

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS



**A recepção da comédia teatral nas declamações
de Libânio e Corício**

Ana Vanessa Gonçalves Fernandes

Mestrado em Estudos Clássicos

2020-2022

[Folha deixada propositadamente em branco]

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS



**A recepção da comédia teatral nas declamações
de Libânio e Corício**

Dissertação orientada pela Doutora Fotini Hadjittofi, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Clássicos.

Ana Vanessa Gonçalves Fernandes

Mestrado em Estudos Clássicos

2020-2022

[Folha deixada propositadamente em branco]

“O infeliz está votado ao bocejar infinito.”

- Eça de Queirós, *Decadência do Riso*

[Folha deixada propositadamente em branco]

RESUMO

Procurando explorar a recepção da comédia teatral nas declamações de Libânio e Corício, esta dissertação está dividida em três partes, culminando na exposição de tópicos e temáticas cómicas presentes numa selecta de oito declamações traduzidas em anexo (seis de Libânio, *Decl.* 12, 26, 27, 28, 32 e 33 e duas de Corício, *Decl.* 5 e 6). Enquadrando de modo geral em que ambiente Libânio (Antioquia, séc. IV) e Corício (Gaza, séc. VI) foram educados, o primeiro capítulo foca-se numa breve exposição das vivências dos autores e da realidade cultural, social, religiosa e económica das suas cidades. O segundo capítulo, por sua vez, admite a profissão de Libânio e Corício – dotados professores de retórica – e foca-se numa exposição acerca da *paideia* e do estado da educação clássica, que perduraram na Antiguidade Tardia como uma referência identitária de grande estima. Indaga-se também acerca da natureza e do ambiente nas escolas de retórica de Antioquia e de Gaza e introduz-se uma elucidação acerca da declamação e das suas semelhanças com os géneros representativos, articulando uma identidade biface como exercício escolar e fonte lúdica de entretenimento. Por fim, o terceiro capítulo, explora de que modo o teatro cómico grego – e os géneros que directamente colhem da sua existência – influenciaram as declamações de Libânio e Corício. Expondo brevemente as naturezas plurais e variadas inerentes à evolução da Comédia Grega e o seu papel no ensino retórico, analisam-se de modo pertinente as declamações da selecta e explora-se o tratamento das personagens e das suas relações com os mundos que as rodeiam, a partir de um foco relativo à hereditariedade cómica que as sustenta e inspira. Exploram-se ademais alguns aspectos metaliterários, aludindo também a uma visão que defende o uso do entretenimento cómico como uma ferramenta pedagógica.

Palavras-Chave: Declamação, Recepção Teatral, Comédia Grega, Libânio, Corício.

ABSTRACT

Seeking to explore the reception of the dramatic genre of comedy in the declamations by Libanius and Choricus, this dissertation falls into three parts which culminate in the discussion of the comic themes and motifs present in a selection of eight declamations that have been translated in the appendix (six of which belonging to Libanius, *Decl.* 12, 26, 27, 28, 32 and 33, and two to Choricus, *Decl.* 5 and 6). Serving as a general outline of the environment in which Libanius and Choricus were brought up, the first chapter provides a brief exposition of the authors' lifetime and of the cultural, religious, social, and economic realities of their cities. The second chapter considers instead Libanius and Choricus' occupations - both being gifted professors of rhetoric - and expounds upon the concept of *paideia* and the state of classical education, which persisted into Late Antiquity as a highly distinguished affirmation of the self. It further probes into the nature and milieu of the Antioch and Gaza schools of rhetoric and expounds on the nature of the declamatory genre, articulating its dual character as an academic exercise and as an educational source of entertainment. Lastly, the third chapter explores the ways in which Ancient Greek comedy - and the genres which were influenced by it - informed the declamation by Libanius and Choricus. Leading with a brief exposition of the multiple and varied receptions of Greek Comedy and its role in the teachings of rhetoric, the selected declamations' *personae* as well as their relation to the worlds that surround them are then explored from the perspective of the comedic heritage which sustains and inspires these works. A few metaliterary aspects are explored, ending with a contemplation on how the role of comedic entertainment was used as a pedagogic tool.

Keywords: Declamation, Theatrical Reception, Greek Comedy, Libanius, Choricus.

AGRADECIMENTOS

Muito agradecida estou à minha orientadora, a professora Fotini Hadjittofi, pela sua contínua paciência e apoio ao longo de tantos meses. Sem a sua mentoria, este trabalho seria ainda uma semente sem fruto.

Agradeço também aos meus adorados amigos, António Santos, Carolina Caeiro, Duarte Anjos, Mafalda Narciso e (especialmente) à minha irmã, Mónica Fernandes, pela ajuda indispensável na revisão e correcção deste trabalho. Para além de todas as palavras de apoio e encorajamento que me alentaram ao longo de todo o projecto. Agradeço ainda à minha querida mãe pelo seu amor e inesgotável confiança nos meus sonhos. E um especial obrigado ao meu gatinho, Cícero, por ter sido uma fonte de serotonina infindável.

Ademais agradeço aos meus professores, que me guiaram ao longo de cinco anos com palavras de amizade, carinho, respeito e preocupação. Agradeço também ao Centro de Estudos Clássicos, não só pelo apoio e oportunidades que me foram dados, mas por se terem tornado numa segunda casa para mim.

Profundamente grata estou também à FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia – pelo financiamento do projecto *Late Achilles in the Classroom and Court* (PTDC/LLT-LES/30930/2017).

NOTA AO LEITOR

Esta dissertação foi escrita ao abrigo do antigo Acordo Ortográfico.

Toda e qualquer tradução apresentada de obras em grego e latim deve ser considerada como minha, salvo indicação contrária. Todas as edições usadas para tradução são as que constam identificadas no *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). Aquando da existência de várias edições do manuscrito, a edição consultada estará devidamente identificada ou no corpo de texto ou em nota de rodapé.

No que toca às traduções em anexo, utilizaram-se as edições de Richard Foerster para os textos de Libânio (*a Decl.* 12 está presente no volume 5, as *Decl.* 26, 27 e 28 estão no volume 7 e as *Decl.* 32 e 33 estão no volume 9), e a edição de Richard Foerster e de Eberhard Richtsteig para os textos de Corício. A obra de Corício segue a numeração proposta na edição de Foerster e Richtsteig que diz respeito ao número da obra dentro do seu próprio tipo de texto. Por exemplo, o texto XX é a *Decl.* 5, o texto XXI é a *Dial.* 12, o texto XXII é a *Dial.* 13 e o texto XXIII é a *Decl.* 6. etc. Assim, no que diz respeito à identificação destes textos nesta dissertação, tais são identificados como *Decl.* 5, *Dial.* 12, *Dial.* 13, *Decl.* 6, etc.

Durante o terceiro capítulo – para agilizar a leitura e minimizar o corpo de texto – adicionaram-se as iniciais “L” e “C” para identificar o autor da declamação que se referencia – respectivamente Libânio e Corício.

ÍNDICE

Resumo	i
Abstract	ii
Agradecimentos	iii
Nota ao Leitor	iv
Capítulo I	1
Antiguidade Tardia	1
Os professores e as suas cidades	4
1. <i>Libânio e Antioquia (séc. IV)</i>	5
2. <i>Corício e Gaza (séc. VI)</i>	20
Capítulo II	30
A Educação Clássica na Antiguidade Tardia	30
1. <i>A identidade do homem educado: paideia</i>	31
2. <i>O sistema educacional – das primeiras letras à palestra de Hermes</i>	35
A Palestra de Hermes	40
1. <i>Uma breve revisão sobre as escolas retóricas de Libânio e Corício</i>	41
2. <i>Declamação – da sala de aula aos palcos</i>	46
Capítulo III.....	56
A recepção da comédia teatral nas declamações de Libânio e Corício	56
1. <i>Um par inesperado: a retórica e o humor</i>	57
2. <i>A evolução da comédia e o seu papel no currículo escolar</i>	59
A selecta: Libânio, Corício e a comédia	66
1. <i>Seleccção de textos a traduzir</i>	66
2. <i>As fontes</i>	67
A influência da comédia na declamação.....	69
1. <i>As personagens-tipo</i>	69
2. <i>As relações com os outros</i>	90
3. <i>O Amor</i>	98
4. <i>A Audiência e o Autor</i>	107
Considerações Finais	110
Traduções.....	112
LIBÂNIO	112
<i>Declamação 12</i>	112
<i>Declamação 26</i>	125
<i>Declamação 27</i>	136

<i>Declamação 28</i>	141
<i>Declamação 32</i>	146
<i>Declamação 33</i>	158
CORÍCIO	168
<i>Declamação 5</i>	168
<i>Declamação 6</i>	183
Bibliografia	200

CAPÍTULO I

Antiguidade Tardia

Difícilmente explicada com poucas palavras, a Antiguidade Tardia é uma época mal compreendida e tratada durante muito tempo como um espaço temporal liminar ou de transição. Para muitos, este não passa de um período propulsor para um futuro mais significativo ou a inevitável decadência de um passado excepcional. Todavia, mais do que uma época de transição, esta é uma época de diálogo, mudança e conflito. Encapsulando realidades diferentes numa rota de inevitável colisão, a Antiguidade Tardia detém informação imprescindível para a compreensão da história e do desenvolvimento do mundo ocidental e do Médio Oriente.

O termo “Antiguidade Tardia” é relativamente recente na comunidade académica; a princípio era usado raramente para designar o período entre o início do século IV, a partir do reinado de Constantino, até à “queda” do império romano, definida nesta época pelos finais do século V no Ocidente e do século VII no Oriente ^[1]. Assim, inserida noutras áreas de estudo, a Antiguidade Tardia era normalmente apelidada como “Roma Tardia”, “época Proto-bizantina” ou “Alta Idade Média” ^[2]. Hoje a Antiguidade Tardia tem o seu próprio espaço e importância na academia, juntando várias áreas e obrigando-as a dialogar e a compreenderem-se umas às outras. Ainda assim, responder concretamente qual o tempo e o espaço a que diz respeito continua a ser tema de numerosas discussões.

Compreendendo de modo geral os séculos que acompanharam o desenvolvimento do império romano até à sua eventual dissolução, a definição daquilo que compreende a Antiguidade Tardia levanta vários problemas de especificação. Uma vez que o fio condutor desta época é a soberania romana, diversos historiadores tentaram estabelecer o começo da Antiguidade Tardia a partir de momentos totalmente distintos, mas que impactaram particularmente o império daí em diante. Consequentemente, as opções são variadas. Polymnia Athanassiadi defende uma leitura muito abrangente e de teor helenista, que visa a

¹ Tendo em conta a janela temporal em questão, compreenda-se ao longo de toda a dissertação que toda e qualquer data que não esteja assinalada com o contrário se trata da era comum – depois de Cristo.

² Clark (2011), p.1.

Antiguidade Tardia a partir de 300 a.C. com Alexandre, o Grande, e estendendo-a até ao nascimento do Islão ^[3]. Garth Fowden ^[4], por sua vez defende um período temporal extenso, alegando que a Antiguidade Tardia deve compreender todo o primeiro milénio, englobando o principado de Augusto, os desenvolvimentos do Cristianismo e do judaísmo e a insurgência do islamismo. Peter Brown ^[5], por sua vez, oferece uma periodização vastamente aceite entre especialistas, que determina o começo da Antiguidade Tardia a partir do século II com o reinado do helenista Marco Aurélio. Outros académicos, como Averil Cameron ^[6], pendem para uma definição a partir do final do século III, desde a reorganização e repartição do império por Diocleciano. Outros ainda, como é o caso de Taylor Marcusson ^[7], só depois, a partir do século IV, com o reinado do primeiro imperador cristão, Constantino. Uma outra limitação, mencionada por Gillian Clark, não define o início da Antiguidade Tardia a partir de um reinado específico, mas sim de momentos-chave que demarcam um período de mudança acentuada. Assim, a Antiguidade Tardia teria o seu início ou 1) a partir do momento em que o imperador romano passou a ser equiparável a um deus e reconhecido como “todo-poderoso” ou 2) desde o momento em que os castigos corporais passaram a ser aplicados não só aos escravos, mas também a cidadãos romanos de baixo-estatuto ^[8]. Isto, pois, tanto uma instância como a outra ilustram uma realidade bastante deslocada daquela que era própria da República Romana. E estas são apenas algumas opções.

Tentar determinar um final para a Antiguidade Tardia também levanta dúvidas e acaba sempre por depender do ponto de vista de quem a estuda e, principalmente, do local onde o estudo se foca. Isto porque o Ocidente e o Oriente se desenvolveram de formas flagrantemente diferentes. No Ocidente, a Europa deixou de ser governada pelos romanos nos finais do século V. No entanto, o Oriente continuou, durante muito tempo, a identificar-se como sendo o império romano, estando já inserido nos períodos Bizantino e Otomano ^[9]. Assim, enquanto o Ocidente se desenvolvia, entrando a passos largos na Idade Média, o Oriente manteve-se fiel à identidade romana, ainda que esta tenha sido moldada e transformada numa identidade híbrida e multifacetada.

Outra dificuldade ao definir a Antiguidade Tardia é o espaço. A portentosa extensão do império é um problema, não só pela sua dimensão, mas porque o seu território esteve

³ Athanassiadi (2015).

⁴ Fowden (2011), p.149.

⁵ Brown (1971).

⁶ Cameron (1993).

⁷ Marcusson (2019).

⁸ Clark, (2011), p.4.

⁹ Clark (2011), p.7.

sujeito a contínuas mudanças, encurtando e aumentando com cada conflito interno e externo. Tal levanta ainda uma outra questão; pois não é totalmente correcto declarar que o estudo da Antiguidade Tardia se ocupa dos acontecimentos passados exclusivamente dentro do império romano. É importante – se não até mesmo fundamental – que haja um diálogo com todos os territórios, povos e religiões que circundavam o império e que regularmente entravam em contacto e/ou em conflito com o território imperial. Principalmente pelo impacto que estas civilizações vão ter na própria sociedade e cultura do império.

A queda do império romano foi, durante o século XX, continuamente apontada às insurgências estrangeiras contra o império ^[10]. De facto, a certo ponto, particularmente a partir do século V no Ocidente e no século VII no Oriente, as emergências de povos que ameaçavam as fronteiras do império à procura de encontrar e/ou estender o próprio território foram esmagadoras. O império tentou, por vezes com muitas dificuldades, defender a vasta área do seu território, mas os esforços externos, tantos, tão frequentes e em variados pontos ao mesmo tempo, acabaram por subjugar com sucesso a potência romana. No entanto, analisando principalmente a queda precoce do império no Ocidente, percebemos que as invasões alheias foram um problema que contribuiu para a queda do império, mas não foi o único culpado da sua inevitável cedência.

Além de conflitos externos, o império caía muitas vezes como vítima dos seus próprios desígnios. Sendo esta uma época de mudanças sucessivas, o império romano suportou vários períodos de turbulenta gestão imperial e inconsistência política. A caótica sucessão de imperadores foi suplementada com uma quantidade considerável de insurgências de usurpadores. Estas, adicionadas às ameaças externas, enfraqueceram as defesas e a união do território romano, contribuindo também para a sua eventual dispersão.

A religião é outro grande factor inescapável para aquele que se dedica a estudar a Antiguidade Tardia. É nesta época que o Cristianismo começou a arrecadar um número considerável de fiéis, entre os quais se contam imperadores. Tal contribuirá para o eclipse da religião tradicional, tornando o Cristianismo a ideologia religiosa do império por excelência. Todavia a hegemonia cristã não foi imediata e o choque entre o Cristianismo e a religião tradicional foi prolongado e complexo, tomando uma e outra vez espaços para debate, aceitação e repúdio. O mesmo se pode dizer dentro da própria religião cristã que se debateu com diferentes interpretações e compreensões da própria fé. Como sabemos hoje, a emergência do Cristianismo acabou por subjugar as práticas da religião tradicional. Todavia,

¹⁰ Burns (2003), pp.235-237.

durante séculos coexistiram as duas, partilhando o palco religioso, que foi muitas vezes influenciado pela vontade do imperador ^[11].

Erroneamente, por causa do crescimento do Cristianismo e do lugar importantíssimo que teve depois na literatura da Idade Média, muitos classicistas acreditam que a Antiguidade Tardia marca o declínio total da cultura clássica. Isto, como veremos ao longo desta dissertação, é uma conclusão totalmente falsa. A cultura clássica continuou bastante presente no mundo da Antiguidade Tardia principalmente através da educação. No entanto, esta foi devidamente moldada aos costumes e necessidades da época. Tanto Libânio como Corício viveram em séculos distintos, em cidades diferentes e não partilharam da mesma religião. Todavia a influência clássica nas suas obras é inegável e o orgulho pela herança que partilham é evidente.

Os professores e as suas cidades

Apesar da distância temporal entre Libânio e Corício, são várias as similaridades entre si. Nascidos com cerca de dois séculos de diferença, os dois autores consagraram-se à arte retórica e ao ensino. Ambos foram professores importantes nos seus círculos e mantiveram-se fiéis aos costumes da *paideia* clássica. Os dois professores foram talentosos escritores, chegando até nós declamações e orações que demonstram o seu dotado conhecimento dos autores clássicos. E apesar de estilos diversos, as obras de ambos atestam a um domínio surpreendente do grego ático. Lendo a obra de Corício, a própria influência de Libânio é clara em várias instâncias e sem dúvida que o que escreveu muitas vezes serviu de fonte de inspiração para o autor mais tardio.

Para além de uma extraordinária educação, tanto a obra de Libânio, nativo de Antioquia, como de Corício, nativo de Gaza, demonstram que foram os dois habitantes atentos e que sentiam um enorme apreço pelas suas cidades. Escolhendo-as acima de qualquer outra, os dois professores elogiaram orgulhosamente as naturezas fecundas e abastadas das suas cidades, as suas gentes e os seus costumes, deixando um testemunho essencial das sociedades em que viveram. Homens dedicados aos seus alunos e fiéis aos seus amigos – de Libânio e Corício foram estas as impressões que chegaram até nós.

¹¹ Acerca da coexistência das religiões e a flexibilidade da crença *uide* Isabella Sandwell (2007).

Ainda que muito parecidos em algumas coisas, o que mais distingue os dois é a diferença entre a corpulência do conteúdo escrito e/ou preservado de cada um. A obra de Libânio é volumosa, contando com um número exorbitante de epístolas, orações e declamações. De Corício, por sua vez, temos muito menos produção – ainda que não menos interessante ou relevante. O problema levanta-se assim na disparidade de conteúdo autobiográfico; em Libânio este é abundante e constante, podendo criar toda uma cronologia da sua vida através do que nos conta, mas em Corício é praticamente nulo. Por causa disto a informação que temos para cada subcapítulo é vastamente diferente e muitas vezes dá aso a palpites e divagações. Tendo isto em conta – e compreendendo a diferença clara de informação disponível acerca de cada um – este capítulo tem como principal objectivo responder às perguntas “quando?”, “onde?” e “quem?”.

1. *Libânio e Antioquia (séc. IV)*

ἐπόθησε τοῦτον ἢ παρὰ τὸν Ὀρόντην κειμένη πόλις
ἢ Λιβανίου μήτηρ (...)

A cidade que se estende ao lado do Orontes, a mãe de
Libânio, tinha saudades dele.

- Corício, *Oração* 7.12

(1) Antioquia

Situada na região da Síria, a Antioquia estende-se a Este do rio Orontes entre a cordilheira das Montanhas Amanus (hoje Montanhas Nur) e os montes Síprio e Staurin. Fundada por Seleuco I Nicator (305-281 a.C.) após a morte de Alexandre, o Grande, hoje é conhecida como Antáquia, na República da Turquia e foi, juntamente com Roma, Alexandria e Constantinopla, uma das cidades mais importantes do império romano nos séculos IV e V ^[12]. Libânio descreve Antioquia, na *Oração* 11 (*Antiochikos* ou o *Elogio a Antioquia*), como uma cidade com um presente e um passado afortunado; fértil, abundante e adorada pelos deuses ^[13]. Libânio demonstra – por acções e por escrito – o apreço e

¹² Criatore (2009), p.234; Giorgi & Eger (2021), pp.3, 5, 23.

¹³ Estes são estereótipos literários usados para escrever elogios acerca de uma cidade, como explícitos por Menandro, o Retor, em *Como Elogiar Cidades (Tratado 1.11)*.

admiração que sentia pela sua cidade natal, retornando assim que lhe fora possível, para lá ficar até à sua morte. Notoriamente um centro de amálgama cultural onde vários grupos, culturas e religiões comungavam entre si, a Antioquia do século IV foi também o palco de muitos conflitos, crises e contensões sociais, políticas e militares.

Quando Libânio nasceu em 314 ^[14], Antioquia preparava-se para entrar no período mais próspero e prestigioso da sua longa história. Particularmente relevante pela sua localização estratégica e pela disponibilidade de recursos naturais provenientes do rio e das montanhas, Antioquia tornou-se aos poucos numa cidade de especial atenção junto da corte imperial. Aquando desta época, o imperador Constantino (306-337) centrava os seus esforços na construção de uma nova capital – uma Nova Roma – Constantinopla (antigo Bizâncio e actual Istambul). Por isto – tal como muitas outras cidades – Antioquia teve de partilhar as suas riquezas para financiar os projectos de construção da nova capital. Ainda assim, Antioquia foi também, nesta altura, um centro de renovações e construções importantes, que só a viriam a enriquecer. Espelhando os desenvolvimentos da sua época – como esperado do primeiro imperador cristão – as principais obras na cidade diziam respeito a edifícios religiosos, como a reconstrução da Velha Igreja em 314 e a construção da magnífica Igreja Octagonal, que só viria a estar acabada no reinado do seu filho. ^[15]

Foi a partir de Constâncio II (337-361) ^[16], todavia, que a cidade usufruiu de crescente protagonismo, tendo chegado a ser a morada do imperador. Chegado a Antioquia no contexto de uma campanha militar contra os Sassânidas, Constâncio ocupou a cidade entre 335-350 e 360-361, transformando Antioquia não só na residência do imperador, mas também na cidade onde as decisões eram tomadas, as leis promulgadas e as estratégias militares delineadas. Sob o seu governo, Antioquia tornou-se também na capital da Diocese do Oriente ^[17], casa do *Comes Orientis* (Conde do Oriente, responsável pela Diocese), e do *Magister Militum per Orientem* (Mestre da Milícia para o Oriente). A relação de Antioquia

¹⁴ No reinado partilhado por Licínio (308-324) e Constantino (306-337). Eventualmente Licínio perece em batalha e Constantino toma o poder de todo o império (De Giorgi & Eger (2021), pp.141-142).

¹⁵ De Giorgi & Eger (2021), pp.137, 142.

¹⁶ O imperador Constâncio II reinou em conjunto com os seus dois irmãos, filhos do imperador Constantino. No Ocidente (Britânia, Gália e Hispânia), reinou Constantino II (337-350). Constante I (337-350) governou a parte central do império (Itália, Panónia, Dalmácia e Macedónia). O Oriente, por sua vez, ficou ao encargo de Constâncio II (337-362) (Kazhdan (1991), pp.496, 500, 524).

