de embriaguez, além de que as mães romanas têm pouco amor maternal e zelam menos que as gregas pela criação dos filhos⁷⁵.

Para essa posição da mulher haveria razões próprias, como a eventual influência de estratos matriarcais pré-indoeuropeus e etruscos, mas também a evolução do mundo grego e mediterrânico após a Guerra do Peloponeso, com a destruição do sistema da pólis e a primazia do individualismo na época helenística, e as convulsões do mundo romano a partir das Guerras Púnicas.

Ilustremos estas afirmações com algumas pinceladas breves para recordar a presença da mulher, no mesmo plano do homem, na escultura e nos frescos etruscos; a capacidade de intervenção social e política feminina nas lendas de Amata, de Camila, das Sabinas e de Tarpeia; a possibilidade de a mulher ser vista em casa por adultos, como na história de Lucrecia, que dificilmente poderia ser colocada em ambiente grego; a frequência da exposição pública da mulher à cobiça sexual, como no caso de Vergínia; a efectiva influência política feminina, desde Tanaquil a Cornélia mãe dos Gracos, a Clódia, a Lúvia, a Agripina. Anote-se como várias destas figuras femininas são também símbolo de ruptura constitucional, a consagrar nelas uma valência política importante⁷⁶.

Em relação com a situação da mulher em Roma, não pode deixar de se falar nas formas de casamento. Já vi afirmado, sobre o final da República, que o casamento concedeu à mulher alguma independência ao libertá-la da tutela do pai colocando-a sob a tutela do marido. Mesmo que fosse

⁷⁵ P. Grimal 1991:105; Sorano, 2.44.

⁷⁶ Veja-se o volume colectivo A. Fraschetti 1994, em esp. p.VII ss. Sobre a capacidade de as mulheres induzirem decisões políticas, recorde-se a sua sublevação contra a Lei Ópia (Lívio, 34.1-8) e Apiano, 4.32-234, e a influência de Terência, no seguimento de sacrifícios em honra da *Bona Dea*, sobre Cícero, contra Catilina (Plutarco, *Vida de Cícero*, 19-20). M. Lefkowitz 1993:62 fala em «power behind the throne».

verdade, e não é, bem pelo contrário⁷⁷, que no final da República a forma generalizada de casamento era o casamento *cum manu*, estou certo de que tal «libertação» da mulher não seria do agrado das feministas!

E quanto à capacidade de o *paterfamilias* exercer os direitos de tutela sobre as filhas exigindo o divórcio, além de haver poucos exemplos históricos do exercício real desse direito legal num casamento *sine manu*, não posso deixar de recordar os *Dois Menecmos* de Plauto, onde o velho pai se vê contradito ao querer arranjar dois novos genros para as duas filhas, que recusam obedecer em nome do amor conjugal. Idêntica situação se depreende logo do Argumento II do *Stichus*.⁷⁸

A facilidade de divórcio, cuja iniciativa vem a pertencer a qualquer dos cônjuges⁷⁹ e ainda ao pai da esposa no caso de casamento *sine manu*, bem como a expectativa de que a mulher viúva ou divorciada voltasse a casar, acentuavam uma tendência para a «circulação de mulheres», mesmo ainda grávidas do anterior cônjuge, entre vários homens, por vezes com consentimento e até apoio do ex-marido, o que, descontextualizado, poderia inclusive permitir falar em poliandria⁸⁰.

⁷⁷ F. Cenerini (2001) esp. p.197, referindo-se ao desuso do primevo casamento *cum manu*: «Later, another form of marriage became widespread, *sine manu* (without *manu*), in virtue of which authority over the woman and her gods stayed within her family of origin»; cf. Cenerini 2002:31: «A partire del II sec. a. C. il matrimonio *cum manu* cadde in disuso e si affermò un'altra forma di matrimonio, quello *sine manu*...» e p. 34: «...le progressivamente acquisite capacità successorie e testamentarie e l'affermarsi del matrimonio *sine manu* portarono la donna romana a una maggiore autonomia»; S. Lilja 1965:34: «under the early Empire another type of marriage was more in usual, the marriage *sine manu*»; S. Treggiari 1996:37-38, sobre a época de Cícero e as dificuldades para uma mulher casada *cum manu* em tomar a iniciativa do divórcio: «few wives were in manu by this time»; J. F. Gardner 1986:11-22 e 45 (p. 15: «progressive decline in manus-marriages»); o perigo das generalizações é visível em textos como J.-P. Roux 2004:118, que se refere aos primeiros séculos de Roma: «elle passe de la tutelle de son père à celle de son mari et l'on dit souvent qu'elle demeure une éternelle mineure».

⁷⁸ Sem exemplificar, W. Den Boer 1979:263-264 e n. 43 afirma que só há um exemplo histórico, não havendo traços desse facto na comédia. Já Menandro trata a resistência de uma filha quando seu pai pretende separá-la do marido (M. Lefkowitz – M. Fant 1988:19-20 texto 38).

⁷⁹ S. Treggiari 1996:46: em Roma, no período clássico, o divórcio era uma opção que a lei punha ao dispor do marido e da esposa; o mesmo para a Grécia: cf. W. Den Boer 1979:246 («In this respect law was not partisan»); J. F. Gardner 1986:81 ss.; S. Lilja 1965:34, n.2.

⁸⁰ Cf. M. Corbier 1996, em esp. 56 e 77; S. Blundell 1999:127.

O estudo da terminologia do teatro terenciano permite resumir alguns apontamentos que ajudam a situar a posição da mulher romana em relação à temática aqui exposta: não existe noção de feminino como género ou espécie; existem, sim, mulheres de vários *status* sociais que partilham as mesmas prerrogativas; os termos *mulier*, *muliebris* e *muliercula* não têm carga pejorativa inerente; o qualificativo *miser*, que na comédia plautina se aplicava essencialmente à mulher, assinalando a sua inferioridade social, diminui de percentagem para a mulher, transitando para escravos e amantes; a misoginia é especialmente sentida nas camadas sociais mais baixas⁸¹ e até nas próprias figuras femininas, o que, de resto, já conhecíamos de Aristófanes; a esposa tem uma ampla liberdade de movimentos e de acção, como no caso de Sóstrata que, apesar de denegrada, mostra grande capacidade de decisão autónoma; a diferença entre os vários estatutos sociais das mulheres parece diminuir de latitude, pois vemos heteras a entrar nas casas de família para serem ouvidas, intervirem e receberem protecção, como a Báquis da *Sogra*; os próprios varões da comédia terenciana têm consciência de que as suas ordens não são cumpridas nem pelas esposas, como confessa abertamente Fidipo a propósito da sua Mírrina⁸², nem pelos filhos, quando Demifão se queixa do filho Antifão⁸³. De resto, o mesmo já aparece em Plauto (*Cásina*, 191-192).

O que passava no final da República e início do Império, ficou entrevisto ao longo do texto, em especial nas citações dos elegíacos romanos e, apesar de por muitos ser apresentado como novidade, julgo ter indiciado, com suficiente clareza, que a ruptura de valores que se centrava à volta da figura

⁸¹ *Sogra*, 600, na boca de Sóstrata: «Deixa-me, eu te suplico, escapar à má fama que o vulgo põe a correr acerca das mulheres».

⁸² *Vxor quid faciat in manu non est mea* 'Minha mulher ... o que ela possa fazer ... não está nas minhas mãos' (*Sogra*, 666). Também em Atenas é notório que nem a ideologia oficial nem a autoridade marital impediam a liberdade da mulher e a sua insubmissão, como se depreende de E. Keuls 1993:88. «What is remarkable ... is not that silence and invisibility were imposed on women, but that men felt the need to repeat these commandments regularly».

⁸³ *Nec meum imperium – age, mitto imperium! – non simultatem / Reveri saltem!* 'E não teve respeito pela minha autoridade – bem, dou de barato a autoridade – mas nem, ao menos, pela minha indignação?' (Terêncio, *Ph.*232-233).

da mulher tem origens profundas e antigas, e, mais proximamente, na continuidade directa da Comédia Nova⁸⁴, vem atestada em Plauto e Terêncio e, por igual razão, na sátira de Lucílio e na comédia *togata*, antes de sobressair em neotérios como Lucrécio e Catulo e na expressão do eu dos poetas elegíacos.

Afinal, as mulheres romanas, que muitos estudiosos têm relegado para a passividade, já nos séculos III-II revelavam uma liberdade e um ascendente real sobre os maridos que normalmente são atirados para épocas posteriores⁸⁵.

Esta observação é quase uma conclusão do presente esboço de uma visão interdisciplinar e metodológica do tema no mundo grego e romano, onde reconheço algumas vezes ter esticado a corda, ao ilustrar a necessidade de despir preconceitos e abandonar estereótipos na abordagem de um tema tão abrangente como é o da chamada misoginia das sociedades clássicas.

III – Bibliografia

- J. H. Blok (2001), «Virtual voices. Toward a choreography of women's speech in classical Athens», in A. Lardinois – L. McClure (eds), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton, 95-116.
- S. Blundell (1999), *Women in Ancient Greece*. London.
- W. Den Boer (1979), *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects*. Leiden.
- J. Bollak (1975) *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris.
- Ph. Borgeaud et alii (1999), *La mythologie du matriarcat*. Genève, esp. 17-28: «La gynécocratie. Le mot et la chose en Grèce ancienne».
- R. Van Bremen (1993), in A. Cameron – A. Kuhrt (eds), *Images of Women in Antiquity*. London 223-242.
- R. D. Brown (1987), *Lucretius on Love and Sex*. Leiden.

⁸⁴ Escreve G. Rodis-Lewis 1975:189: «Les générations précédentes séparaient mariage et amour. La comédie nouvelle, avec Ménandre, témoigne ici d'une évolution des moeurs, contemporaine d'Épicure».

⁸⁵ F. Cenerini 2001 esp. p.197. «... in particular after the Second Punic War ... which, like all periods of war, had increased the public role of women»; cf. idem 2002:38 e 40, onde chama a atenção para Plauto, *Cur*:25-26 e para a existência de processos públicos contra matronas adúlteras já desde 295 a.C.; ver *Pl.Mer*:817-829.

- F. Cenerini (2001), «The female model and the reality of Roman women under the Republic and the Empire», in A. K. Isaacs (ed.), *Political Systems and Definitions of Gender Roles*. Pisa 193-201.
- F. Cenerini (2002), *La donna romana. Modelli e realtà*. Bologna.
- M. Corbier (1996), «Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies (Le Divorce et l'adoption 'en plus')», in B. Rawson (ed), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Oxford 47-78.
- L. A. Dean-Jones (1999), *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Oxford.
- S. Dixon (1996), «The Sentimental Ideal of the Roman Family», in B. Rawson (ed), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Oxford 99-113.
- S. Dixon (2004), «Exemplary housewife or luxurious slut? Cultural representations of women in the Roman economy», in F. Mchardy – E Marshall (eds), *Women's Influence on Classical Civilization*. London 56-74.
- E. Fantham et alii (1994), *Women in the Classical World. Image and Text*. Oxford.
- J. R. Ferreira (2006), «A presença da Grécia e de Roma na Revolução Francesa», in D. Leão – J. R. Ferreira – M. C. Fialho (eds), *Paideia e Cidadania*. Coimbra 101-125.
- R. Fleming (2002), «The pathology of pregnancy in Galen's Commentaries on the *Epidemics*», in V. Nutton (ed.), *The Unknow Galen*. London 101-112.
- H. P. Foley (2001), *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton.
- A. Fraschetti, ed. (1994), *Roma al femminile*. Roma-Bari.
- M. Gagarin (2001), «Women's voices in attic oratory», in A. Lardinois – L. McClure, *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society* (eds). Princeton 161-176.
- J. F. Gardner (1986), *Women in Roman Law & Society*. London.
- M. Griffith (2001), «Antigone and her sister(s). Embodying women in Greek tragedy», in A. Lardinois – L. McClure (eds), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton 117-136.
- P. Grimal (1991), *O amor em Roma*. São Paulo.
- C. G. Gual (1981), *Epicuro*. Madrid.
- S. C. Humphreys (1983), *Family, Women and Death. Comparative Studies*, London.
- R. Hunter (2005), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge.
- E. Keuls (1993), *The Reign of Pthalus. Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley and Los Angeles.
- J.-L. Lamboley (2001), «Women in Ancient Greece: a political and artistic approach», in A. K. Isaacs (ed.) *Political Systems and Definitions of Gender Roles*. Pisa 1-10.
- R. Langlands (2006), *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge.
- D. Leão (2002), «Legislação relativa às mulheres na *Vita Solonis* de Plutarco», in J. R. Ferreira (ed.), *Plutarco Educador da Europa*. Porto 81-91.
- D. Leão (2005), «Esposas, amantes e outras mulheres: legalidade e penalização das relações dentro do *oikos*», in C. Mora (ed.), *Vi par delicto sit poena. Crime e justiça na antiguidade*. Aveiro 53-65.
- M. Lefkowitz – M. Fant (1988), *Women's Life in Greece and Rome*. London.
- M. Lefkowitz (1993), «Influential Women», in A. Cameron – A. Kuhrt (eds), *Images of Women in Antiquity*. London 49-64.
- M. Lefkowitz (2003), *Greek Gods, Human Lives*. New Haven.

- S. Lilja (1965), *The Roman Elegists' Attitude to Women*. Helsinki.
- G. E. R. Lloyd (1983), *Science, Folklore and Ideology*. Cambridge.
- G. McLaughlin (2004), «Logistics of gender from classical philosophy», in F. Mchardy – E Marshall (eds), *Women's Influence on Classical Civilization*. London 7-25.
- L. McClure (1999), *Spoken Like a Woman*. Princeton.
- C. Mossé (1991), *La femme dans la Grèce antique*. Paris.
- P. Nizan (1991), *Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Arléa.
- F. Oliveira (1992), «O pensamento de Musônio Rufo», *Máthesis* 1 89-107.
- F. Oliveira (2006) «Misoginia em Terêncio», *Máthesis* 15 83-107.
- F. Oliveira (2006b), «Amor em Terêncio» in A. Pociña, B. Rabaza, M. F. Silva (eds), *Estudios sobre Terencio*. Granada 333-356.
- A. Oltramare (1926), *Les origines de la da diatribe romaine*. Genève.
- T. M. Parkin (2003), *Old Age, Marriage, and Sexuality*. Baltimore.
- M. Pohlenz (1978), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen.
- S. B. Pomeroy (1997), *Families in Classical and Hellenistic Greece*. Oxford.
- C. Reinsberg (1993), *Ebe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. Munique.
- G. Rodis-Lewis (1975), *Épicure et son école*. Paris.
- A. Roussell (1983), *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*. Paris
- J. M. Rist (1969), *Stoic Philosophy*. Cambridge.
- J.-P. Roux (2004), *La femme dans l'histoire et les mythès*. Paris.
- Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, 4 vols, Paris, 1988-2000.
- I. C. Secall (1997), *Leyes de Gortina*. Madrid.
- M. F. Silva (2006), *Obras completas de Aristóteles*, vol.4.1. Lisboa.
- R. Tannahill (1985), *Storia dei costumi sessuali. L'uomo, la donna, l'evoluzione delle società di fronte al sesso*, Milano.
- S. Treggiari (1996), «Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?», in B. Rawson (ed), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Oxford 31-46.
- V. Vanoyeke (1990), *La prostitution en Grèce et à Rome*, Paris.
- C. A. Williams (1999), *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York.
- D. Williams (1993), «Women on Athenian vases: problems of interpretation», in A. Cameron – A. Kuhrt (eds), *Images of Women in Antiquity*. London 92-106.

(Página deixada propositadamente em branco)

Paula Barata Dias

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

A NORMA E SUA REVISÃO NA DINÂMICA INTERNA
DO MONAQUISMO DE AMBIENTE FRUTUOSIANO
(REINO VISIGÓTICO, SÉC. VII)*

Resumo

O género literário *Regra Monástica* exprime de modo visível o equilíbrio de tensões entre a estabilidade, promovida pela instituição e a comunidade humana que a integra, e a mudança, motivada pela alteração das circunstâncias externas que afectam a comunidade.

O caso frutuosiano, cuja produção textual, em revisão ou acrescento de normas anteriores, se prolongou durante os anos do final do período visigótico, é um bom exemplo de como uma comunidade faz chegar aos seus textos normativos, não só um projecto ideal de uma comunidade perfeita, mas também uma relação com a História próxima que afecta as instituições monásticas, neste caso a instabilidade do mundo visigótico nos anos finais do séc. VII, e as experiências de um quotidiano de vida, dependentes dos mais instáveis dos factores, os indivíduos que o animam..

S. Frutuoso foi, seguindo os dados biográficos da biografia que um autor anónimo lhe dedicou, eremita, monge, abade, líder fundador de mosteiros, bispo e, provavelmente, autoridade máxima da congregação de mosteiros gerada sob sua inspiração. Ao interpretarmos como factuais alguns elementos

* Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Projecto de Investigação da UI&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

da *Vita Fructuosi*¹, não cometemos a ingenuidade de ultrapassar os limites de verdade que possa ter uma peça literária ferida pelas limitações do género literário hagiográfico, no qual a história tantas vezes cede ao panegírico, ao ideológico, ao estilo e à tradição literária específicos do género. O percurso biográfico subscrito na sua *Vita* encontra-se largamente corroborado nos documentos produzidos no seio do movimento monástico frutuosiano, da autoria de Frutuoso, ou escritos sob sua tutela e em sua proximidade, espacial, temporal ou apenas ideológica.

São eles a *Regula Cassiani*², (RCas) que consideramos um primeiro trabalho, de simplificação e adaptação dos *De Institutis Coenobiorum*, obra maior do monge e teorizador monástico João Cassiano³, à realidade da experiência cenobítica encetada nas montanhas do Noroeste Peninsular. Segue-se a *Regula Monachorum*⁴, (RF) texto que cumpre as características de Regra Monástica pura e sintetiza o núcleo espiritual e ideológico que define a especificidade do monaquismo frutuosiano. O *Pactum Fructuosi* (PF), fórmula pública de compromisso dos monges ao seu abade, texto renovador do modelo tradicional no monaquismo visigótico de fórmula pactual que firmava o compromisso de obediência e de estabilidade individual do postulante, ou do seu representante legal, ao seu abade ou mosteiro.

¹ Sobre a vida de S. Frutuoso e protagonistas do seu tempo, M. DÍAZ Y DÍAZ, «Notas para una cronología de Frutuoso de Braga», *Bracara Augusta* 22 1968 pp. 216 ss. Também L. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigótico de Toledo*, Salamanca, 1974, pp.151-152. A *Vita Fructuosi* foi editada e traduzida por M. Díaz y Díaz, *La Vida de San Frutuoso de Braga*, Estúdio y edición crítica, Braga, 1974.

² A Regra de S. Frutuoso e a Regra Monástica Comum encontram-se editadas e traduzidas por CAMPOS RUIZ J. ROCA MELIÀ I., *Santos Padres Españoles II San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso, Reglas Monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, BAC, Madrid, 1971. É, no nosso entender, uma proposta com várias deficiências. H. Ledoyen, «La *Regula Cassiani* du 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A-I-13», *RB* 96, 1-2, 1986, p. 154-194 (edição crítica). A. DE VOGÜÉ, «La *Regula Cassiani*. Sa destination et ses rapports avec le monachisme frutuosien», *RB*, 95, 1985, p. 187. Estudo literário da Rcas in P. Barata Dias, «A *Regula Cassiani*, Uma Leitura do *De Institutis Coenobiorum* em ambiente frutuosiano», *Humanitas* 57, 2005.

³ JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J.-C. GUY ed. et trad. SC 109, Le Cerf, Paris, 1965, pp. 7-19 (Introduction); pp. 22-33 (préface).

⁴ PL 87 cols 1109-1130. Edição crítica e tradução e comentário da Regra de S. Frutuoso, in P. Barata Dias, *Os Textos Monásticos de Ambiente Frutuosiano*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 375-462, (tese de doutoramento, não editada).

A utilização prevista para esta fórmula nos mosteiros frutuosianos, e as alterações que esta manifesta em relação ao modelo tradicional, permitem supor um momento de maior complexidade institucional, nomeadamente o da passagem de um mosteiro, ou de mosteiros de gestão autónoma entre si, para uma federação de mosteiros sujeitos a um mínimo de unidade espiritual e institucional.

A chamada *Regula Monastica Communis* (RMC)⁵ texto que provavelmente reúne fragmentos de momentos e autores diferentes a que posteriormente se concedeu uma unidade de acordo com os códigos do género literário da regra monástica, exprime, nos passos em que revê a organização hierárquica e vários aspectos da vida quotidiana, essa dimensão de passagem a um estado mais complexo da vida institucional do frutuosianismo. Nele também se reúnem, sob a capa unificadora, mas sem dúvida posterior ao momento que os criou, do género literário regular, exemplos dos principais pontos de tensão entre os mosteiros e a realidade secular envolvente.

Finalmente, a *Regula Consensoria Monachorum*⁶ (RCM), texto que partilha com o anterior uma estrutura artificial e que, sob a classificação de regra monástica, reúne diferentes momentos de produção, mas em que também é notória a existência de uma organização monástica complexa. O facto de, neste texto, esta surgir um momento de crise, coloca-nos num momento histórico instável que identificamos com o último quarto do séc. VII e após o desaparecimento da figura tutelar do fundador e da diluição da sua presença inspiradora para um mosteiro que, ainda que mantendo os princípios nucleares da espiritualidade frutuosiana, se fixa numa interpretação conservadora.

⁵ *Regula Monastica Communis* e *Pactum Fructuosi* (RMC; PF) – PL 87, cols. 1109-1130 e também, em edição comentada e tradução em Português, P. BARATA DIAS, *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos? Problemática. Tradução*. Comentário, Colibri, Coimbra, 2001.

⁶ PL 32 cols 1447-1450 e PL 66 cols 993-996. Estudo de fontes manuscritas e edição em P. BARATA DIAS. *Os Textos Monásticos de Ambiente Frutuosiano*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 550-568. (tese de doutoramento, não editada).

Estes dois textos, que são contemporâneos um do outro, ou com uma ligeira anterioridade da RMC sobre o segundo, a RCM, testemunham dois epílogos diferentes para o frutuosianismo. O primeiro exprimirá com pragmatismo a adaptação aos novos tempos, assegurando caminhos de sobrevivência para o monaquismo visigótico após a presença árabe e durante a Reconquista Cristã. O segundo é um texto mais fiel aos preceitos da vida monástica exprimidos na Regra dos Monges de S. Frutuoso, princípios que defende e em nome dos quais se isola diante de propostas de vida monástica mais inovadoras. Testemunhando um momento de crise de uma instituição monástica, não terá, nos moldes sugeridos, continuidade imediata⁷.

Estes textos maiores do frutuosianismo são, como fontes de interpretação de uma verdade histórica, auxiliados por outras duas ordens de textos: uma é a restante produção literária atribuída a Frutuoso. As fontes documentais atribuem ao Bispo bracarense duas cartas, uma ao seu irmão em dignidade eclesiástica, Bráulio⁸, Bispo de Saragoça; outra, ao seu par na nobreza do nascimento, o rei visigótico Recesvinto⁹. As duas cartas são fundamentais para estabelecer a cronologia relativa da biografia frutuosiana. Juntam-se dois poemas, a partir dos quais é possível conhecer alguns membros da família aristocrática de que nasceu Frutuoso. São textos fundamentais do ponto de vista sociológico¹⁰.

⁷ Sobre o monaquismo ibérico durante a Reconquista e sobre a introdução do monaquismo de inspiração beneditina, LINAGE CONDE A., *Los Orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 3 vols, CSIC, León, 1973 (tese de doutoramento); JOSÉ MATTOSO, «Sobrevivência do Monaquismo Frutuosiano em Portugal durante a reconquista», BA, 22, 1968, pp. 1-15 (separata); JOSÉ MATTOSO, «L'introduction de la Règle de S. Benoît dans la Péninsule Ibérique», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 70, fasc. 3-4, 1979, pp. 731-742; C. J. BISHKO, «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Variorum Reprints, Londres, 1984, pp. 1-43. C. J. BISHKO, «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Variorum Reprints, Londres, 1984, pp. 1-43. J. FREIRE CAMANIEL, *El Monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 vols, Sada, A. Coruña, Instituto de Estudios Gallegos P. Sarmiento, 1998 (tese de doutoramento).

⁸ L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de Bráulio de Saragoça*, Introducción, edición crítica y traducción, Granada, Filosofía y Letras 31, 1975, p. 167.

⁹ MGH *Epistolae* t. I, 1892 IX *Epistolae Wisigothicae*, W. GUNDLACH ed., 19, pp. 688

¹⁰ Edição dos poemas em DÍAZ Y DÍAZ M. C., «Un Nuevo código de Valerio del Bierzo», *Hispania Sacra*, 8, 1951, pp. 133-146.

Permitem-nos, por um lado, conhecer a teia de relações sociais – familiares; eclesiásticas e culturais; políticas – do fundador de mosteiros e Bispo de Braga. Por outro lado, consideramo-los profundamente desmistificadores em relação à dimensão hagiográfica de Frutuoso, aquela que é mais apelativa oficialmente, que ficou ostensivamente gravada na sua Biografia e que é mais dada a conhecer; e à realidade espiritual a que, com frequência, se pretende restringir o mundo monástico como objecto de ciência. Estes textos, em que surge expressa a voz do homem Frutuoso, expõem-nos um homem consistente – e não idealizado – bem diferente da imagem do eremita alheado do mundo e dos interesses terrenos, a que por vezes nos conduzem os estereótipos que descrevem os líderes espirituais. Frutuoso é um nobre visigótico, ciente da sua capacidade de intervenção e do seu estatuto de *primus* do reino, quando pede ao rei Recesvinto a liberdade dos prisioneiros após uma conjura falhada contra o seu reinado. Quando se dirige a Bráulio, para lhe pedir alguns livros da obra de Cassiano a que não acedera ainda, utiliza a reverência típica das codificadas relações de poder político-religiosas visigóticas, e não a humildade de um asceta.

O poema autobiográfico que compôs, sem referências cronológicas, exprime com orgulho a nobreza do seu sangue e a felicidade pela continuidade dinástica da mesma assegurada com o nascimento de um sobrinho. Declara-se parente dos Bispos Sclua de Narbona e Pedro de Béziers, da *Visigothia* Além-Pirenéus, e com Sisenando, Rei do Império visigótico em 633. O nobre Visinando, com quem entraria, segundo a *Vita Fructuosi*, em querelas por causa da herança paterna, casara com a sua irmã. O Bispo Conâncio, e sua escola episcopal em Palência, fora seu educador. Diz-nos a *Vita* que o próprio imperador intercedeu para que ele não abandonasse a Hispânia numa tentada e nunca realizada peregrinação ao Oriente. Estas personagens, Bispos e Nobres, participavam nos Concílios¹¹ que reuniam

¹¹ *História de España*, t. III *España Visigoda*, Menendez Pidal ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1995, JOSÉ ORLANDIS «El cristianismo y la Iglesia», p. 453 «es indudable que entre ambas potestades se dio una substancial coincidencia en los fines, que las llevó a sentir-se estrechamente solidarias y a apoyar-se la una en la otra con vistas a la consecución del bien superior del

as pessoas mais influentes da Igreja Visigótica, o rei vigente e os mais destacados nobres da nação pertencentes ao seu círculo próximo – a *aula regia*¹², constituíam o coração do Estado visigótico. Frutuoso estava, pois, bem, relacionado.

Um dado que consideramos essencial para o juízo de que Frutuoso foi um homem profundamente sensível ao seu valor social e consciente da sua pertença a uma elite política está no facto de, nestes textos saídos da sua lavra, nunca haver a menor referência a si próprio como monge, como asceta, ou como abade. Este título é o que os outros, nomeadamente o seu biógrafo, dizem dele. Nestes documentos, ele evoca a sua qualidade de homem da Igreja quando escreve a Bráulio – como ele possuidor da cátedra episcopal. Frutuoso não era Bispo quando escrevera a Recesvinto a pedir que revogasse as duras leis de seu pai Chintasvinto, e que libertasse os Bispos da promessa de agravarem estas leis com a excomunhão perpétua – compromisso que haviam assumido no VII Concílio de Toledo em 646. No VIII Concílio de Toledo, em 653, Recesvinto revogou, de facto, as leis, correspondendo ao pedido de Frutuoso e, três anos depois, o X Concílio de Toledo eleva-o à categoria de Bispo de Braga.

Em nada se procura desmerecer a obra monástica de Frutuoso, ou mesmo ou a espiritualidade das suas motivações. Mas considerá-la apenas do ponto de vista da inspiração religiosa é ocultar o facto de ele ter buscado na esfera religiosa o reconhecimento social e o prestígio coerentes às expectativas da sua classe, atitude que, à Época dos acontecimentos, era perfeitamente justificada. A nação visigótica foi uma das primeiras a emergir como unidade

reino. Esta articulación del elemento eclesiástico y el civil infundió su perfil característico a la realeza visigodo-católica: el rey (...) era el ungido del Señor: no una teocracia pero sí una monarquía sacral».

¹² A *aula regia* e o *officium palatinum* foram criados por Leovigildo depois de 572, decalcados sob o modelo do *senatus* e do *consistorium principis* romanos. A *aula regia* reunia os principais membros da alta nobreza visigótica, consultados em ocasiões especiais. Os nobres do *officium palatinum* assistiam o rei no trabalho governativo. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El aula regia y las asambleas políticas de los godos», *Estudios Visigodos*, Roma, 1971, pp. 127-141.

política organizada após a queda do Mundo Romano¹³. A herança romana, os costumes e a mentalidade gótica, as circunstâncias da conversão ao catolicismo ditaram que a Igreja assumisse, neste Estado, um estatuto de par político e a união dos interesses políticos e os interesses religiosos. A celebração dos Concílios Hispânicos, a germanização da hierarquia episcopal, revelam que a instituição religiosa se tornara, naturalmente, cenário de expansão para os senhores godos¹⁴. Alcançar a liderança de uma diocese era uma aspiração normal para um nobre visigótico, pois isso assegurar-lhe-ia a interferência no palco dos acontecimentos de governo de um estado monárquico de natureza essencialmente electiva e colegial.

E, desta forma, a *Vita Fructuosi* narra o percurso em ascensão de uma vida, desde os eremitérios até à sede da capital da Galécia, com várias peripécias em que abundam episódios de conflitos com o mundo secular, mas que cessam com o alcançar da sede episcopal, momento culminante da *Vita Fructuosi* que associa, como é próprio das narrativas hagiográficas construídas em crescendo, o episódio mais importante da vida terrena do biografado à proximidade da morte.

Uma outra ordem de textos que consideramos essencial para entender o percurso e a empresa monástica do frutuosianismo são os textos normativos do mundo visigótico, nomeadamente as actas dos Concílios da Igreja goda, e as *Leges* que foram emitidas pelos reis godos.

¹³ Os visigodos instalam-se definitivamente na Península Ibérica em 532. No final do séc. VI, depois de, em 585, ter posto termo ao reino suevo localizado no Noroeste Hispânico e conquistada a Vascónia, toda a Península Ibérica se submete ao poder de Leovigildo. O III Concílio de Toledo, em 589, celebra o abandono do arianismo pela família real, pelos bispos heterodoxos e por todos os nobres visigóticos, sob os auspícios do Bispo Leandro de Sevilha. Esta unidade terá fim com a Batalha de Guadalete em 711, que dá início ao período muçulmano da Hispânia, com o desaparecimento de Rodrigo, o último rei visigodo.

¹⁴ L. ORTIZ DE GUINEA «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana» *Hispania Antiqua* 20 1996 pp. 451-463. L. GARCÍA MORENO, «El estado protofeudal visigodo», *L'Europe Héritière de l'Espagne visigothique*, Colloque CNRS 1990, Madrid, 1992, p. 23-24. E. SANCHEZ SALOR *Jerarquías eclesíasticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976; L. GARCÍA MORENO, *Prosopografía de la España visigótica*, Universidad de Salamanca 1974, p. 74

Os *Concilia Hispanorum*¹⁵ e as *Leges Wisigothorum*¹⁶ celebrados e aprovados nos três últimos quartos do séc. VII, pronunciaram-se com abundância sobre a realidade monástica integrada e desenvolvida nos seus âmbitos de actuação, nomeadamente nas suas dioceses e no reino visigótico. Globalmente considerada, esta presença da realidade monástica como assunto de legislação surge-nos como a confirmação do interesse que a Igreja regular suscitava por parte das instituições que sobre ela se pronunciam, a Igreja secular e o Estado, nomeadamente sobre questões que escapam à esfera especificamente religiosa ou espiritual: hierarquia interna, relações com os poderes seculares, regras de admissão e expulsão, recursos permitidos, organização da vida quotidiana, património, actividades e tipo de efectivos permitidos, são assuntos que não se limitam a ser considerados pelas normas internas de âmbito monástico que é a regra monástica.

A presença destes assuntos no articulado jurídico do mundo visigótico sugere-nos, por um lado, a importância das instituições monásticas como estruturas organizadas e influentes na comunidade, o reconhecimento destas como realidades com expressão material e, por outro lado, o elevado grau de porosidade entre estas formas de vida teoricamente estanques, se nos limitarmos aos argumentos religiosos ou espirituais. Assim, se quem entra no mosteiro morre, como indivíduo, para o mundo, passa a integrar uma estrutura cujo colectivo é plenamente interveniente no mundo.

Considerando especificamente o monaquismo frutuosiense e os cinco textos maiores indicados que, quanto a nós, reproduzem a dinâmica normativa a que o movimento esteve sujeito, é de relevar o diálogo entre as normas internas dos mosteiros e a produção legislativa eclesiástica e secular. A conformidade com as mudanças políticas e com a legislação aprovada teria sido, pois, um motivo de peso para a própria dinâmica interna dos textos regulares e para a evolução dos preceitos adoptados.

¹⁵ J. VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, CSIC Barcelona-Madrid 1963.

¹⁶ *Liber Iudiciorum siue Lex Visigothorum* ed. ab Recesvinto rege a. 654, renovata ab Ervigio rege a. 681 MGH *Leges I Leges Visigothorum*, K. ZEUMER ED., Hannover, 1902, pp. 33 ss.

Encontrar os pontos de coerência, ou de diálogo entre estas três instâncias de produção normativa, acertá-los com os dados hagiográficos passíveis de ser interpretados como históricos, contar com um modelo sociológico e uma mentalidade específica, tal como ela é desenhada nas cartas e nos poemas de Frutuoso, constitui, quanto a nós, uma forma de iluminar a empresa monástica frutuosiana como realidade interveniente e integrada no seu tempo, e assim explicar as razões da sua permanência em moldes tão originais, quando comparados com empresas similares no âmbito do monaquismo latino pré-beneditino.

O caso frutuosiano, cuja produção textual ocorreu em revisão ou acrescento de normas anteriormente acolhidas e se prolongou durante os anos do final do período visigótico, é um bom exemplo de como uma comunidade faz chegar aos seus textos normativos, não apenas um projecto de uma comunidade perfeita, mas também uma relação com a História próxima e suas circunstâncias, neste caso a instabilidade do mundo visigótico nos anos finais do séc. VII; e a adequação às experiências de um quotidiano dependente dos indivíduos, o mais instável dos factores.

Duplamente dinâmica, a produção normativa de ambiente frutuosiano exprime a adaptação de uma comunidade religiosa às condições de vida, internas e externas, que a afectam, de modo a garantir a estabilidade e a sobrevivência da iniciativa¹⁷. A solidez da fundação frutuosiana teria sido abalada pelo fim do mundo visigótico, ocorrido nos inícios do séc. VIII.

¹⁷ A História do movimento monástico frutuosiano não é original pelo seu dinamismo. Esta necessidade de adaptação das estruturas às circunstâncias do tempo contemporâneo é condição de sobrevivência de qualquer instituição complexa e é visível, no âmbito monástico, na história alargada de muitos movimentos religiosos organizados, sujeitos cíclicamente a reformas, que implicavam ou o desenvolvimento da estrutura básica ou a sua divisão em mais do que um carisma religioso. A família religiosa beneditina é o caso mais paradigmático deste enriquecimento que decorre das progressivas reformas. No entanto, o movimento frutuosiano é precursor desse comportamento na História do Monaquismo, algo que, até agora pensamos não ter sido reconhecido. Antes e depois do Frutuosianismo, as iniciativas individuais (isto é, um fundador, um mosteiro) dominavam, o que deu lugar à diversidade de Regras Monásticas, pontuais e nunca revistas pela comunidade emissora. Com o Frutuosianismo a experiência complexificava-se, a ponto de a comunidade inicial aceitar a revisão como condição de sobrevivência. O Frutuosianismo, particularmente durante o fim do mundo visigótico, adquire a forma de uma Congregação (isto é, uma associação de mosteiros com um governo central, sujeitos a um mesmo documento normativo), algo que nós tradicionalmente reconhecemos só ter existido sob a Regra de S. Bento e após o séc. X (Vide CARLOS MOREIRA AZEVEDO coord., *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Círculo dos Leitores-CEHR, 200, t. 1, cols. 482-486).

Quando a instabilidade da nação visigótica deixou de permitir o suporte institucional para o monaquismo de inspiração frutuosiense, os seus textos inspiradores, particularmente a pragmática Regra Monástica Comum e o Pacto de S. Frutuoso, animaram as estruturas sobreviventes e inspiraram o monaquismo ibérico da Reconquista, até à sua diluição nas fórmulas beneditinas.

Ao afirmar que o movimento monástico frutuosiense contém elementos congregacionais, é preciso desmontar um sólido argumento contra esta pretensão: que elementos, entre os cinco textos produzidos, sustentam uma coerência interna e provam que eles teriam surgido em continuidade temporal ou motivados no mesmo âmbito espiritual e ideológico? Afinal, quatro deles têm no seu título o termo *Regula*, algo que identificamos como típico do período da *Regula Mixta*, da tradicional produção monástica pré-benedictina formada por textos únicos, pontuais e irrepetíveis na sua aplicação (*Regula Cassiani*; *Regula Monachorum*; *Regula Monastica Communis*; *Regula Consensoria Monachorum*). Estes textos não serviriam, cada um por si, de norma interna de um só mosteiro, posteriormente agregados, à imagem dos conjuntos de regras descontextualizadas do seu ambiente de produção que circulavam como produto literário da Época?