¹⁷ A Diocese refere-se aqui ao termo usado e aplicado por Diocleciano para delinear uma área maior que uma província, mas menor que a prefeitura do prefeito pretoriano. Assim o império consistia em 12 Dioceses. O Oriente (que depois se divide entre o Egito e o Oriente), o Ponto, a Ásia, a Trácia, a Méisia (dividida mais tarde entre a Dácia e a Macedónia), a Panónia, a Bretanha, a Gália, as Sete Províncias (Viena), Itália (mais tarde dividida em duas partes com os centros em Milão e Roma), a Espanha e a África (Kazhdan (1991), p.651).

com os imperadores romanos sempre foi naturalmente espinhosa. Todavia, Constâncio II foi aceite na cidade de forma inaudita, tanto que a veneração pelo imperador quase resultou na mudança de nome da cidade para “Constância” [18].

Constâncio II interessou-se, como o seu pai, em renovar a cidade e tal pode ter sido parcialmente em resposta a um terramoto reportado c.341-342. Antioquia era célebre por atrair desastres naturais e os tremores de terra eram regulares no território da Síria. João Malalas, um cronista do século VI reporta, por exemplo, três terramotos entre 37 e 47 d.C. e para além destes existem abundantes testemunhos da actividade sísmica nesta área (alguns exemplos em 148 a.C., 53 d.C., 82-94, 115, 365, 368 e, mais tarde, em 458, 526 e 528) [19]. Também o rio Orontes contribuía para as catástrofes que assolavam Antioquia, uma vez que por vezes transbordava e moldava a paisagem da cidade a seu bel-prazer. De facto, Antioquia era tão propensa a desastres que em 528, Justiniano I (482-565) mudou o nome da cidade para *Theopolis*, a “Cidade de Deus”, esperando que fosse assim poupada de catástrofes. Para além de desastres naturais, as constantes reconstruções da cidade eram também fruto da destruição feita pela mão humana. Graças às variadas comunidades presentes no território e aos períodos de extremo descontentamento social e político, a cidade estava propensa a ser o centro de rebeliões e contestações públicas de desprazer [20].

Um bom exemplo que resultou em descontentamento popular foi o curto, mas atribulado, reinado de César Galo (351-354). Galo não suportava a religião pagã e, ao contrário dos seus antecessores, parecia incapaz de aceitar o equilíbrio que existia na cidade entre a religião tradicional e o Cristianismo. Não só desrespeitando os deuses tradicionais, mas também acusando os pagãos de práticas de bruxaria, Galo foi culpado da morte de muitos cidadãos antioquenses. Galo foi também destrutivamente ineficaz a liderar a cidade quando uma crise de comida assolou Antioquia em 354 [21].

As crises de fome eram também regulares na cidade. Ainda trinta anos antes, em 324, tal evento desencadeou revolta e caos em Antioquia e trinta anos depois traria problemas semelhantes. Contrastante com a Antioquia fértil e abundante que Libânio descreve, estas constantes crises económicas e de recursos parecem contraditórias. Havia, sem dúvida, muita afluência de dinheiro em Antioquia, existindo muitos subsídios e projectos regularmente financiados pelo império. A cidade era também extremamente fértil e os recursos eram copiosos, provenientes não só do rio como dos vastos campos.

¹⁸ De Giorgi & Eger (2021), pp.137, 145; Downey (1963), p.148.

¹⁹ Cavagna (2015), p.5; De Giorgi & Eger (2021), p.147.

²⁰ De Giorgi & Eger (2021), pp.17, 190, 151, 154, 203.

²¹ De Giorgi & Eger (2021), p.147; Downey (1961), pp.362-364; Downey (1963), pp.151-152.

Inegavelmente, a agricultura passou por períodos catastróficos, todavia eram ocasionais e dificilmente seriam razão única das contínuas faltas de recursos na cidade.

Mais impactante do que alguns infortúnios agrícolas, parece ter sido um gravíssimo problema de corrupção mercantil. Os mercadores aumentavam os preços em catadupa e a seu bel-prazer. Aqueles entre os cidadãos que podiam, compravam comida a mais, barrando deste modo os bens à maior parte da população – os mais pobres. As épocas de fraca produção existiam em ocasião, mas os problemas de gestão eram constantes. Portanto, Antioquia, vítima de uma péssima gestão dos seus fundos, testemunhava, por causa disto, a maior parte da sua população a viver em pobreza. A terrível gestão e governo de César Galo deixou muito a desejar aos olhos de Constâncio II, acabando por resultar na sua condenação à morte. O seu péssimo desempenho veio também como um castigo cruel para Antioquia que deixou de ser a moradia imperial por desígnio, perdendo esse privilégio para Constantinopla. [22].

O reinado de Juliano (361-363) – também conhecido como o Apóstata – foi um que merece particular atenção não só pela sua estadia em Antioquia, mas também porque cruzou amizade com Libânio. Juliano tinha grandiosos planos para a cidade, todavia vários obstáculos se opuseram aos seus desejos. A vinda do imperador para a cidade em 362 tinha como propósito encontrar em Antioquia, como os seus antecessores encontraram, uma base para as suas campanhas contra a Pérsia. Porém, Juliano viu em Antioquia um centro fundamental da cultura helénica e acreditava que a cidade tinha tudo o que era preciso para acender uma revolução religiosa capaz de reviver os costumes tradicionais greco-romanos [23].

O imperador foi bem-vindo a início, mas depressa o esplendor das primeiras impressões desvaneceu, ofuscado pelo descontentamento do povo antioquense. Pendia uma nova crise de fome e Juliano foi rápido a denotar os valores absurdos dos preços impostos pelos mercadores, intervindo prontamente (*Lib. Or.* 1.126). Isto, combinado com o facto de as tropas de Juliano lentamente esgotarem os recursos da cidade, desencadeava contensões entre o imperador e o povo antioquense. Tal relação complicada era ademais assoberbada graças às suas reformas religiosas. Antioquia continuava leal à imagem e memória de Constâncio II. Tal como o seu pai, Constantino, este tinha sido um ávido cristão, interessado na vida religiosa da cidade e cuja intervenção tinha inspirado uma grande parte da população à conversão. Para além disto, as relações entre Juliano e Constâncio (primos) não tinham

²² De Giorgi & Eger (2021), pp.17, 157, 161, 165; Downey (1961), pp.365, 420.

²³ De Giorgi & Eger (2021), p.148; Downey (1939), pp.303-305; Downey (1961), pp.380-381.

acabado nos melhores termos. Constâncio mandara assassinar todos os homens da família de Juliano quando este era apenas criança, poupando apenas a vida dele e do seu meio-irmão, Galo. Ainda assim, Constâncio parece ter nutrido a princípio uma boa relação com Juliano (dentro dos possíveis), apontando-o como general e confiando-lhe força militar. Em 361, todavia, estando deslocado em missão na Gália, Juliano foi aclamado imperador pelas suas tropas. E apesar de negociações terem sido começadas, Juliano tornou-se imperador *de facto* após a morte de Constâncio II ^[24].

Por causa disto, a cidade parecia recusar-se às vontades de Juliano. O imperador, tentou, a grandes custos aliar uma atitude positiva à sua presença, mantendo-se aberto a discussão com todos os constituintes e travando amizade com os intelectuais mais importantes da cidade, nomeadamente com Libânio. Tornando-se cada vez mais difícil a coexistência do imperador com o povo da Antioquia, Juliano acaba por partir depois de publicar o *Misopogon – O que Odeia Barba*, onde o próprio satiriza a sua figura – do filósofo barbudo – e o ódio de que era alvo por parte do povo. Juliano prometeu que nunca mais iria voltar à cidade e cumpriu a sua promessa, morrendo no ano a seguir em campanha na Pérsia. Juliano demarca assim o seu reinado como sendo o último imperador pagão do império romano ^[25].

Após a morte de Juliano, Joviano (363-364) voltou a instituir paz com os cristãos na tentativa de chegar a um consenso com a população. Porém, perdendo uma importante batalha contra os Persas foi levado a conceder território romano, o que resultou em grandes protestos e crescente descontentamento levando a um período de destruição na Antioquia e fortemente vinculando o ódio à figura do imperador. Joviano é substituído pelo seu comandante da guarda imperial, que fora também parte das tropas de Juliano, Valentiniano I (364-375). Este promoveu o seu irmão, Valente (364-378), a co-imperador e juntos dividiram a gestão do império ^[26].

Valente mudou-se para a Antioquia em 371, tornando-a novamente a morada imperial até 378. Valente parecia querer reviver a glória de Antioquia e patrocinou um ambicioso projecto de reconstrução do fórum da cidade, que pode (novamente) ter vindo como resposta aos estragos causados pela actividade sísmica de 364-365. Ainda assim, o reinado de Valente foi um que trouxe descontentamento entre a população. Valente era um homem desconfiado e severo e o seu reinado deu origem a muitas perseguições e acusações

²⁴ De Giorgi & Eger (2021), p.149; Kazhdan (1991), p.1079.

²⁵ De Giorgi & Eger (2021), pp.150-151.

²⁶ De Giorgi & Eger (2021), p.151; Kazhdan (1991), pp.1076-1077, 2150.

de magia a quem lhe parecesse conspirar contra ele. Valente castigava indiscriminadamente fosse quem fosse, até administradores com quem tinha afinidade, dando origem a ainda mais desconfiança pela figura do imperador ^[27].

O reinado de Valente demarca também acesas discussões acerca da interpretação da natureza de Jesus Cristo; a pergunta era simples, mas de resposta difícil: é Jesus Cristo criado por Deus padre e assim subordinado a ele ou terá sempre existido concomitantemente com Deus sendo igualmente poderoso? ^[28] Antioquia dividia-se em acesa discussão e a opinião do imperador fazia-se ouvir com as contínuas perseguições a cristãos ortodoxos, que ao contrário de Valente, que era ariano, não acreditavam na subordinação de Jesus Cristo ^[29]. Estes problemas teológicos serão supostamente “resolvidos” após a morte de Valente no reinado de Teodósio I (379-395) e dos co-imperadores e sobrinhos do falecido Valente: Graciano e Valentiniano. Em 380 os imperadores determinam no Édito de Tessalónica que:

(...) secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere (...)

(...) segundo a disciplina apostólica e a doutrina evangélica acreditamos na divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sob igual majestade e sob a pia Trindade. Ordenamos que aqueles que seguem esta norma [tenham] o nome de Cristãos católicos e os que sobram sejam considerados dementes e loucos, condenados a suportar a infâmia da heresia da doutrina.

Código de Teodósio (16.1.2)

Assim, vertentes como o arianismo foram vedadas e consideradas heréticas. Em 381, Teodósio proíbe por completo o paganismo e assim o édito de Milão (313) que oferecia total desobstrução para a escolha da religião praticada por desejo e fé de cada um, torna-se obsoleto. As repercussões destas decisões tomaram dimensões astronómicas em Antioquia. Como esperado, este édito não apaziguou a discussão de proporção centenária e desencadeou-se entre as igrejas e fiéis uma discórdia acesa. O caos assolava assim não só a

²⁷ De Giorgi & Eger (2021), p.151.

²⁸ A *Epístola a Eusébio de Nicomédia* de Ário, presente em Teodoreto, é elucidativa acerca deste assunto. Ário – de onde provém o termo “ariano” – explica como, na sua época, foi alvo de perseguições, a mando do bispo Alexandre I de Alexandria. Isto, pois, Ário acreditava em Jesus como uma criação de Deus, isto é, uma substância que o sucede. Isto implica afirmar que Jesus nem sempre existiu (ao contrário de Deus), ideia esta que contradiz directamente a doutrina ortodoxa que compreende Deus e Jesus como sendo eternos e compostos da mesma substância (Teodoreto, *História Eclesiástica* I 8.5-29.18, (ed. Parmentier, L., Scheidweiler, F.)).

²⁹ De Giorgi & Eger (2021), pp.152, 156.

comunidade cristã, mas também os seguidores da religião tradicional. Antioquia foi altamente prejudicada pelo terror que se levantou, particularmente pela destruição maciça dos templos da cidade ^[30].

Ao longo de todo o século IV, a religião foi a principal propulsora de conflitos e constrangimentos, tanto entre as diferentes comunidades como entre o povo e os imperadores. A comunidade cristã crescia a olhos vistos, todavia a religião tradicional greco-romana era ainda uma importante parte do culto em Antioquia, especialmente entre as elites educadas da cidade ^[31]. O povo de Antioquia era extremamente abrangente e vários tipos de culturas conviviam em – grande parte do tempo – paz.

No seu livro *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Isabella Sandwell revela que o culto tradicional e o Cristianismo dispõem de posições muito diferentes em relação a uma delineação concreta da identidade religiosa. Através de uma comparação pertinente dos escritos de Libânio e do seu antigo aluno, João Crisóstomo (um pregador Cristão prevalente no reinado de Teodósio), Sandwell evidencia de que modo cada um dos autores expõe o que é ser um membro da sua respectiva religião. Explica a autora que a identidade religiosa só pode ser delineada ao comparar aquilo que determina o que é ser membro de uma religião com o que significa ser membro de uma outra que a oponha. Isto é o que vemos exposto na obra de João Crisóstomo, que faz constantes distinções entre o que ele, um cristão, acha que deve ser emulado e aquilo que compreende ser o comportamento de um não cristão ^[32]. Estas distinções são importantes uma vez que o Cristianismo está numa fase de consolidação; até dentro da própria religião existem oposições demarcadas que dividem a comunidade. É importante, se não mesmo necessário, que estas distinções sejam demarcadas para a construção de uma identidade única e própria que deve ser seguida e respeitada ^[33].

A obra de Libânio, por outro lado, demonstra uma realidade de asserção religiosa completamente distinta. Libânio, para começar, não fala sobre religião extensamente, todavia, quando fala, pouca ênfase dá à identidade religiosa tradicional. Na verdade, aquilo que Libânio escreve acerca de religião denota fluidez e liberdade – tanto de escolha como de comportamento. Sandwell foca a sua atenção num comentário feito por Libânio numa das suas cartas ao seu amigo, Modesto. Diz Libânio, aquando de Modesto ter sido apontado pelo imperador Juliano ao posto de prefeito, que este “[confessava] agora pelos deuses que

³⁰ De Giorgi & Eger (2021), p.162.

³¹ Russel (1996), p.1.

³² Sandwell (2007), pp.3-5.

³³ Sandwell (2007), pp.12, 16.

[admirava] há muito tempo” (*Ep.* 804.5). Libânio alude aqui ao comportamento bifaciado do seu amigo relativamente à sua identidade religiosa. Enquanto Constantino foi imperador, Modesto aparentou ser cristão. Porém, no reinado de Juliano, despediu-se do Cristianismo e passou a comportar-se em prol da ideologia pagã, abertamente adorando os deuses que antes só admirava em privado ^[34].

Tal asserção demonstra que havia uma compreensão sobre 1) o facto de a religião ter o poder de influenciar a reputação de um indivíduo e 2) consoante a religião do imperador regente, o tratamento de um indivíduo face à sua religião pode ter consequências positivas ou negativas. Libânio parece também indicar que a lealdade religiosa é mutável, fluída e construível segundo o que for permissível e benéfico. Assim um indivíduo pode construir a identidade que lhe for mais conveniente e pode identificar-se com mais do que uma identidade de cada vez ^[35].

É, portanto, provável que esta fosse a visão de grande parte dos cidadãos do século IV que usavam a religião fluidamente a seu bem entender, tendo em consideração o ambiente que os rodeava. Claro que isto tem a ver também com o próprio teor devoto da religião tradicional e do Cristianismo. Para um seguidor da religião tradicional greco-romana nunca houve textos ou normas explícitas que delineassem como se deve pensar ou comportar. Isto estava ao cargo do domínio da filosofia. O Cristianismo, por sua vez, respeita o que está por escrito nos textos bíblicos e o que é dito pelas autoridades clericais. Então, para um cristão verdadeiramente enraizado na sua crença, a identidade religiosa é única e proíbe todas as outras. João Crisóstomo é um exemplo claro desta visão e os seus sermões serviam como processo educativo de modo a reformular o comportamento do ouvinte para que este agisse conforme o que João Crisóstomo pensa que define um cristão ^[36].

Isto explica porque é que o comportamento e desejos de Juliano e de Galo César, apesar de totalmente distintos, causaram reacções parecidas na comunidade de Antioquia, que, na sua maioria, repudiava uma escolha única e definitiva de identidade. Explica também porque é que Juliano que foi criado cristão, convertendo-se ao paganismo mais tarde, insiste que seja feita uma escolha única e definitiva da religião a seguir. Assim, Juliano procura fazer algo quase impossível ao tentar converter um membro de uma religião [A] – religião

³⁴ Sandwell (2007), pp.6-7.

³⁵ Sandwell (2007), pp.7-9, 31.

³⁶ Sandwell (2007), pp.10, 15-16, 23.

esta que se preza e se define pelos seus comportamentos e normas – para uma outra religião [B] cuja identidade, indubitavelmente, se opõe a [A].

As decisões de Teodósio foram então um momento de mudança crucial na vida do império e de Antioquia resultando num palpável descontentamento do povo. A falta de resolução de problemas, originou uma tal precariedade económica que levou a duas crises de fome em 381 e 384. Para além disto os impostos altíssimos levavam o povo ao desespero desencadeando em 387 uma revolta que acabou com a destruição das estátuas de Teodósio e da sua esposa – ao que o imperador respondeu com execuções e decapitações dos responsáveis. A situação do final do século estava tão descontrolada que membros de diferentes comunidades apelaram ao fim da violência e da loucura que tomava conta da Antioquia. Entre estes reconhecem-se João Crisóstomo, o bispo Flávio e os ascetas que viviam nas cavernas das montanhas. Libânio, que continuamente apelou pelo bem-estar da cidade ao longo da sua vida, também o fez nesta época ao tentar negociar uma resolução para as crises de fome, procurando ajudar a população mais pobre, mas sem grandes resoluções ^[37].

No final da sua vida, a Antioquia que Libânio conheceu no auge da sua juventude era, definitivamente, uma que ele desconhecia então. A má gestão do império e a crescente problemática religiosa dividiam a Antioquia em crise. A cidade abundante e fértil parecia desmoronar-se diante de si. Ainda assim, independentemente do seu final, o século IV foi um período de grande glória e probidade para a Antioquia, elevando-a a estatutos equiparáveis a Roma. Antioquia cresceu, mudou-se e adaptou-se aos seus *signs of the time*, evoluindo e moldando-se às trepidantes oscilações políticas, sociais, culturais, económicas e religiosas que se desenvolviam à sua volta.

Τοῦτο τοίνυν ἔξεστί μοι περὶ τῆς ἐμαντοῦ φθέγξασθαι, ὅτι τῆς ὑπ' οὐρανῶ καλλίστης τὸ κάλλιστον ἦδε ἐστίν.

Ainda assim posso dizer isto sobre a minha cidade, que é a mais bela da mais bela [terra] que há debaixo do céu.

- Libânio, *Or.* 11.16.

(2) Libânio

³⁷ De Giorgi & Eger (2021), pp.165-166.

Afortunadamente, Libânio foi um homem que adorava escrever. A sua vida foi extremamente bem documentada graças à sua extensa obra, chegando até nós 1544 epístolas, 64 orações, 51 declamações e ainda mais fragmentos. De particular interesse é a sua autobiografia, a *Oração 1*, onde Libânio deixa documentada quase toda a sua vida, até – ao que parece – Dezembro de 393 ^[38].

Libânio nasceu em 314 numa família importante da elite antioquense, ainda que empobrecida, devido a um castigo imposto por Diocleciano dez anos antes (c. 303) ^[39], no contexto da rebelião de Eugénio na Síria (aludida nas *Or.* 11.158-62, 19.45-46, 20.18-20) ^[40]. Ainda a família recuperava de tal castigo quando em 324, tendo Libânio apenas 10 anos, o seu pai faleceu (*Or.* 1.4). Por causa disto, a educação do jovem Libânio e dos seus dois irmãos ficou ao cargo da sua mãe e dos seus dois tios (irmãos da sua mãe) (*Or.* 1.4-5), por quem nutriu uma relação próxima ao longo da sua vida ^[41].

Desde muito cedo que Libânio descobriu a sua paixão pelas letras e a educação do jovem tornou-se o ponto central na sua vida. Aos 14/15 anos, Libânio já tinha decidido que seguiria uma carreira na área da retórica. Assim afastou-se da vida pública e dedicou-se totalmente aos seus estudos, não ligando a distrações, desinteressado por corridas de cavalos, representações em palco e combates de gladiadores (*Or.* 1.5). Foi aluno primeiramente de um retórico, um palestiniense provavelmente chamado Ulpiano, todavia este faleceu antes de Libânio poder usufruir do seu conhecimento mais avançado. Um retórico – Zenóbio – substituiu Ulpiano momentaneamente, mas Libânio não se habituou à sua personalidade séria e depressa trocou de professor. Assim optou por voltar a ter aulas com um gramático, um professor de nível intermédio que se dedicava ao ensino da literatura clássica; talvez este fosse o egípcio Dídimos (*Or.* 1.8) ^[42]. Esta escolha provavelmente influenciou a carreira futura de Libânio, que 1) nunca escreveu nenhum manual retórico e 2) se dedicou apenas à criação de exercícios modelo (*progymnasmata* e declamações) que estão perfilhados de ricas referências e ecos literários, ecoando as composições clássicas na perfeição ^[43].

Libânio passou a sua juventude em Antioquia, todavia em 336, aos 22 anos de idade, decidiu que queria aumentar o seu conhecimento na retórica e foi estudar para Atenas

³⁸ Norman (1992), p.337, nota b.

³⁹ Sobre isto, Libânio conta que se ordenou a confiscação das propriedades da família, juntamente com a execução do avô e do tio-avô do lado do seu pai (*Or.* 1.3).

⁴⁰ Bradburry (2004), p.3; Norman (2000), p. xi.

⁴¹ Norman (2000), p.xi; Russel (1996), p.1.

⁴² Mais acerca dos níveis de ensino e dos professores no Capítulo 2.

⁴³ Russel (1996), pp.1-2.

(*Or.* 1.11-13). Apesar das grandes expectativas a experiência de Libânio em Atenas deixou muito a desejar e desagradaram-lhe os quatro anos que lá passou, queixando-se da incompetência dos professores, que eram tão velhos que lhe davam sono, e da violência constante na cidade (*Or.* 1.19-22. *Ep.* 713). Em 340 (já no reinado de Constâncio II), Libânio decide deixar Atenas e visitar um amigo – Crispino – na Heracleia Pôntica (na costa do Mar Negro) (*Or.* 1.26-27). Eventualmente e depois de muita hesitação, Libânio instalou-se em Constantinopla a pedido dos seus amigos (*Or.* 1.31-34) iniciando a sua carreira como professor. Primeiro Libânio deu aulas privadas, depois, devido ao seu talento foi-lhe oferecido um salário pelo imperador (*Or.* 1.34-37). Apesar do seu sucesso, Libânio foi também alvo de intrigas entre colegas, seus rivais, sendo acusado de praticar magia (astrologia), passando um curto período na prisão (*Or.* 1.43-44); eventualmente, durante os motins religiosos de 342, Libânio foi expulso de Constantinopla (*Or.* 1.47) ^[44].