Em primeiro lugar, podemos objectar com as razões que decorrem da história da transmissão manuscrita e com a natureza do género literário Regra Monástica¹⁸. A tradição literária consagrou o termo *Regula* para designar a norma interna seguida pelos mosteiros, fixada na escrita quando o cenobitismo se tornou popular entre os cristãos do Ocidente. Esta consagração foi, essencialmente, obra posterior ao desenvolvimento das instituições e à composição dos textos, operada durante o período da Renascença carolíngia, num momento em que, em muitos domínios, ocorria um esforço concertado

¹⁸ A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 46, Brepols, 1985 (introdução). Ainda «Le regole monastiche Antiche, Lo spazio Letterario del Medioevo, III, Salerno Editrice, Roma, 1995, pp. 607-661. Id., «Les Règles Monastiques», *Connaissance des Pères* 67 1997. *DIP*, t. 7, s. v. «regola» I-IV (J. GIBROMONT, A. DE VOGÜÉ, G. ROCCA, cols. 1472-1496. Também A. MUNDÓ, e as páginas iniciais do seu artigo «I corpora e i codices regularum nella tradizione codicologica delle regole monastiche» (*San Benedetto nell suo tempo, Atti del VII Congresso Internazionale di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 2 vols 1973) são importantes para o conhecimento do género literário.

de ordenação e classificação da tradição cultural anterior. Para o domínio da produção literária monástica, este esforço foi liderado por Bento de Aniane, nos finais do séc. VIII, monge de ascendência visigótica que estudou, reuniu, catalogou, e realmente salvou para a posteridade todas as regras monásticas antigas nascidas ou acolhidas no Ocidente Latino entre o séc. IV ao séc. VII a que pôde ter acesso. Finalizou a sua tarefa com a promoção Regra de S. Bento, alcançada no Concílio de Aquisgrana em 816, da como disciplina única para os mosteiros do reino de Luís-o-Pio¹⁹.

Quando se comparam os documentos manuscritos da obra de Bento de Aniane com os manuscritos anteriores ou de transmissão independente à normalização beneditina²⁰, constata-se que os textos monásticos de ambiente frutuosiano sofreram modificações formais evidentes: transformações no título, nas capitulações, nas titulações. Estas modificações mostram que os textos adquiriram uma superfície «regularizada», isto é, que foram integrados no *corpus* das regras monásticas, depois de sofrerem interferências na segmentação, na introdução de títulos de teor preceptivo, na aposição de finais artificiosos²¹. Na verdade, a forma de chegada dos textos frutuosianos

¹⁹ R. GREGOIRE, «Benedeto di Aniane Nella Riforma Monastica Carolingia», *Studi Medievali*, II, 1985, p. 583. J. WINANDY, «L'oeuvre Monastique de Saint Benoît d'Aniane», *Mélanges Pré-bénédictins*, Saint Wandrille, 1947, pp. 237-258

²⁰ Normalização beneditina designa o esforço de Bento de Aniane (Benedictus Secundus) de simplificar as manifestações monásticas dispersas na obediência aos princípios da RB. Em 802, Carlos Magno ordenou o estudo e a observância da RB nas comunidades monásticas. Depois, em 816, e já sob o reinado de Luís o Pio, um sínodo de bispos reunidos em Aix-La Chapelle propõe legislação para impor a observância monástica beneditina a todo o império carolíngio (esta legislação está editada no CCM 1, 457-468). PETER KING, *A History of the monastic Movement on Latin Church*, Cistercian Publications, Massachusetts, 1999, pp. 103-130, cap. 5: «A second Benedict and his progeny», em especial pp. 107-109.

²¹ A presença de dois finais, um aspecto de natureza formal que irmana a RF, a RMC e a RCM indicia que os textos estiveram sujeitos ao mesmo processo de revisão, possivelmente na fase da sua uniformização como regra. Também a RCM, embora tenha no nono parágrafo o seu final indiscutível, apresenta os quatro parágrafos anteriores como uma unidade temática isolada dos restantes... como se correspondessem a uma fase diferente de redacção ou tivessem sido acrescentados por outra pessoa. RF 21 *Omnia se Instituta coenobii mente deuota profiteatur implere. Amen.*; RF 24 «...quousque signum intonetur ad collectam. **Explicit Regula Sancti Fructuosi.** RMC 19 «*haec quae supra notauimus, per penitentiam dignam et non fictam humilitatem unumquemque uenire cognoscatis ad ueram sanitatem. Amen.*»; RMC 20 «...sed ultima cathedra recipiantur. **Omnibus fiat, fiat.** RCM 5 «**Igitur haec quae scripta sunt cum summa diligentia obseruanda sunt ab abbate usque ad omnes fratres**; RCM 9 «**Omnia ergo quae in isto libro continentur, omnes fratres obseruent atque subscribant qui unum in Domino esse desiderant.**

à recepção carolíngia acontece com escassa indicação de proveniência, desmembrados entre si e integrados no *corpus* segundo critérios que não fazem valer a sua origem. Isto significa que, passado um século, os textos frutuosianos pervivem e são copiados por uma cultura monástica alheia às instituições de proveniência, nas quais estes textos tiveram validade operativa.

Que acontecimentos teriam produzido este resultado? Há duas interpretações possíveis: ou os textos foram ganhando esta superfície regular ao longo da sua transmissão pelo séc. VII, sendo acolhidos como unidades independentes entre si por instituições diversas e isoladas do monaquismo ibérico; ou foi já nos escritórios carolíngios que o labor de Bento de Aniane, diante dos sobreviventes de um diverso e fragmentado *corpus* monástico deslocado do seu contexto de aplicação, empreendeu um trabalho crítico e lhes deu uma formulação regular. Nestas circunstâncias, podemos especular sobre o espírito presente na recepção destes documentos: habituado a lidar com documentos únicos, emanados de um fundador e com expressão operativa numa comunidade, o que caracteriza o período da *regula mixta* que Bento de Aniane procura reformar, Bento de Aniane recebeu textos materialmente correlacionados, alguns no mesmo suporte de proveniência, atribuídos ao mesmo criador. Coube ao reformador monástico agir de acordo com os seus pressupostos culturais e os seus conhecimentos da história e prática monástica pré-benedictina dominante, generalizando textos menos claros sob o título de Regra.

O monaquismo frutuosiano produziu, de facto, uma regra monástica, a RF. Os restantes textos, possuindo elementos de revisão circunstanciada da Regra, de revogação, de acrescento às normas presentes na Regra de S. Frutuoso, extrapolariam esta função, e a sua variedade é sinal da vitalidade e do carácter precursor do monaquismo frutuosiano, cuja solidez e resistência temporal se alcança também pela auto-reflexão e consciência de grupo.

Esta necessidade de rever a substância normativa interna dos mosteiros virá a ser condição de resistência. Tornou-se frequente e necessária para o monaquismo medieval. São os Costumeiros (*Consuetudines*) e os Estatutos (*Statuta*) que absorvem a renovação normativa que garante a aplicação a

novas circunstâncias e permitem tornar maleável a substância normativa da regra fundamental, sem esta sofrer intervenções desadequadas ao seu estatuto simbólico e sagrado no seio de um movimento monástico historicamente consistente²².

Florence Cygler atribuiu a esta especialização textual uma leitura cronológica adaptada ao crescimento e à progressiva complexidade das estruturas monásticas²³: assim, há a época de composição de Regras (séc. v-vii); a época de composição dos Costumeiros (séc. viii-xii); e a época da composição de Estatutos (séc. xii em diante), cada um respondendo a uma necessidade gradual de homogeneizar uma estrutura em crescimento. Esta diferenciação dos textos decorreu, segundo a autora, da expansão generalizada de um tipo monástico para além da sua comunidade original. Assim, a Regra tinha um carácter normativo e jurídico válido na sua comunidade de origem e na vivência próxima do seu fundador. Quando esta era adoptada em comunidades novas, ou utilizada para reformar comunidades já existentes, o seu valor normativo atenuava-se com a adaptação desta aos costumes do novo local.

²² A. VAUCHEZ, C. CABY eds, *L'Histoire des moines chanoines et religieux au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2003, p. 72 «Lors d'une fondation, en effet, on adopte une règle composée par le supérieur-fondateur lui-même, soit une règle provenant d'un autre monastère. Dans ce cas, la règle importée est modifiée pour s'adapter aux conditions locales. C'est ce que fait aussi le supérieur qui compose sa propre règle en s'inspirant d'un texte préexistant. Chaque monastère a ainsi ses normes particulières, la «coutume du lieu» dont l'abbé est le gardien (...) On suit une règle, mais en l'adaptant, c'est à dire en lui adjoignant des usages particuliers. Ces usages particuliers vont prendre le nom de «coutumes en face des règles reconnues». J. DUBOIS, *Les Ordres monastiques*, Que sais-je? N° 2241 Paris 1993 p. 3 «les monastères sont régis par des textes hiérarchisés: la règle donne l'esprit et les grands principes. *L'institution* rassemble les directives canoniques, liturgiques et disciplinaires dans les recueils appelés ordinaires, coutumes, constitutions ou déclarations. Le coutumier, pas toujours écrit, transmet les détails pratiques de la vie quotidienne. L'histoire des ordres monastiques est celle des règles qui s'effacent devant la RB». L. SCHMITZ, «Coutumiers du Moyen Âge», *DDC* t. 2, col. 307-310. CH. DEREINE, «Coutumiers et Ordinaires des Chanoines Réguliers», *Scriptorium* 5, 1951, pp. 1951, p. 107 ss. J. SEMMLER «Le monachisme Occidental du VIII au X siècle: Formation et réformation »RB 1993, pp. 68-116, p. 76 «afin qu'on puisse les vivre (les règles), il fallait les compléter par des règlements concernant la célébration du culte et de l'office divin, la prière, la méditation, l'ascèse individuelle et commune, le travail manuel et intellectuel, l'organisation des structures hiérarchiques des couvents, bref, des règlements supplémentaires que l'on appellera bientôt des coutumes monastiques».

²³ F. CYGLER, «Règles, coutumiers et Statuts (V-XIII siècles. Brèves considérations historico-typologiques», M. DERWICH ed. *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes, Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R.*, Wrocław, 1994, 1995 . t. 1, pp. 31-49.

Torna-se «le texte de référence spirituel renfermant l'idéal spirituel de la communauté, tandis que la Coutume prend acte a des circonstances changeantes». Aplicar à produção textual frutuosiãna a teoria de Florence Cygler torna-se coerente para explicar as diferenças pragmáticas dos textos. Mas também significa aceitarmos rever a cronologia tradicional da evolução da *regula mixta* para *sub una regula vel abbate*, ou seja, das estruturas episódicas para as estruturas congregacionais.

Os elementos apontados, os que decorrem da transmissão literária dos textos frutuosiãnos e da definição genológica da Regra em relação a textos monásticos contíguos que não possuem, dentro de uma comunidade, as mesmas aplicações, são razões poderosas, mas de certa forma extrínsecas, para a consideração dos textos monásticos de ambiente frutuosiãno como expressões coerentes e diversas suscitadas pelo dinamismo de uma comunidade.

Há também a atestar a unidade denâmica da produção textual frutuosiãna traços de coerência intrínseca dos textos. Proximidade de proveniência; a mesma cultura de base visível na adopção das mesmas fontes de inspiração; vocabulário coincidente e, sobretudo, um elevado grau de remissividade interna.

Há um *munus* bíblico comum. Algumas das citações bíblicas são coincidentes: é o caso de Mt. 19, 21, «*si uis esse perfectus, uade, uende quae habes et da pauperibus*» que surge em RMC 4 e no princípio do PF. Também encontramos na RMC 4 Lc 9, 23, «*si quis uult post me uenire, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me*», que surge igualmente no PF. Também 1Jn. 4,18 «*Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem...*» surge na RCM 7 e na RMC 18. Act. 2, 44, «*... habebant omnia communia*» presente na RCM 1, surge também na RF 3. Alguns pertencem às fontes bíblicas universalmente utilizadas para celebrar o ideal de renúncia, a vida em comunidade, a pobreza e o desprendimento dos bens materiais da primitiva comunidade apostólica de Jerusalém, mas 1Jn. 4, 18 «*perfecta charitas foras mittit timorem*», celebrando o dom da coragem que nasce da caridade cristã chamada em momentos de adversidade, não é tão frequente na literatura monástica.

A composição da RF e da RMC acusa a consulta e a inspiração nas mesmas fontes literárias. Pacómio, Agostinho e Cassiano estão entre os autores citados nos dois textos. Há, no entanto, preferências que confirmam a composição posterior da RMC, num momento de maior maturidade da biblioteca monástica disponível. Os *Moralia in Job* de Gregório Magno, livro de recepção antiga na Hispânia visigótica, está presente na estrutura profunda da RF, tal como os quatro primeiros livros do *De Institutis Coenobiorum* de Cassiano, os mesmos cujo resumo deram origem, anos antes, à composição da RCas. Pelo seu lado, a RMC acusa o conhecimento dos restantes oito livros da obra de Cassiano e das Epístolas Jeronimianas. É ainda extraordinário o modo como na RMC influi a presença inspiradora da Regra de Santo Isidoro, e dos documentos jurídicos da Igreja e do Estado visigótico (*Leges e Canones Conciliorum*), o que, em termos de cronologia relativa, aponta a sua composição após 656, quando já tinha ocorrido a viagem de Frutuoso a Sevilha e após a sua nomeação como Bispo de Braga. Estas duas circunstâncias, pelas quais Frutuoso se tornou simpático à ordem política e religiosa vigente, obrigam-no a manifestar publicamente a sua conformidade com o sentir da nação no que respeita à administração dos mosteiros e a mostrar essa adesão na reforma mais recente das normas que impunha aos seus mosteiros.

O carácter contratual do monaquismo frutuosiano deixou marcas formais nos textos. Primeiro, o voto comum, depois a confirmação individual obtida pela assinatura²⁴. Assim, no PF, depois de uma *professio fidei* e de uma *abrenuntiatio rerum*, segue-se o voto de vida comum:

«Proinde divino ardore accensi, ecce nos omnes, qui subter notandi sumus,
Deo et tibi domino et Patri nostro tradimus animas nostras, ut secundum

²⁴ Em RCM 1: «In Domino ergo iure obseruationis et legis nos teneamus usque in finem permaneamus».

Mensagem que é retomada no final, em RCM 9 «omnia ergo quae in isto libro continentur, omnes fratres obseruent atque subscribant, qui unum in Domino esse desiderant. Verum propter illos ista sunt cauta, qui in omnibus stabiles esse noscuntur».

edictum apostolorum, et regulam, et sicuti sancta Patrum praecedentium sanxit auctoritas, uno nos in coenobio, Christo praecedente, teque docente, habitemus...»

E no final:

«...Haec sunt nomina qui manu sua unusquisque subscriptionem uel signum in hoc Pacto fecit. Id est ille ille uel illa, illaque»

A realidade concreta do pacto constitui também um traço importante de união. Tido como um dos elementos mais característicos do monacato visigótico, ele surge evocado na RF, na RMC e na RCM como uma realidade evidente para a vida monástica, particularmente quando um novo membro entrava no mosteiro. É um dos elementos que prova a natureza contratual do monacato hispânico, e o valor de confiança depositado neste documento seria tanto mais necessário quanto mais instável fosse, por tendência, a comunidade.

RF 21 De professione conuersi «... accipiet pactum eius omnem suae professionis continens originem...»

RMC 8 Quomodo senes... «cognoscimus necessitatis imbecillitate polliceri pactum ...»

RMC 18 Vt non recipiantur in monasterium ... «adnotetur in pacto cum fratribus»

RCM 8 «...quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinet...»

PF final «...subscriptionem uel signum in hoc pacto fecit, id est ille, illeque; illa, illaque»

Assim, quanto ao conteúdo votado, os dois textos valorizam a garantia da estabilidade (RCM «*permaneamus usque in finem, stabiles esse noscuntur*», PF «*uno nos in coenobio habitemus*»); a obediência hierárquica (RCM «*in Domino ergo iure obseruationis*»; PF («*ut secundum edictum Apostolorum (...) sanxit auctoritas (...) teque docente*») e a unidade no cenóbio (PF «*uno nos in coenobio*», RCM «*qui unum in Domino esse desiderant*»).

A entrada no mosteiro para o postulante segue, na RF, na RMC e na RCM, o mesmo ritual de *probatio* diante de um superior e de uma comunidade com voz activa no acolhimento do novo membro²⁵.

Há a mesma hierarquia básica nos cargos no interior do mosteiro. Os quatro textos, a RF, a RMC, o PF e a RCM, apresentam uma concepção semelhante do poder do abade em contraponto com o do prepósito, dos decanos e do conselho de notáveis.

Nas principais decisões, a RF tem a preocupação de moderar o poder do abade ou do prepósito com a presença de um conselho de irmãos notáveis que garante a equidade das mesmas, para que os inocentes não sejam prejudicados²⁶.

A RCM, a RMC e o PF, mais específicos, concebem também uma ideia muito comum do que chamaremos de «direito de apelo». No caso de um monge se sentir vítima de uma injustiça, poderá recorrer ao seu superior imediato, seguindo a escala hierárquica até que o problema esteja sanado. O PF leva o direito de apelo ao extremo de ele poder ser conduzido ao exterior do próprio mosteiro, aos outros mosteiros, ao bispo, ao próprio conde da província, o que demonstra as fortes ligações entre as fundações monásticas e os principais intervenientes na sociedade²⁷.

²⁵ RF 20: «... nisi experimentum sui in opere et penuria in opprobriis dederit et conuiciis»; «anno integro uni spiritali traditus seniori, non statim commiscendus congregationi» (...) «**expleto anno probatus moribus et laboribus** fratrum societate donetur»; «abbatis uel fratrum spiritalium fuerit iudicio comprobatus (...) secum dum quod **abbatis uel fratrum optimorum consilium** conuenerit deliberatio facienda»; RMC 4 «... iugiter **ab ebdomadariis exprobrentur** acrius percuntentur»; RMC 18 «et postmodum comprobatus monasterium sub regula introducuntur et **anno integro** a cunctis fratribus ex industria conuiciis comprobetur...»; RCM 3 «**probet propositum fratrum atque exemplum** (...) ipse ab illo qui prior est et ceteris consentientibus».

²⁶ RF 13 «Abbati uel praeposito iuxta personnarum acceptionem non liceat iudicare, neque aliquem fraudulentens uel iniuste damnare, sed, ut dictum est, **spiritalium et ueridicorum fratrum in huiusmodi rebus est retinenda sententia**, qui sibi Dei iudicium ponentes prae oculis, non permittant pessime opprimere animam innocentis»; RF 14 «et in omnibus monachorum excessionibus congrua animaduersio adhibenda **est secundum abbatis et seniorum iudicium** conueniens neglegentiae, aetati siue personae eritque. Summa discretionem prouiteatur ne grauius pro leuibis inferantur, aut e contrario pro maximis leuis...»

²⁷ RCM 6 «De his autem fratribus qui in unitate consistunt, si quis subito aduersus alterum altercatus fuerit, emendetur non solum semel sed secundo ac tertio ut Euangelium (...) si autem noluerit se emendare, ille cui iniuria irrogata est, post primam uel secundam correptionem non reuocauerit contumacem, **denuntiet et illud abbati...**»; RMC 12 «Neglegentiam cunctorum

Também a punição reservada aos crimes mais graves, seis meses de reclusão e de excomunhão, são coincidentes na RF e no PF²⁸: A Regra de que o PF fala é a RF, mas as circunstâncias de penalização descritas são mais próximas do ambiente alterado descrito pela RMC 1, 2, o que nos permite afirmar que, tendo a RF conservado o estatuto de disciplina monástica fundamental, a RMC existia já como sua revisão circunstanciada.

Os textos foram compostos no seio do mesmo movimento monástico, mas em circunstâncias históricas diferentes. As marcas desse dinamismo estão presentes na alteração da substância normativa, salto que é evidente entre a RF e a RMC. Consideremos a natureza da propriedade monástica e a alteração da base social de recrutamento dos efectivos admitidos ao mosteiro como exemplos da revisão da substância normativa.

Para os três textos, RF, RMC e RCM, diverge o modo de considerar esta questão delicada, considerada, no discurso monástico, como fonte de perturbação do monge.

A RF insiste que a *peculiaritas*, ou seja, a posse privada de bens, deve ser afastada pelo monge. Vestes, livros, ferramentas de trabalho, alimentos

ipsi praeuideant, et emendandi potestatem habeant, et **quod ipsi praepositi sic hoc districte et rationabiliter agant** ut abbate suo nullo modo praesumant inquietare **exceptis quod utrique non uoluerint adcelerare**»; PF «tibi uero, domino nostro, suggerimus, si uelles, quod credi certe nefas est (...) aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere, aut certe unum diligere et alterum liuoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare sicut uulgus habet, **tunc habeamus et nos concessam a Deo potestatem non superbe, non iracunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam inferre. Et praepositus tibi (...) nostram querelam pandere (...)** Quod si corripere te minime uolueris, **tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria comonere aut certe episcopum qui sub regula uiuit uel catholicum Ecclesiae defensorem comitem...**»

²⁸ RF 4 «...contra sanctionem regulae usumque ueternum carnibus presumpserit, **sex mensium spatio retrusioni et paenitentiae subiacebit...**»; RF 14 «...Inoboedientem, murmuratorem, contradictorem siue furtiuus commissationibus (...) **flagelliis uerberibusque curandus est...**»; RF 15 «...in iure comprobata patenter ab accusatoribus uerissimis siue testibus causa, publice uerberetur (...) uinculisque arctatus ferreis, **carcerali sex mensibus angustia maceretur**»; PF «quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inoboediens uel calumniator existeret, tunc habeamus potestatem omnes in unum congregare, et lecta coram omnibus **regula culpa publice probare, et flagella seu excommunicationem secundum intuitu culpa**e (...) suscipiat (...) Si quis sane ex nobis contra **regulam**, occulte cum parentibus, germanis, filiis, cognatis uel propinquis, aut certe cum fratre secum habitante (...) **ut per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus, in solo pane et aqua in cella obscura exerceat quodlibet opus excommunicatus...**»

estão à disposição de todos enquanto comunidade²⁹. Não encontramos nos caps. 20 e 21, dedicados à recepção de postulantes, a mais pequena alusão que confirme que o monge deva deixar os bens no século em favor da família ou dos pobres. Pensamos que esta não é uma omissão inocente da parte da RF.

O texto fundamental do monacato frutuosiario previa como forma de sustento da comunidade o usufruto dos bens, móveis e imóveis, integrados no mosteiro por cada um no momento do ingresso e colocados em comum³⁰.

²⁹ RF 3, RF 7; RF 18 (a proibição da *furtiva commissatione*).

³⁰ RF 5 *De operatione*; 6 *De ferramentis*. No cap. V há uma passagem que nos parece decisiva: l. 97 «*Peculiare opus institutum est ut nullus exerceat monachus, quasi sibi proprium uindicandum...*». Que ocasiões se prestariam para o monge desenvolver um trabalho *peculiaris*, isto é, em favor do seu pecúlio, se à sua entrada não estivessem associadas o colocar em comum da sua parcela de terra, ou dos seus instrumentos de trabalho como artífice, por exemplo? O horário de trabalho é breve e ocupa o espaço entre os momentos de prece, que constitui a principal obrigação do monge. Vários sinais no-lo apontam: a RF nunca dá pormenores sobre o tipo de trabalho feito pelos monges. O programa de experimentação dos conversos implica a realização de tarefas em favor dos hóspedes e dos peregrinos. O converso auferia, na qualidade de postulante, de um estatuto inferior. Entre as formas de «maceração pelo trabalho», este devia aquecer água para a lavagem dos pés, transportar enxergas, levar lenha aos hebomadários da cozinha. Se estes eram os trabalhos servis destinados aos postulantes, sujeitos a um regime de experimentação pelo trabalho, o que cabia aos monges de título pleno? O confronto entre a RF e as suas fontes literárias também é significativo para a avaliação do peso real do trabalho no quotidiano monástico. A RPac é uma das fontes mais recorrentes da RF. (em P. BARATA DIAS, «*De lucifugis daemonibus, de spinis euellentibus, de abstractis unguis*». Alguns detalhes da recepção da Regra de pacómio nos textos frutuosiarios», *BEC* 42 147-159, analisamos com mais detalhe o modo como a recepção frutuosiaria de Pacómio é feita à luz de uma experiência do quotidiano que não valoriza excessivamente o trabalho manual). Esta, adoptando muitas das suas sugestões, omite outras bem pitorescas, que servem para condenar a *peculiaritas monachi*, por exemplo, o caso do monge que, passando no campo, vê um fruto caído no chão e o guarda para si (RPac. Leges 102). Os monges frutuosiarios teriam poucas ocasiões para se confrontarem com esta circunstância. A previsão dos movimentos autorizados ao monge não favorece a ideia de uma comunidade cuja principal ocupação fosse o trabalho. A RF 22 proíbe o monge de se deslocar para lá do claustro, e as idas ao *hortulum* e ao *pomoerium* (cerca) do mosteiro devem colher a benção do superior. Não queremos dizer que os monges não trabalhassem, tanto que o trabalho manual era reconhecido como via de santificação. Mas este assumia um peso modesto no quotidiano monástico, e não podia garantir a sustentação económica da comunidade. O ofício frutuosiario é, também, um dos mais longos do monaquismo ocidental, o que nos autoriza a afirmação de que a oração contínua era a principal ocupação do monge (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. XI, pp. 141-144 (volume ainda não publicado, que gentilmente nos foi cedido pelo autor, paginação provisória). Seria, pois, outra, a fonte de sustentação. A VF sugere-nos uma pista, da própria experiência de Frutuoso. A sua primeira fundação foi feita em terrenos da família, já depois de falecidos os pais, e à custa do património pessoal. Assim, a oportunidade de fundar mosteiros coincidiu com o acesso ao património da família por herança, e não ocorreu

Já a RMC é peremptória no abandono dos bens a favor dos pobres antes da entrada no mosteiro. Esta decisão é expressa de modo recorrente, e com tal veemência que podemos prever que não emana de uma situação pessoal ou de uma escolha ideológica teórica, antes resulta de uma avaliação de uma situação de facto, a que vigorava até aí nos mosteiros, isto é dos efeitos perturbadores que a partilha dos bens provindos do século exerceram sobre a estabilidade da comunidade³¹.

Interpretando os excertos da RMC acima citados, verificamos que esta não se limita a censurar a *peculiaritas* no mosteiro, tal como o faz a RF: que ninguém chame de seu um utensílio, uma peça de roupa, uma tabuínha, pois a vida apostólica implicava a abdicação da posse privada de bens. Os mosteiros do inícios do frutuosianismo estimulavam a partilha dos bens pessoais e não a renúncia colectiva à propriedade.

Revolucionariamente, a RMC agrava os interditos ligados ao património. Tal como descrevem os primeiros capítulos da RMC, mosteiros menos cautelosos (acrescentamos nós, «que reprovamos no comportamento mas sobre os quais exercemos o dever de tutela) permitem a entrada de monges com os seus bens. Estes, quando saturados da vida monástica, procuram regressar ao século e levar o que entregaram ao mosteiro. A lei dá-lhes uma certa cobertura, na medida em que são *iudices saeculares* e *saiones*, isto é, personagens da administração visigótica que arrebatam ao mosteiro os seus bens. Para combater esta fonte de instabilidade, impõe-se uma medida

antes, o que nos sugere que o acto fundacional estava condicionado pela liberdade de dispor da herança. Sabemos também, pela VF, que esta anexação do património familiar a um mosteiro lesou a restante família de Frutuoso, o que originou conflitos.

³¹ RMC 7 «Peculiaritas aut in utensilibus, aut in uestimentis aut in quibuslibet rebus uilissimis saltem et abiectis omni modo uitetur»; RMC 18 «Comperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt. Postea tepefactos cum grande exprobatione repetere. Et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere, et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare. (...) Proinde solerter praeuidendum est et omni intentione discernendum, ut tales non recipiantur (...) Nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum ubi ingredi se petit monasterium, uel unum nummum, recipiatur, sed, ipse manu sua, cuncta pauperibus eroget».

radical, a da renúncia ao património pessoal que deve anteceder a entrada no mosteiro.

Já a RCM alinha com o estabelecido pela RF, e mantém a colocação dos bens privados em comum a título permanente, tal como é conservadora quanto à constituição masculina dos efectivos do mosteiro.

Mais próxima do exemplo do fundador e próxima das primeiras fundações de Frutuoso, a RF aceitava integrar os bens dos postulantes na propriedade comum do mosteiro, que assim reproduzia a estrutura social envolvente: membros das famílias nobres entregariam ao mosteiro as suas terras e os seus servos, o que contribuía para a viabilidade económica da comunidade. Tal situação revelou-se, com o tempo, fonte de instabilidade para os mosteiros que se reconheciam na tradição frutuosiana, sobretudo com o aumento de conversões e a multiplicação de casas, com a popularidade do movimento, e com a impossibilidade de o fundador acompanhar cada um dos mosteiros por ele inspirados.

A RMC 1 testemunha a fundação, à revelia de qualquer autoridade episcopal, de mosteiros familiares, nas suas próprias casas, com as famílias, servos e vizinhos *«nonnulli in suis domibus, cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis monasteria componere»*.

Estes falsos monges merecem condenação porque não há renúncia da vida material, nem abandono do seu espaço doméstico *«nihil de propria substantia pauperibus erogant»*. Quando se aborrecem uns com os outros, estalam imediatamente conflitos pela divisão dos bens *«res quas ante per imaginariam karitatem expetendas communiter miscuerant, non iam simpliciter sed cum exprobratione unus alteri raptat»*. Estes falsos monges manifestam grande preocupação pelo futuro, pela propriedade que, na sua frágil conversão, se limitaram a colocar como «penhor», e pela salvaguarda dos interesses da sua descendência *«et pro suis pignoribus more luporum doleant, (...) sed cum scandala semper studio rapacitatis anbelant, et non de poena futura cogitant, sed unde uxores et filios pascant, acrius anxiant»*.

A situação é profundamente irregular e escandalosa: temos famílias que consagram os seus bens (casas, terras, bens móveis) à vida em comum, mas

que, ao menor conflito, abandonam o estado monástico, pretendendo resgatar o que haviam posto em comum. Nada, neste comportamento, ilustra o monge que morre para o mundo e vive apenas, no presente, uma vida despojada, em prece e entrega pessoal a Deus.

As rivalidades entre fundações mostram que a vida cenobítica se havia tornado socialmente atractiva e vantajosa para os grupos que a promoviam: permitiam a cativação e concentração de riqueza e funcionavam como pólos atractivos de pessoas piedosas, e com elas dos seus bens. O conflito aberto eclodia quando um monge abandonava a sua primitiva instituição e era recebido noutra, o que testemunha a competição entre casas monásticas: (RMC 3 «*Si certe aliquis insecutor monasterii accesserit, et aliquid auferre conauerit, et per uim tollere uoluerit, uni de laicis causam iniungat (...) qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat*»).

A RMC apresenta uma proposta de transformação da comunidade no sentido de eliminar os factores de perturbação. Assim, corta o mal pela raiz, impondo a *recte abrenuntiatio*³² a todos que entram no mosteiro.

Põe-se, claramente, o problema do recrutamento de efectivos para o mosteiro e da sustentabilidade económica do projecto. Sem acesso aos bens dos conversos, os mosteiros revistos pela RMC elevam o trabalho como forma essencial de garantir a viabilidade económica, associada ao alargamento da base social de recrutamento.

A pastorícia surge como uma solução para a viabilidade económica da comunidade, defendida pela RMC para uma comunidade que, inicialmente a encara com estranheza e como uma novidade incompatível com as tradicionais obrigações do monge no interior do mosteiro. Por isso protestam (*solent murmurare*) os monges de tal encarregues³³.

³² RMC 4 «*acrius percunctentur si recte abrenuntiarint an non*» (...) *quod si horum quod supra diximus more pietatis uel unum nummum alicui male abrenuntians reliquit, statim eum foras pelli mandamus*».

³³ RMC 9 «*et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare, et nullam se pro tali seruitio putant habere mercedem, cum se in congregatione orantes et laborantes minime uidentur (...) proinde isti non debent despiciere quas delegatas oues habent, quia exinde non*

Da pastorícia resulta a ração melhorada que cabe aos doentes, crianças e velhos, os recursos necessários para a recepção dos hóspedes e a libertação dos servos, e, numa província tão trabalhosa, de outro modo mal se conseguiria o pão quotidiano para mais de três meses.

As actividades económicas dos mosteiros, o património a eles afecto por ocasião das primeiras conversões, reclamavam mão-de-obra. A par disso dessa necessidade, a afirmação como instituições cooperantes com o poder secular leva a que o mosteiro acolha velhos, doentes, viajantes, condenados da justiça secular e penitentes sujeitos a penas canónicas. Esta diversidade não existe na RF, mas passa a integrar as normas do frutuosianismo pela RMC, tornando-se os mosteiros pólos de atracção populacional, hospital, hospedaria, prisão e reformatório. Destes novos elementos, a mais curiosa é a presença de famílias: (RMC 6) estas devem despojar-se de toda a noção de propriedade privada, vivendo no mosteiro «*tamquam hospites et peregrini*». Os *infantuli*, passam a ser cuidados pelo seu decano, responsável pela sua educação no espírito da regra, e pelo *cellarius*, que cuida da sua alimentação e higiene³⁴:

A RMC dedica, por fim, uma grande atenção à gestão destes mosteiros que reuniam homens e mulheres. A RMC 1 atestara, no cap. I, a existência destas estruturas irregulares³⁵. Não deixa, contudo, de ser uma questão sensível para o monaquismo antigo: a RMC, em primeiro lugar, refere a

unam, sed multas consecuntur mercedes: inde sustentantur infirmi, inde recreantur paruuli, inde fouentur senes, inde redimuntur captiui, inde suscipiuntur hospites et peregrini. Et insuper uix tribus mensibus per pleraque monasteria abundarentur, si sola cotidiana fuissent paxamata in hac prouincia plus omnibus terris laboriosa».

³⁴ RMC 6 «Et neque parentes solliciti sint pro filiis neque filii pro parentibus, **neque communem confabulationem habeant** (...) illos tamen paruulos quos adhuc in crepundia uidemus tenerulos, propter misericordiam, **concessam habeant licentiam, quando uoluerint, ad patrem aut ad matrem pergant** (...) eligatur cellarius (...) ut teneat propter ipsos paruulos, senes, infirmos uel hospites (...) ceterum uero sic instruantur (...) ipsi infantes suum habeant decanum qui plus de eis intellegit, ut regulam super eos obseruet et ab eo semper admoneantur, ne aliquid absque regula faciant aut loquantur...»

³⁵ A VF 15 (ed. cit., p. 108) dá conta do fervor inspirado por Frutuoso em famílias inteiras, que abraçam a vida monástica em instituições separadas «*Tanta itaque in utroque sexu almifica florebat sanctitas atque eximia crescebat fama perfectionum ut uiri cum filiis suis ad sanctam se conuenterent congregationem monachorum, matronas uero eorum cum filiabus suis sancto se sociarent consortio puellarum*».

disciplina universal, avessa à presença dos dois sexos no mesmo mosteiro (RMC 15 «*Placuit sanctae communi regulae ut monachi sororibus uno monasterio non audeant*»).

Mas, sob estritas regras de separação física (não devem habitar debaixo do mesmo tecto, nem partilhar o refeitório, nem trabalhar no mesmo local), é possível acolher no *ordo monasticus* homens e mulheres.

Uma constituição social mais diversa reclama um reforço na disciplina interna e na hierarquia que a aplica. Assim, a RMC reforça a cadeia de comando, o poder do abade em relação aos outros cargos, as medidas punitivas contra a desobediência e a sedição.

Em conclusão, de fundações dispersas, com uma estrutura hierárquica incipiente, a subida de Frutuoso às sedes episcopais de Dume e de Braga significou, para as fundações monásticas que se reviam na inspiração do asceta fundador, um verdadeiro momento de viragem. De estruturas fechadas à hierarquia religiosa, evoluem para uma fase mais simpática à Igreja secular, de que O Bispo Frutuoso era agora representante. Tomado pelas ocupações episcopais, há que reforçar a hierarquia interna de cada mosteiro, para que estes se mantenham estáveis sem a presença do fundador. Estas fundações atravessavam o que poderíamos classificar como uma crise de crescimento e um momento de passagem de testemunho.

Se as primeiras fundações asseguravam a sua viabilidade económica com o património pessoal do fundador e com os bens postos em comum pelos membros da comunidade, o número de vocações e a popularidade do movimento, conjugados com a diversidade social dos novos aderentes, que agora já não eram apenas membros das elites cultas, obrigam a repensar o modelo económico e institucional dos mosteiros.

A decadência da civilização visigótica, que se registou em meados do séc. VII, contribuiu para uma revisão da proposta monástica frutuosiense no sentido de um abaixamento das expectativas. Assim, o modelo de recrutamento social exigia uma reforma. Abrandam os interditos, diversifica-se a base social dos novos membros do mosteiro e, simultaneamente, reforça-se a verticalidade da hierarquia interna. Se a *charitas* sobressai na RF como

vínculo da comunidade, na RMC emerge a *oboedientia*. As duas são virtudes monásticas, mas a prevalência de uma sobre a outra definem comunidades diferentes, a primeira mais fraternal, a segunda mais paternal, correspondendo ao aumento do poder abacial.

A passagem de geração contribuiu para a dinâmica normativa que registamos entre a RF e a RMC, e para adensar o que classificámos como uma crise de crescimento. Passados trinta anos desde as primeiras fundações (630-635), os monges da primeira geração frutuosiana, muitos companheiros próximos de Frutuoso, começariam a desaparecer, por morte. Talvez o próprio fundador tenha também desaparecido por estes anos (665-670). Este facto humano possuía graves consequências para o estatuto jurídico da comunidade e sua relação com o mundo secular, numa atmosfera geral de instabilidade política, de dissolução do poder do Estado, de indefinição jurídica. Punha-se, pela primeira vez, o problema de como lidar com o património que o monge integrara, no momento da sua conversão, no mosteiro. Esta crise latente, com o cerne nas disputas de propriedade, surge bem expressa nos primeiros capítulos da RMC e também em todo o esforço que esta desenvolve na clarificação jurídica dos aspectos mais sensíveis da relação entre o mundo monástico e o século.