Depois do exílio, Libânio procurou uma nova cidade onde se instalar, primeiro em Niceia e depois em Nicomedia, onde viveu durante cinco anos, tornando-se o sofista municipal da cidade (*Or.* 1.48, 51). Aqui travou grandes amizades e cimentou a sua fama graças às suas excelentes capacidades retóricas – chegando a dar aulas até em banhos públicos (*Or.* 1.55). Era de tal modo estimado, que o próprio comenta que se lá se perguntasse a alguém qual era a maior vanglória da cidade, esse diria que era o facto de lá se poderem ouvir as declamações de Libânio (*Or.* 1.52). Ainda assim era olhado de soslaio pelos oficiais imperiais por seguir a religião pagã. Em 349, contra a sua vontade, retornou a Constantinopla, após lhe ter sido oferecido um cargo pelos imperadores (Constâncio e Constante) como agradecimento pelo encómio (*Oração* 59) que lhes tinha escrito (*Or.* 1.76) ^[45]. Em 352/3 foi-lhe oferecido um prestigioso cargo para dar aulas em Atenas, que Libânio recusou veementemente pelas suas experiências anteriores na cidade (*Or.* 1.84, 86. *Ep.* 16).

A sua vida mudaria após uma visita a Antioquia em 353, que resultou em Libânio decidir que queria voltar para a sua cidade natal (*Or.* 1.86). Um brilhante futuro parecia esperá-lo; o seu tio oferecia-lhe a mão da sua prima em casamento e o seu ex-professor Zenóbio aparentemente queria “reformular-se”, deixando o seu posto como retórico da cidade vago para Libânio (*Or.* 1.92, 100). Tendo chegado a Constantinopla, Libânio continuamente enviou cartas ao imperador, pedindo-lhe que o deixasse voltar definitivamente para Antioquia devido a problemas de saúde (*Or.* 1.94). Com dificuldades, conseguiu no ano seguinte a autorização para voltar à sua cidade natal, onde se instalou durante mais 40 anos,

⁴⁴ Norman (2000), p.xi; Russel (1996), pp.2-3.

⁴⁵ Norman (2000), p.xii; Russel (1996), p.2.

até ao fim da sua vida ^[46]. Ainda assim, tal não foi sem dificuldades, tendo incorrido novamente em problemas com a lei e sendo de novo acusado de práticas de magia (*Or.* 1.98). Porém foi protegido pelo imperador César Galo, a quem tinha anteriormente escrito dois encómios em sua honra (*Or.* 1.91, 97, 99).

Chegou à Antioquia na Primavera de 354, no último ano do reinado de César Galo. Apesar de grandes expectativas, a sua chegada a Antioquia não correspondeu ao esperado. A sua noiva tinha falecido (*Or.* 1.95) e Zenóbio havia mudado de ideias, já não se querendo reformar (*Or.* 1.99). Também Antioquia passava por um momento difícil sob o reino de César Galo que, na altura tinha prendido todo o conselho da cidade, o tio de Libânio e Zenóbio incluídos (*Or.* 1.96). As dificuldades entre o imperador e a cidade obrigaram Libânio a envolver-se na esfera política, apelando ao bom-senso (*Or.* 1.97). Libânio viria a ter, durante o resto da sua vida, um papel importante como defensor das necessidades e do bem-estar da cidade, submetendo-se à posição de mediador entre as gentes e as figuras no poder. Eventualmente os membros do conselho foram libertados e César Galo foi destituído da sua posição de imperador e prefeito da cidade de Antioquia; este último posto foi substituído por Estratégio, amigo de Libânio (*Or.* 1.103, 106).

Apesar do impasse com Zenóbio, Libânio não ficou sem dar aulas e abriu a sua própria escola com os quinze alunos que o seguiram de Constantinopla (*Or.* 1.101). A escola não deu grandes frutos até eventualmente Libânio se mudar para uma esquina numa praça de comércio, cujo contínuo fluxo trouxe novos alunos (*Or.* 1.102-103). Após a morte de Zenóbio, uns meses depois, Libânio tornou-se no sofista da cidade. Porém a morte do seu antigo mestre não significava a imediata subida de Libânio ao seu cargo e, consequentemente, ao recebimento do seu salário. O cargo era parcialmente subsidiado pelo estado; após a morte de Zenóbio, o imperador Constâncio insistiu que esse subsídio fosse dividido pelos quatro assistentes do falecido professor que, juntamente com Libânio, abriram uma nova escola ^[47].

Agora, com cinquenta alunos, havia alguma dificuldade em pagar os salários dos professores assistentes (que introduziam os alunos aos autores clássicos). Esta situação piorou ainda mais antes da subida de Juliano ao poder, quando Elpídio, um prefeito cristão, decidiu cortar os já baixíssimos salários dos professores por metade. Libânio, que apreciava os seus assistentes e o seu trabalho, apelou veementemente para que aumentassem os seus

⁴⁶ Lieu (2004), p.14; Norman (2000), p. xii; Russel (1996), p.3.

⁴⁷ Lieu (2004), pp.14-16.

salários, recontando as dificuldades que via os seus assistentes passarem (*Or.* 31). O desenlace desta situação é-nos, no entanto, desconhecido ^[48].

Libânio era ademais adorado como professor. Apesar de seguidor da religião tradicional greco-romana, mantinha a sua escola aberta tanto para alunos pagãos como cristãos indiscriminadamente ^[49]. Mantinha relações muito próximas com os seus alunos, apelando muitas vezes aos seus pais para que fossem menos severos com os seus filhos ou para que se preocupassem mais com a continuação dos seus estudos; e ficara muitas vezes triste quando os seus alunos desapareciam sem explicação e deixavam de aparecer às aulas (por exemplo, *Or.* 1.241-242, *Or.* 43, *Or.* 36.13). A educação sempre foi a maior preocupação de Libânio, dando pouca importância à riqueza e acreditando que o poder autêntico provinha do conhecimento e da educação. Também em relação a isto intercedia em favor aos seus alunos mais pobres, pedindo ajuda a benfeitores para que os auxiliassem com o pagamento das suas propinas (*Ep.* 80, 390) e apelando em cartas de recomendação para que se prezassem os esforços e capacidades, em vez de estatuto e riqueza (*Ep.* 293.2). A educação era de tal modo essencial que nem governadores nem imperadores se escapavam aos seus ataques se ele os considerasse pouco educados, vituperando aqueles que encomendavam discursos ou se divertiam nos teatros e nos hipódromos ^[50].

Apesar do seu sucesso profissional, a saúde de Libânio sempre foi débil. Este sofria de fortes enxaquecas que achava terem surgido após ter sido atingido por um relâmpago aos vinte anos, enquanto estudava *Os Acarnenses* de Aristófanes (*Or.* 1.243). Para além disso desenvolveu aos cinquenta anos gota, da qual sofria por vezes fortes ataques que o deixavam acamado (*Or.* 1.139). Para além dos seus problemas de saúde, em 359 Libânio teve de lidar com as mortes sucessivas de familiares (mãe e tio) e amigos (*Or.* 1.117-118), que o levaram a uma profunda depressão, que voltaria a sentir mais tarde novamente após a morte de Juliano ^[51].

A subida de Juliano ao poder e a sua subsequente chegada à Antioquia marcaram um ponto importantíssimo na vida de Libânio. Depressa o intelectual se tornou próximo do imperador e foi convidado a fazer parte do seu círculo de amigos íntimos (*Or.* 1.118). Libânio, que até então vivera como seguidor da religião tradicional greco-romana sob o poderio de imperadores cristãos, era certamente cauteloso, uma vez que no passado tanto

⁴⁸ Criatore (2009), p.234; Lieu (2004), p.16; Norman (2000), p. xiii.

⁴⁹ McLynn (2019), p.585.

⁵⁰ Criatore (2009), pp.239-243.

⁵¹ Norman (2000), p.xiii; Russel (1996), p.2.

ele como a sua família tinham sido alvos de castigos imperiais. Porém, a ascensão de Juliano trouxe uma nova realidade que finalmente articulava os ideais de Libânio. Não só o novo imperador era seguidor da religião greco-romana, mas era também um homem dedicado às letras e aos costumes tradicionais, apaixonado pelos ensinamentos neoplatónicos e interessado no rejuvenescimento dos ideais do helenismo ^[52]. Certamente Libânio via em Juliano um grande homem, cujo potencial estava ainda por ser alcançado.

Ainda assim a opinião de Libânio não era partilhada pelo resto da Antioquia, que desgostava do imperador; tal obrigou Libânio a assumir novamente a posição de mediador (*Or.* 1.126). Enquanto Libânio compartilhava dos ideias do imperador, este era acima de tudo justo e moderado, reprovando exageros e protegendo a cidade e o miscelâneo povo. No entanto, apesar da sua mediação, Antioquia e Juliano mostravam ser incompatíveis e Juliano partiu de Antioquia, falecendo pouco depois em campanha contra a Pérsia (*Or.* 1.134). A notícia foi celebrada pela cidade, mas Libânio sofreu dolorosamente com tal perda. Destroçado reconta como pensou até em se suicidar, mas resfreou os seus sentidos seguindo os ensinamentos de Platão ^[53], não fosse o imperador platonista censurá-lo no mundo dos mortos (*Or.* 1.135) ^[54].

Mesmo depois da morte de Juliano, Libânio continuou fiel à sua memória, relembrando o seu bom carácter e defendendo-o da opinião pública. Mas a morte de Juliano seria também a gradual desgraça de Libânio e com cada novo imperador – cada um mais cristão e oblíquo aos seus ideais e àquilo que ele representava – a reputação do retórico foi entrando na obscuridade. Nos reinados de Joviano e Valente foi alvo de acusações e conspirações. Joviano tentou mais do que uma vez mandar assassinar o retórico, acusando-o de conspirar contra ele, graças à participação de muitos dos seus amigos na revolta de Procópio (*Or.* 1.171). Valente por sua vez tentou também acusar Libânio de traição por duas vezes devido ao conteúdo de algumas cartas encontradas em casa dos destinatários. No entanto, uma vez que estas não foram encontradas em casa de Libânio, abjugaram-no das acusações, pois poderiam ter sido forjadas. Libânio sobreviveu, passando entre os pingos da chuva, mas tornando-se cada vez mais cauteloso com as suas palavras e actos. Tanto que não deve ser surpresa que as suas cartas entre 363-365 pareçam confusas e com lacunas entre si, talvez por serem fruto daquilo que Albert Francis Norman define como uma “*hurried*

⁵² Norman (2000), p. xiv.

⁵³ Platão repreende o suicídio em *Fédon* (61B-61C) e determina que é um acto vergonhoso nas *Leis* (IX 854a; 873c-d), dando quatro excepções que podem desculpar o acto.

⁵⁴ Lieu (2004), p.21; Norman (2000); p. xiv; Russel (1996), p.4.

withdrawal of any possibly incriminating items (...) as an act of prudent self-censorship”^[55]. Provavelmente também numa tentativa de auto preservação, compreende-se a escassa quantidade de trabalhos e completa falta de correspondência preservada entre 365-388^[56].

À luz da ascensão de Teodósio ao poder, após a morte de Valente em 378, Libânio esperava encontrar em Teodósio uma acendalha onde reflorescer os ideais que Juliano tinha tentado plantar anteriormente (ainda que em solo árido)^[57]. No entanto tal seria totalmente impossível, pois Teodósio mostrou-se desde cedo um ferrenho cristão ortodoxo, como viria a descobrir Libânio e todo o império graças às mudanças radicais que o imperador decretaria em 380.

A luz ofuscante do talento retórico de Libânio luzia agora majoritariamente em memória; por volta de 381/2, também os métodos de Libânio, que em tempo traziam grandes números à sua sala de aula, começaram a ser particularmente criticados por se manterem tão ligados à educação tradicional helénica em vez de seguirem os métodos latinos, focados no estudo da lei (*Or.* 1.234, 254). Ainda assim, contra o esperado, Libânio ganhou em 383 um cargo honorário como recompensa pelo seu serviço exemplar em favor da educação, que continuaria até à sua morte. Libânio, acerca das críticas que lhe faziam, mantinha-se amovível. No entanto custava-lhe muito a crescente desconfiança que se alastrava entre os alunos e os pais destes (*Or.* 1.257)^[58].

Debateu-se também no reinado de Teodósio com alguns problemas familiares. Após a morte da sua prima com quem estava combinado casar-se, Libânio nunca mais se conjugiu, dedicando-se ao seu ofício. No entanto, tomou na sua juventude uma escrava (cujo nome desconhecemos) como sua concubina e com quem teve um filho, Arábio, que mais tarde mudou de nome para “Címon” (*Or.* 1.78). Alguns problemas foram colocados quando Libânio tentou alterar o estatuto do seu filho de bastardo para legítimo; por fim permitiram a mudança e Címon parecia ter boas hipóteses de arranjar um cargo ao serviço da cúria. No entanto o jovem acabou por falecer em 391 – um ano antes de Libânio – deixando-o sem descendência conhecida^[59].

Mais do que nunca, Libânio, envelhecido e continuamente supliciado pelo poder imperial e as alterações naturais da sua época, mostrava-se mordaz e impaciente. Os últimos escritos que temos dele mostram o descontentamento do retórico: entristecido pelo estado

⁵⁵ Norman (2000), p. xv.

⁵⁶ Russel (1996), p.4.

⁵⁷ Norman (2000), p. xv.

⁵⁸ Norman (2000), p. xvi.

⁵⁹ Norman (2000), p. xvi.

da *paideia* tradicional e incapaz de aceitar as mudanças que queriam que fizesse em relação ao seu modelo de educação. Ainda assim não deixou de interceder pela cidade em momentos de aflição ou injustiça social, mantendo-se patrono de Antioquia até ao final da sua vida em 394 ^[60].

2. *Corício e Gaza (séc. VI)*

(...) λόγων εἶναι βουλομένην ἐργαστήριον.

[Gaza] aspirava a ser um ateliê de eloquência.

- Libânio, *Oração* 55.34

(1) Gaza

Partilhando uma fronteira directa com o Egipto, Gaza é uma cidade cuja antiquíssima história pode ser datada desde 4000 a.C. A cidade foi outrora favorecida por uma paisagem verdejante e uma agricultura abundante e diversa, proveniente do seu clima ameno e de canais de água subterrâneos que se estendem ao longo do seu território. Desde cedo que Gaza se tornou numa cidade relevante pela sua localização estratégica, desencadeando guerrilhas entre povos diversos que a queriam capturar e por isso, já desde os primeiros anos da sua formação foi ocupada por vários impérios. Por ser um ponto de ligação entre a África e a Ásia, a população de Gaza sempre foi muito diversa contando com diversos povos, nomeadamente Filisteus, Árabes, Persas, Fenícios, Beduínos, Egípcios, Gregos, e mais tarde romanos ^[61].

Quando Alexandre, o Grande, chegou à cidade em 332 a.C., Gaza era praticamente considerada uma cidade persa. No entanto a identidade persa foi rapidamente trocada pela identidade grega; Gaza, como muitas outras cidades que Alexandre conquistou, foi alvo de um processo de helenização. Este, sendo aceite pelos cidadãos, deu uma identidade à região, que se identificaria com a sua herança helénica mesmo após a chegada dos romanos no séc. I a.C. e, mais tarde, da consolidação da fé cristã. Ainda que Gaza no século VI nos pareça uma cidade profundamente cristã – o que certamente foi verdade – o Cristianismo entrou

⁶⁰ Norman (2000), p. xviii.

⁶¹ Filiu (2014), p.3; Meyer (1907), pp.15-16, 18, 44.

tarde na vida da cidade e foi uma minoria na vida de Gaza durante muito tempo, convivendo lado a lado com grupos étnicos e/ou religiosos como os Samaritanos, os Judeus e os seguidores do zoroastrismo ^[62].

O Cristianismo foi introduzido na cidade pela primeira vez através do imperador Filipe (244-249). Como no resto do império, a cidade, aos poucos e poucos, tornou-se palco de disputas e contensões religiosas. Todavia, mesmo depois de várias tentativas a população de Gaza continuava maioritariamente a rejeitar a devoção cristã. A religião tradicional tinha ainda uma vasta percentagem de seguidores que respeitava e praticava os seus costumes e culto ^[63].

Apesar do início lento, o Cristianismo viria a crescer bastante em Gaza, sobretudo após os esforços do prelado da cidade. Um dos grandes propulsores da fé cristã foi o bispo Porfírio no início do século V, que não só aumentou o número de devotos, como efectivamente conseguiu o encerramento e a destruição dos templos pagãos em Gaza. Conta Marcos, o Diácono, na biografia que escreveu sobre Porfírio, que tendo sido escolhido para tomar o posto de bispo da cidade, chegou a Gaza em 395. Nesta altura a cidade era assolada por uma seca, pela qual os pagãos eram maioritariamente culpabilizados, uma vez que os seus sacrifícios e preces a Zeus Marnas – o protector da cidade – não tinham resultado num único pingo de chuva até então. Para tentar resolver o problema da seca, Porfírio juntou a sua pequena consagração de apenas 280 devotos e urgiu-os a rezar ferventemente numa igreja nas periferias na cidade. Acabadas as rezas, e voltando para a urbe, os fiéis foram vedados de passar os portões da cidade pelos outros cidadãos. Todavia, enquanto lhes era proibido entrar, começou a chover. Tal acontecimento – milagre, até – convenceu muitos cidadãos a converterem-se ao Cristianismo, acreditando que a chuva se devia às preces dos cristãos (*A Vida de Porfírio* 19) ^[64].

Já em 398, o bispo enviou Marcos a Constantinopla para pedir ao imperador Arcádio (377-408) que se fechassem os templos da cidade (*A Vida de Porfírio* 25). O decreto foi aceite e imposto, fechando os templos e proibindo que se fossem consultados os oráculos. Apesar da lei ter sido imposta, o culto tradicional e as consultas aos oráculos sagrados não cessaram, mas passaram a ser feitas em segredo, autorizadas através de pagamentos subreptícios ^[65]. Então, apesar dos templos terem sido encerrados, Porfírio empenhou-se de

⁶² Filiu (2014), p.7; Meyer (1907), pp.46, 57, 60.

⁶³ Meyer (1907), p.63.

⁶⁴ Filiu (2014), p.12; Meyer (1907), p.63.

⁶⁵ Meyer (1907), p.64.

modo a conseguir a destruição definitiva dos lugares do culto tradicional da cidade. Juntamente com João de Cesareia, Porfírio deslocou-se a Constantinopla para pedir o favor directamente à imperatriz Eudócia, esposa do imperador Arcádio (*A Vida de Porfírio* 37). A soberana apadrinhou a causa de Porfírio e intercedeu em seu favor junto do imperador. Apesar do patrocínio de Eudócia, o imperador Arcádio hesitou a início em decretar a destruição dos templos, pois Gaza não só era uma cidade pacífica, como pagava os seus impostos diligentemente. Ainda assim, Porfírio viria a receber a autorização para a destruição dos templos no baptismo do filho do imperador – que acenando com a cabeça, teria decretado a sua primeira prescrição (*A Vida de Porfírio* 46-48) ^[66].

Este decreto desencadeou dez dias de violência contra a comunidade pagã de Gaza (*A Vida de Porfírio* 63), e resultou na destruição total dos oito templos da cidade pelas mãos da milícia, de devotos cristãos e marinheiros que a auxiliaram. Os sucessos de Porfírio viriam a resultar numa igreja em sua honra em 442, vinte anos depois da sua morte, e eventual santificação, sendo hoje ainda conhecido como São Porfírio, aclamado pelos seus feitos contra a falsa idolatria. Depois de Porfírio poucos bispos se distinguiram como ele em Gaza. Ainda assim, há que destacar, no século V, Pedro, o Ibero, um dos primeiros cristãos neoplatónicos, conhecido principalmente pelo seu importante papel na discussão acerca da natureza de Cristo, na qual defendeu o monofisismo ^[67]. No século VI destacam-se também o cristão neoplatónico Eneias de Gaza e o seu sobrinho, Marciano, colega de escola e amigo próximo de Corício.

Marciano de Gaza, activo durante o reinado do imperador Justiniano (527-565), teve um importante papel como bispo de Gaza e a sua liderança marca uma época de grande prosperidade para a cidade, sendo muitas vezes denominada como um dos seus melhores períodos ^[68]. Marciano nasceu de uma família rica e com influência em Gaza, da qual se distinguem principalmente a sua mãe, Maria, e o seu tio Eneias de Gaza ^[69]. Pela leitura dos dois encómios que Corício escreveu a Marciano (*Or.* 1 e 2) sabemos que esteve activamente envolvido nos assuntos da cidade, preocupando-se com o seu melhoramento. Durante o seu bispado supervisionou os trabalhos de renovação na Igreja de S. Sérgio (*Or.* 2.27), motivou

⁶⁶ Filiu (2014), p.12; Meyer (1907), p.64.

⁶⁷ Filiu (2014), pp.13-14; Meyer (1907), pp.64-65, 68.

⁶⁸ Meyer (1907), p.66.

⁶⁹ A mãe de Marciano, Maria de Gaza, foi uma importante figura conhecida e elogiada pelos seus trabalhos de filantropia. À luz da sua morte, Corício dedica-lhe uma oração fúnebre (*Or.* 6), onde lhe elogia a índole cristã exemplar, marcada pelos seus actos de boa-fé, caridade e suprema virtude (Litsas (1980), pp.67, 86-89).

a reconstrução da Igreja de S. Estevão (*Or.* 1.30) e da Igreja dos Santos Apóstolos (*Or.* 2.17). Mandou também construir vários monumentos na cidade (*Or.* 2.20) e refortificou as muralhas da cidade (dividindo o excesso do orçamento pelos habitantes) (*Or.* 2.16). Preocupado com os habitantes, mandou construir casas para a população mais velha e empobrecida (*Or.* 1.78) e, mediando entre os habitantes e a milícia, protegeu os cidadãos em disputas com as forças militares (*Or.* 2.23-24).

Para além do trabalho exemplar ao serviço da cidade, Marciano foi particularmente relevante por ter sido um exemplo claro da dualidade educação/fé existente no século VI em Gaza, uma cidade que tinha uma vasta população de monges versados em filosofia e literatura clássica. Tal pode parecer à primeira vista contraditório, mas a educação clássica – principalmente o ensino da retórica – teve um papel importantíssimo para o prelado. Através da educação retórica um líder da igreja tinha as bases necessárias para os deveres eclesiásticos principais, que passavam por doutrinar a população através de sermões e demonstrações de eloquência ^[70]. Não só a retórica era importante, mas a educação clássica dava ao aluno as ferramentas necessárias para ler, interpretar e compreender redacções complicadas, preparando-os para a exegese dos textos sagrados e para a discernimento do grego ático, imprescindível para a elite letrada da época.

Marciano e Corício devem a sua educação ao seu professor Procópio. Deste temos uma obra rica tanto em produção clássica e retórica, da qual nos chegaram declamações, como exegética. Dos seus textos de conteúdo cristão há que sublinhar as *Catenaes*, que se trata de uma compilação de elucidacões sobre passagens particularmente difíceis da *Bíblia*. Procópio foi um dos membros mais proeminentes da Escola de Gaza que fora um centro de grande produção retórica e literária cuja reputação elevou Gaza do século VI a um centro cultural de excelência. A Escola que conhecemos teve as suas raízes a partir do reinado do imperador Zenão (474-491) e ganhou importância especialmente no reinado de Anastácio (491-518), Justino (518-527) e Justiniano (527-565). Todavia, já desde o século IV que Gaza era conhecida pela sua actividade académica, sendo descrita por Libânio pelo seu desejo de se tornar num “ateliê de eloquência” (*Or.* 55.34), tendo tido a influência de Alexandria, afamada por ter sido um centro de ensino essencial ^[71]. Sobre a Escola de Gaza falaremos um pouco mais adiante, admitindo inclusive a possibilidade de o Cristianismo ter feito parte do seu currículo escolar ou não. Independentemente da resposta, a religião cristã parece ter

⁷⁰ Greco (2011), p.100; Penella (2009), pp.6-7.