Esta alteração essencial traz consigo novas características para os mosteiros: em primeiro lugar, o trabalho passa a ser essencial para a manutenção económica das comunidades. Estas passam a depender de uma força de trabalho constante, pelo que o mosteiro abre as portas a uma composição social mais diversa, como os cativos resgatados e os penitentes da justiça secular. Alguns procuram o mosteiro por necessidade, sobretudo os noviços idosos e os penitentes da justiça secular, e este não lhes fecha as portas, ainda que reconheça a debilidade da conversão.

Os riscos serão, como testemunha a RMC, compensados pelo reforço da disciplina e pelo rigor das medidas penitenciais. Se, na RF, estas se aplicam essencialmente sobre faltas espirituais e morais de cada monge que minam o seu progresso em santidade segundo o catálogo de Cassiano (Inst. V-XII), sobressaindo a gula, a ira, a preguiça, a luxúria, vícios de paixão que o

podem abater no seu projecto monástico como indivíduo, já a RMC incide sobre os vícios intelectuais que, alastrando, minam a obediência dos membros da comunidade e a autoridade dos superiores no mosteiro: a soberba, a vaidade, a sedição, a murmuração, a revolta contra os superiores.

A abundância da produção normativa em ambiente frutuosiano não deve ser, portanto, vista como um sinal de instabilidade ou de insipiência do monacato pré-benedictino de expressão ibérica, ou sequer como um sinal da originalidade do monaquismo visigótico. Pelo contrário, ele é reflexo da consistência institucional e do traçar de uma estratégia de permanência activa na sociedade envolvente, atitude que foi precursora no monaquismo frutuosiano, juntamente com a estrutura congregacional, e que veremos desenvolver-se no monaquismo da Europa Medieval.

CÉSAR E CATILINA: *PERSONAS* CLÁSSICAS DO «EU»
NUMA AUTOBIOGRAFIA AMERICANA DO SÉCULO XX
- O CASO DE *MEMORIES OF A CATHOLIC GIRLHOOD*,
DE MARY MCCARTHY

Resumo

Memories of a Catholic Girlhood (1957), de Mary McCarthy, é uma autobiografia que se configura num espaço situado entre a norma autobiográfica da verdade e a transgressão subjectiva – e confessada – da ficção. O que a autobiógrafa, explicitamente preocupada com «other people's expectations of me», oferece aos leitores é, aparentemente, a autobiografia que eles querem ler, um texto que diga a verdade sobre Mary McCarthy. No entanto, são claros os sinais de aviso de que a «verdade» do texto é feita de dúvidas, simulacros, máscaras e outras verdades. Texto cuja génese e cuja forma apontam na direcção da imperfeição, as memórias de Mary McCarthy inscrevem a fragmentação e a inconsistência do «eu» numa lógica em que a incompletude da memória se transforma no factor criativo que permite, que exige mesmo, a presença transgressora da ficção.

Esta comunicação centrar-se-á em especial num capítulo, «The Figures in the Clock», em que a personagem utiliza o motivo de uma peça teatral representada na escola e o seu entusiástico desempenho do papel de Catilina para experimentar a simbologia e as possibilidades autobiográficas desta figura como *alter-ego* representativo do seu desejo adolescente de transgressão, confrontando-se em simultâneo com a descoberta subjectiva de «another»

me behind the Catilinarian poses», que é representada pela figura de Júlio César, sugestiva de uma maturidade que o eu autobiográfico resiste a reconhecer em si mesmo.

Perante a proposta de articular a questão ampla da «NORMA E TRANSGRESSÃO» com a temática da construção da identidade/alteridade, não pude deixar de pensar imediatamente, de entre todos os textos autobiográficos que conheço, em *Memories of a Catholic Girlhood*,¹ da autora americana Mary McCarthy (1912-1989), publicado na sua forma definitiva em 1957.²

Pensei depois, em alternativa, em optar por escritas mais recentes, articulando a problemática das normas e das transgressões por entre outras fronteiras e outros percursos. Voltei, no entanto, à escolha «instintiva» de Mary McCarthy ao lembrar que um dos capítulos desta sua autobiografia, o sexto, intitulado «The Figures in the Clock», coloca exactamente a questão em análise, através da escolha de duas personagens da Antiguidade Clássica, Gaio Júlio César e Lúcio Sérgio Catilina, como representações de dois desejos opostos do «eu» adolescente que o capítulo pretende retratar.

Delineando claudicantemente os percursos da construção de uma identidade que é feita de alteridades, o tema central desta autobiografia é exactamente o da transgressão das normas, numa experimentação/interrogação das possibilidades e dos limites da criação de uma identidade subjectiva. Essa identidade constrói-se numa permanente tensão entre as definições impostas pelos outros, pelo social, pelo Outro colectivo, e o questionamento individual dessas definições, que passa necessariamente pela des-mitificação do próprio conceito tradicionalmente central numa autobiografia – o do «self», a identidade subjectiva que nos define como indivíduos únicos, isto é, diferentes – e mesmo, segundo algumas conceptualizações de inspiração romântico-liberal, independentes de ou opostos ao outro.

¹ (Memórias de juventude de uma menina católica). As citações deste texto serão feitas no original, seguidas da referência de página e traduzidas em nota de rodapé.

² Mary McCarthy, *Memories of a Catholic Girlhood*. London: Penguin Books, 1983 [1957] (as citações referem-se a esta edição). A autora produziu ainda outros dois volumes autobiográficos: *How I Grew* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987) e *Intellectual Memories: New York 1936-1938* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), publicado postumamente.

No seu questionamento autobiográfico do estatuto ontológico e epistemológico do «eu» como sujeito, Mary McCarthy não se limita a uma posição de tipo kantiano segundo a qual não valeria a pena buscá-lo, pois a busca é feita pelo próprio eu, sendo então que o que se procura é já, à partida, pressuposto. Mais do que a mera preocupação com a impossibilidade subjectiva de conhecer um «eu» que seria objecto de si mesmo, a autora declara que esse objecto não existe fora do acto da procura – neste caso, do acto da linguagem. É nesse mesmo acto que o eu é criado. Segundo afirma numa entrevista posterior à publicação deste volume das suas memórias: «It's absolutely useless to look for it [the self], you won't find it, but it's possible in some sense to make it».³ Essa necessidade de «compor» o «eu», motivada pela própria experiência alienada da subjectividade (que vivemos como vacilante e instável) e pelo inerente temor de fragmentação – gémeo da consciência da nossa mortalidade – é uma das justificações implícitas para qualquer prática autobiográfica, incluindo a de Mary McCarthy.

Apesar de reconhecer a inutilidade da procura do «eu», entendido como uma entidade una, estável e auto-cognoscível que precederia a narrativa autobiográfica e que esta teria a capacidade de retratar – lembremos que nas palavras oitocentistas de Rousseau, a (sua) autobiografia é um retrato «peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité»⁴ – Mary McCarthy baseia contudo os seus textos autobiográficos numa explícita «preocupação» de fazer coincidir a suposta posterioridade do texto com a anterioridade da vida e do sujeito e estrutura o seu discurso na base de um «pacto de referencialidade» e de um «contrato de leitura», segundo o qual o leitor pode esperar da autobiografia a verdade, e entendê-la como um retrato capaz de copiar o sujeito de modo fiel e, paradoxalmente, objectivo.

³ (É absolutamente inútil procurar o «self», pois não conseguiremos encontrá-lo; mas é possível, em certo sentido, compô-lo). Cf. *The Art of Fiction*, 27 (Winter-Spring 1962) 93-94.

⁴ (pintado exactamente de acordo com a natureza e com toda a sua verdade). Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, [1782] s.l. Librairie Générale Française, 1963, vol. 1, 21.

De facto, a autora afirma seguir – sobretudo *desejar* seguir – a norma autobiográfica, ou seja: contar a verdade, dizer quem foi e quem é. No texto introdutório a *Memories of a Catholic Girlhood*, um prefácio intitulado «To the Reader», Mary McCarthy inicia do seguinte modo a sua autobiografia:

These memories of mine have been collected slowly, over a period of years. Some readers, finding them in magazines, have taken them for stories. The assumption that I have made them up is surprisingly prevalent, even among people who know me. (9)⁵

Desde estas primeiras palavras, o leitor é colocado perante dois níveis de descontinuidade que o texto articula. O primeiro tem a ver com a génese desta autobiografia, ou seja, o facto de os oito capítulos que a integram, escritos em épocas diferentes, terem sido publicados separadamente, entre 1944 e 1955, em diversas revistas e posteriormente coligidos e comentados pela autora, em 1957, sob a forma de *Memories of a Catholic Girlhood*, estabelecendo assim diferentes tempos e funções do «eu» autobiográfico. Deste modo, temos um conjunto de oito textos (os capítulos previamente publicados, que podem ser lidos independentemente como oito histórias e cuja sequência formal nem sempre corresponde a uma evolução cronológica factualmente precisa, como é o caso dos capítulos seis e sete), seguidos, todos eles, à excepção do último, «Ask Me No Questions», de posfácios, notas finais explicitamente dirigidas aos leitores, tal como o prefácio, «To the Reader», escritos para efeito da compilação e publicação conjunta dos textos iniciais. Este segundo conjunto de textos, impresso num formato tipográfico diferente, funciona como articulação, comentário, revisão crítica e «correção» das partes que formam o primeiro texto.

Neste caso, em que o texto autobiográfico inclui a sua própria revisão, sem que, de um modo geral, as versões revistas sejam substituídas, sendo

⁵ (Estas minhas memórias foram sendo coligidas lentamente, ao longo de alguns anos. Alguns leitores, ao encontrá-las publicadas em revistas, tomaram-nas por histórias. A suposição de que eu as inventei é surpreendentemente preponderante, mesmo por parte de pessoas que me conhecem.)

antes confrontadas com outras versões que lhes são apostas, a problemática da coalescência do eu é intensificada pela presença, para além da da autora que assina o texto, da personagem e da narradora (as duas últimas já de si multiplicadas pela situação de produção e publicação individual dos textos originais em tempos diversos), por uma outra narradora, meta-narrativamente hiperconsciente, que toma a função de editora, leitora, analista e crítica dos primeiros textos.

A norma autobiográfica, que, na famosa definição de Philippe Lejeune, coincide com «le récit rétrospectif en prose que quelqu'un fait de sa propre existence, quand il met l'accent principal sur sa vie individuelle, en particulier, sur l'histoire de sa personnalité»⁶, integra também um «pacto de veracidade» segundo o qual, e de acordo com o mesmo autor, o autobiógrafo se compromete, implícita ou explicitamente, a contar a verdade, estabelecendo um modo de leitura baseado em expectativas de referencialidade. Em Mary McCarthy, que afirma basear o seu texto nessas mesmas expectativas e convenções, a multiplicação, a fragmentação e a inconsistência do «eu» são integradas na própria estrutura da autobiografia e os sinais de alteridade são deliberadamente evidenciados a todos os níveis do texto.

Para além da estrutura híbrida que resulta da presença simultânea de, pelo menos, dois tipos de textos, correspondendo a vários momentos temporais de escrita, o segundo nível de descontinuidade desta autobiografia prende-se com a quase imediata «confissão» da presença de ficção nas memórias de Mary McCarthy.

Se o primeiro parágrafo de «To the Reader» estabelece à partida uma clara e categórica oposição entre *memories* e *stories* que é mais adiante repetida, agora através dos termos *truth* e *untrue*, os três parágrafos seguintes constroem uma progressiva admissão da impossibilidade prática dessa distinção, justificativamente formulada sobretudo em termos das contingências

⁶ (o relato retrospectivo em prosa que alguém faz da sua própria existência, quando a tónica é posta na sua vida individual, particularmente na história da sua individualidade). Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris: Éditions du Seuil, 1975, 14.

e da falibilidade da memória – ou seja: a autora admite a sua própria transgressão, confessando-a e justificando-se.

124

Alguns exemplos iniciais dessa admissão são invocados a partir de uma lógica que é dada como perfeitamente aceitável para o leitor mais ortodoxamente exigente: «My memory is good, but obviously I cannot recall whole passages of dialogue that took place ages ago» (9).⁷ O leitor fica, desde logo, informado da «honestidade narrativa» da autobiógrafa: «Quotation marks indicate that a conversation to this general effect took place, but I do not vouch for the exact words or the exact order of the speeches» (9).⁸ Fica também assim o leitor preparado para absolver a autora da assumida ficcionalidade dos seus diálogos: «The conversations, as given, are mostly fictional» (9).⁹ Mais adiante, já no posfácio relativo ao segundo capítulo, «A Tin Butterfly», depois de corrigir alguns aspectos de pormenor relativos a informações dadas no texto (utilizando expressões como «a small correction, however, is necessary»¹⁰) a segunda narradora acaba por pôr em questão a veracidade daquilo que é o facto central do episódio: «About the tin butterfly episode, I must make a more serious correction or at least express a doubt. An awful suspicion occurred to me as I was reading it over the other day» (73).¹¹ Depois de explicar as suas próprias dúvidas e a forma como tentou – sem resultados concludentes – resolvê-las, recorrendo a outros testemunhos, a narradora afirma: «The most likely thing, I fear, is that I have fused two memories. *Mea culpa*» (73).¹² A utilização da fórmula da contrição é um evidente sinal da estratégia autobiográfica confessional

⁷ (9) Eu tenho boa memória, mas é óbvio que não me posso lembrar de passos inteiros de diálogos que ocorreram há já imenso tempo.

⁸ As aspas indicam que houve uma conversa sobre este assunto, mas não afianço que tenham sido usadas exactamente estas palavras nem que esta seja a ordem exacta das várias falas.

⁹ (As conversas, tal como as apresento, são maioritariamente ficcionais)

¹⁰ (torna-se, contudo, necessária uma pequena correcção)

¹¹ (Sobre o episódio da borboleta de lata, tenho que fazer uma correcção mais importante ou, pelo menos, exprimir as minhas dúvidas. Ocorreu-me uma dúvida terrível quando o estava a ler no outro dia)

¹² (Penso que o mais provável é eu ter misturado duas recordações. *Mea culpa*)

utilizada por Mary McCarthy: o segundo texto oferece-se, à primeira vista, como uma confissão (arrependida) da existência da ficção no primeiro.

«There are several dubious points in this memoir» (44)¹³ são as primeiras palavras do posfácio relativo ao primeiro capítulo, enquanto que o terceiro posfácio se inicia com a afirmação «This account is highly fictionalized» (85).¹⁴

A problemática da memória (e a sua repressão, sobretudo tratada no último capítulo, «Ask Me No Questions») é efectivamente uma questão autobiográfica central para Mary McCarthy. Em «To the Reader» a memória constitui-se complexamente como um impedimento e um incentivo à escrita autobiográfica, motivando a re-constituição da verdade do passado – e, paralelamente, da verdade do eu – e justificando a, nesta lógica, necessária presença da ficção. Orfã desde os seis anos de idade, Mary McCarthy estabelece a ficção como uma função dessa sua condição de carência, ou seja, como sinal inevitável da descontinuidade entre o seu passado, o seu presente e a memória daquele a partir deste. A perda dos pais, enquanto quebra da corrente da memória colectiva da família, é transformada na perda de uma autoridade que poderia regular a sua memória individual. A ausência dessa autoridade constitui-se num elemento criativo que possibilita duplamente a autobiografia, justificando a necessidade de recriação do sujeito e permitindo, ou mesmo gerando, a dinâmica «transgressora» do jogo verdade-ficção que mantém o «eu» em permanente «manque à être», usando múltiplas máscaras, habitando múltiplas personagens e desempenhando múltiplas funções. Re-criando-se, a autobiógrafa substitui os pais e, mais explicitamente, toma para si mesma a função reguladora da sua própria memória.

É assim justificada, a um primeiro nível, a fragmentaridade das memórias de Mary McCarthy, tanto no sentido literal da capacidade de «lembrar», como, obviamente, em termos da estrutura da narrativa autobiográfica, composta

¹³ (Existem alguns aspectos dúbios nesta memória)

¹⁴ (Este relato é altamente ficcionalizado)

por vários tipos de «fragmentos» textuais memorialistas. A busca do passado surge, deste modo, como tentativa de recuperação de uma (mítica) plenitude perdida, sendo significada (como em Freud) em termos de um exercício arqueológico, a reconstituição histórica de um passado distante apenas parcialmente acessível ou subentendido na descontinuidade dos seus vestígios fragmentados.

Mary McCarthy convoca constantemente as normas do género autobiográfico para as transgredir, mas utiliza-as explicita e estrategicamente, enquanto expectativas de leitura, como ponto de partida teórico, supostamente identificável com o seu desejo autobiográfico de ser capaz de recuperar – ou dizer – a verdade (que adjectiva de «histórica») para, na prática, demonstrar a impossibilidade de o fazer:

(. . .) to me, this record lays a claim to being historical – that is, much of it can be checked. If there is more fiction in it than I know, I should like to be set right; in some instances, which I shall call attention to later, my memory has already been corrected. (10)¹⁵

Como já foi referido, todos os capítulos, à excepção do último, são «revistos» e, aparentemente, corrigidos. Esse último capítulo, um dos mais fragmentados em termos de estrutura narrativa e, juntamente com o prefácio, «To the Reader», um dos textos a inclui memórias da infância mais remota, centra-se na personagem da avó materna, caracterizada como «misteriosa» e sem a qual «the story would not be complete» (164).¹⁶ A ausência de texto de revisão relativo a este capítulo poderia indicar que, no final desta última história, a autobiografia fica completa. No entanto, o próprio título escolhido para o último capítulo, «Ask Me No Questions», na ressonância implicada da sua própria incompletude – trata-se de uma expressão que normalmente

¹⁵ (para mim, este registo assume-se como sendo histórico – ou seja, pode, na sua maior parte, ser verificado. Se nele existir mais ficção do que aquela de que tenho conhecimento, gostaria de ser esclarecida; em alguns casos, para os quais chamarei a atenção adiante, a minha memória já foi corrigida)

¹⁶ (a história não ficaria completa)

é completada com as palavras «...and I'll tell you no lies»¹⁷ – sugere exactamente o oposto: a autobiografia nunca será perfeita e o primeiro texto tem a última palavra, implícita, que parece ser a conclusão de que o «expurgar» da ficção é uma tarefa autobiograficamente impossível.

Existem ainda, entre outros mais, dois elementos que se conjugam para subverter a inicial oposição linear «memories/stories» e simultaneamente explicar – isto é, admitir e «desculpar» – a presença quase ubíqua de ficção nesta autobiografia. Esses elementos têm a ver com a auto-caracterização da personagem e da narradora/autora como, respectivamente, uma criança mentirosa e uma escritora profissional, autora de obras de ficção. Ironicamente, a ficção funciona como um parâmetro identitário, constituindo-se num facto autobiográfico central em *Memories of a Catholic Girlhood*: a autobiografia de uma menina mentirosa, escrita por uma autora de ficção. Ao comentar, por exemplo, um aspecto do capítulo «The Figures in the Clock», que analisaremos em mais pormenor, a narradora assume e justifica a ficcionalização como um hábito profissional:

This is a good example of 'story-telling'; I arranged actual events so as to make 'a good story' out of them. It is hard to overcome this temptation if you are in the habit of writing fiction; one does it almost automatically. (141)¹⁸

Um dos episódios que ilustram a tendência mendaciosa e a hábil capacidade de simulação da personagem é, logo no prefácio da autobiografia, aquele que narra o caso da Primeira Comunhão, que constitui, nas palavras da narradora «one of the great moral crisis of my life» (21).¹⁹ Depois de assegurar o leitor da genuína intensidade da sua fé e da conseqüente – e simbólica – ansiedade relativa à primeira confissão, a narradora conta que,

¹⁷ (se não me fizerem perguntas eu não minto)

¹⁸ (Trata-se de um bom exemplo de «contar histórias»; compus os acontecimentos reais de modo a transformá-los numa «boa história». É difícil não se ceder a essa tentação quando se tem o hábito de escrever ficção – é algo que se faz quase automaticamente)

¹⁹ (uma das grandes crises morais da minha vida)

por distração, bebeu um gole de água antes da comunhão, quebrando assim o preceito de jejum e podendo incorrer em pecado mortal caso decidisse comungar nessas condições. Descreve-se então o conflito entre a consciência subjectiva da transgressão e o «dever social» – aliado ao desejo pessoal – de satisfazer as expectativas dos outros: «I *could not* take Communion. And yet I had to» (21).²⁰ Se confessasse o que fizera, como era sua obrigação moral, teria que desistir da cerimónia, alterando todos os planos e expectativas dos colegas, da escola, da família (e também os seus...). Perante este dilema, apesar de saber que, se comungasse em estado de pecado mortal, «God would never forgive me; it would be a fatal beginning» (21),²¹ Mary acaba por sucumbir à tentação sacrílega e recebe o sacramento «in a state of outward holiness and inward horror» (21).²²

Para além da irónica revelação deste primeiro acto público de fé como uma farsa (justificada pelo conflito de deveres), esta descontinuidade dos seus «eus», o interior, a verdade que ninguém para além dela conhece, e o exterior, a imagem fabricada para satisfação «pública», torna-se num paradigma que a narradora generaliza nos seguintes termos:

Every subsequent moral crisis of my life, moreover, has had precisely the pattern of this struggle over the first Communion; I have battled, usually without avail, against a temptation to do something which only I knew was bad, being swept on by a **need to preserve outward appearances and to live up to other people's expectations of me.** (22, sublinhados meus)²³

São exemplos deste padrão, entre outros, o episódio da perda de fé (outro elemento de descontinuidade na autobiografia de uma infância

²⁰ (Eu não podia comungar. E, no entanto, tinha que o fazer)

²¹ (Deus nunca iria perdoar-me; seria um começo fatal)

²² (num estado de santidade exterior e de horror interior)

²³ (Todas as crises morais que se sucederam na minha vida tiveram precisamente o mesmo padrão desta luta relativa à Primeira Comunhão; lutei, normalmente sem resultado, contra a tentação de fazer algo que só eu sabia ser mau, sendo impelida por uma necessidade de preservar as aparências exteriores e de satisfazer as expectativas que as outras pessoas tinham relativamente a mim)

católica e outro elemento de subversão do padrão clássico da autobiografia: tradicionalmente uma história de «conversão», como em Santo Agostinho) e outros que marcam importantes etapas de crescimento: a suposta menarca, a formatura e a primeira experiência sexual. Em todos eles, de uma forma geral, Mary joga com as expectativas dos outros – que dão um lugar ao «eu» no social, satisfazendo o seu desejo de pertença – em tensão com o desejo individual de ser diferente. Em todos eles, a imagem exterior de si que Mary falsifica parece corresponder a uma exigência social que supostamente a obriga a fingir o que não é, uma mera efígie de si própria construída para satisfazer os outros e, assim, de forma quase maquiavélica, obter o seu reconhecimento, a sua aceitação e a validação de si própria como sujeito..

No colégio de freiras católicas que frequentava aos doze anos, afirma a narradora: «it was the idea of being noticed that consumed all my attention»(94);²⁴ mais adiante, decide: «I was going to get myself recognized at whatever price» (96),²⁵ concluindo, amoral e determinada: «If I could not win fame by goodness, I was ready to do it by badness» (96).²⁶ Referindo a ocasião em que decide mentir deliberada e elaboradamente durante uma confissão, a narradora usa termos que constituem outras tantas referências de ficcionalização: «não eu», «efígie», «fraude», «simular», «fingir», «representar»...

É ainda no posfácio que complementa este capítulo, «C'Est Le Premier Pas Qui Coûte», que a narradora afirma «My chief interest was the stage; the wish to play a part, and attract notice, together with a quick memory, had persuaded me that I was born for the footlights» (109).²⁷

²⁴ (era a ideia de ser notada que consumia toda a minha atenção)

²⁵ (eu iria conseguir que me reconhecessem fosse qual fosse o preço a pagar)

²⁶ (Se não conseguisse obter fama pela bondade, estava pronta a consegui-lo pela maldade)

²⁷ (O meu interesse principal era o palco; o desejo de desempenhar um papel e de chamar a atenção, em conjunto como uma certa facilidade de memória, tinham-me convencido de que eu nascera para as luzes da ribalta)

«The Figures in the Clock»

130

O capítulo seis, «The Figures in the Clock», inicia-se com uma explicação da narradora, que diz ter encontrado, ao folhear uma antiga gramática de Latim para ajudar o filho nos trabalhos da escola, um relativamente longo rol de «compras» escrito com a sua letra e que identifica como sendo uma lista de materiais para a confecção do traje de Catilina para a peça do clube de Latim da autoria da respectiva professora. A analepse que se segue conduz-nos a uma Mary de dezasseis anos, que está prestes a concluir o curso do liceu no colégio interno (Annie Wrights Seminary) que frequentava desde os treze e para onde os avós a tinham enviado supostamente em desespero de causa...

A referência «my Catiline costume for the Latin Club play, ‘Marcus Tullius’ (121)²⁸ é revista de imediato, sendo substituída pela expressão «the matrix from which **gorgeous Catiline** would emerge» (121-2)²⁹ (sublinhado meu) e seguida pela descrição exaustiva da personagem romana na primeira pessoa, criando um efeito de uma máscara que se cola ao actor que a usa:

those dish-rags, dipped in gold paint and sewn together (. . .) would be my chain-armour breast-plate; the oilcloth, gold, stiffened with cardboard and crowned with a red plume, my helmet; the flame Indianhead my military cloak, as I appeared in the fearsome scene of the Battle of Pistoria, where I rushed into the ranks of the enemy and met my death with great bravery.(122)³⁰

Será de esperar a reacção de estranheza dos leitores perante o protagonismo especialmente cuidado que é dado à personagem de Catilina numa peça teatral denominada «Marcus Tullius», sendo a expectativa mais imediata que

²⁸ (o meu guarda-roupa de Catilina para a peça do clube de Latim, «Marco Túlio»)

²⁹ (a matriz a partir da qual surgiria o **magnífico Catilina**)

³⁰ (os panos de cozinha, tingidos de dourado e cosidos uns aos outros seriam a minha couraça de cota de malha; o oleado, também dourado, reforçado com cartão e encimado por uma pluma vermelha, o meu capacete; as penas de índio cor de fogo seriam a minha capa militar quando aparecesse na cena terrível da batalha de Pistóia, onde, arremetendo contra as fileiras do inimigo com grande bravura, eu encontraria a minha morte)

Catilina fosse tratado como vilão. Porém, a narradora continua a referir Catilina na primeira pessoa, a voz de Mary narrando a acção dramática da sua personagem (que o texto claramente já estabeleceu como sua *persona*) num registo autobiográfico e em termos surpreendentemente aclamatórios, enquanto as outras personagens são relegadas para um plano secundário e descritas de forma pouco dignificante como «foppish Caesar and sallow Cato». (123)³¹

O desempenho de Catilina por parte de Mary transforma-o num herói romântico: belo, solitário, renegado, admirável **mesmo quando** – ou possivelmente **exactamente porque** – acusado de «adulterer, extortioner, profligate, bankrupt, assassin, suspected wife-killer, broken-down patrician, demagogue, thug» (123-4).³² As acusações de Cícero, obviamente coincidentes com características de um intolerável comportamento anti-social, funcionam como um apelo à identificação da adolescente que busca a sua afirmação pela diferença rebelde e pela negação dos valores estabelecidos, de tal forma que Mary chega a afirmar, explicitando o sentido dos sinais – nomeadamente o jogo de pronomes pessoais e possessivos – que abundam nesta parte do texto: «To my mind, Catiline was not only a hero – he was me» (124).³³ Mary confessa-se determinada a «inverter o veredicto da história», afirmando que «the vindication of Catiline appeared to me a task of consummate importance» (125).³⁴

Reservado para a apresentação pública da peça um desempenho excessivo, triunfante e sedutor que não era previsto no texto dramático da professora nem fora preparado nos ensaios, as capacidades de representação da jovem Mary conseguem efectivamente angariar a adesão do público (e principalmente a das colegas do oitavo ano) para a sua personagem, concretizada no facto de que, segundo a narradora, «Catiline's applause swelled above Cicero's» (126).³⁵

³¹ (o enfatuado do César e o macilento do Catão)

³² (adúltero, extorcionista, devasso, libertino, falido, assassino, suspeito de uxoricídio, patricio arruinado, demagogo, bandido)

³³ (Na minha ideia, Catilina não era apenas um herói – era eu própria)

³⁴ (vingar Catilina parecia-me ser uma tarefa da maior importância)

³⁵ (O aplauso a Catilina superou o de Cícero)

Esta perturbante demonstração de capacidade de manipulação do público (pelo menos de uma parte – ruidosa... – do público) parece, mais uma vez, apontar para a artificialidade ficcional da representação do eu autobiográfico, num «mise-en-scène» elaborado capaz (ou não...) de dirigir as simpatias dos leitores em sentidos que poderão inverter «o veredicto da história»...

No entanto, a história das simpatias clássicas de Mary não se conta de forma tão simples. No preciso momento em que defende denodadamente a «sua» personagem, proferindo o discurso relatado por Salústio, Mary confessa que «this speech, from the start, had bothered me. With its threats and bombast, its Senecan frigidity, it sounded guilty and rather stupid» (124)³⁶ e diz ainda que, apesar de ter em conta o preconceito de Salústio contra Catilina e a tradução formal e rígida de Miss Gowrie, a professora de Latim, o efeito de repetição dos ensaios tinha dado origem a uma pequenina dúvida na sua mente: «Was the Catiline I admired so much merely a vulgar arsonist, as Cicero and his devotees contended?» (124)³⁷ A dúvida confessada é, contudo, rejeitada logo de seguida: «These first stirrings of maturity were very unwelcome» (124).³⁸ Vista à distância da narradora presente, a Mary-Catilina não se conhece a si mesma: «It did not, of course, occur to me that there was also ‘another’ me behind the Catilinarian poses» (132).³⁹ É o eu «maduro» que convive com o eu adolescente e que este rejeita, o eu que se apaixona, ao estudar os Comentários sobre as guerras da Gália, pela figura «just, lacolic, severe, magnanimous, detached» (132).⁴⁰

O eu de Mary é um eu dividido, no qual se cruzam desejos e lealdades antagónicas – o desejo rebelde da diferença e da transgressão debatendo-se

³⁶ (o discurso tinha-me causado problemas desde o início. Com as ameaças e o estilo bombástico, e a frigidez tipo Séneca, parecia estúpido e culpado)

³⁷ (Será que o Catilina que eu tanto admirava não passava de um pirómano ordinário, como afirmavam Cícero e os seus seguidores?)

³⁸ (Estes primeiros sinais de maturidade eram muito inoportunos)

³⁹ (É claro que não me ocorreu que havia um ‘outro’ eu por detrás das poses de Catilina)

⁴⁰ (justa, lacónica, severa, magnânime, independente, de Júlio César)

com a normalidade social, a aceitação da ordem e da lei. A metáfora bélica dá-nos conta dessa simultaneidade:

Justice, goodwill, moderation, and uncommon fidelity – why should these substantives of virtue have stirred the Seminary’s Catiline? At the time, I was sublimely unaware that my fortifications had been breached, that the forces of law and order were pacifying the city while the rebel standard still waved on the ramparts. (136)⁴¹

Júlio César representa, neste capítulo da autobiografia, o oposto de Catilina, as forças contidas da lei e da ordem, da objectividade imparcial. Não é por acaso que, para além das qualidades invocadas, a paixão de Mary por esta personalidade é declaradamente motivada pela admiração das suas qualidades de escritor. De «temperamento objectivo» e «espírito de justiça», o cronista de guerra, o autobiógrafo dos seus feitos militares é «the bald instrument of empire who wrote not ‘I’ but ‘Caesar’» (132)⁴², (é também um geógrafo curioso e, curiosamente, um romano com a adaptabilidade que o torna capaz de dar a volta ao inimigo através de um estudo das suas próprias técnicas). Ou seja, César possui imparcialidade e objectividade, as características que, em «To the Reader» a autobiógrafa declara pretender praticar – para rapidamente confessar a sua impossibilidade.

No entanto, as identificações de Mary não se ficam ainda por aqui. Antes do final do capítulo, ambas são postas em causa. Distanciada do seu «eu» narrado, a narradora afirma saber agora que o seu *alter-ego* representativo de «my childish rebelliousness and demagogic vanity» (138),⁴³ do seu suposto dever de «break the rules and take all offered risks» (138),⁴⁴ era «a murderer,

⁴¹ (Justiça, boa-vontade, moderação e invulgar fidelidade – por que razão haveriam estes substantivos de virtude de ter mexido com a Catilina do Seminário Annie Wright? Naquela altura, eu não me tinha minimamente apercebido de que as minhas fortificações tinham sido violadas, que as forças da lei e da ordem pacificavam a cidade enquanto o estandarte rebelde ainda ondulava nos baluartes)

⁴² (o frio instrumento do império que não escrevia «eu» e sim «César»)

⁴³ (a minha rebeldia infantil e a vaidade demagógica)

⁴⁴ (transgredir e aceitar correr todos os riscos)

who slew his own brother-in-law and tortured a man to death (. . .) a gangster and a ruffian» (137).⁴⁵ Quanto a César, o *alter-ego* alternativo, não é afinal isento de culpas. Conhecida a história de Vercingetorix e de Dumnorix, que não abonam em favor da clemência do general, a narradora acrescenta ironicamente:

He shuddered and burst into tears when they brought him Pompey's head, unsolicited, and in the Gallic Wars only three atrocities, minute by modern standards, defaced his record of clemency: the flogging to death of two chiefs and the cutting off the hands of the defenders of Uxellodunum. Hail Caesar!(137)⁴⁶

Como personagem histórica, César não é uma figura unívoca nem monolítica. Celebrado por muitos, detraído por muitos outros, nunca será possível conhecer quem foi Gaio Júlio César. Quanto a Catilina, até Salústio, que tão minuciosamente lhe retratou os vícios, lhe reconheceu qualidades nobres e de grande valor para os romanos.

No final do capítulo, parecem então cair por terra as oposições simplistas que foram experimentadas como ilustração do tema que a autobiógrafa explicitamente propõe: «juvenile delinquency versus maturity» (142)⁴⁷, parecendo agora questionar-se a adequação absoluta de qualquer dos dois modelos.

«The Figures in the Clock», contudo, é seguido por um posfácio em que Mary McCarthy volta a vestir, indirectamente, a pele dos dois romanos ao identificá-los com membros da sua família, Júlio César com o avô materno, o advogado que ela considera um homem «justo, lacónico, severo, magnânimo, independente» e Catilina com os seus antepassados do lado paterno – «the

⁴⁵ (um assassino que matou o próprio cunhado e torturou um homem até à morte (. . .) um criminoso e um facínora)

⁴⁶ (César estremeceu e chorou quando lhe trouxeram, sem ele o solicitar, a cabeça de Pompeu e nas guerras da Gália apenas três atrocidades, aliás mínimas pela medida actual, lhe desfeiam o registo de clemência: o flagelamento até à morte de dois chefes e o decepar das mãos dos defensores de Uxellodunum. Avé César!)

⁴⁷ (Delinquência juvenil em oposição a maturidade)

wild streak in my heredity, the wreckers of the Nova Scotia coast» (142).⁴⁸ Perante as alternativas agora metaforizadas como herança, a narradora do segundo texto afirma-se surpreendida por ter escolhido César, a norma em vez da transgressão, embora, de novo contrariando uma resolução simples da oposição, acrescente que «This does not mean that the see-saw between these two opposed forces terminated» (142).⁴⁹ Efectivamente, a autobiógrafa confirma finalmente que as duas vertentes, o desejo de transgressão e o respeito pela norma integram a história do seu percurso identitário, uma história que se inscreve numa privação inicial que é partilhada com os irmãos, ou seja a situação de orfandade, que, como vimos, é uma das motivações para a procura autobiográfica do «eu»: «The injustices my brothers and I had suffered in our childhood had made me a rebel against authority but they had also prepared me to fall in love with justice, the first time I encountered it» (142).⁵⁰

Bibliografia/obras citadas

- «Interview», *The Art of Fiction*, 27 (Winter-Spring 1962), 93-94
 Lejeune, Phillipe, *Le pacte autobiographique*, Paris: Éditions du Seuil, 1975, 14
 McCarthy, Mary, *Memories of a Catholic Girlhood*. London: Penguin Books, 1983
 Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions*, s.l.: Librairie Générale Française, 1963, vol. 1, 21

⁴⁸ (o elemento temerário da minha hereditariedade, os piratas das costas da Nova Escócia)

⁴⁹ (Isto não significa que o vai-vem entre estas duas forças tivesse terminado)

⁵⁰ (As injustiças que os meus irmãos e eu sofremos na nossa infância tinham-me tornado numa rebelde contra a autoridade, mas também me prepararam para me apaixonar pela justiça da primeira vez que com ela me deparei)

(Página deixada propositadamente em branco)

Adriana Bebiano

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Sociais

O SEXO DO DESEJO: MARGARET ATWOOD REESCREVE PENÉLOPE

There's never only one of any of us.

Margaret Atwood, *Cat's Eye*

Resumo

Os mitos e as figuras mitológicas da cultura clássica constituem um *corpus* particularmente fértil dentro da literatura ocidental, uma vez que, ao longo de séculos, têm estado na origem de muitas novas histórias e reconfigurações. Cada época e cultura específicas os reescreve num movimento de transgressão que se apropria das histórias e das figuras do passado para produzir configurações que traduzem o momento histórico e a cultura que as reescreve. No contexto da literatura inglesa – i.e., da literatura em inglês – desde a década de 1980 que as reescritas feministas deste rico acervo são particularmente importantes.

Nesta comunicação abordarei o último livro de Margaret Atwood, *The Penelopiad* (2005) – uma reescrita da *Odisseia* do ponto de vista de Penélope e das servas executadas – tentando mostrar como Eros, ou o desejo, são usados na reivindicação do direito das mulheres à sexualidade e à subjectividade. Como contraponto à escrita de Atwood, marcadamente feminista, abordarei ainda a figura chamada Desejo na série de romances gráficos *The Sandman* (1992-1997), de Neil Gaiman – uma figura andrógina que pode ser lida como pós-feminista, e que contribui, também ela, para a redefinição da nossa forma de pensar – ou de imaginar – o «feminino» e o «masculino».