⁷¹ Litsas (1980), p.4; Penella (2009), p.1.

tido certamente um papel e um espaço na mentalidade literária de Gaza no séc. V, ainda que intercalada e em harmonia com a vertente clássica.

Observando as obras da época, nomeadamente a de Corício, não encontramos directamente tópicos de veneração e doutrina cristã; a religião é falada, pontualmente, em encómios ou epitáfios, fazendo necessariamente parte do universo em questão. Todavia, nos trabalhos fictícios encontramos uma *mimese* dos textos clássicos e realidades bastante longínquas do século VI, admitindo até mesmo juras, apelos e preces às entidades pagãs (ex: Zeus, Eros, Fortuna) ^[72]. Comentando a *Oração 7* de Corício – o epitáfio de Procópio – Jan Stenger explora de que modo Corício pinta uma imagem devota do seu antigo professor sem descurar as referências clássicas ^[73]. Harmonizando o clássico e o cristão, Corício enfatiza de que modo os dois mundos se complementam, ao invés de delinear qualquer oposição entre os dois. Semelhante ao que encontramos mais tarde durante o Renascimento, numa época rigorosamente doutrinada no Cristianismo, a mitologia clássica parece ter um valor totalmente neutro, afastada da devoção e usada unicamente de forma estética para enriquecer a obra em que se insere ^[74]. Isto parece explicar, em parte, a razão pela qual Justiniano permitiu que Gaza mantivesse as suas escolas abertas, após fechar as escolas de Atenas em 533 ^[75]. Segundo Justiniano, Atenas já não estava à altura do nível de educação esperado da época, traduzindo-se pelo facto de os professores atenienses não serem cristãos ^[76].

Para além da sua renovada atenção no campo religioso, a retórica tinha também ganho um lugar de importância no campo do entretenimento. Falaremos mais disto no segundo capítulo, mas é importante perceber que, especialmente após as restrições de Anastácio com a proibição dos espetáculos de pantomimos, competições e jogos no circo romano, as apresentações retóricas e as corridas de hipódromo tinham especial popularidade entre a população. Ao contrário das procissões e festivais religiosos, as corridas e as apresentações de declamações eram momentos informais e de divertimento que providiam a sociedade de momentos puramente sociais e de deleite ^[77].

Adicionando à afamada escola, Gaza era conhecida também pelos seus inúmeros festivais, que eram uma parte importante da vida social, política e religiosa da cidade. Em

⁷² Penella (2009), pp.1, 4-5.

⁷³ *Vide* Stenger (2017).

⁷⁴ Tal não quer dizer que a literatura clássica não fizesse exactamente o mesmo. Muitos dos textos que temos usam os Deuses de maneira totalmente estética. Todavia compreenda-se aqui o contraste de ideologias, uma vez que as menções cristãs a um deus são tipicamente de teor devocional.

⁷⁵ Lieu (2004), p.22; Meyer (1907), p.6.

⁷⁶ Elton (2018), p.448.

⁷⁷ Elton (2018), p.450; Meyer (1907), p.66.

Gaza conhecemos principalmente as celebrações a Zeus Marnas (o protector supremo da cidade), Dāgōn (o deus local do mar), Afrodite, Apolo e a divindade da Fortuna. Conhecemos também, já na época imperial, o festejo das Adriânicas, celebrações anuais implementadas pelo imperador Adriano (117-138) que incluíam jogos, apresentações de pantomimos e concursos de oratória ^[78].

Como esperado, muitas destas festividades, graças ao seu teor pagão foram suprimidas ou adaptadas à necessidade cristã, todavia o número de festividades não diminuiu, tendo de facto multiplicado. Dois bons exemplos disto são nomeados por Corício na sua obra, sendo estes o festival da Rosália (*Dial.* 9, 24, *Decl.* 8) – ligado a Afrodite e Adónis ^[79] – e as festas da Brumália (*Dial.* 7). Estas últimas, por exemplo, eram, na sua essência, dedicadas ao solstício de Inverno (como as Saturnálias e de onde viria originar o Natal). As Brumália continham variadas cerimónias tipicamente pagãs, inclusive sacrifícios de porcos a Deméter, sacrifícios de cabras a Dioniso e ofertas de bolos de fruta e mel aos sacerdotes de Deméter. Como esperado os sacrifícios foram completamente apagados das celebrações, todavia as oferendas dos bolos continuaram aparentemente a ser feitas, embora que agora fossem aos padres cristãos ^[80].

Segundo Corício – cujas orações (nomeadamente, mas não exclusivamente, os encómios a Marciano) e várias *dialexeis* são fundamentais pela exposição do folclore de Gaza – a cidade comemorava um número considerável de eventos anualmente, sendo que a construção de novas igrejas desencadeava novas celebrações. Uma vez que eram eventos de importância para toda a comunidade, havia contribuições de variados grupos sociais, nomeadamente patrocínios generosos de líderes militares, religiosos e políticos. A maior parte destas celebrações eram curtas (um dia ou pouco mais que isso), mas as Brumália por exemplo, eram uma festividade bastante longa, celebrada de 24 de Novembro a 17 de Dezembro ^[81].

Tal como os serviços religiosos, as festas estavam abertas a toda a população, permitindo a participação de homens e mulheres nas festividades que atraíam não só o povo de Gaza como os habitantes de outras cidades e das periferias. Ao participar nas festividades, encontraríamos um ambiente agradável nas zonas dedicadas às festas, localizadas perto das áreas florestadas que serviam de pano de fundo às festividades. Mercadores estariam a

⁷⁸ Litsas (1980), p.91.

⁷⁹ Webb (2006), p.122.

⁸⁰ Mazza (2019), pp.173-174.

⁸¹ Litsas (1980), pp.92-93; Mazza (2019), p.173.

vender os seus produtos cordialmente e a população dispersar-se-ia em direcção às várias actividades ao seu dispor. Ouvir-se-iam os retores que preparavam as suas demonstrações retóricas. Ver-se-ia o prelado ocupado com as preparações de procissões e sermões. Comida deliciosa encheria o ar nos banquetes e os jovens mais atrevidos estariam ocupados a preparar representações informais de teatro e mimica ^[82].

(2) Corício

Ao contrário de Libânio, cuja existência pode ser detalhadamente reproduzida, grande parte da vida de Corício continua completamente obscura. Aquilo que se sabe de Libânio é vastíssimo, principalmente vindo da sua própria conta e da correspondência que partilhava com colegas e figuras importantes. Corício, por sua vez, pouco ou nada revelou acerca da sua vida pessoal, familiar ou profissional. Para além do seu silêncio, não sobreviveu correspondência nenhuma proveniente dos seus contemporâneos que o mencione ou lhe diga respeito. Por causa disto a memória de Corício chega até nós exclusivamente a partir da sua participação na escola de Gaza, nomeadamente com o que deixou na sua própria obra, e de comentários pontuais ao seu estilo e qualidade literária presentes no Suda e na obra de Fócio ^[83]. Devido à falta de informação é difícil fazerem-se datações claras, ainda assim o trabalho feito anteriormente, especialmente os resultados do esforço preponderante de Richard Foerster, Eberhard Richsteig e Fotios Litsas, abriu caminho para serem retiradas algumas conclusões acerca das várias questões à volta da vida de Corício ^[84].

Sem grandes certezas, pensa-se que Corício terá nascido por volta da década de 490. Esta inferência provém a partir da datação do *Epitáfio a Maria, mãe de Marciano* (Or. 6), escrito por Corício em honra de Maria de Gaza. Segundo Foerster e Richsteig a oração terá sido escrita em 518. Presumindo que Marciano teria sensivelmente a mesma idade que Corício – pois foram colegas de escola – e sabendo que a idade mínima para um homem se poder tornar bispo seriam os trinta anos (ainda que esta seja uma directriz mais ou menos flexível e não uma regra inquebrável) ^[85], Litsas determinou que Marciano e Corício teriam

⁸² Litsas (1980), pp.93-98.

⁸³ O Suda, conhecido como uma compilação de compilações, contém colecções de escólios de autores clássicos e bizantinos (Kazhdan (1991), pp.1930-1931). Fócio foi um influente académico e patriarca do século IX (Kazhdan (1991), p.1669).

⁸⁴ Litsas (1980), p.12.

⁸⁵ Swanson (2015), p.31.

de ter pelo menos trinta anos em 518 e por isso teriam de ter nascido por volta de 490, no reinado de Zenão ^[86].

Do pouco que se sabe sobre Corício, o mais flagrante é, sem dúvida, o importante papel que desempenhou como membro da escola de Gaza. Corício passou grande parte da sua vida ligado à escola de Gaza, tendo adquirido lá a sua formação e lá permanecido como professor. Segundo Corício, este recebeu o mesmo tipo de educação que Marciano (*Or.* 2.7) que, independentemente das diversas opiniões dos académicos, consistem na aprendizagem da arte retórica e da literatura clássica sem descuidar a doutrina cristã. Este nível de educação era o esperado para retores e para aqueles que quisessem tomar mais tarde cargos políticos com responsabilidades judiciais ou até mesmo para quem pretendesse tornar-se governador de alguma província. Ainda assim parece que Corício nunca teve em mente trabalhar fora da área da educação, dedicando-se totalmente à sua carreira como educador, provavelmente durante toda a sua vida ^[87].

Aluno de Procópio de Gaza, demonstrava ter um imensurável apreço e reverência pelo seu mestre (*Or.* 7). Procópio parece ter tido uma influência fundamental na vida de Corício, tanto em relação à sua educação e formação como no que diz respeito à sua carreira e vida profissional. Procópio foi bastante fiel a Gaza e à escola de Gaza, razões pelas quais ignorou muitas ofertas de emprego por outras escolas. Foi provavelmente pela influência de Procópio e a sua fidelidade e carinho para com Gaza que Corício decidiu ultimamente ficar na cidade, provavelmente tendo também rejeitado convites para ensinar fora. Similarmente, foi porventura pela intervenção de Procópio que Corício foi devidamente recompensado pelos seus talentos e avançou na sua carreira. Chegado a uma idade avançada, Procópio parece ter deixado de exercer, passando mais tempo em casa com os seus sobrinhos-netos (*Or.* 7.31-32), e possivelmente tendo deixado a escola sob a supervisão de Corício; Procópio continuou como o director titular, mas Corício seria o responsável activo, garantindo o bom funcionamento da instituição (*Dial.* 22). Após a morte repentina de Procópio, Marciano supervisionou a escola de Gaza momentaneamente, provavelmente por causa de burocracias, até Corício se ter tornado o director *de facto*, pouco tempo depois ^[88].

Sobre a sua vida pessoal, evidencia-se novamente o pouco que se sabe; imagina-se que ou nunca casou ou casou tarde, referindo que ainda não era casado no *Epitalâmio a Procópio, Joanes e Elias* (*Or.* 5.1) – uma oração em honra do casamento dos seus alunos

⁸⁶ Litsas (1980), p.13.

⁸⁷ Litsas (1980), pp.13-14, 16-17.

⁸⁸ Litsas (1980), pp.7-8, 11-12, 14, 16-17.

cuja datação não é certa, mas que terá possivelmente sido do início da sua carreira. Acredita-se que viveu toda a sua vida em Gaza, salvo curtos períodos em que visitou Alexandria e Cesareia, talvez viajando pontualmente para outras terras no Oriente. Fala com grande afecto e dedicação de Gaza, elogiando a cidade, os festivais, o fervor religioso e os habitantes – sempre gentis, educados e hospitaleiros. Provavelmente nunca terá passado muitas dificuldades económicas, todavia não devia ser muito rico, sabendo, a partir de correspondência de Procópio (*Ep.* 2.45), que a escola de Gaza não pagava salários particularmente exorbitantes e as suas instalações eram modestas ^[89].

No context de Corício e da Escola de Gaza, Jean-Pierre Filiu afirma que “*philosophers and rhetoricians simply needed to profess their adherence to Christianity in order to continue their writing and dialogues*” ^[90]. Tal relembra o que foi discutido em relação à identidade religiosa no séc. IV. Com certeza que esta asserção se reflectia ainda no séc. VI. A verdade é que é impossível ter completa certeza acerca da religião de Corício, mas tudo aponta para que tenha sido cristão, apresentando-se a si mesmo como tal. Abertamente Corício louva os festivais religiosos e o povo devoto (*Or.* 1, 2, *Dial.* 7, 9, 24); louva as igrejas (*Or.* 1.11-40), admira a liderança religiosa de Marciano (*Or.* 1, 2), os actos de filantropia devota de Maria (*Or.* 6), o conhecimento exegético da Bíblia de Procópio (*Or.* 7) e o protomártir Estevão, pela sua coragem ao morrer e entregar o seu bem-estar a Deus (*Or.* 2.27). E tanto admira os fiéis como reprova os actos daqueles que agem contra a fé cristã (*Or.* 3.10). Paralelamente Corício menciona divindades e mitologias pagãs na sua obra, mas tal seria esperado no contexto escolástico e educativo. Independentemente da sua religião, autores póstumos admitem-no como cristão, como Fócio (*Biblioteca, Codex* 160.102b.31) ^[91] que diz:

Ἔστι δὲ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐραστής, τὰ Χριστιανῶν ὄργια καὶ τεμένη τιμῶν· πλὴν οὐκ οἶδ' ὅπως ὀλιγῶρος καὶ λόγῳ σὺν οὐδενὶ μύθου καὶ ἱστορίας ἑλληνικάς, οὐ δέον, ἐγκαταμίγνυσι τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν, ἔστιν ὅτε καὶ ἱερολογῶν.

“<Corício> (...) é adorador da piedade, honrando o culto e a igreja dos Cristãos, excepto que, não sei porquê, desdenhosamente e sem razão nenhuma, introduz nos seus escritos, mitos e histórias helénicas sem necessidade, e por vezes até quando fala de coisas sagradas.”

⁸⁹ Litsas (1980), p.13-14, 283.

⁹⁰ Filiu (2014), p.15.

⁹¹ Penella (2009), pp. 4-5.

Apesar do seu talento e de, muito provavelmente, ter tido uma extensa obra, de Corício apenas chegaram até nós na íntegra oito orações, doze declamações e vinte e cinco *dialexeis*. Segundo grande parte dos especialistas e a partir das datações feitas por Foerster e Richsteig, maior parte da produção literária de Corício pode ser encapsulada entre 520-530, no reinado de Justino I (518-527). Sobre a obra de Corício deve-se sublinhar particularmente o seu estilo cuidado que demonstra um conhecimento extraordinário da literatura clássica e o uso polido do grego ático, vinculando-o como um dos sofistas principais da escola de Gaza seguindo o seu perceptor, Procópio ^[92].

⁹² Litsas (1980), p.13; Meyer (1907), pp.68-69; Penella (2009), p.3.

CAPÍTULO II

A Educação Clássica na Antiguidade Tardia

κάκει δὲ πολιτικὸν λέγομεν οὐχὶ τὸν παντάπασιν ἀπαίδευτον, ἀλλὰ τὸν μετασχόντα τῆς τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς φιλοσοφοῦσιν· οὐδὲ γὰρ ἂν οὔτε ψέγειν δύναιτο καλῶς οὔτ' ἐπαινεῖν, οὐδὲ κρίνειν ὅσα μνήμης ἄξια τῶν γεγονότων, ὅτῳ μὴδὲν ἐμέλησεν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τῶν εἰς ταῦτα λόγων.

Por “político” entendemos não o homem totalmente deseducado, mas aquele que tenha passado pelo curso da educação habitual para os homens livres e filósofos. Pois homem algum que não tenha pensado na virtude, na sabedoria e nas obras escritas acerca destas nem seria capaz de censurar nem de aprovar nem de julgar quais dos factos (da história) são dignos de memória.

Estrabão, *Geografia* 1.1.22

Apesar de serem homens que viveram em contextos totalmente distintos e cujos ideais certamente se contradiriam, o imperador Juliano e o bispo Marciano de Gaza partilhavam das suas semelhanças. Um pagão no século IV, o outro, cristão no século VI; foram ambos homens importantes do seu século, envolvidos na política do império e preocupados com os valores religiosos que seguiam. Porquanto, talvez a sua maior semelhança foi terem recebido generosos elogios de Libânio e Corício – respectivamente, os encarregados das escolas retóricas de Antioquia e Gaza. Entre as virtudes que lhes foram atribuídas, há uma que é constante, catalisadora de todas as outras: a educação. Certamente era esperado de dois professores, cuja vida revolveu inegavelmente à volta da educação e do saber, que tal mérito fosse altamente valorizado, sendo tópico recorrente e motivo de elogios em mais do que uma instância ^[93]. Corício e Libânio prezavam, acima de tudo, uma boa educação. No entanto a procura de saber e o apreço pela educação era o esperado não só pelos professores de retórica dos seus alunos e ademais correspondentes, mas por todo e qualquer homem da elite dos seus semelhantes.

⁹³ Libânio escreveu em vários contextos sobre a educação de Juliano e/ou elogiando o seu carácter educado. Nomeio principalmente a *Oração* 13 (panegírico a Juliano), *Oração* 18 (oração fúnebre a Juliano) e várias cartas, nomeadamente 33, 372, 712, 622, 1125, 2.3 e 2.14. Corício dedicou a Marciano dois panegíricos, a *Or.* 1 e 2.

1. A identidade do homem educado: *paideia*

A noção de *paideia* (παιδεία) é antiga e complexa. Significando duplamente (e de forma permutável) educação e cultura, o seu entendimento é indispensável para a compreensão do pensamento grego. Vemos já no séc. V a.C. uma necessidade de aprender e partilhar o conhecimento com os outros – de onde as obras de Platão e Aristóteles – entre tantos outros – floresceram. Este pensamento e paixão pela sabedoria distingue-se no *Panegírico* (*Or.* 4.50), no qual Isócrates reflecte:

τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγονάσι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Tanto a nossa cidade se afastou dos outros homens em relação ao pensamento e ao discurso, que os seus alunos se tornaram professores dos outros e o nome dos Gregos já não parece representar a raça, mas o que é o modo de pensamento. E chamam-se “Gregos” aqueles que partilham da nossa educação, mais do que aqueles que partilham da nossa origem comum.

O conceito de *paideia* consolidou-se plenamente como parte da identidade grega a partir do período helenístico. Denominado pela primeira vez por Filóstrato na sua obra *Vidas dos Sofistas*, o termo Segunda Sofística ^[94] foi empregue para descrever o grupo de pensadores da sua época (séc. III d.C.) e dos três séculos anteriores ^[95]. Procurando reviver e simultaneamente propagar o conhecimento dos clássicos, os autores da Segunda Sofística deixaram uma marca importante na história ao inculcarem a retórica e a herança literária clássica como parte imprescindível da identidade da sua sociedade. A *paideia* enraizou-se assim no código genético cultural, mantendo-se não só como uma noção fulcral da sociedade grega sob domínio romano, mas também, a pouco e pouco, entranhando-se como parte da identidade romana e imperial ^[96].

⁹⁴ Relativo à Segunda Sofística é também de notar o termo “Terceira Sofística”, denominado por vários historiadores como resposta à explosão de interesse e produção literária na época tardia. Este é um termo mais ou menos disputado entre os académicos. Uma opositora à noção da Terceira Sofística é Lieve Van Hoof que acredita que o uso deste termo devia ser descontinuado, uma vez que acredita que a Segunda Sofística não teve um final, *de facto*, tendo-se estendido até à época de Corício (Van Hoof (2010), p.212).

⁹⁵ Anderson (2007), p.340.

⁹⁶ Acerca da influência do helenismo no império, Swain (1996).

Apesar do papel importantíssimo da *paideia*, esta não só não era expectável para todos os membros da sociedade, como não lhes era sequer acessível, sendo um processo extremamente dispendioso, demorado e difícil de completar ^[97]. A educação era um privilégio que a maior parte da população não tinha qualquer possibilidade de obter. Rafaella Criore define da melhor forma o estado da educação na antiguidade quando diz que “*in a world where most people were illiterate, literacy was desirable, but lack of education did not bring any stigma*” ^[98], pelo menos entre os grupos sociais onde tal não era esperado; assim, não ser educado podia variar entre não saber ler e não conhecer de cor uma certa passagem da obra de Platão. A educação seria certamente permitida a algumas meninas de famílias ricas que tivessem pais particularmente empenhados na sua educação (como é o caso de Hipácia). Também a alguns escravos que pertencessem a quem lhes fosse benéfico que soubessem ler e escrever, ser-lhes-iam ensinadas as bases da educação, mas não muito mais. Acima de tudo, a *paideia* estava reservada para os rapazes da classe alta, preparando-os não só com conhecimento literário e linguístico como também – e principalmente – com um código moral e comportamental do que era esperado de um homem da elite educado – o *pepaideumenos*. Ainda assim percebe-se que nem todos os rapazes da classe alta tinham capacidades para acabar os seus estudos, especialmente na educação mais avançada. Um ótimo exemplo disto é dado pelo próprio Libânio, que tendo 57 alunos ao seu cargo viu 35 deles desistirem no final do segundo ano – alguns pela dificuldade do curso, mas muitos deles simplesmente por não terem como pagar as propinas ^[99].

A Antiguidade Tardia foi tudo menos um período de declínio e o importante papel social e cultural da *paideia* é prova clara disso. A cultura grega clássica continuava a ser fundamental para a identificação e formação do homem imperial e estava presente não só no contexto escolar como em toda a sociedade, sendo partilhada por cristãos e pagãos de forma semelhante ^[100]. Evidentemente, alguns aspectos da *paideia* clássica levantavam problemas entre os membros que se opunham à religião tradicional. O maior ponto de contenção era indubitavelmente a quantidade de referências pagãs e respectivo foco na mitologia – o que é expectável, uma vez que o sistema original de educação supunha que se devia ensinar ao estudante como se relacionar não só com o outro, mas com os deuses ^[101].

⁹⁷ Criore (2006), pp.85-86; Watts (2006), p.2.

⁹⁸ Criore (2001), p.249; Kaster (1983), p.343.

⁹⁹ Watts (2006), p.5 – Watts menciona também nesta mesma página (nota 23) uma instância específica de um aluno que desistiu antes de completar o curso, sobre o qual Libânio fala na *Ep.* 379.

¹⁰⁰ Van Hoof (2013), p.405.

¹⁰¹ Russell (1996), p.8; Watts (2006), p.19.

Muitos cristãos acreditavam que se devia tentar suprimir a religião pagã por completo e reformular a educação nesse sentido ^[102]. Todavia outros, cristãos como Procópio ou Corício, por exemplo, acreditavam que a mitologia não passava de um conjunto de histórias fictícias, usadas para enriquecer os textos. O próprio Corício exprime esta ideia num dos encómios a Marciano (*Or.* 2.6):

Νέος μὲν ὄν ἐκ ποιητικῆς ἐδρέψω τὰ κάλλιστα συλλέγων μὲν ὃ τι
χρήσιμον ἔφν, προσμειδιῶν δὲ τοῖς μύθοις εἰς ἀνόνητον
εὐφροσύνην ὑπολαβὼν πεποιῆσθαι τοῖς Ὀμηρίδαις (...)

Sendo jovem colheste da poesia as coisas mais belas, colecionando
o que te pareceu útil, sorrindo, porém, com os mitos, pois
compreendias que foram feitos pelos Homéridas para
entretenimento sem benefício.