É uma verdade adquirida e inquestionável que os mitos clássicos são progenitores de inúmeras histórias da literatura mundial, com natural predominância para as literaturas do espaço cultural que continua a ser convencionalmente denominado por «Ocidente». Nesta medida, são verdadeiramente *mitopoéticos*, isto é, são histórias que geram mais histórias. Trata-se de um processo identificável no momento da própria génese, uma vez que não existe nenhuma «versão autorizada» dos mitos. Um classicista de Cambridge define-os da seguinte forma: «as histórias designadas por «mitos», tanto pelos intelectuais antigos como pelos modernos, são contadas e voltadas a contar para diversos objectivos em contextos diferentes e de maneiras muito distintas (...) incluindo amiúde um elenco variável de heróis e com uma diversidade de tramas e de desfechos alucinante.» (Goldhill, 2006: 359). À multiplicação na origem acresce um movimento de produção-em-cadeia, e já na Antiguidade os mitos são constantemente recontados e ampliados. Basta lembrar a *Oresteia*, uma história complexa construída por Ésquilo a partir de uns quantos versos da *Ilíada*. Este movimento de ampliação de alguns versos em longos poemas, tragédias ou romances, atravessa toda a literatura ocidental. Lembro dois exemplos paradigmáticos: a partir de apenas dois versos da *Ilíada* (xx, vv. 307-308) Virgílio gerou uma nova epopeia, *A Eneida*; dois versos sobre Tróilo, filho de Príamo – que morre antes de Heitor e é insignificante para a trama – geraram a bela história de *Troilus and Cressida*, de Geoffrey Chaucer, que por sua vez foi reelaborada por Shakespeare. No que diz respeito a figuras femininas – afinal, o que me traz ao Colóquio «Norma e Transgressão» – lembro a imensa fecundidade de Fedra, Medeia ou Antígona na literatura ocidental.

Na linhagem da constante reescrita dos mitos, cujo potencial não está nunca esgotado, a editora Canongate lançou em 2005, com enorme sucesso no mercado em língua inglesa, a publicação da sua «Myths Series», da qual saíram já, em 2005, *The Penelopiad*, de Margaret Atwood, do qual adiante se fala, e em 2006, *The Helmet of Horror*, de Victor Pelevin (o Minotauro), *Weight*, (Atlas e Hércules) de Jeanette Winterson, e *Lion's Honey* (Sansão), de David Grossman. Outros títulos estão anunciados para breve.

Reside aqui a enorme riqueza dos mitos: não se trata de textos fixos, com uma forma única e calcificada, aberta apenas às interpretações de eruditos e académicos, mas sim de textos com uma enorme capacidade para a reprodução, democraticamente abertos a todos os que continuam a contar histórias como forma de interrogação, explicação e transformação do humano.

«Transformação» é a palavra-chave na abordagem de reescritas nossas contemporâneas dos textos do passado. De facto, nestas, «transformação» funciona em dois níveis: transformação na medida em que cada nova história é uma subversão da história matriz; e transformação também porque cada nova versão reflecte a cultura coeva da escrita enquanto, simultaneamente, contribui para modificar essa cultura. Clarificando: o texto não existe numa simples relação especular com o mundo; funcionará como espelho, sim – ainda que com níveis de refacção não negligenciáveis e que devem ser tidos em consideração em qualquer acto de leitura – mas funcionará ainda como agente cultural.

Este papel de agente é particularmente visível nas reescritas feministas. Falo de textos de diversos tipos, que, principalmente mas não exclusivamente, dentro da literatura anglófona, têm vindo a reescrever histórias antigas – mitos clássicos, contos de fadas, romances canónicos da literatura ocidental – sob uma perspectiva feminista. Este subgénero tem em Angela Carter (1940-1992) a figura fundadora, ou mais proeminente, ainda na década de 1970, mas ganhou particular visibilidade e pujança na década 1990.

No contexto deste artigo, por «feminista» entenda-se todo o texto que procura dar voz – logo, posição de sujeito – às mulheres. Por outras palavras: na abordagem destas narrativas trata-se menos dos direitos sociais e políticos das mulheres – ou de como funcionam as relações entre os sexos do lado do «real» – e muito mais do direito à definição de humano na sua plenitude – no plano do simbólico, portanto.

Numa obra já com algumas décadas e que se tornou um clássico, Simone de Beauvoir designava as mulheres por «o segundo sexo» (Beauvoir, 1949); isto é, o que vem depois na hierarquia (naturalizada) das relações entre o

feminino e masculino. Por seu lado, em ensaio bem mais recente – «A sogra de Rute ou intersexualidades» – Maria Irene Ramalho dirige-se a esta questão designando os homens heterossexuais como *o-sexo-que-é* e que «por isso precisam tão-só da identidade dos outros como contra-prova», enquanto mulheres, homossexuais, bi- e trans-sexuais, «têm sido definidos e continuam a definir-se por esse sexo-que-é» (Ramalho, 2001: 528). A questão central é a pergunta sobre como se hierarquizam conceitos nos processos de criação de identidades e na definição do humano. Somos mulheres pela comparação, ou pela diferença do masculino – «heterossexual», acrescentaria Ramalho – que funciona ainda como bitola e matriz do humano. Ora, mitos e personagens clássicas têm sido intensamente usados como material para reescritas que procuram justamente novas representações para os conceitos de «feminino», «masculino» e «humano». A principal estratégia seguida pelas autoras é aparentemente simples: a partir de uma história clássica, uma das personagens femininas é adoptada e a (mesma) história é reescrita do ponto de vista dessa personagem. A mudança de ponto de vista implica, como será fácil de compreender, diversas alterações. Dentro da lógica de produção dos mitos, já referida, mesmo quando falamos de narrativas que adoptam um ponto de vista secundário – ou silenciado – na «narrativa matriz» não nos encontramos perante uma invenção recente. De facto, na Antiguidade Clássica já a podemos encontrar, por exemplo, em Ovídio, nas *Heroídes*. Trata-se de uma obra menos conhecida deste autor, sob a forma de epístolas nas quais (uma maioria de) personagens femininas abandonadas dos mitos clássicos escrevem aos seus amantes, suprimindo, assim, a «falha» na narrativa matriz. Nesta obra, Penélope escreve a Ulisses, Dejanira a Hércules, Dido a Eneias, Medeia a Jasão e por aí fora.

No entanto, se a estratégia é antiga, naturalmente que não produz, na Antiguidade, o mesmo tipo de texto nem a mesma ideologia das escritoras feministas da viragem do século. No caso da carta de Penélope, sendo uma invectiva a Ulisses, a quem ela acusa de crueldade pela ausência prolongada, o lamento é a nota dominante: a Penélope de Ovídio é apenas um

desenvolvimento da personagem de Homero, e não uma versão alternativa da figura. Um pequeno excerto do texto será suficientemente elucidativo:

O meu pai, Icário, quer forçar-me a deixar este leito
de viúva e pragueja sem cessar contra tão longa tardança;
ainda que sem cessar ele pragueje, sou tua; que digam que sou tua,
é o que importa;
Penélope, esposa de Ulisses, é o que sempre hei-de ser.
E ele, por sua banda, deixa-se quebrar pela minha piedade
e minhas preces virtuosas e vai moderando o seu empenho.

141

Ovídio, *Heroídes*, vv. 81-86¹

Como se pode ver, esta versão corrobora a fidelidade de Penélope, característica que define a personagem no imaginário ocidental, e acrescenta-lhe a previsível «piedade» (uma espécie de contra-poder permitido às mulheres). De resto, o tom elegíaco é o dominante nestas epístolas na voz feminina, isto é, encontra-se perfeitamente dentro do código das relações entre o feminino e o masculino na Antiguidade, funcionando, portanto no sentido da regulação, no que em muito difere das reescritas nossas contemporâneas, que funcionam no sentido da emancipação. Parte da importância dos mitos antigos residia na sua dimensão pedagógica, como uma leitura de *Poética* facilmente confirmará. Por outro lado, se «os mitos constituem máquinas que fazem a visão própria de uma cultura parecer natural, convincente e inevitável» (Godhill, 2006: 375), a sua reescrita subversiva leva justamente à questionação e transgressão do que pode parecer natural ou a «norma» na nossa cultura, ao mesmo tempo que propõe como legítimos – como possibilidades até aí impensáveis – comportamentos alternativos ou transgressores da norma.

¹ Expresso a minha dívida ao Professor Carlos Ascenso André, do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, por me ter facultado o uso destes versos da sua tradução de *Heroídes*, a ser publicada num futuro próximo. Igualmente lhe agradeço ter-me dado conhecimento desta obra menos divulgada de Ovídio, de que ainda não existe nenhuma tradução em português.

É justamente neste projecto político assumido que se enquadram as reescritas feministas dos mitos.² Por vezes, as transformações ocorrem ao nível do próprio desenvolvimento da história – trama, peripécias, desenlace – mas a transformação ocorre sobretudo ao nível dos sentimentos e da explicação das motivações das personagens. Num primeiro nível de leitura, estas reescritas reflectem as novas práticas sociais que se foram afirmando no ocidente na segunda metade do século xx, mais exactamente, a consciencialização da possibilidade de agência do sujeito feminino. Por outro lado, funcionam elas próprias como agentes dessa consciencialização ao propor, pela ficção, novos modelos de subjectividade, que funcionam no sentido da emancipação (portanto, de sinal contrário ao texto de Ovídio). A subjectividade constrói-se em movimentos de identificação em curso, e é justamente nessa construção que a literatura tem um papel político nada negligenciável, pela criação de modelos com os quais a leitora pode criar empatia e que convidam à imitação – e a uma outra «performatividade». Traduzo aqui o conceito de «performativity» tal como o usa Judith Butler. Segundo esta autora, a identidade sexual não é biologicamente determinada, mas resulta de opções e é construída em acção, por gestos e comportamentos escolhidos pelo sujeito; estes constituem a performatividade que define a identidade sexual (Butler, 1990: *passim*).

Se a literatura pode conduzir a novas performatividades, logo, a literatura pode ser considerada politicamente «perigosa» – e por que outra razão teria Platão banido da República os poetas?

Regresso agora a Penélope e Ulisses. Ambas as personagens entraram na narrativa oral colectiva, pelo que não é preciso ter lido a *Odisseia* para facilmente identificar Penélope como símbolo da fidelidade e da constância femininas; dito de outro modo, da secundarização ao masculino. A casa e o mundo são espaços simbólicos «naturalmente» identificados com o feminino

² A dimensão política assumida em nada prejudica a sua qualidade estética. De resto, o preconceito da mútua exclusão do político e do estético é bastante recente; na Antiguidade Clássica a questão não se coloca.

e o masculino, respectivamente, e a narrativa de Ulisses, modelo de viajante viril e mulherengo, e de Penélope, sua mulher fiel, que cuida da casa na sua ausência, são co-responsáveis na sedimentação do valor simbólico destes espaços tal como ainda hoje são imaginados.

Começo por citar um passo da *Odisseia*, na tradução recente de Frederico Lourenço. Trata-se de cerca de dez versos do canto XXIV quando, no Hades, Ulisses se encontra com as almas dos pretendentes mortos, que se queixam da trama e da manha de Penélope, após o que Agamémnon compara as respectivas sortes (sua e de Ulisses):

«Venturoso filho de Laertes, astucioso Ulisses!
 Na verdade obtiveste uma esposa de grande excelência!
 Como é sensato o espírito da irrepreensível Penélope,
 filha de Icário! Sempre se lembrou bem de Ulisses,
 seu esposo legítimo. Por isso a fama da sua excelência
 nunca morrerá, mas os imortais darão aos homens
 um canto gracioso em honra da sensata Penélope!
 Pois não foi assim que se comportou a filha de Tindáreo:
 matou o esposo legítimo. O canto a respeito dela será
 detestável para os homens, pois traz uma fama horrível
 a todas as mulheres; até às que praticam boas acções.»

Odisseia, XXIV, vv. 191-202

Nestes versos estabelece-se a fama futura da virtuosa Penélope, mas também a maldição futura do modelo oposto, Clitemenestra. Repare-se como a maldição dos imortais se estende a «todas as mulheres», isto é, como o texto assume a personagem como um modelo do feminino, com consequências do lado do real. Este passo traz à colação a teoria de Marilyn French, crítica e ensaísta feminista shakespeariana. French usa os conceitos *inlaw feminine principle* e *outlaw feminine principle*, (French, 1982: *passim*) para pensar dois modelos antagónicos de feminino, os quais, argumenta ela de forma bastante convincente, permeiam toda a literatura ocidental. Como as denominações indicam, o feminino é definido na sua relação com a Lei (patriarcal). Existem dois modelos: o que age de acordo com a lei e o que

está fora-da-lei. As características secundárias atribuídas a cada um são previsíveis e são mesmo lugares-comuns no discurso dominante sobre estas questões (veja-se a «piedade» de Penélope, por exemplo). No contexto deste artigo, relembro apenas os aspectos mais relevantes: o *inlaw* é absolutamente subordinado à vontade do masculino, e, entre outras características, prima pela discrição e pelo pudor, enquanto o *outlaw* é justamente caracterizado pela vontade de poder, quase sempre associada a uma sexualidade desenfreada – dito de outro modo, «não controlada pelo masculino» – as mais das vezes associada ainda à capacidade de matar ou de conduzir os homens à morte (lembremos Clitemenestra, no passo da *Odisseia* já citado, ou Helena, à qual regressaremos).

Recordemos que, se a Antiguidade não se coibia de representar o desejo e a sexualidade de forma muito explícita, essa representação não era, de forma alguma, simétrica. De facto, muito antes do triunfo do paradigma cristão da relação com o corpo – com reflexos nos dois sexos, mas com consequências mais acentuadas no que diz respeito à mulher, a quem é radicalmente negado o direito ao desejo – já na tragédia grega «toda a mulher que revelasse o seu desejo sexual tornava-se um monstro, desde Medeia, que acabou por matar os próprios filhos, a Clitemnestra, que matou o esposo.» (Goldhill, 2006: 67)³ Mesmo na lírica, apenas Safo constitui uma notável excepção a esta regra; apenas em Safo a mulher surge não apenas como objecto do desejo, mas como sujeito, aquela que deseja.

Em *The Penelopiad*, pequena narrativa da série «Mitos» da Canongate, já referida, esta falha vai ser colmata. A sua autora, Margaret Atwood, nascida em 1939 em Otava (Canadá), é romancista, poeta e ensaísta de notoriedade mundial – o seu nome tem sido, inclusive, ventilado como «candidata» ao

³ É verdade que o mesmo não acontece nas comédias; aqui ocorre-me o exemplo óbvio de *Lisistrata*, de Aristófanes. Mas lembremos que o impacto estético procurado pela comédia é completamente diverso do atinente à tragédia. Não obstante o facto de a comédia ser também politicamente muito poderosa, na verdade não oferece comportamentos «exemplares», isto é, de molde a criar empatia no espectador e, consequentemente, a criar novos modelos de comportamento do lado da realidade.

Nobel da literatura. Neste livro, como o próprio título indica – até pela simetria com o título da narrativa matriz – a autora reescreve a *Odisseia* na voz de Penélope. Daqui resulta uma reconfiguração da narrativa original que aborda ainda os dois modelos dominantes do feminino – *inlaw* e *outlaw* – na figura da esposa de Ulisses e das servas enforcadas no furor vingador do seu regresso, uma morte justificada por estas terem tido sexo com os pretendentes de Penélope.

Nesta reescrita em particular não ocorrem transformações substanciais no que à trama diz respeito: os episódios estão muito próximos dos narrados no texto matriz. Por outro lado, aqui temos acesso à consciência – naturalmente imaginada – de Penélope, à voz calada na narrativa masculina, o que produz uma versão muito diversa. Logo no início Penélope dirige-se à leitora, recusando justamente servir de exemplo de comportamento às outras mulheres: «Não sigais o meu exemplo! Quero gritar aos vossos ouvidos. Sim, os vossos!» (P: 2)⁴ Trata-se de uma interpolação à leitora – o «yours/vossos» está sublinhado – que torna clara a actualidade do conselho gritado: quem deve ouvir Penélope somos nós, leitoras – incluindo eu, que escrevo, e vós, que me ledes – e não quaisquer personagens dentro da moldura diegética. É uma estratégia retórica repetidamente retomada, num recordar constante que salta as barreiras da moldura narrativa e que assume a literatura como (também) incitação à acção.

Não decorre daqui que Penélope seja transformada em infiel – num reverso do modelo original, estratégia possível nestas reescritas.⁵ No entanto, não se limita a ser o objecto passivo que a *Odisseia* diz; é sujeito do desejo: «Esperei, e esperei, e esperei, apesar da tentação, quase a compulsão, para fazer outra coisa.» (P:1) O que é importante aqui é a inscrição do desejo – da transgressão do modelo da fidelidade – na figura que se imagina

⁴ Todas as traduções do texto de Atwood são minhas. Entretanto já saiu, na Teorema, uma edição portuguesa do romance, com o título *A Odisseia de Penélope*.

⁵ Existe pelo menos uma «Penélope infiel» muito conhecida: trata-se de Molly Bloom, cujo famoso longo monólogo fecha *Ulysses* (1922), de James Joyce, romance incontornável do modernismo.

absolutamente e naturalmente fiel: ao admitir o desejo – «tentação», «quase compulsão» – Penélope afirma a sua subjectividade. Se não traduz o desejo em acção, é por obediência à lei: não é a *natureza* que a faz fiel, é a lei. Poder-se-ia objectar que uma Penélope que deseja é um anacronismo; sê-lo-ia, eventualmente, se o entendimento fosse o de que este romance – e outros afins – pretenderiam fazer uma representação «cientificamente» sustentada da cultura grega clássica.⁶ Acontece que neste género de romances – como, de resto, em muitos dos romances históricos contemporâneos, aos quais é frequentemente levantada este tipo objecção – neste tipo de romance, dizia eu, só aparentemente se pretende representar o passado «tal como aconteceu». Na verdade, é o presente que aqui se escreve e se projecta. Estamos perante uma *actualização* do passado, à luz de mudanças recentes ou ainda em curso. No caso do desejo de Penélope, a transformação operada é mais radical do que possa parecer, uma vez que a afirmação do direito ao desejo no feminino é pedra de toque na construção do feminino *como sexo-que-é*, é uma conquista ainda relativamente recente, que ocorre muito depois dos movimentos do primeiro feminismo, mais centrados na conquista de direitos sociais. Para avaliarmos a sua novidade, basta lembrar que o livro seminal na afirmação desta posição – *The Female Eunuch*, de Germaine Greer – foi publicado em 1970, e apesar de ter aparecido já depois do movimento *hippie* e do Maio de 68 em Paris – movimentos sociais e culturais que revolucionaram as práticas da sexualidade nas camadas mais jovens do mundo ocidental – provocou muitas ondas de choque à época.