Em retrospectiva, este é um problema maior do que parece. A literatura clássica está permeada de referências à mitologia e religião. Se estas forem ignoradas ou retiradas totalmente do seu contexto, dificilmente os textos manteriam não só coesão textual, como perderiam ritmo, sentido e a própria essência. Não só estas obras não se compreenderiam como, aos olhos de muitos pagãos, se tornariam num antilogismo, acreditando que o acto de macular as obras dos autores basilares demarcava uma falta de respeito à própria religião e cultura tradicional. Foi neste contexto que o imperador Juliano, em 362, publicou um édito no qual obrigava à consideração do carácter de todo aquele que quisesse ser professor para ter autorização para ensinar (*Código de Teodósio* 13.3.5) ^[103]. Num outro escrito, Juliano deixa clara a sua posição em relação à situação, crendo que o ensino dos textos clássicos deve ser excluído dos currículos dos professores cristãos (Juliano, *Rescrito sobre Professores Cristãos*, *Ep.* 36.423 ^[104]):

Ἄτοπον μὲν οἶμαι τοὺς ἐξηγουμένους τὰ τούτων ἀτιμάζειν τοὺς ὑπ'
αὐτῶν τιμηθέντας θεούς· (...) εἰ δὲ εἰς τοὺς τιμωτάτους
ὑπολαμβάνουσι πεπλανῆσθαι, βαδιζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων
ἐκκλησίας, ἐξηγησόμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν.

Acho absurdo que aqueles que expliquem as obras destes [poetas
^[105]] desonrem os deuses que estes honravam. (...) se, porém, acham

¹⁰² Watts (2006), p.19 – Watts nomeia como exemplo Zacarias de Gaza, conhecido também como Zacarias o Retórico ou o Escolástico.

¹⁰³ Stenger (2022) analisa a resposta de Gregório de Nazianzo, autor cristão, contra a tentativa de Juliano de restringir a educação clássica à comunidade cristã (pp.32-42).

¹⁰⁴ Refere-se aqui à numeração da obra de Juliano feita por Wilmer Cave Wright na edição da Harvard University Press de 1923.

¹⁰⁵ Autores estes que o imperador Juliano tinha anteriormente nomeado: Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, Isócrates e Lísias (*Ep.* 36.423).

que os autores erraram em relação aos mais honrosos [os deuses],
que se encaminhem para as igrejas dos Galileus e interpretem
Mateus e Lucas.

Independentemente dos desentendimentos entre pagãos e cristãos, a *paideia* era universalmente respeitada e compreendida como útil e necessária à sociedade. Apesar de tudo, a cultura clássica não pertencia apenas aos pagãos, mas era partilhada e fazia parte da vida de todos aqueles que usufruíam da educação. Emprego aqui as palavras de Edward Watts, que diz “*men of all faiths privileged the utility of classical education as an unifying force*”^[106]. Introduzida nas salas de aula, a cultura clássica tornava-se uma ferramenta de comunicação e estatuto para o *pepaideumenos* e que o acompanhava ao longo da sua vida como membro não só da elite, como da sociedade em que se inseria.

A *paideia* – particularmente apoiada pelo uso da arte retórica – tinha um papel fundamental para todo aquele que quisesse seguir cargos que dissessem respeito à esfera política. De um governador esperava-se que fosse, como Joy Connolly define, “*the carefully groomed product of a Greek paideia*”^[107]. Corício concorda e adiciona a esta ideia, parecendo indicar na *Declamação 12* que a retórica é um dom que deveria estar presente não só em todos os governadores, mas também nos militares, acreditando que a paz devia ser feita não por meio de guerras, mas através da palavra^[108].

A influência da *paideia* torna-se ainda mais evidente com a intervenção frequente de retores pelo bem-estar das suas cidades. Saindo das salas de aula e actuando directamente na vida da cidade, os retores criavam encómios dedicados a pessoas importantes e declamações para entretenimento e demonstração de talento, fosse a outros cidadãos – possíveis futuros alunos – fosse a governadores e imperadores^[109]. Excelentes exemplos da participação dupla da retórica são o próprio Libânio e Corício, que apesar de serem professores entrevistavam constantemente no foro político e social das suas cidades. Corício marcava presença nos festivais da cidade, criando orações nas quais elogiava festividades como as Brumália (*Dial. 7*) e as Rosália (*Dial. 9, 24, Decl. 8*), novas construções de edifícios como a igreja de São Sérgio (*Or. 1*) e pessoas de cariz importante como o Bispo Marciano (*Or. 1, 2*) e o Comandante Sumo (*Or. 4*). Libânio, por sua vez não só elogiava como criticava com frequência imperadores, agindo directamente como porta-voz da cidade. Apoiado pelo seu estatuto como *pepaideumenos*, Libânio por várias vezes interceptou pela cidade como

¹⁰⁶ Watts (2006), p.21.

¹⁰⁷ Connolly (2001), p.346.

¹⁰⁸ Hadjittofi (2019), p.152.

¹⁰⁹ Penella (2009), p.7; Van Hoof (2010), pp.215, 219.

emissário e diplomata perante momentos de tensão ou conflito com certos membros políticos e/ou militares, dos quais expusemos vários exemplos no primeiro capítulo ^[110]. A partir da retórica – o dom obtido directamente da educação – Libânio procurava mediar e resolver os problemas em questão, utilizando a sua educação ao máximo em prol da sociedade. O mesmo exemplo encontramos também em Marciano, que, segundo Corício, usou a oratória para mediar entre a força militar e a cidade (*Or.* 2.23-24).

2. O sistema educacional – das primeiras letras à palestra de Hermes

ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῶν ἀρίστων ποιητῶν καὶ ὑπὸ διδασκάλοις
αὐτοὺς ἀναγνοὺς μέτιθι ἐπὶ τοὺς ῥήτορας, καὶ τῆ ἐκείνων φωνῇ
συντραφεῖς ἐπὶ τὰ Θουκυδίδου καὶ Πλάτωνος ἐν καιρῷ μέτιθι,
πολλὰ καὶ τῆ καλῇ κωμῳδίᾳ καὶ τῆ σεμνῇ τραγωδίᾳ
ἐγγεγυμνασμένος

Depois de teres começado com os melhores poetas e depois de serem lidos com a ajuda dos professores, segue para os retores e acostumando-te ao vocabulário deles, em boa medida passa para Platão e Tucídides, tendo praticado muito a bela comédia e a reverenciada tragédia.

Luciano, *Lexifanes* 20.

As primeiras impressões da criança com a *paideia* começavam em casa, observando os patriarcas – sejam pais, tios ou avôs – e como se relacionavam com o mundo adulto: como conversavam com outros homens, como se comportavam com os seus familiares, as mulheres, os seus filhos e servos, como respeitavam os anciões, vizinhos e aqueles que ocupavam posições de poder. A influência do núcleo familiar – principalmente da figura masculina na vida da criança – começava desde cedo a construir e a moldar as normas comportamentais que o jovem deveria cumprir quando crescesse ^[111]. Conquanto, a educação, *de facto*, estava principalmente nas mãos dos professores e pedagogos, que se tornavam partes integrais da formação não só literária como moral do aluno.

O sistema escolar era variado e divergente. Apesar de mais ou menos idêntico ao longo de todo o império, não existiam normas específicas que definissem de forma clara e exigente o percurso escolar a cumprir ^[112]. Alan D. Booth explica que, por causa da vastidão

¹¹⁰ Watts (2006), p.7. Relembre-se aqui, por exemplo, os esforços de Libânio em consolidar uma relação entre o imperador Juliano e a cidade de Antioquia, ou as suas tentativas de amenização de conflitos com Galo.

¹¹¹ Bloomer (1997), p.58-59.

¹¹² Isto não quer dizer que a educação do império era completamente desregulamentada; tal asserção é falsa. Vários imperadores preocuparam-se com a educação do império (nomeadamente Juliano e Justiniano, por

do império e a falta de controlo de qualidade, era natural que existissem vários padrões de ensino activos ao mesmo tempo ^[113]. Normalmente aceita-se que existiam três níveis distintos de educação – o básico, o intermédio e o avançado ^[114] – todavia esta distinção não era sempre completamente óbvia nem existia um sistema a cumprir absoluto nem totalmente delineado. Uma boa representação deste problema demonstra-se, por exemplo, na falta de discussão acerca do ensino primário que encontramos nas fontes clássicas e tardias ^[115], quase como se este ou não existisse, ou fosse esperado que as crianças o conquistassem durante os anos formativos em casa.

Certamente, e concordando desde já com Robert Kaster, teve de existir um nível introdutório de educação, pois os alunos precisavam de aprender as bases, ou seja, ler e escrever ^[116]. Em relação a isto, Booth, teoriza que a educação provavelmente seguiria não um sistema sequencial soberano, mas existiriam partes mais ou menos segmentadas e cuja instrução divergiria em duas trajectórias. Uma seria mais geral e serviria para alfabetizar as crianças. A outra seria a seguida pela classe alta onde a educação primária (e talvez até intermédia) seria ensinada em casa por um pedagogo ou à falta deste, introduzida pelo gramático antes do aluno avançar para o nível avançado ^[117]. Tal foi o que parece ter acontecido na escola de retórica do próprio Libânio, tendo em conta que o seu filho aprendeu lá as bases com um gramático/gramatista (Calíope) escolhido por Libânio (*Ep.* 625 e 678) ^[118].

Apesar de haver uma necessidade óbvia de aprender as bases, a educação primária parece ter sido maioritariamente (ainda que não completamente) ignorada como um nível distinto de educação, não parecendo ter existido uma diferenciação clara e vinculada entre o nível primário e o intermédio ^[119]. Isto certamente aconteceria com os outros níveis também. Libânio, por exemplo, é um bom exemplo desta dificuldade de distinção entre níveis, ou da clara progressão de um sistema educacional. Tendo começado a aprender com

exemplo). Existiam escolas públicas e (parcialmente) fundadas pelo estado sendo a escola de Antioquia, dirigida por Libânio, depois de ter substituído Zenóbio, um óptimo exemplo. Ainda assim não existia um plano educacional como o que temos na época moderna, nem regulamentação clara a cumprir, ainda que existissem leis pontuais em relação à educação.

¹¹³ Booth (1979), p.8; Kaster (1983), p.346; Marrou (1956), p.223.

¹¹⁴ Kaster (1983), p.323; Marrou (1956), p.223; Penella (2011), p.77.

¹¹⁵ Um dos autores que fala do ensino primário é Quintiliano (*Instituição Oratória* I.1.1-37); diz este que a criança só “começa a aprender a sério” (*discere serio incipiat*) “depois de crescer e largar o colo da mãe (II.1.1). Como Booth comenta, tal asserção parece indicar o facto de a educação primária provir de casa (Booth (1979), p.3).

¹¹⁶ Kaster (1983), p.323.

¹¹⁷ Booth (1979), pp.5, 8-10; Kaster (1983), p.324.

¹¹⁸ Criatore (2001), pp.37-38.

¹¹⁹ Booth (1979), p.10; Kaster (1983), p.346.

um retórico (Ulpiano), e aquando da sua morte não ter encontrado um professor adequado, voltou a ser pupilo de um gramático (Dídimo). Por causa disto, Libânio ocupou-se com preponderância do currículo dedicado ao nível intermédio (*Oração* 1.8), o que sem dúvida influenciou a sua obra.

Muito provavelmente, o sistema escolar de cada cidade ou povoado seria afectado sobretudo pelas necessidades dos alunos e dependeria da oferta dos professores disponíveis ^[120]. Tal é notável também pela quantidade de vezes que alunos iam estudar para fora, visitando cidades longínquas para estudar com um certo professor, ou ingressar numa escola de um centro de estudos específicos, como Atenas ou Constantinopla. Isto era um costume relativamente comum na Antiguidade Tardia; alunos costumavam ir estudar para fora com o intuito de obter uma educação aprofundada em retórica e filosofia ^[121]. Novamente, o próprio Libânio é ilustrativo desta realidade, tendo ido estudar para a escola retórica de Atenas com expectativas de aprofundar o seu conhecimento.

Na *Oração* 7.5, Corício fala-nos da educação de Procópio e apresenta três níveis distintos.

“Τοιγαροῦν ἐπὶ μὲν θύρας ἦκε ποιητικὰς ἡλικίαν ἔχων ἦν οἱ τὰ πρῶτα παιδευόμενοι γράμματα, εἰς Ἑρμοῦ δὲ παλαιίστραν ἐφοίτησε χρόνον ἄγων τοσοῦτον ὅσον οἱ τὰ Μουσῶν ἔτι μανθάνοντες, βῆμα δὲ καὶ νέων χορὸς αὐτὸν διεδέξατο τοῖς τὰ ῥητόρων τελουμένοις ὁμήλικα (...)”

Então [Procópio] veio até aos *portões poéticos*, quando tinha a idade em que as crianças são ensinadas as *primeiras letras*; foi para a *palestra de Hermes*, sustendo tantos [anos] quanto os que ainda são *estudantes dos assuntos das Musas*, e receberam-no a tribuna e o coro dos jovens sendo ele da mesma idade daqueles que são iniciados em retórica (...)

Segundo o trecho – cuja leitura pode levantar alguns problemas de interpretação – Procópio foi um aluno extremamente precoce e ainda criança começou a estudar no nível intermédio, acabando por ensinar na sua adolescência, quando tinha a idade esperada para entrar na escola de retórica. Portanto, os três níveis são denominados por Corício como: 1) O nível primário/elementar – “as primeiras letras”. 2) O nível intermédio – para aqueles que “são estudantes dos assuntos das Musas”, os “portões poéticos”. 3) O nível avançado/escola de retórica – “a palestra de Hermes”^[122]. Assim, parece que em Gaza há uma distinção clara

¹²⁰ Kaster (1983), p.342.

¹²¹ Corbeill (2007), p.71; Cribiore (2009), p.235.

¹²² O termo παλαιίστραν Ἑρμοῦ deve-se ao facto de Hermes ser o patrono da eloquência e é usado para determinar a escola retórica (Penella (2009), p.45, nota 29).

e tripartida da educação que na Antioquia de Libânio parece mais desfocada, existindo uma sobreposição da educação intermédia e avançada.

Por motivos de sistematização – e para simplificar algo que é bastante complexo – assumamos os três níveis como Corício os expõe, de forma tripartida e clara. A educação primária, designada por Corício como as “primeiras letras” preocupava-se, naturalmente, com ensinar a ler, escrever e contar. O professor incumbido pelo nível primário, normalmente apelidado como “gramatista” (γραμματιστής), encarregar-se-ia principalmente com a leitura, exposição e comentário de textos simples. Para além disso, começava desde já nesta altura a tentar moldar o código moral dos seus alunos. Apresentando-lhes trechos e frases simples que transmitissem exemplos de boa índole, o gramatista tentaria extrair dos poetas – principalmente de Homero e Menandro – códigos morais com o objectivo de começar a moldar a consciência ética dos alunos com tais modelos ^[123].

Aprendidas as bases os alunos atravessariam “os portões poéticos” e começariam a ter aulas com um “gramático” (γραμματικός). Não é por acaso que Corício denomina os alunos desta fase como “estudantes dos assuntos das Musas”. O professor trataria de familiarizar os alunos com uma longa lista de poetas e as suas respectivas obras, dedicando as aulas à sua leitura e interpretação, explicando não só literariamente, mas expondo também as componentes históricas e morais ^[124]. Autores particularmente estudados nesta fase foram indubitavelmente Homero, Eurípidés e Menandro, mas muitos outros faziam parte do currículo, nomeadamente Hesíodo e Apolónio de Rodes, não descurando também os poemas órficos, entre muitos outros ^[125]. Com cada autor iniciava-se também o estudo do seu género, ensinando-se as noções do metro e da prosódia, cuja compreensão era determinante para o desenvolvimento da leitura expressiva, uma competência que era particularmente complicada tendo em conta que não havia nem espaços a separar as palavras, nem pontuação a separar orações e frases. O estudo da gramática era também indispensável, praticando-se a pronúncia e a compreensão das funções sintácticas ^[126].

Era também no ensino intermédio que se introduzia a prática de alguns exercícios de produção escrita denominados *progymnasmata* (προγυμνάσματα). Os *progymnasmata*, exercícios que eram praticados já antes do séc. V a.C. ^[127], estão bastante bem documentados, existindo vários manuais e tratados que os definem e dão exemplos de cada

¹²³ Marrou (1956), pp.223, 230, 234, 235.

¹²⁴ Watts (2006), p.3

¹²⁵ Marrou (1956), p.227; Penella (2011), p.77.

¹²⁶ Marrou (1956), p.230; Watts (2006), p.3.

¹²⁷ Friend (1999), p.302; Marrou (1956), p.238; Penella (2011), p.78; Watts (2006), p.3.

tipo ^[128]. Temos sobre estes (e sobre as declamações) muitos modelos criados por Libânio, certamente para apresentar em aula como modelos-exemplo para os seus alunos. A lista dos *progymnasmata* era composta pelos seguintes exercícios: fábula, narrativa, anedota, máxima, confirmação, refutação, lugar-comum, encómio, invectiva, comparação, personificação, descrição, argumento e introdução/discussão de lei. A cargo do gramático, os alunos trabalhavam apenas os primeiros quatro tipos de exercícios, sendo estes os mais simples. Todos os outros, mais complicados, estavam reservados ao ensino avançado com o retor ^[129]. Os *progymnasmata*, literalmente exercícios preliminares ^[130], eram particularmente importantes pois começavam desde logo a treinar o aluno na arte da retórica, preparando-o assim para a prática das declamações, reservada ao nível mais avançado de ensino. Tendo em conta a variedade dos *progymnasmata* e o facto de cada exercício treinar um aspecto diferente que pode ser encontrado nas declamações, estes exercícios preparavam o aluno não só na arte de bem escrever, mas efectivamente obrigavam o aluno a treinar o uso da lógica, a criação de argumentos, a personificação, a descrição e construção de caracteres plausíveis. Assim, o aluno era desde cedo apresentado às componentes chave da persuasão, designadas por Aristóteles na *Retórica* (1356a), sendo estas: 1) o *ethos* (ἦθος), ou seja, o próprio carácter do orador; 2) o *pathos* (πάθος), isto é, as emoções que se podem desencadear no auditório ao longo do discurso, e 3) o *logos* (λόγος), que se refere à construção dos argumentos e da lógica empregues ao longo do discurso.

Tendo os meios necessários para tal, o aluno poderia ingressar em escolas de ensino superior/avançado dedicadas ao estudo da arte retórica, da filosofia ou de direito ^[131]. O ensino de direito tinha ganho particular popularidade na Antiguidade Tardia. Originário da educação latina e seguido com reverência no Ocidente, o direito ganhava tracção no Oriente já no século IV, particularmente em Beirute, cidade a qual Libânio apelidou “a mãe das leis” (*Ep.* 652.1). Podemos também testemunhar o crescimento do ensino da lei pela tentativa de Libânio em trazer um professor de direito para a sua escola de retórica, ainda que sem efeito por falta de dinheiro (*Ep.* 433, *Ep.* 478). Apesar do desenvolvimento do direito, eram ainda

¹²⁸ Por exemplo, nomeia-se o manual de Hermógenes de Tarso (no século II d.C.) ou Élio Téon (amigo de Libânio, activo no século IV).

¹²⁹ Marrou (1956), p.239; Penella (2011), pp.78-82, 85.

¹³⁰ Penella explica: *Gymnasmata* significa exercício, ainda que como uma metáfora atlética (usadas muitas vezes aplicadas aos oradores). O prefixo *pro-* indica que são exercícios preliminares à declamação (Penella, R. J. (2011), p.78).

¹³¹ Haveria também estudos na área das ciências, nomeadamente na matemática, geometria, aritmética, astronomia, música, entre outros. Mais sobre isto em Marrou (1956), pp.243-255, 263-266.

as escolas de filosofia e, principalmente, de retórica, que dominavam o ensino avançado por todo o império, principalmente no Oriente ^[132].

Sobre as escolas de filosofia, sabemos que se preocupavam principalmente com o estudo extenuante da obra de Platão e Aristóteles. Discutindo e analisando exaustivamente os seus textos, as escolas de filosofia promulgavam, principalmente, o cultivo de virtudes e morais ^[133]. Tal era levado com seriedade, e sabemos de pelo menos um caso em que o professor chegou a expulsar um aluno que não promulgava o que aprendia; foi este Proclo, que expulsou um dos seus alunos, Hilário de Antioquia, pela sua má conduta sexual (Damáscio, *A Vida de Isidoro*, fr. 266 Zinten). Depois de Justiniano fechar a escola de Atenas, por causa do paganismo dos filósofos Atenienses, houve um considerável declínio das escolas de filosofia, cessando completamente todas as actividades no final do século VI ^[134]. Ainda assim a filosofia continuou a ter um impacto importante na literatura, nomeadamente cristã, que adaptou os ensinamentos filosóficos para interpretar a relação do homem com Deus.

Era, no entanto, nas escolas de retórica, como as de Libânio e Corício, onde encontramos maior parte dos alunos dedicados a aprofundar os seus estudos.

A Palestra de Hermes

Originárias na Grécia helenística e implementadas no século I a.C. em Roma, as escolas de retórica tornaram-se partes fundamentais do sistema educativo ao longo de todo o império e indispensáveis na formação do *pepaideumenos* ^[135]. A retórica era – ultimamente – um dos principais meios de expressão da *paideia* clássica. Era através da retórica que o homem adulto se exprimia, fosse em situações de cariz político – em tribunais, em assembleias, em conselhos ^[136] – fosse em situações puramente sociais, como festivais, jantares ou simples trocas de correspondência com amigos. A retórica era também usada no contexto cristão que, como vimos no primeiro capítulo, valia-se dos seus ensinamentos para interpretar e propagar os ensinamentos da Bíblia, não só entre o clero educado, mas entre

¹³² Marrou (1956), p.387.

¹³³ Watts (2006), pp.4-5.

¹³⁴ Anagnostou-Laoutides & Parry (2020), p.1.

¹³⁵ Kaster (1983), p.323.

¹³⁶ Connolly (2001), p.349.

todos aqueles que careciam do mínimo de capacidades para conhecer a palavra de Deus, nomeadamente os fiéis analfabetos.

Para além dos seus usos práticos, a retórica era também fonte de puro entretenimento. Tal é claro pela partilha das declamações entre a escola e o palco. Exercícios que começaram indiscutivelmente como práticas escolares, ganharam novos contextos e a sua criação e apresentação normalizou-se fora do cenário educativo, ganhando tracção como fonte de entretenimento entre homens de todas as idades ^[137].

1. *Uma breve revisão sobre as escolas retóricas de Libânio e Corício*

As escolas de retórica de Antioquia (séc. IV) e Gaza (séc. VI) tiveram, como líderes de produção literária ^[138], a sua importância como pilares de cidades preocupadas com a difusão da educação e das artes liberais. Homens como Libânio, Procópio e Corício, conhecidos pelas suas capacidades extraordinárias na arte retórica, cultivaram nestas cidades pontos de interesse educacional para pais e filhos à procura de uma escola merecedora dos seus investimentos ^[139].

Decerto Antioquia e Gaza não se equiparavam a Atenas ou Alexandria, que, como centros imperiais de educação, remodelavam os alunos que lá ingressavam nas suas escolas, não só através do conhecimento que lhes era transmitido, mas pela cultura académica que inculcavam. Um novo aluno encontraria nestas escolas aquilo que Edward Watts define como “*a new life*”, onde receberia uma nova-família (constituída por colegas e professores), uma nova aparência (concebida pelo uso de trajes académicos) e um novo modelo de comportamentos e valores, alguns remissivos da própria cultura existente ainda hoje em comunidades académicas como as das praxes das universidades portuguesas ou as fraternidades de sistema greco-romano, comuns ao ensino superior dos Estados Unidos da América. Disto queixa-se Libânio, na *Epístola* 713 e na sua autobiografia (*Or.* 1.19-22) descrevendo a constante violência de que foi testemunha enquanto estudou em Atenas. Segundo Watts, ingressando numa escola retórica, os alunos faziam uma jura, prometendo estudar apenas sob a tutela de um determinado professor ^[140]. Por causa disto as cenas de

¹³⁷ Nomeia-se aqui, por exemplo, a *Dial.* 1 que, apresentada em contexto de festival, menciona a audiência não escolar de Corício.

¹³⁸ Russel (1983), p.3.

¹³⁹ Relembramos o exemplo de Libânio que quando retornou a Antioquia trouxe consigo quinze alunos de Constantinopla (*Or.* 1.101), para aprenderem sob a sua tutela.

¹⁴⁰ Watts (2005), p.237.

deboche e pancadaria que Libânio descreve eram principalmente resultados do comportamento descontrolado dos alunos cujas demonstrações de violência eram simultaneamente exibições de lealdade.

Este género de reacções eram respostas naturais ao tipo de relações que eram promovidas e desenvolvidas entre alunos e os seus professores, as quais se definem perfeitamente usando a terminologia de Judith Evans-Grubbs como relações “não biológicas” de pai e filho ^[141]. Tal asserção é ilustrada tanto por Libânio que se via como pai dos seus alunos (*Ep.* 931, 1009, 1070, 1257), como por Corício, que era de tal forma próximo dos seus pupilos que lhes escreveu epitalâmios, os quais presumivelmente declamou na altura em que assistiu aos seus casamentos (*Or.* 5; 6). De certa forma, professores e alunos mantinham uma relação de mutualismo; ainda que o comportamento violento dos alunos fosse recriminável, acabava por ser a principal fonte de publicidade para os professores, cujas competências eram defendidas com garras e dentes. Igualmente, os alunos de professor “X” estariam proibidos de ir ver os professores “Y” ou “Z” declamar sem autorização, tendo de marcar presença eufórica nos discursos do professor “X”, a quem juraram lealdade, demarcando o seu talento e cobiçada tutela (Libânio, *Or.* 1.16-17) ^[142]. Em troca, depois de saírem da escola, os alunos encontravam nos seus professores pontos de referência e auxílio, os quais, intercedendo em seu bom nome ajudavam-nos muitas vezes na aquisição de bons empregos ^[143]. Um exemplo perfeito disto mesmo provém da *Epístola* 1115 de Libânio, no qual intercede por um dos seus alunos favoritos, Hiperéquio junto de Daciano, membro importante da corte imperial.

É possível – e provável – que este tipo de comportamento estivesse presente em Antioquia e Gaza, no entanto, manifestar-se-ia de uma forma quase muda comparativamente ao ambiente de Atenas. Sobre este assunto, Fotini Hadjittofi demarca a possibilidade da violência académica em Gaza, nomeadamente pela aparente relutância de Corício em declamar perante alguns alunos, alegando que estava à procura de angariar uma certa audiência para o assistir a declamar (*Dial.* 5.4–6) ^[144]. Adicionalmente, tanto Libânio, quanto Corício desdenhavam violência, parecendo-nos que é com certeza que podemos afirmar que repudiariam qualquer tipo de demonstrações de brutalidade, especialmente em seu nome. Corício era de tal forma adverso à violência que censura o próprio Homero pelo tratamento de destaque que deu à discórdia (ἔρις) e à raiva (μῆνις) na *Iliada* (*Or.* 13.4):

¹⁴¹ Evans-Grubbs (2009), p.204.

¹⁴² Watts (2005), pp.239, 247.

¹⁴³ Watts (2006), p.12.

¹⁴⁴ Hadjittofi (2019), p.150.

Τὴν ἔριν εὐχομαι μὲν ἕκ τε θεῶν ἕκ τε ἀνθρώπων ἀπολέσθαι καὶ μέφομαί γε τῷ ποιητῇ τοῦτο ἀμέλει, ὅτι προοίμιον τῆς ποιήσεως τὴν μῆνιν ἔγραψε τὴν Ἀχιλλέως· ἀτὰρ ὁρῶ καὶ ἀγαθῶν πρόφασιν ἐνίοτε γινομένην.

Eu rezo para que a discórdia tanto entre os deuses como os homens desapareça e censuro isto ao poeta [Homero], que escreveu no prómio da obra acerca da raiva de Aquiles (ainda que eu saiba que por vezes [a raiva] se pode tornar em motivo de algo bom).

Independentemente do tipo de vida académica que existiria fora da sala de aula, sabemos que dentro desta, o conteúdo de ensino era semelhante fosse onde fosse. Primeiro, existiria uma fase de preparação, na qual os alunos continuariam o estudo dos *progymnasmata* para que, numa segunda fase, se dedicassem à criação e estudo aprofundado da arte declamatória ^[145]. Enquanto esta asserção é correcta é também uma versão simplificada e bastante unidimensional do que se passaria nas escolas de retóricas, onde o estudo literário continuava como peça fundamental do plano de estudos. Apesar das irregularidades inerentes ao percurso académico, o currículo escolar parece ter sido respeitado incorruptamente desde a sua criação mantendo-se o mesmo durante toda a época imperial ^[146]. Fixado na Segunda Sofística, o cânone de autores clássicos ^[147] definiu as bases de leitura e aprendizagem que, sendo introduzidas nas escolas, foram rigorosamente seguidas ao longo dos séculos. Salvo autores contemporâneos, que eram regularmente alterados, sendo que, por exemplo, Libânio os mudava de mês a mês ^[148], os autores clássicos que eram ensinados mantinham-se sempre os mesmos. Por esta razão não deve haver surpresas quando, ao analisarmos as declamações de Corício e de Libânio, encontramos uma sobreposição constante de autores e obras que compõem as suas referências.

A memorização dos textos clássicos era indispensável durante todo o ensino ^[149] e o reconhecimento de autores e obras a partir de determinados vocábulos e expressões era esperado do aspirante a *pepaideumenos*. Assim, muitos autores, estudados desde o primeiro dia de aulas, eram analisados à exaustão. Aparentemente, professores eram regularmente alvos de críticas, direccionadas aos programas fatigantemente repetitivos. Libânio defendeu-se dessa mesma crítica na *Or.* 34.15:

¹⁴⁵ Pepe (2013), p.375.

¹⁴⁶ Criatore (2007b), p.146; Penella (2011), p.77.

¹⁴⁷ A canonização dos clássicos proveio da necessidade de conservar as obras e os nomes daqueles que eram considerados os melhores de cada área. Assim definiram-se dez oradores áticos, dez historiógrafos, dez poetas, dez filósofos, dez médicos, dez escultores, dez pintores, etc. (Marrou (1956), p.225).

¹⁴⁸ Criatore (2007b), p.152.

¹⁴⁹ Criatore (2001), pp.231-232.

<Ναί,> φησίν, <έν γάρ ἀμίλλαις ταῖς πρὸς Ὅμηρον καὶ Δημοσθένη συχνὰς διετρίψαμεν ἡμέρας.> τούτου δὲ τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς πράγμασιν εὗροι τις ἄν, οὐκ ἐμοί.

«Sim» – diz ele – «passamos dias a fio em debates sobre o Homero e Demóstenes». Mas a culpa disto encontra-se nos currículos; não é minha.

Não é por acaso que Libânio refere Homero e Demóstenes; estes eram autores imprescindíveis ao ensino e estudados incessantemente. Apesar de serem introduzidos em momentos totalmente distintos no percurso escolar – Homero na educação primária ^[150] e Demóstenes na educação retórica, formavam, juntamente com Eurípidés e Menandro, aquilo que Henri Irénée Marrou define como os pilares da educação clássica ^[151]. Durante o ensino retórico, os alunos teriam principal contacto com obras em prosa, das quais oradores (por exemplo, Demóstenes, Isócrates, Aristides, Esquines, Hipérides, Lísias, etc), historiógrafos (entre os quais se destacam principalmente Heródoto, Tucídides e Xenofonte) e filósofos (particularmente Platão) tinham destaque essencial ^[152]. Apesar de a prosa ser o grande foco da retórica, tanto Libânio quanto Corício parecem ter tido especial cuidado em não descuidar o conhecimento e ensino da literatura em geral, nomeadamente da poesia. Sugere Criboire que um dos trabalhos de um retórico seria também continuar o trabalho começado pelo gramático “*by exposing his students to every kind of literature (prose as well as poetry) through a radically different method of reading*” ^[153]. Tal parece ter sido o que aconteceu nas escolas de Antioquia e Gaza sob a direcção de Libânio e Corício.

Segundo Libânio, cuja escola terá chegado a ter cerca de oitenta alunos nos seus melhores anos, o ensino da literatura tinha ficado maioritariamente ao cargo dos seus assistentes, que seguindo as instruções dele, ensinavam determinados textos (*Or.* 34.15-16). Divididos em turmas de dez, os alunos leriam selecções de textos com os assistentes, enquanto Libânio corrigiria exercícios escritos que tivessem feito (como por exemplo, refutações e debates de passagens de Demóstenes e Homero). Desta forma, os alunos de Libânio usufruíam do ensino não com um, mas dois professores, aprofundando o estudo da

¹⁵⁰ Homero, por exemplo, estava presente desde o início, sendo introduzido no ensino primário e acompanhando o jovem estudante até ao final do seu percurso escolar. No seu livro, *History of Education in Antiquity*, indispensável para a escrita deste capítulo, Marrou diz-nos que uma das primeiras frases copiadas pelos alunos no ensino primário dizia que Homero não era um homem, mas um deus (Marrou (1956), p.227).

¹⁵¹ Marrou (1956), p.228.

¹⁵² Criboire (2001), pp.234-235; Criboire (2007b), pp.150-151,157; Marrou (1956), p.228; Norman (1964), pp.159-160, 168.

¹⁵³ Criboire (2007b), pp.148, 157.

literatura enquanto exercitavam a prática retórica. Litsas teoriza que para além de retórica, Corício terá ensinado também outras disciplinas como literatura clássica, poesia, historiografia grega e mitologia ^[154]. Possivelmente, na sua escola haveria espaço para tais disciplinas, mas é com dificuldade que Corício as ensinaria todas, especialmente quando o comparamos a Libânio, que delegava qualquer função que não fosse avaliativa ou directamente ligada ao ensino da retórica aos seus assistentes ^[155].

À semelhança do que encontramos na escola de Libânio, a educação clássica foi a base do currículo escolar em Gaza, havendo um foco na literatura clássica, na gramática do grego (ático) e na retórica. Ainda assim levantam-se principalmente dúvidas se haveria espaço para o ensino da educação cristã no currículo da escola. Litsas acredita que a instrução cristã fazia parte do currículo da escola, estudando áreas como a hermenêutica das escrituras e a moralidade, defendendo ainda que talvez tenha sido Procópio a introduzir o estudo cristão na escola de Gaza, sendo uma parte relevante do ensino na época em que Corício e Marciano eram alunos ^[156]. Claudia Greco, por sua vez, discorda completamente, inferindo que a educação teológica seria adquirida em separado da educação clássica, fora da escola e provavelmente junto de um tutor privado ^[157]. Esta discussão é válida, tanto pela importância da retórica para o prelado, como pelo carácter cristão da sociedade do século VI; é possível que o Cristianismo tivesse um lugar na educação da elite de Gaza, ainda assim há poucas provas desta junção num único currículo. A *Oração 2* de Corício é elucidativa. Ao expor a educação de Marciano, diz Corício (*Or.* 2.7-9):

[7] τεκοῦσα τοίνυν ἡ πόλις (...) πρὸς ἡλικίαν ἤδη παιδεύεσθαι δυναμένην ἀνενεγκοῦσα παρὰ θύρας ἤγε ποιητικὰς καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐμφορηθέντα σε Μούσης τῷ κορυφαίῳ παρεδίδου τῶν Ἑρμοῦ χορευτῶν (...) [8] ἀπὸ τοιούτων οὖν πηγῶν ἀρυσάμενος πολλὴν ναμάτων φορὰν ἤδη πρὸς ἀκρόασιν θεῶν ᾄδινες ἀκουσμάτων καὶ φοιτήσας ἐς διδασκάλου γέμοντος μὲν εἰκότως παιδείας τοιαύτης – ἱερωσύνης γὰρ εἶχεν ἡγεμονίαν, στέργοντος δὲ σε δικαίως ἴσα καὶ παῖδα μητρὸς γὰρ ἐτύγχανεν ἀδελφός, (...). [9] ἔδει δὲ ἑκατέρας παιδεύσεως, τῆς μὲν εὐγλωττίαν χαριζομένης, τῆς δὲ τὴν ψυχὴν ὠφελούσης (...).

[7] então, tendo-te a cidade engendrado e criado para a idade em que já serias capaz de ser educado, [Gaza] trouxe-te para os portões poéticos. Dali, tendo-te preenchido com [os assuntos d]as Musas, entregou-te ao líder do coro de Hermes [Procópio] (...) [8] Estando impregnado destes [ensinamentos], de tão boas fontes, agora esforçaste-te para ouvir os assuntos de Deus, indo para [a escola] de um professor de igual modo cheio de conhecimento deste tipo – uma

¹⁵⁴ Litsas (1980), pp.22-23, 29.

¹⁵⁵ Criatore (2007b), p.162.

¹⁵⁶ Litsas (1980), p.15.

¹⁵⁷ Greco (2011), p.99.

vez que era líder do clero, e que certamente te amava como um filho – pois acontece que era irmão da tua mãe (...) [9] Era necessário que fosses educado nestas duas [disciplinas] – a que confere a fluência do discurso e a que socorre a alma (...).

Não há nada que aponte para o facto de a educação cristã ter feito parte do currículo de Procópio – muito pelo contrário. A educação religiosa de Marciano ficou ao encargo do bispo Eneias. Ainda assim, tal poderá ser explicado por vários motivos. Nomeadamente, como aponta Corício, podemos alegar que Eneias doutrinou Marciano por ser seu tio e por ter sido um bispo, cuja autoridade e conhecimento cristão superavam os de Procópio. Podemos até alegar que os ensinamentos de Eneias foram posteriores e adicionais à educação com Procópio, viabilizando as asserções de Litsas e Greco. Ainda assim, Corício faz uma distinção clara entre o clássico – ensinado por Procópio, o “líder do coro de Hermes” – e o religioso – ensinado por Eneias, o “líder do clero”. Embora tende a concordar com Greco – por causa da falta de provas que comprovem a asserção proposta por Litsas – a questão persiste, uma vez que Corício não deixou grandes pormenores em relação à gestão e funcionamento da escola de Gaza, provavelmente porque os seus leitores e ouvintes conheciam a situação em questão e não precisavam de grandes explicações sobre o assunto.

O contínuo ensino de literatura, assim como a prática de exercícios como os *progymnasmata* tinha um objectivo final: a produção e representação de declamações. As quais, marcando o último patamar de ensino, dedicado apenas aos alunos qualificados, era também o último obstáculo entre o jovem estudante e a sua nova identidade como um *pepaideumenos* autenticado.

2. Declamação – da sala de aula aos palcos

οὐδὲν γοῦν καὶ ἐν ἐκείνοις μᾶλλον ἐπαινοῦμεν ἢ τὸ εὐοικεῖναι τοῖς ὑποκειμένοις προσώποις καὶ μὴ ἀπὸδᾶ εἶναι τὰ λεγόμενα τῶν εἰσαγομένων ἀριστέων ἢ τυραννοκτόνων ἢ πενήτων ἢ γεωργῶν, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ τούτων τὸ ἴδιον καὶ τὸ ἐξαίρετον δείκνυσθαι.

Não há nada que elogiemos mais n[os declamadores] do que a parecença com os personagens sugeridos e que as suas palavras não sejam discordantes com as dos heróis de guerra, ou os tiranidas, ou os pobres, ou os agricultores apresentados, mas que em cada um destes, se mostre as suas peculiaridades e exaltações.

Luciano, *Sobre a dança* 65

Com as suas origens na época clássica ^[158], a prática da declamação ganhou tracção no século IV a.C., no mundo grego e no século I a.C. em Roma, tornando-se numa das principais práticas retóricas durante a época helenística ^[159]. O nosso conhecimento sobre a declamação é vasto e bem documentado, provavelmente pelo facto de ter sido uma prática escolar que teve direito a um *corpus* relevante de exemplos para usar em sala de aula. Dos testemunhos que temos hoje são de Libânio e Corício os melhores exemplares; destes foram preservados para a posteridade discursos longos e na sua íntegra, ao passo que grande parte do resto que temos são demonstrações curtas, fragmentos ou orientações para a escrita de declamações – maioritariamente de fontes latinas ^[160].

Produzidas a pedido dos professores em aula, as declamações (lat: *declamatio*; gre: *μελέτη* - *meletê*) eram, na sua essência, exercícios que seguiam as regras esperadas de um discurso e que consistiam na prática da imaginação, escrita e conseqüente exposição oral daquilo que um certo personagem diria de modo a convencer ou dissuadir, conforme o que fosse pretendido, um determinado auditório ^[161]. Era costumeiro para os professores e autores latinos dividirem as *declamationes* em duas categorias – as *suasoriae* e as *controversiae*. As *suasoriae* – como o nome indica, provindo na sua origem de *suasorius*, -a, -um, que significa alguém que aconselha – eram textos deliberativos baseados em episódios mitológicos ou históricos nos quais um personagem deveria convencer ou dissuadir outro personagem de alguma coisa. As *controversiae*, por sua vez, significando directamente debate judicial ou discussão, eram discursos, baseados no género judicial, nos quais se disputavam causas imaginárias em que o orador deveria defender ou acusar um réu ou arguido ^[162].

Os professores gregos não faziam este tipo de divisão, definindo a *melete* como 1) um exercício de um discurso deliberativo ou judicial e 2) que fosse um discurso completo, produzido do princípio ao fim, distinguindo assim a declamação de um dos *progymnasmata* (que eram na verdade várias partes que compõem ou podem compor uma declamação). Na necessidade de definir uma divisão entre os tipos de exercícios, os gregos preferiam fazer uma divisão temática dos discursos, designando-os ou como históricos ou fictícios. Como o nome indica, os discursos históricos protagonizavam personagens e/ou momentos da história clássica, na qual podíamos

¹⁵⁸ Tendo sido Górgias um dos seus pioneiros com o *Elogio a Helena* (Costa e Silva (2016), p.8; Russel (1996), p.5).

¹⁵⁹ Cribiore (2001), p.232; Pepe (2013), p.379; Russel (1996), p.5.

¹⁶⁰ Russel (1996), pp.6, 80. Destes, os grandes contribuidores para o *corpus* latino são Quintiliano, Séneca, o Velho e Calpúrnio Flaco.

¹⁶¹ Costa e Silva (2015), p.104; Marrou (1956), p.277; Pepe (2013), p.378; Russel (1983), p.11.

¹⁶² Dominik (2017), pp.165-166; Kaster (2001), p.319; Marrou (1956), p.384; Mendelson (1994), p.93; Pepe (2013), p.379; Russel (1983), p.10.

encontrar tanto os eventos da guerra de Tróia ^[163], quanto, por exemplo, o julgamento de Sócrates ^[164]. Os fictícios, por outro lado, ocupavam-se de enredos com cenários e/ou personagens-tipo nos quais discutiam leis e propostas imaginárias ^[165].

Independentemente do foco do discurso, as declamações distinguem-se particularmente de outros géneros retóricos por causa do seu perfil literário e fantástico, especialmente – mas não apenas – as declamações fictícias. Com enredos bizarros e personagens facilmente reconhecíveis, os declamadores praticavam técnicas discursivas explorando um mundo imaginário semelhante ao nosso, mas onde o improvável é normal. Donald Russel, no seu livro dedicado ao estudo declamatório, *Greek Declamations*, tentou definir este mundo – paralelo ao nosso – como uma cidade modelo imaginária à que chamou *Sophistopolis* ^[166]. Existindo algures num momento no passado, esta cidade ou pertence ao mundo grego ou funciona praticamente como este. Os seus habitantes falam todos grego ático na perfeição e parecem partilhar dos comportamentos da sociedade clássica e da sociedade da comédia ou do romance. Os seus personagens respeitam os mesmos modelos que a sociedade grega ainda que por vezes abusando das normas sociais esperadas por cada um. Nesta cidade existem também as instituições da ἐκκλησία (Assembleia) e da βουλή (Conselho) que são fundamentais ao funcionamento legal e administrativo da cidade. No entanto, ao contrário do que seria aceitável ou esperado de uma participação normal no tribunal, os habitantes de *Sophistopolis* que se dirigem aos membros destas instituições, são, de modo incontrito, abusadores e desrespeitosos. Isto é claro, por exemplo, na *Declamação 27*, na qual o velho misantropo abertamente insulta os juízes e magistrados a quem se dirige ^[167].

Mais importante do que “onde” é “quem”; velhos avaros e misantropos, parasitas, piratas, tiranicidas, jovens apaixonados, heróis honrosos, soldados fanfarrões, prostitutas e violadores preenchem o quadro social do mundo da declamação. Estes são os habitantes do mundo das declamações, agindo das maneiras mais bizarras e esperando da lei as recompensas mais estapafúrdias. Destas personagens, apelidadas de personagem-tipo (*stock characters*), é esperado um certo comportamento, do qual provirão enredos mais ou menos repetitivos, mas nos quais o professor terá a oportunidade de introduzir valores e

¹⁶³ Por exemplo a *antilogia* (pares de declamações que respondem uma à outra) das declamações 1 e 2 de Corício, onde protagonizam, respectivamente, Polídamas e Príamo que discutem se se deveria casar Políxena com Aquiles – Polídamas é a favor, Príamo é contra.

¹⁶⁴ Por exemplo, *Decl.* 1 e 2 de Libânio, onde o tema é explorado, apesar de não sabermos o que se passou no verdadeiro julgamento de Sócrates.

¹⁶⁵ Webb (2006), p.109.

¹⁶⁶ Russel (1983), pp.21-39.

¹⁶⁷ Russel (1983), pp.22, 38; Webb (2006), p.111.

atitudes a seguir e a evitar ^[168]. Tanto as personagens, como os enredos provêm de uma longa tradição literária na qual a Comédia Nova teve influência inegável. De facto, a Comédia Nova teve um papel de relevância no ensino, mostrando-se essencial à aprendizagem retórica e moral, porém sobre esta e acerca do papel da comédia na declamação exploraremos por completo no terceiro capítulo.

Provavelmente também por influência dos géneros teatrais, a declamação detém na sua essência um dramatismo próprio da representação. A criação do *ethos* é intrínseca à retórica. A partir da retórica é possível construir um *ethos* suficientemente convincente a fim de conseguir que o auditório aceda ao que se quer dele. Esta ideia está presente na *Dialexis* 12 de Corício, que compara o seu trabalho como declamador ao do pintor:

ζωγράφος μὲν γὰρ ὅπως ἂν ἔχοι τὰ εἶδη φιλοτεχνεῖτω, τοῦτο γὰρ ἐκείνου τὸ ἔργον, ῥήτορι δὲ τὰ αἰσχροῦ, εἴτε σώματα εἴτε πράγματα φαίνοι, δίδωσιν ἐπισκιάζειν ἢ τέχνη.