Em *The Penelopiad* a representação radicalmente subversiva do simbolismo de Penélope é explicitada na relação que estabelece com Helena no Hades. A Penélope de Atwood é uma personagem amarga e irascível, que lamenta as suas opções passadas e que desejaria ter vivido de outra maneira. Na

⁶ Ressalve-se que mesmo entre os classicistas não há uma visão homogénea ou mesmo consensual da cultura grega. Entre as vozes dissidentes da narrativa hegemónica veja, por exemplo, Page duBois, *Trojan Horses. Saving The Classics from Conservatives* (2001). Como o próprio título já deixa adivinhar, trata-se de uma releitura da cultura grega que procura recuperar as ambiguidades que terão sido rasuradas por uma agenda conservadora, com o fim de legitimar comportamentos e valores dominantes.

verdade, *Penélope queria ter sido Helena*. Helena, a adúltera – leia-se: sujeito do desejo – e, por isso mesmo, culpada de tantas mortes, e por isso repetidamente amaldiçoada.

Penélope permaneceu fiel por obediência à Lei; mas como todas as mulheres obedientes, tem a fantasia de ser amada em recompensa por essa obediência; a fantasia da recompensa do amor é o veneno com que se amarram as mulheres à Lei. A certa altura, explica-nos ela todo o trabalho que tivera na ausência do marido – a gestão notável das propriedades, a multiplicação da riqueza daí resultante – como tendo sido realizado na esperança da aprovação dele no regresso. Trata-se, no entanto, de um tipo de aprovação particular: «Tinha uma ideia tão clara na cabeça – Ulisses que regressava, e eu – com modéstia feminina – mostrando-lhe como tinha desempenhado tão bem tarefas que são habitualmente consideradas coisas de homens. Por ele, claro. Sempre por ele. Como lhe brilharia a face de contentamento! Como ficaria satisfeito comigo! ‘Vales mil Helenas!’, diria ele. Não diria?» (P, 88-89)

Esta fantasia de Penélope é um belo momento de patético: eis o exemplo da fidelidade que se imagina no lugar do exemplo de infidelidade, numa inversão de valores completa, o «bem» e o «mal» em posições invertidas. Mas reparemos que Penélope quer o lugar da mulher mal afamada porque lhe reconhece um poder que a ela é recusado.⁷ No nosso imaginário, o poder no feminino é indissociável da beleza que gera atracção erótica e é representada como a única qualidade feminina capaz de subjugar o poder masculino. A incerteza – que é também o medo – de Penélope, patente na formulação interrogativa situada no final da citação – «wouldn't he?» – acentua justamente o patético das mulheres *inlaw*. O leitor sabe que Ulisses não disse /não dirá aquelas palavras. As mulheres *inlaw*, mesmo obedecendo à Lei Patriarcal, nunca puderam competir em grau de poder com as mulheres de «má fama»; estas serão fora-da-lei, e por isso mesmo punidas, mas são,

⁷ Harriet Hawkins dá conta deste paradoxo e discorre sobre a ambivalência do processo de identificação com estes dois modelos do feminino – a boa e a vilã – entre o público feminino do cinema contemporâneo em *Classics and Trash* (Hawkins, 1990:142-143).

ainda assim, as (relativamente) poderosas. Estamos perante um paradoxo exemplar dos modelos dominantes do feminino no patriarcado.

Mesmo no inferno, por onde se passeiam todas estas personagens, quando Penélope e Helena se encontram, o diálogo subsequente é um confronto entre rivais. Mesmo no Hades, Helena é seguida por um séquito de admiradores, muitos deles mortos por sua causa. Troça cruelmente de Penélope, particularmente da sua modéstia, que apenas lhe suscita comentários jocosos e é desvalorizada, em nova inversão dos valores «consensuais»: «a modéstia não estava entre os dons que me foram dados por Afrodite, apaixonada do riso.» (*P*, 154), diz Helena, ao que Penélope lhe responde com acusações, lembrando-lhe as mãos manchadas de sangue. Mesmo depois de morta Helena representa ainda a capacidade de agir de acordo com o desejo: «O desejo não morre com o corpo (...) apenas morre a capacidade de o satisfazer.» (*P*, 154), numa frase que torna explícito o valor simbólico atribuído a Helena nesta versão.

Uma ironia amarga reside no facto de a bitola que permite medir o valor de *ambas* as mulheres ser justamente a bitola que define a mulher *outlaw*: a capacidade para matar (ou conduzir à morte). «Diz-me, queridinha – quantos homens matou Ulisses por tua causa?» (*P*: 156), pergunta Helena, provocadora. Ora, o número de pretendentes de Penélope mortos por Ulisses é insignificante quando comparado com os mortos da guerra de Tróia. Helena sai vencedora deste combate e Penélope é, uma vez mais, humilhada. Mesmo depois da morte, é Helena que é feliz, enquanto Penélope sofre em consequência do seu comportamento decoroso.

Outro dos passos da *Odisseia* radicalmente reescrito por Atwood é o reencontro entre Penélope e Ulisses. Contrariamente à fantasia de Penélope – a fantasia de um encontro amoroso – o que encontramos é a denúncia de um casamento feito apenas de formalidades. O Ulisses clássico é conhecido pela sua astúcia, ou capacidade para mentir e enganar; Penélope partilha desta sua qualidade, pela maneira como engana os pretendentes. Em Atwood esta afinidade é sublinhada. Quando se reencontram na intimidade, Ulisses diz-lhe que pensara nela enquanto estava na cama de outras, e Penélope

conta como esperara, chorara e «como nunca sequer nutri um único pensamento de atraiçoar a grande cama dele com qualquer outro homem.» (P:173) Mas acrescenta, para benefício do leitor: «ambos éramos mentirosos encartados e despudorados». Isto é, ao naturalizar a fidelidade e a constância de Penélope, a *Odisseia* mente. A versão de Homero é uma mentira que é uma arma usada para submeter todas as mulheres, como diz a personagem no início da narrativa de Atwood: «Uma vara usada para bater nas outras mulheres». (P: 2) Com esta fala Atwood relembra-nos o poder das narrativas para produzir realidades.

Outras mulheres que somos nós, ainda. Dentro da narrativa, «outras mulheres» são também as doze servas assassinadas por Ulisses e Telêmaco. Estamos no canto XXII. A culpa delas: ter «desonrado» Ulisses (vv. 416-17), ou, na voz de Euricleia, «porque enveredaram pela pouca-vergonha» (v. 424). Ulisses ordena que as servas disponham dos cadáveres dos pretendentes, lavem o espaço de todo o sangue derramado, e depois sejam abatidas «com as longas espadas, até que a vida/ as abandone, e se esqueçam dos prazeres de Afrodite, / que provaram, deitadas em segredo com os pretendentes.» (XXII, vv. 438-445). Para Telêmaco, no entanto, esta «morte limpa» não chega, e enforca-as, numa estrofe de uma beleza terrível e não desprovida de simpatia para com as vítimas da qual citarei apenas os versos finais:

«Tal como quando os tordos de asas compridas ou as pombas
embatem contra a rede nos arvoredos ao tentar voltar
aos ninhos, e é um local odioso que os acolhe –
assim as mulheres tinham as cabeças em fila, e à volta
de cada pescoço foi posta uma corda,
para que morressem de modo confrangedor.
Espernaram um pouco, mas não durante muito tempo.»

Odisseia, XXII, vv. 467-473

Em Atwood estas servas são vítimas inocentes e Penélope carrega a culpa da sua co-responsabilidade na morte delas, uma vez que teriam estado ao seu serviço espiando os pretendentes (e, já agora, também Telêmaco, esse

adolescente intratável para a mãe na versão em causa). Eis o lamento de Penélope pelas servas: «As que foram violadas. Disse eu. As mais jovens. As mais belas. Os meus olhos e ouvidos entre os pretendentes, não acrescentei. As minhas ajudantes durante as longas noites de mortalha. As minhas gansas cor de neve. As minhas pombas.» (P:160) Neste romance as mulheres *outlaw* são-no, paradoxalmente, mesmo em circunstâncias de obediência à lei: foram violadas, quero dizer, a sua imputada transgressão não resulta de uma escolha, uma vez que, na sua condição de servas, não tinham quaisquer direitos ao seu corpo, e os pretendentes podiam servir-se delas. A sua «culpa» é simplesmente a de serem mulheres; não há possibilidade de salvação, mesmo para aquelas que praticam a obediência, numa espécie de confirmação da fala de Agamémnon citada: «O canto a respeito dela será / detestável para os homens, pois traz uma fama horrível /a todas as mulheres; até às que praticam boas acções.» (*Odisseia*, XXIV, vv. 200-202) Entre as «boas acções» das servas podemos, nesta inversão, englobar a solidariedade para com Penélope, no trabalho de espionagem entre o bando do adversário masculino. Essa será porventura a transgressão que justifica a sua morte, dentro de uma lógica patriarcal.

Não haverá saída para a organização social e simbólica que condena as mulheres ao segundo sexo, e, em qualquer situação, a pagar o preço por essa condição que se diz biologicamente determinada? A completa inversão de papéis – isto é, a colocação do feminino na posição de *o-sexo-que-é* – cria uma situação sem saída análoga à presente, ainda que de sinal contrário. Devo acrescentar que esta é a resposta emancipatória encontrada por autoras como Jeanette Winterson (que também contribui para a série dos «Mitos» da Canongate). Mas essa seria a «continuação da guerra por outros meios», que não conduz à emancipação de ambos os sexos. Talvez a solução resida num «terceiro sexo».

Acontece que mesmo dentro da tradição ocidental – na verdade, mesmo dentro do *cânone* ocidental – podemos encontrar uma saída engenhosa para a dicotomia que nos aprisiona numa relação de poder. Falo da

personagem do andrógino. Nas palavras de Mircea Eliade, «a androginia é uma forma arcaica e universal de exprimir a totalidade, a coincidência dos contrários, a *coincidentia oppositorum*. Mais do que uma situação de plenitude e de poder sexual, a androginia simboliza a perfeição de um estado primordial, não condicionado.» (Eliade, 1957: 215, *apud* Ferreira, 1999: 18).⁸ Dito de outra forma: uma realidade total, percebida como transcendência de contrários, que transcende a questão da própria sexualidade e que pode funcionar como uma proposta alternativa de identidade sexual (ou de géneros, como vulgarmente se diz). Entre outras leituras possíveis deste texto complexo⁹ podemos dizer que se trata de uma nostalgia por um estado primordial que já encontramos na formulação do mito dos «Três Géneros», no *Banquete* de Platão. Para além do postulado de um estado de graça original, antes da divisão – por castigo divino – do humano em «feminino» e «masculino», encontram-se aqui possibilidades múltiplas para a orientação erótica. Todavia, muito mais do que isto, interessa aqui o potencial emancipatório da figura do andrógino no plano do imaginário, isto é, a medida em que esta figura nos permite imaginar uma forma de ultrapassar a dicotomia que espartilha as relações (simbólicas) de poder entre «feminino» e «masculino». Na narrativa emancipatória feminina o andrógino foi ficcionado como metáfora para uma sociedade igualitária por Virgínia Woolf no romance *Orlando* (1928), e a mesma Woolf teorizou a metáfora em *A room of one's own* (1929).¹⁰ Nessa altura – há oito décadas – surgia como fantasia, ou como utopia. «Utopia» no sentido daquilo que *ainda não aconteceu*, e que a própria formulação utópica pode contribuir para que *venha a acontecer*.

Nos anos 1990 voltamos a reencontrar a figura do andrógino num outro tipo de fantasia. Refiro-me à série de novelas gráficas de culto, *The Sandman*

⁸ O texto de Eliade citado é *Mythes, rêves e mystères*. Gallimard, Paris, 1957, pp. 215. A tradução deste passo é de Rosário Ferreira, a quem expresseo o meu agradecimento por todas as conversas tidas sobre o andrógino.

⁹ Veja-se, por exemplo, Lourenço, 2004: 199-210.

¹⁰ A formulação de uma mesma ideia desdobrada nas formas do ensaio e de ficção é comum entre as escritoras feministas, e é uma forma do reconhecimento do poder (maior) das histórias para mudar realidades.

(1992-1997), da autoria do escocês Neil Gaiman. Homem e heterossexual, não é por isso que na sua escrita – que amiúde revisita os mitos clássicos – Gaiman deixa de reflectir as transformações ocorridas no longo século XX, e ainda em curso, transformações essas que transgridem os modelos ideológicos do patriarcado. No contexto do meu argumento, interessa-me particularmente a figura chamada Desejo, uma reconfiguração de Eros, e um dos protagonistas dos dez volumes da série. Trata-se de um dos sete imortais, sete irmãos em torno dos quais se desenrolam todas as tramas da série, que envolvem ainda centenas de personagens, alusões e citações do cânone ocidental. Os sete irmãos são: Sonho, Destino, Morte, Destruição, Delírio, Desespero e Desejo.¹¹ Desejo é gémeo/gémea de Desespero, o que faz sentido dentro das representações tradicionais do desejo e do amor. Digo «gémeo/gémea», não em obediência a um código de linguagem «politicamente» correcto no seio de algumas correntes feministas, mas porque a personagem está em constante transformação e assume forma ora masculina, ora feminina, ora andrógina, conforme as situações entre os humanos nas quais interfere. Quando se diz que «Desejo é criatura do momento», por exemplo, para além do lugar-comum que do desejo diz a sua efemeridade, há ainda a ideia da sua permanente capacidade para a transformação e adaptação às circunstâncias. É justamente esta versatilidade que a/o define. Tem outras características, como a crueldade e a proximidade com Delírio, de novo na tradição das representações da nossa cultura, e que são, de alguma forma, heranças da figura de Eros. Para além disso, e talvez mais importante, e tal como Eros, Desejo não reconhece a Lei. Qualquer Lei.

A reconfiguração desta figura em Gaiman leva-me a um ensaio de Catherine Belsey que aborda justamente a complexidade das representações da identidade sexual no ocidente. Partindo das ambiguidades geradas pelas representações teatrais na Inglaterra isabelina e jacobita, resultantes do facto de todos os papéis, tanto femininos como masculinos, serem representados

¹¹ Dream, Destiny, Death, Destruction, Delirium, Despair e Desire. Em português perde-se alguma da homofonia que faz parte do jogo de espelhos entre as personagens, jogo este que constitui parte da(s) sua(s) identidade(s).

por homens ou rapazes, Belsey mostra-nos como a «feminilidade» e a «masculinidade» são *ideias*, independentes do sexo biológico, e que largamente transcendem o corpo. Referindo um vasto número de pinturas e de textos literários europeus dos séculos XVI e XVII, centrando-se particularmente nas figuras dos *putti* renascentistas, Belsey estabelece a continuidade entre estas figuras e o Eros da Antiguidade, particularmente no seu posicionamento transgressivo, fora de qualquer lei moral ou social. São figuras de sedução que não se dirigem a um público especificamente feminino ou masculino, mas que a todos seduzem. Isto, porque segundo a autora, é justamente na Época Moderna que começam a definir-se os modelos de regulação do casamento e de sexualidade que triunfam no século XIX, quando já não é possível encontrar este tipo de representação sexualmente ambíguo. Segundo Belsey, o processo de regulação domestica o desejo e coloca a sedução fora-da-lei, enquanto simultaneamente «alinha as preferências sexuais como sendo ou aceitáveis ou perversas, num padrão de oposições binárias das quais apenas começamos a escapar.» (Belsey, 1996: 62).¹² Da domesticação do potencial anárquico do desejo resultam as categorias rígidas e as fronteiras para as sexualidades e para as identidades que ainda nos espartilham. Na transcendência destas categorias pode estar o caminho para a emancipação.

A Penélope de Atwood repõe algum equilíbrio – alguma verdade – nas relações entre os sexos, na medida em que devolve à mulher voz e posição de sujeito. O Desejo de Neil Gaiman – tal como o andrógino de Woolf – aponta no sentido de um caminho emancipatório que ultrapassa esta divisão dicotómica; como se a posição de Atwood já não fosse, de facto, necessária. Gaiman aponta no sentido do futuro, que pode vir a ser o da aceitação da multiplicidade de identidades em cada um de nós. Afinal, como diz Atwood na frase que serve de epígrafe a este ensaio, «em cada um de nós nunca

¹² Tradução minha.

há apenas um.» Na aceitação da identidade múltipla talvez possamos ser então, com tranquilidade, todos pós-feministas.

154

Porque tudo o que acontece não acontece de geração espontânea, mas é sempre já, de alguma forma, repetição e reescrita, gostaria de fechar esta reflexão com Safo. Num poema muito citado, que se encontra dentro da convenção da definição do «belo» na lírica antiga, Safo faz (o que também é) o elogio da transgressão da Lei e do desejo no feminino. Para reler e pensar.

Uns dizem que é uma hoste de cavalaria, outros de infantaria;
outros dizem ser uma frota de naus, na terra mais negra,
a coisa mais bela; eu digo ser aquilo
que se ama.

Muito fácil é tornar isto compreensível
a toda e qualquer pessoa: ela que de longe
à raça humana sobrelevava em beleza, Helena,
o nobre marido

deixou e foi a navegar até Tróia.
Nem da filha nem dos pais amados
Quis de todo saber, mas arrastou-a...¹³

Bibliografia

- Atwood, Margaret (2006). *The Penelopiad*. Edinburgh, New York and Melbourne: Canongate.
- Belsey, Catherine (1996). «Cleopatra's Seduction». Terence Hawkes (ed.), *Alternative Shakespeares* - 2. London and New York: Routledge. pp. 38-62.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London and New York: Routledge).
- duBois, Page (2001). *Trojan Horses. Saving the Classics from Conservatives*. New York and London: New York University Press.
- Ferreira, Rosário (1999). «A estátua e o andrógino: do arquétipo à função». *Notandum*. Porto/S. Paulo, ano II, nº 4, pp. 17-34.

¹³ Safo, «Da Beleza» (fr 16PLF). Tradução de Frederico Lourenço. (Lourenço, 2006:37)

- French, Marilyn (1982). *Shakespeare's Division of Experience*. London: Jonathan Cape.
- Gaiman, Neil (1992-1997). *The Sandman*. New York: D.C. Comics.
- Goldhill, Simon (2006). *Amor, Sexo e Tragédia. A contemporaneidade do Classicismo*. Tradução: Maria da Graça Caldeira. Lisboa: Alétheia Editores. [Edição inglesa: 2004]
- Greer, Germaine (2003). *The Female Eunuch*. London. HarperCollins. [1ª edição: 1970]
- Hawkins, Harriet (1990). *Classics and Trash. Traditions and Taboos in High Literature and Popular Modern Genres*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Homero (2003). *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia.
- Joyce, James (1979). *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin. [1ª edição: 1922]
- Lourenço, Frederico (2006). *Poesia Grega de Alcman a Teócrito*. Lisboa: Cotovia.
- Lourenço, Frederico (2004). «Para uma leitura do *Banquete*». *Grécia Revisitada. Ensaios sobre a Cultura Grega*. Lisboa: Cotovia. pp. 199-210.
- Platão (1991). *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70.
- Ramalho, Maria Irene (2001). «A sogra de Rute ou intersexualidades». *Globalização. Fatalidade ou utopia?* Org. Boaventura de Sousa Santos. Porto: Afrontamento.

(Página deixada propositadamente em branco)

(Página deixada propositadamente em branco)

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2008