Que o pintor represente o que vê da forma que é, pois isso é o trabalho dele; ao retor, a sua arte deixa que esconda as coisas que parecem feias, sejam estas corpos ou acções.

Simultaneamente, deve-se também caracterizar o *ethos* do oponente, sendo que é impreterível que este seja “manchado”, criando uma imagem que influencie negativamente o auditório. A caracterização do *ethos* está presente na declamação, mas numa versão aumentada. Um advogado deve apenas transmitir o *ethos* que diz respeito à sua pessoa, manipulando aqui e ali um ou outro pormenor, enquanto, simultaneamente, constrói o *ethos* do seu opositor. O declamador, por sua vez, tem a dificuldade de não só ter de encarnar outra pessoa alheia à sua identidade, mas também de criar o *ethos* de raiz tanto para o personagem que encarna como para o seu oponente – sejam estes personagens históricos ou completamente fictícios ^[169].

Não só havia a preocupação com a criação do personagem, mas os declamadores tinham também de ter em consideração a possibilidade de terem de inventar declamações espontâneas, consoante os pedidos da audiência e tendo em conta a própria audiência ^[170]. Assim, aquele que preparasse uma declamação tinha de ter em mente vários elementos nomeadamente, os *topoi* literários (que deveria conhecer de trás para a frente) e a necessidade de os aplicar não só ao que vai dizer, mas de que forma é que seriam ditos por

¹⁶⁸ Russel (1983), p.22; Webb (2006), pp.108, 111.

¹⁶⁹ Russel (1983), pp.14-15, 72, 87-88.

¹⁷⁰ Costa e Silva (2015), p.105.

aquele que os dirá. Quer isto dizer que o declamador tem de ter atenção ao que diz, como o diz, porquê é que o diz e para quem o diz. Desta forma, o declamador tem o trabalho duplo de ser escritor e “actor”, pois deve criar o que uma personagem diria e efectivamente apresentar o que criou como se fosse essa personagem.

A representação tinha assim um papel integral na declamação, havendo uma preocupação suprema com a própria entrega do discurso ^[171], tal como aponta o próprio termo latino, *declamatio*, que provém do verbo transitivo *declamo* e significa “exercitar-se na arte de falar”, “*praticar o discurso*”. O declamador usaria então gestos, mudanças de tons de voz, exclamações, existindo até mesmo muitas marcações cénicas no corpo do texto que apelariam a certas reacções. Descrevendo perturbações no humor dos personagens, tais seriam devidamente actuadas quando fossem declamadas ^[172]. Assim, na *Declamação* 28.1 de Libânio, quando o parasita diz que quase não tem voz, provavelmente Libânio tocaria na garganta, falando com rouquidão. Ou na *Declamação* 26.24, quando o homem se queixa que a conversa da sua mulher lhe deixa os ouvidos a tinir, Libânio pressionaria o indicador ao ouvido, de modo a simular um alívio do desconforto.

Esta interpretação do texto e preocupação com a representação é também clara em comentários como o de Corício na teoria da *Declamação* 6, onde demarca a diferença entre si mesmo e a personagem que iria representar a seguir – um velho avaro. Pois Corício nem é velho, nem pai, nem “particularmente agarrado ao dinheiro”. Preocupado com as diferenças entre o declamador e o personagem, Corício demonstra que compreende que se afasta de uma representação convincente de quem vai interpretar. Sobre isto, Corício deixa algumas ideias particularmente relevantes n’*A Defesa dos Mimos* (Or. 8.75-76):

τίνα δὴ βλέπτειν ἡγῆ τὴν ὑπόκρισιν; αὐτόν, εἰπέ μοι, τὸν κεκρημένον ἢ τὸν θεώμενον οἷοι θηλύνει; σὺ μὲν ἀμφοτέρους ἔρεῖς, ἐγὼ δὲ τούτων οὐδέτερον. οὐ γὰρ συναλλοιοῦται τοῖς ἐσθήμασιν ἡ ψυχὴ, κἂν συνᾶδοντά τις τῷ σχήματι φθέγγηται. οὔτε γὰρ ἀνδρεῖον ἢ λεοντῆ τὸν Ἀριστοφάνους ἐποίει Ξανθίαν οὔτε δειλὸν ἢ γυναικεῖα στολὴ τὸν Πηλέως, κἂν ἐγὼ τὸ σχῆμα τοῦτο τῆς ἀγωνιστικῆς ἀποθέμενος ἀναλάβω στρατιώτου σκευήν, οὐ γενήσομαι τις πολεμικός.

[75] Quem é que a actuação magoa? Diz-me, achas que isto efemina o proclamador ou o espectador? Tu dirás os dois, mas eu digo nenhum destes. [76] Pois a alma não muda com os trajes, ainda que falemos de acordo com o aspecto. A (pele) de leão não fez com que o Xântias de Aristófanes (*As Rãs* 498) se tornasse corajoso, nem o vestido de mulher tornou o Pelida num cobarde, e se eu tirar esta

¹⁷¹ Russel (1983), p.9.

¹⁷² Richlin (1997), pp.82-83.

roupa do concurso (retórico) e tomar o equipamento de um militar, não me transformo num homem guerreiro.

Para Corício, um actor (tal como o declamador), não se transforma no personagem que interpreta. Na verdade, Corício deixa claro que não são as roupas nem a forma temporária que afectam o carácter do homem que interpreta um personagem. Se este interpretar um personagem bom, não se torna melhor por isso e se interpretar um personagem mau, também não é por isso que o seu carácter piorará (*Or.* 8.81). O actor não se transforma no carácter que interpreta, mas apenas finge sê-lo durante a peça ^[173]. Deste modo, existe uma espécie de precipício: de um lado está o actor/declamador, do outro a personagem que encara. Quando o actor/declamador está a interpretar um carácter materializa-se uma ponte momentânea que permite que este chegue até ao personagem, encarnando-o e representando-o como é, afastando-se deste modo da sua identidade como não-actor. Todavia, acabada a representação, o actor volta ao seu lado do precipício, afastando-se do papel de pirata, tiranicida, velho avarento, violador, jovem herói, etc.

Dito isto, e percebendo que existe uma veia profundamente representativa na declamação, não nos choca que a declamação não se tenha mantido confinada ao uso escolar. Arrecadando já no século I d.C. em Roma também uma faceta recreativa fora do contexto educativo, as declamações passaram a ser simultaneamente domínio da educação e do entretenimento ^[174]. Praticadas fora das escolas, as declamações começaram a marcar presença em salões, câmaras, reuniões, jantares, banhos, templos, festivais e até na via pública para quem quisesse ouvir. Isto obrigava, claro, a que se respeitassem os códigos e as normas sociais apropriados não só ao local, mas à audiência em questão, havendo temas a evitar em certas e determinadas situações ^[175]. Também – como espero ter deixado claro ao longo deste capítulo – não era a todos que competia declamar. Tal era um passatempo que dizia respeito apenas ao homem educado ^[176], todavia, qualquer um poderia assistir às declamações, e isto era certo que o faziam, especialmente em contexto de festival, no qual

¹⁷³ Acerca da visão de Corício relativamente à identidade do actor e da sua relação com o personagem que encarna, Ruth Webb (2006).

¹⁷⁴ Alguns académicos até dividem e categorizam as declamações consoante a sua finalidade com os termos “declamação escolástica/escolar” (“*scholastic declamation*”) ou “declamação de espectáculo” (“*show declamation*”) (Costa e Silva (2016), p.9).

¹⁷⁵ Costa e Silva (2015), pp.104-105; Eshleman (2012), pp.25-26. Por exemplo, temas mais lúdicos encaixar-se-iam bem em banquetes e reuniões com amigos, mas não seriam apropriados para apresentar perante alguns imperadores ou figuras de autoridade sem grande sentido de humor.

¹⁷⁶ Eshleman (2012), p.26.

era obrigatória a apresentação de declamações – pelo menos na época de Corício, como parece indicar na *Dialexis* 22 ^[177].

A representação fazia de tal forma parte da declamação que sabemos que apresentações em público faziam também parte da vida académica. Já Quintiliano (*Instituição Oratória* 2.2.9) falava de apresentações de alunos em frente aos seus colegas e o quão entusiasmante eram tanto para o declamador, como para os que assistiam. Semelhantemente, Libânio e Corício mencionam apresentações dos seus alunos. Libânio comenta a existência de apresentações de declamações em frente a colegas, das quais era particularmente apologista por suscitarem discussões sobre o trabalho uns dos outros (*Or.* 34.27-28). Noutra instância menciona um teste final obrigatório – uma prova de habilidade (*δοκιμασία* – *dokimasia*) – na qual o aluno teria de declamar em frente a uma audiência, presumivelmente, não só perante os membros da escola, mas também da sua família e ademais população (*Oração* 55.34) ^[178]. A *dokimasia* – ou algo semelhante – parece ter sido também costume em Gaza (*Dial.* 22). Mas de mais interesse é a menção que Corício faz à preparação de representações performativas organizadas pelos seus alunos que aconteceriam entre as apresentações da *dokimasia*. (*Dial.* 22). Estas representações seriam de peças teatrais e mimos (*Or.* 8.104-105). Interessante é que estas representações fossem apresentadas no mesmo contexto que as declamações, aliando ademais o carácter interpretativo das declamações e dos géneros teatrais ^[179].

A declamação persiste, portanto, como uma arma importante no arsenal do professor. Ensina processos oratórios, treina a entrega de discurso, vinca a importância da criação do *ethos* e de maneirismos discursivos, dá espaço de manobra para exercitar a imaginação e é uma boa ferramenta para demonstrar a capacidade e conhecimento literário do aluno. Ainda assim, apesar da sua relevância e claro valor pedagógico, a declamação não foi incólume a algumas críticas durante o principado, graças ao seu desapego à realidade. Entre as críticas mais regulares ouvia-se descontentamento não só pelo absurdo dos temas e enredos, mas também que a declamação inculcava nos alunos maus hábitos retóricos, preparando-os inadequadamente para a vida no foro público ^[180]. Uma destas críticas pode ser encontrada no *Satíricon* (1.3) de Petrónio (séc I d.C.):

¹⁷⁷ Parece-me importante relembrar que a declamação pública fora de contexto escolar era uma das formas mais imediatas de um professor angariar alunos. Assim professores como Libânio e Corício, continuamente produziam declamações tanto para efeito escolar como para entretenimento, sendo que uma complementava a outra.

¹⁷⁸ Criatore (2007b), pp.85, 155.

¹⁷⁹ Litsas (1980), pp.47-48.

¹⁸⁰ Costa e Silva (2015), p.104; Friend (1999). p.311; Kaster (2001), p.323.

Et ideo ego adulescentulos existimo in scholis stultissimos fieri, quia nihil ex his quae in usu habemus aut audiunt aut vident, sed piratas cum catenis in litore stantes, sed tyrannos edicta scribentes quibus imperent filiis ut patrum suorum capita praecidant, sed responsa in pestilentiam data ut virgines tres aut plures immolentur, (...).

E por isso eu acho que os adolescentes ficam parvíssimos na escola, porque não ouvem nem vêem nada do que vivemos em prática, mas sim piratas com algemas presos na costa, tiranos que escrevem éditos nos quais obrigam os filhos a cortar as cabeças dos seus pais e respostas à pestilência que ditam que se devem imolar três ou mais virgens (...).

Petrônio tem a sua razão; os temas da declamação não representavam a realidade, explorando alternativas fictícias e distantes da nossa pelo seu absurdo. Ainda assim, tal não é sinónimo de inculcar parvoíce, muito pelo contrário. O absurdo prova-se muitas vezes e por variadas razões fonte ambivalente de entretenimento e educação; afinal, a maioria das obras lidas na escola são resultado de mundos longínquos, bastante afastados da realidade dos alunos que as lêem.

É importante ter em mente que, tal como Robert Penella o coloca, as declamações não serviam para ensinar advocacia, mas sim *como advogar*. De facto, a escola de retórica no seu todo teria como principal objectivo ensinar a arte de falar bem e argumentar de modo a convencer o outro. Então, através da declamação, o professor daria primazia ao argumento lógico e à sua exposição em vez de factos intrínsecos ao caso que fossem destruir o argumento que o aluno defende ^[181]. Assim, não só havia mais liberdade de criação do argumento, como espaço para exercitar a imaginação através do conhecimento extenso que teriam dos *topoi* literários, razão pela qual existem declamações parecidas, mas nunca iguais.

Também a partir desta exploração de caracteres alheios, floresce numa oportunidade de experimentação. Tomando o papel temporário do Outro o jovem ganha a oportunidade não só de reflectir acerca da vida adulta como praticar os comportamentos, atitudes e linguagem do mundo adulto. Isto, pois, ao interpretar personagens que vivem alheias à sua realidade o aluno tem em mãos várias ocasiões nas quais pode ora ensaiar o seu papel como futuro *pepaideumenos* ^[182], ora reconhecer as realidades de outros grupos sociais. Aqui entra por exemplo o reconhecimento do papel desprivilegiado das mulheres, dos escravos e das crianças, cujas vidas e representação legal está sempre dependente de um homem cidadão. Concordando com a teoria de Christy Friend, não parece que isto tenha um

¹⁸¹ Penella (2009), pp.11-12.

¹⁸² Bloomer (1997), pp.57-58.

efeito revolucionário na estruturação da sociedade, muito pelo contrário, a declamação inculcava o valor do *paterfamilias* e a imperatividade de o respeitar. No entanto, através da mimese, o jovem aluno tem não só o poder de interpretar outros como o dever de os entender e assim, esta oportunidade de reconhecimento e discussão cria pequenos momentos de introspecção e debate do papel e do valor do aluno, dos outros e de problemas políticos, legais e – acima de tudo – morais presentes na sociedade ^[183]. A absurdidade dos enredos cria também um espaço em que o professor podia delinear, com clareza, o que é considerado correcto e o que é errado. Da mesma forma, graças ao modelo de apresentação oral e subsequente discussão onde os colegas podiam dar opiniões e refutar argumentos, existe a oportunidade de nutrir a aceitação da opinião do outro, assim como a indagação de vários pontos de vista sobre os quais o declamador nunca teria pensado. Podemos exemplificar isto virtualmente em qualquer declamação em que o aluno tenha de declamar como uma personagem totalmente alheia à sua natureza, como os avarentos (Lib. *Decl.* 32, 33, Cor. *Decl.* 6), misantropos (Lib. *Decl.* 12, 27) ou parasitas (Lib. *Decl.* 28). Declamações em que se tenha de explorar o género oposto (Lib. *Decl.* 26 e 32). Ou declamações em que tenham de explorar um estado diferente da sua vida, como por exemplo, assumindo o papel de homem casado (Lib. *Decl.* 26) ou pai (Lib. *Decl.* 33, Cor. *Decl.* 6).

Numa outra perspectiva, a declamação, com a sua intrínseca fantasia e desapego à realidade, detinha em si a importante qualidade de entreter enquanto ensinava: os temas menos sérios, as saídas cómicas, a linguagem e maneirismos caricatos. Preservando em si qualidades associadas a momentos de lazer, a declamação retém a capacidade de criar um ambiente mais acolhedor ao ensino, independente da seriedade do contexto de sala de aula. E enquanto algumas personagens interessavam pelo facto de o aluno interpretar alguém claramente diferente de si, outras interessavam por criarem situações/ambiente em que o adolescente poderia “brincar” e “desanuviar” do seu próprio papel social como filho varão ou jovem apaixonado; quase que, de uma forma catártica, o jovem podia usar a própria declamação como bode expiatório e desabafar o que sentia, por exemplo debaixo das rédeas de um pai autoritário, ou de um amor não correspondido.

Independentemente dos seu usos e consequentes empregos, a declamação teve indubitavelmente um papel importante como forma de expressão e como género literário. A sua influência foi tal durante a época imperial que a sua prática se estendeu até ao Renascimento ^[184]. De modo geral, a declamação caiu em desuso nas aulas e em contexto

¹⁸³ Friend, (1999), pp.308, 310-311; Penella (2009), p.12; Richlin, (1997), pp.74-75; Webb, 2001, pp. 303-305.

¹⁸⁴ Friend (1999), p.302.

lúdico. Anda assim, alguns professores, tentam ainda hoje aplicar a prática declamatória nas suas aulas. Trabalhos de pesquisa e relatório de resultados como os de Malcolm Heath, e de Julie Dainville e Benoît Sans ^[185] demonstram que a declamação não só resulta num melhor aproveitamento e compreensão retórica, como é uma fonte de entretenimento para os alunos, cuja auto-expressão é uma abundante fonte de motivação.

¹⁸⁵ Heath (2007) e Dainville & Sans (2016).

CAPÍTULO III

A recepção da comédia teatral nas declamações de Libânio e Corício

As declamações eram, sobretudo, composições retóricas onde brilhava a originalidade e a criatividade. Tomando lugar num mundo paralelo, onde o fantástico e o caricato convergem, as declamações permitem que o declamador divague para além do esperável, resultando em composições dinâmicas nas quais a condição humana é constantemente testada. Apoiados por uma longa herança literária, os declamadores tomaram como parte da sua arte a teatralidade e o dramatismo. Assim para além de ouvir os personagens, a audiência quase que os via, pintados pelos seus discursos convincentes, moldados apropriadamente à personalidade que encaravam^[186]. Naturalmente, pela natureza representativa que a declamação empenha, o drama é uma referência constante para a declamação, possuindo em si modelos de discursos, tipos de personagens e maneirismos gestuais e linguísticos.

Dividido em duas partes o presente capítulo fará primeiro uma breve exposição sobre o papel do humor e da comédia na retórica e na sala de aula. Numa segunda parte far-se-á uma exposição dos vários elementos cómicos e tentativas humorísticas presentes numa selecção de declamações de Libânio e Corício (traduzidas em anexo). Pretende-se demonstrar a relação próxima com a comédia teatral, focando principalmente a sua relação com a comédia grega^[187], todavia não descurando algumas lições provenientes de outros géneros adjacentes, como os diálogos satíricos de Luciano e o Romance.

¹⁸⁶ Afinal, “a flexibilidade da voz, isto é, que possamos comodamente modular esta ao discursar, é principalmente conseguida através da declamação” (*Retórica a Herénio* 3.11.20).

¹⁸⁷ Uma vez que Libânio e Corício dificilmente terão lido ou assistido às comédias romanas, estas são apenas mencionadas pontualmente quando a influência de Menandro lhes for latente.

1. *Um par inesperado: a retórica e o humor*

Inerente à condição humana, o humor é um conceito mais ou menos indiscriminável. Único a cada um e subjectivo a um número infinito de combinações de estados de espírito, o que “faz rir” depende tanto da entrega do interlocutor (ou actor) quanto da recepção do ouvinte (ou espectador). Certamente que ao lermos as comédias de Aristófanes ou Menandro muito do que faria rir as audiências gregas, nos passa despercebido. De facto, grande parte do que seria considerado “cómico” às audiências do século V e IV a.C. é catalogado pelo leitor moderno como sendo de mau gosto, descabido ou crude. Ainda assim, tal como hoje, a comédia procura acima de tudo provocar o riso através de acções ou diálogos inesperados, sejam estes por meio de peripécias, *one-liners* engenhosos, ou piadas grosseiras que de modo caricato roçam o ridículo.

Presente em vários tipos de literatura, o humor é inerente a um desejo intrínseco de entreter. O seu uso literário pode ser traçado já desde Homero, onde variadas facetas humorísticas são encontradas, particularmente, mas não exclusivamente, na *Odisseia*. Episódios como a armadilha de Hefesto a Afrodite e Ares (*Od.* VIII 266-367) denotam um carácter burlesco e jocoso, próprio também daquilo que se viria a tornar a comédia e o Romance. O cómico acompanha variadas peças literárias, umas vezes deliberadamente, outras inerentemente brotando de um ridículo inesperado, como no episódio em que Aquiles ao insultar Menelau, usa o vocábulo *κυνῶπα*, dualmente chamando-lhe desavergonhado e assemelhando-o a um cão (*Il.* I.159)^[188].

Inerente à condição humana, o humor pode estar presente em toda e qualquer situação, tendo na sua essência muitas outras funções para além de entreter, as quais foram e ainda são, ferramentas úteis na arte da retórica. Se bem executado, o humor detém um poder extraordinário de manipulação do auditório. Por meio de escárnio, ironia, exageros e reduções ao absurdo, o orador tem o poder de ridicularizar o seu oponente, mimcando gestos, tons de voz e parodiando o seu próprio carácter^[189]. Como um castelo de areia perto da orla do mar, o *ethos* do oponente pode desmoronar-se em segundos ao ser engolido por uma onda de riso.

Isto parece ter sido compreendido desde cedo, uma vez que o humor foi empenhado já nos discursos de Lísias, Isócrates e Demóstenes, conscientes do papel activo que o humor

¹⁸⁸ Acerca da manifestação do riso em Homero *vide* Halliwell (2008), pp.51-99.

¹⁸⁹ Harding (1994), pp.201-214.

podia ter na retórica. Phillip Harding, no seu artigo *Comedy and Rhetoric*, faz um estudo acerca disto mesmo, explorando o empenho cómico e a influência da comédia na obra destes oradores áticos. Denotam-se, tomando por exemplo, as suas observações sobre a *Primeira Filípica* de Demóstenes, o uso de técnicas, vocabulário e temas da Comédia Antiga para criar caricaturas humorosas (e negativas) dos seus oponentes. Através de práticas humorísticas, Demóstenes cria uma realidade inversa, empenhando a ironia, o paradoxo, a incongruência e o absurdo ^[190].

Apesar da sua prática generalizada, o emprego do cómico é arriscado e complexo. Autores como Cícero e Quintiliano discutem o seu uso e as dificuldades que um orador pode encontrar por causa do uso exagerado do humor. Cícero foi um ávido adepto e apologista do uso do humor na retórica, sendo um grande apreciador da obra de Aristófanes e chegando a insultar até mesmo aqueles que se recusavam a introduzir humor na sua escrita ^[191]. Ainda assim, Cícero apela ao uso moderado de componentes cómicas, explicando que demasiadas piadas podem resultar na denigração da imagem do orador, aproximando-o mais de um “actor de mimos” do que uma figura séria a ser respeitada (*O Orador* II.239) ^[192]. Nos primórdios da época imperial, o humor já tinha sido canonizado como uma componente essencial da retórica. Ainda assim Quintiliano apela ao uso comedido do ensino da comédia, que apesar de ser uma fonte inesgotável de modelos e lições pode desencadear maus hábitos no aspirante a *pepaideumenos* (*Instituição Oratória* 6.3) assim como prejudicar a *autorictas* do orador ^[193].

Certamente, as situações descritas nas declamações afastam-se muitas vezes das lições de Quintiliano e de Cícero, abusando – de modo propositado – do cómico e do ridículo. Todavia, tal faz parte da caracterização de certos personagens – que como veremos – são ridículos por natureza. Nem todas as declamações são cómicas ou detém intrínseca comicidade. Muitos testemunhos – particularmente de declamações históricas – são em grande parte sérias. Ainda assim, apesar das situações caricatas que muitas vezes descrevem, a declamação é um testemunho legítimo do que poderia ser a participação do cidadão num tribunal. Apresentando um ataque ou uma defesa, a declamação é uma expressão fictícia de retórica, pelo que o uso e presença do humor lhe é inerente.

¹⁹⁰ Harding (1994), pp.201-214.

¹⁹¹ Rabbie. (2007), p.217. Nervegna (2014), p.388.

¹⁹² Sobre Cícero e a sua relação com o riso e ademais uso da invectiva na oratória *vide* Corbeill (1996).

¹⁹³ Fernández López (2007). p.314; Rabbie (2007), p.217.

Libânio e Corício provam isto mesmo, replicando nas suas declamações formas de humor directas e indirectas. Simultaneamente, reutilizam na sua obra o que provém da tradição literária, apelando à memória do *pepaideumenos* e das lições literárias que lhes foram inculcadas. Assim, aplicando o cómico e o humorístico à instrução moral e retórica dos seus alunos, Libânio e Corício aplicam ainda uma outra finalidade ao humor: o ensino.

2. A evolução da comédia e o seu papel no currículo escolar

Muitas vezes ofuscada pela tragédia, a comédia não partilha, na era moderna, das mesmas graças atribuídas à sua irmã. Imortalizada na mente contemporânea pelos estudos de pensadores como Sigmund Freud ou Friedrich Nietzsche e movimentos de contracultura como o feminismo dos anos 60, não há quem não reconheça o incestuoso enredo do *Rei Édipo* ou o filicídio em *Medeia*. Não é particularmente difícil redarguir por que razões o público sobrepõe a tragédia à comédia, denominando-a como o género dramático de excelência. Com os personagens de teor mitológico, os temas e a própria linguagem, a tragédia detém uma autoridade que se perde por completo num género cujo principal objectivo é provocar o riso através do gozo, do ridículo, da escatologia e da pornografia. Na verdade, a determinação da tragédia como o género “superior” é distinta já no pensamento grego, notável em obras como a *Poética* de Aristóteles, na qual a divisão entre a tragédia e a comédia não podia ser mais clara:

“A poesia dividiu-se de acordo com o carácter de cada um: os mais nobres imitaram acções belas e acções de homens bons e os autores mais vulgares imitaram acções de homens vis, compondo primeiramente sátiras, enquanto os outros compunham hinos e encómios (...)”¹⁹⁴

Aparentemente desprovida de seriedade, a comédia encena as vidas de “homens vis”, enquanto a tragédia se ocupa dos dilemas morais dos “homens bons”. E enquanto poucas certezas podem ser tiradas de um *corpus* tão curto como o que nos chegou^[195], é

¹⁹⁴ Tradução de Ana Maria Valente da *Poética* (1448b).

¹⁹⁵ De tragédia chegaram-nos sete peças de Sófocles, sete de Ésquilo e dezoito de Eurípides (mais um drama satírico). De comédia clássica, sobreviveram apenas onze peças de Aristófanes. Já da Comédia Nova também só nos chegou um autor, Menandro. Todavia, deste sobreviveu apenas uma peça “completa” com algumas lacunas (*Misantropo*), três com graves lacunas, mas cujo enredo é compreensível (*A Sâmia*, *A Arbitragem* e *A Mulher do Cabelo Rapado*) e as outras são praticamente fragmentárias com algumas cenas ou diálogos fragmentados.

claro dentro dos exemplos que temos, que a escolha dos caracteres tratados em cada género contribui para a exaltação da tragédia como género de excelência.

Ainda assim, mais impactante que os caracteres é o próprio conteúdo e tratamento das peças. Em mais do que uma ocasião encontramos grandes heróis e deuses no palco cómico^[196]. No entanto, o tom em que se apresentam e as acções em que se inserem não são apropriadas à *gravitas* que encontraríamos se os mesmos personagens figurassem a tragédia. A comédia não se foca na procura da verdade, nem explora temas de complacência humana para com o destino, nem as realidades multifacetadas da moralidade, da ética e das emoções humanas. O que define a tragédia, a sua exploração da *psyche* humana, está longe do que define a Comédia Antiga, que acima de indagar acerca da natureza humana, imputa quais os limites do Homem como espectador, manipulando e desrespeitando o “óbvio” e o “esperado”. Ainda assim a tragédia e a comédia encontram-se a meio caminho, como comentadoras da sociedade em que se inserem, ainda que de formas totalmente distintas.

O comentário político é particularmente próprio do teatro da época clássica, apresentando em palco preocupações reais de uma sociedade extremamente crítica e envolvida no seu papel como membro da comunidade. Porquanto, ao passo que os tragediógrafos conseguem tecer os seus comentários políticos e sociais velados por enredos mitológicos alheios a uma crítica directa, a comédia centraliza os problemas político-sociais nos seus argumentos, sucessivamente denunciando, sem grandes reservas, todo e qualquer comportamento que não agrade ao comediógrafo. Indiscutivelmente, a comédia de Aristófanes apresenta ferozes críticas (mascaradas por bufonarias) ao espaço social, político e económico de Atenas do século V. Erroneamente, parece-nos, vários comentadores tentaram definir Aristófanes como seguidor desta ou daquela partição política^[197], talvez de uma forma demasiado moderna e desadequada. Acima de propaganda política de uma facção específica, cujo favoritismo muitas vezes parece latente, a motivação de Aristófanes parece ser a cessação finita da guerra. A guerra, ou um desejo de a acabar, é tema central em cinco das onze peças que se preservaram^[198], sendo mencionada ou aludida regularmente nas peças extantes. Para além da visão de Aristófanes da política ateniense, encontramos em

¹⁹⁶ Presentes seja na Comédia Antiga, da qual nomeio a variada obra de Aristófanes como exemplo (Hermes n’A Paz, Prometeu, Posídon e Hércules n’As Aves e Dioniso, Hércules, Caronte e Hades n’As Rãs), seja na Comédia Média, cujo burlesco mitológico destaca deuses e heróis como personagens frequentes (Shaw (2010), p.2).

¹⁹⁷ Como por exemplo Geoffrey De Ste. Croix, que considerava que Aristófanes era conservativo e detestava que a classe baixa se envolvesse nos assuntos políticos da cidade. Sobre as leituras políticas de Aristófanes *vide* Gomme (1983).

¹⁹⁸ Por ordem cronológica: *Os Acarnenses, Os Cavaleiros, A Paz, Lisístrata e As Mulheres no Parlamento*.

muitas das suas peças aquilo que devia ser um desejo de paz partilhado por qualquer homem comum ateniense afectado pelos conflitos militares, faltas de comida e perigo iminente.

Para além de apologias à paz, a Comédia Antiga está repleta de injúrias directas, insultos e ataques pessoais ^[199], caluniando por nome ou denunciado grupos/tipos de pessoas e as suas acções duvidosas. Pela sua especificidade, qualquer um que não tenha sido um ateniense do século V terá dificuldades em perceber a comédia de Aristófanes na sua integridade ^[200].

Entre o auge da obra de Aristófanes e de Menandro, certamente que muito se passou, mas do qual nós desconhecemos quase totalmente. Pertinentemente, porque aquilo que nos chegou pouco mais se resume às obras de Aristófanes e Menandro ^[201], e porque as obras deles são tão diferentes entre si, a comédia grega foi delineada em três períodos distintos, a Comédia Antiga, a Comédia Média e a Comédia Nova. No entanto, ainda que esta divisão seja necessária, induz em erro por parecer que delimita momentos distintos na vida da comédia, o que na verdade é falso; estes períodos são na verdade inconsistentes e incertos, sobrepondo-se em vários aspectos uns aos outros ^[202].

Da Comédia Média, nada nos chegou para além de variados títulos e fragmentos. Reconhecemos, ainda assim no pouco que nos chegou, elementos que apontam tanto para a influência da Comédia Antiga, como para uma fase embrionária da Comédia Nova, onde se começaram a solidificar vários conceitos essenciais à sua identificação. Entre os primeiros destaca-se a presença da crítica política contemporânea e da chacota, cujo empenho parece ter sido menos acentuado do que encontramos em Aristófanes. Algumas provas disto encontramos nos fragmentos da comédia *Filipe* de Mnesímaco, que não só trata de acontecimentos da política contemporânea, como entretém momentos de chacota ^[203]. Os enredos de burlesco mitológico, que parecem ter sido o tema de eleição da Comédia Média, tiveram também as suas origens na Comédia Antiga. E ainda que Aristófanes não pareça ter

¹⁹⁹ Este é um processo popular em Aristófanes, denominado *aischrologia* (Halliwell (2008), pp.215-263; Harding (1994), p.201).

²⁰⁰ Como explica Edwin Rabbie, uma piada bem-sucedida necessita que a informação exposta seja conhecimento partilhado entre o comediante e o seu ouvinte. Particularmente, o humor político necessita que o ouvinte tenha, acima do conhecimento do que se fala, a experiência de viver no clima que é parodiado. Nós conseguimos certamente entender o que se diz acerca de Cléon ao longo das peças de Aristófanes, mas não nos conseguimos imergir na sua realidade e, portanto, muitas das piadas são incapazes de nos espoletar o riso (Rabbie (2007), p.208).

²⁰¹ Conhecemos outros nomes, no entanto, alguns dos quais temos até pouquíssimos fragmentos. Da Comédia Antiga distinguem-se para além de Aristófanes, Cratino e Eupólis. Na Comédia Nova, rivalizaram com Menandro, Difilo e Filémon (Nervegna (2014), pp.387-388).

²⁰² Nervegna (2014), p.388.

²⁰³ Arnott (2010), p.303; Mastellari (2016), pp.429-430, 433.

sido grande fã destes, sabemos que as suas últimas peças foram burlescos mitológicos, apontando para o crescimento da sua popularidade ^[204]. Foi também nesta altura intermédia que se começaram a solidificar muitos outros conceitos provenientes da fábula e da Comédia Antiga, mas que acabaram por se tornar as bases fundamentais da Comédia Nova de Menandro. Aqui podemos nomear, por exemplo, a caracterização uniforme das personagens-tipo, a determinação de nomes próprios consoante a profissão e tipo de personagem, o desenvolvimento do interesse por enredos que giram à volta de intrigas centralizadas no núcleo familiar, e os finais que acabam em procissão ou casamento ^[205]. William Geoffrey Arnott define de melhor forma a Comédia Média e a sua existência como uma época de transição, quando qualifica um fragmento d’*O Soldado* de Alexis como “*Ianus-headed, looking backwards to Old Comedy with its political joke, but looking forward to New Comedy with its pre-echo of a situation in Menander’s Epitrepontes*” ^[206].

As comédias de Menandro e Aristófanes não poderiam ser mais distintas entre si. Não apenas em questões de estrutura, que em muito se simplificou ^[207], mas também no próprio conteúdo, tratamento e entrega humorística ^[208]. A metamorfose da comédia grega é incontestável e espelha o sentimento das suas épocas em pleno. Se em Aristófanes encontramos uma dedicação praticamente exclusiva à exploração, crítica e escárnio da *pólis*, em Menandro passamos à introspecção do *oikos*. A comédia que reflecte acerca da relação do cidadão e da comunidade com a cidade transforma-se na comédia que expõe as dificuldades de manter e nutrir relações interpessoais e familiares. Esta passagem deve-se em muito às mudanças que Atenas sofreu ao longo de pouco menos de um século, nomeadamente a transformação política que se deu graças ao domínio macedónio após a batalha da Queroneia em 338. Isto, aliado com a impossibilidade de praticar a mesma

²⁰⁴ Konstantakos (2011), p.149.

²⁰⁵ Mais sobre a evolução da comédia e as inovações da Comédia Média *vide* Arnott (2010), pp.279-331 e Konstantakos (2011), pp.145-153.

²⁰⁶ Arnott (2010), p.303.

²⁰⁷ Proeminentemente nomeio a exclusão do coro e a uniformização do metro. As odes corais foram trocadas por pequenas intervenções de um grupo de dançarinos e/ou cantores e músicos. O ritmo passou a ser exclusivamente o trímetro iâmbico ou o tetrâmetro trocaico, em vez da mescla de metros empenhados por Aristófanes. Para além disto a própria caracterização dos personagens sofreu alterações simplificando a indumentária dos actores que era anteriormente elaboradíssima, e a própria linguagem usada em Menandro é simplificada e uniforme, muito diferente da complexidade linguística que se encontra em Aristófanes (Arnott (2010), p.292; Hunter (2014), p.378).

²⁰⁸ O trabalho de Stephen Halliwell é particularmente relevante relativamente à entrega e economia cômica; Halliwell explica que Aristófanes tenta que o riso seja contínuo provocando-o constantemente ao longo das suas peças numa tentativa de “desmantelar a realidade”. Menandro por sua vez cria “blocos” onde se deve rir e não rir, preenchendo as suas peças com reviravoltas onde há espaço para o cómico e o trágico (Halliwell (2014), pp.202, 204).

liberdade de expressão (*parrhesia*) que encontramos em Aristófanes, foram factores determinantes para a metamorfose da comédia, explorando as relações humanas e as intrínsecas faltas de comunicação que as acompanham.

Comparativamente à obra imaginativa e utópica de Aristófanes, onde voar em escaravinhos e descer aos infernos é uma possibilidade ^[209], os enredos da Comédia Nova demonstram alguma repetição e previsibilidade. Histórias de amor, conflitos entre pais e filhos, violações, dolos, reconhecimentos; os temas da comédia menandrina reiteram-se em cada peça, renovando minimamente o enredo e reutilizando e reciclando tipos de personagens e peripécias a cada nova peça. Apesar de previsível, as peças de Menandro reformularam a comédia por completo com as suas tramas romanescas; representando cenas da vida doméstica e amorosa e pondo em palco as preocupações pessoais do homem comum – seja este um rico jovem da elite apaixonado como Sóstrato ou um pobre jovem camponês, amadurecido pelo trabalho como Górgias ^[210] – Menandro encena cenas que cativam o homem comum. Principalmente denota-se a diferença discrepante entre os contextos da comédia de Aristófanes e de Menandro. As comédias de Aristófanes são puramente atenienses; são sobre a história e a cultura atenienses e inserem-se no contexto democrata de Atenas do século V, explorando a consciência dos papéis do homem em relação à cidade. Menandro, por sua vez, foca-se em representar algo reconhecível a todos: o amor, o casamento, a família e cenas domésticas com as quais um grego – fosse de onde fosse – se identificaria com facilidade ^[211].

A comédia grega desfrutou, como designa Sebastiana Nervegna, de uma “*lasting afterlife*” na antiguidade, continuando a ser representada no teatro ^[212] e em banquetes, ilustrada em artefactos, citada por outros autores (gregos e latinos) e preservada por escrito em papiros ^[213]. Além disto, a Comédia Grega – principalmente a Comédia Nova – foi fonte de inspiração para a Comédia Latina e encontramos em Plauto e Terêncio várias adaptações de peças menandrinas ^[214]. A comédia grega sobreviveu também enraizada noutros géneros

²⁰⁹ *A Paz* (80) e *As Rãs* (119).

²¹⁰ Personagens d’*O Misanthropo*.

²¹¹ Easterling (1995), p.153; Nervegna (2014), pp.381-392.

²¹² O costume de reencenar peças tinha começado após a morte de Ésquilo c.456 a.C. (Duncan & Liapis, 2018, p.184; Nervegna (2014), p.389).

²¹³ Nervegna (2014), pp.387.

²¹⁴ Por exemplo: *A Andria*, *O Eunuco*, *Os Dois Irmãos* e *O Punidor de Si Mesmo* de Terêncio serão adaptações das comédias do mesmo nome de Menandro, das quais temos pouquíssimos fragmentos. Também de Plauto temos, por exemplo a *O Soldado Fanfarrão* ou o *Anfitrião* que terão resultado de uma adaptação da obra Menandrina, incorrendo a misturas de elementos de duas ou mais peças, recurso este chamado *contaminatio*.

literários, nomeadamente nos Diálogos Satíricos e no Romance. A obra de Luciano é evidentemente influenciada pelo carácter crítico, paródico e utópico que encontramos em Aristófanes. O Romance, por sua vez, tem vários pontos de conexão com a Comédia Nova: o foco em enredos e conflitos familiares, os personagens da classe burguesa, a exploração do amor jovem, a presença de personagens-tipo, os finais que acabam em reconhecimento, casamento ou celebração, entre outros [215].

De particular interesse para nós é o papel que a comédia teve no ensino. Como brevemente discutido no capítulo anterior, também a comédia fazia parte do leque de obras a serem lidas pelo aspirante a *pepaideumenos*. Por razões muito diferentes, Menandro e Aristófanes eram autores a conhecer e a emular. No entanto, era a Comédia Nova de Menandro que principalmente providenciava os professores e alunos com lições fundamentais ao ensino retórico. Não se sabe exactamente em que momento é que Menandro começou a ser considerado como autor fundamental, todavia foram encontrados papiros e óstracos [216] com “ditos” já desde o século I d.C. Estudado desde a educação primária juntamente com Homero, Menandro era um dos primeiros autores a ser introduzido e ensinado. A sua obra era introduzida primeiro com os chamados *Monostichoi* [217], que seriam copiados e memorizados para ensinar a ler e a escrever e simultaneamente inculcar morais [218]. Graças a ter uma sintaxe e vocabulário particularmente simplista, assim como uma ênfase predominantemente ética, a obra de Menandro tornou-se numa ferramenta fulcral no arsenal do professor, que ensinava a ler e a escrever ao mesmo tempo que inculcava valores fundamentais. Por causa disto Menandro acompanhava os alunos ao longo de todo o seu percurso, sendo que a sua obra se tornava de particular importância no estudo dos caracteres, graças também aos seus diálogos que serviam como modelos importantes para o treino e estudo dos personagens [219].

Particularmente edificante, a Comédia de Menandro era utilizada por várias razões na sala de aula, seja pelo teor ético das suas peças, seja pelo estudo dos caracteres [220].

²¹⁵ Létoublon & Genre (2014), pp.354-355.

²¹⁶ Um óstraco é um fragmento de cerâmica (por exemplo proveniente de cacos de vasos), usado para escrever, muito menos dispendioso que o papiro. Nestes encontramos escritos recibos, listas, textos religiosos, mensagens e exercícios escolares (Hornblower & Spawforth (1999), p.1082).

²¹⁷ Os *Monostichoi* eram uma selecção de máximas éticas (*gnomai*) extraídas de variadas obras e mudavam dependendo do gosto do professor/compilador. Estas máximas exploravam variados tópicos, focando-se em temas comuns ao desenvolvimento humano como a verdade, o erro, a virtude, a ingratidão, a vida, o casamento, o humor, a aprendizagem, etc. (Easterling (1995), p.155. Liapis (2007), p.262).

²¹⁸ Costa e Silva (2016), p.13; Nervegna (2014), p.399.

²¹⁹ Easterling (1995), p.155; Nervegna (2014), p.399.

²²⁰ Costa e Silva (2016), p.10; Nervegna (2014), p.398.

Equiparado a Eurípides pela sua capacidade de reproduzir de forma completa a expressão de vários tipos de personagens diferentes, Menandro tornou-se num modelo importantíssimo para o estudo da retórica. Por causa disto, vários autores antigos – gregos e latinos – elogiaram Menandro pelas suas qualidades de imitação e pela sobriedade moral das suas peças. Quintiliano, por exemplo, acha a leitura da obra de Menandro “suficiente” (*Instituição Oratória* 10.1.69). Plutarco na sua comparação entre Menandro e Aristófanes, um dos escritos das *Obras Morais* (854a-b), estima a comédia de Menandro melhor do que a de Aristófanes, sendo mais apropriada para o teatro e para o simpósio. Dião Crisóstomo atribui à leitura de Eurípides e Menandro a fluência para falar em público, explicando que Menandro ultrapassou em habilidade os escritores cómicos antigos (*Or.* 18.7). Aristófanes de Bizâncio, por sua vez, é quem descreve melhor o sentimento geral da antiguidade face à comédia menandrina. Imputando-lhe o segundo lugar entre os poetas – apenas atrás de Homero – diz Aristófanes (preservado no *Comentário a Hermógenes* (23.10-11) de Siriano):

ὦ Μένανδρε καὶ βίε, πότερος ἄρ' ὑμῶν πότερον ἀπεμιμήσατο;

Menandro e vida, qual de vós dois copiou o outro?

Apesar de a obra de Menandro ser o grande modelo cómico, também Aristófanes tinha a sua importância no ensino, preenchendo as lacunas presentes na obra de Menandro. As opiniões acerca da sua obra eram polarizantes; alguns como Aulo Gélio (*Noites Áticas* I.15.19) ou Temístio atestaram à popularidade da sua obra; este último destacando-o, juntamente com Demóstenes como figuras fundamentais do currículo educativo retórico (*Or.* 23.289c). Também Luciano de Samósata deve ser mencionado, pela sua admiração e gosto pela obra de Aristófanes, usando-o como modelo e inspiração para o seu próprio trabalho. Cícero deixa-lhe, por sua vez, o maior dos elogios no seu diálogo *Sobre as Leis* (II.37.11):

(...) Aristophanes facetissimus poeta ueteris comoediae (...).

(...) Aristófanes, o mais elegante dos poetas da Comédia Antiga (...).

Outros, como vimos já, achavam as peças de Aristófanes inferiores às de Menandro. Plutarco, nomeadamente, deixa claro o seu desdém pelo seu humor crúde e o seu estilo (*Obras Morais* 853c-d) ^[221].

Ainda que as opiniões sobre a obra de Aristófanes sejam mistas e contraditórias, esta era também fonte de importantes modelos de ensino. Ganhando principal importância a partir do século IV, Aristófanes, que já fazia parte do programa escolar, passou a ter mais relevância no currículo avançado. Ao contrário de Menandro, o grego de Aristófanes era bastante exigente e complexo, sendo admirado pelo seu estilo e perícia linguística ^[222]. É de particular relevância que apesar de Menandro ter produzido cerca de cem peças ao longo da sua carreira e apesar da sua importância como fonte de virtude e modelo escolar, ter-nos chegado tão pouco da sua obra. Já de Aristófanes que terá escrito quarenta e quatro comédias, preservaram-se até hoje onze peças integrais, das quais sobraram trinta e dois papiros com texto ou *scholia*, e temos provas da sua contínua cópia e estudo até em manuscritos medievais ^[223].

A selecta: Libânio, Corício e a comédia

1. Selecção de textos a traduzir

Em anexo encontra-se a tradução de um total de oito declamações, seis de Libânio, duas de Corício. A partir desta selecta, e referindo outros textos dos autores sempre que relevantes, foi feita uma análise dedicada ao reconhecimento das influências cómicas e de carácter humorístico das declamações de Libânio e Corício. Principalmente, mas não exclusivamente, esta análise terá um olhar crítico sobre as personagens representadas; ainda assim vários outros aspectos e conceitos serão discutidos consoante a sua influência humorística, propondo a existência de um carácter cómico e teatral aliado a estratégias pedagógicas.

Naturalmente, graças ao número de textos disponíveis para tradução, a escolha das declamações a estudar deveu-se principalmente à procura de uma selecta que prezasse,

²²¹ Hunter (2014), pp.378-380.

²²² Easterling (1995), p.156; Nervegna (2014), p.400.

²²³ Easterling (1995), p.157; Marrou (1956), pp.225, 227; Nervegna (2014), p.401; Peterson (2019), p.155; Slater (2016), pp.10-11.

acima de tudo, a variedade. Dentro das declamações que nos chegaram existem – como explicado no segundo capítulo – declamações históricas e fictícias. Dentro destas o carácter humorístico transmite-se principalmente no fantástico e por isso mesmo as declamações escolhidas são esmagadoramente fictícias, apesar de uma destas, a *Declamação* 12 de Libânio, poder ser considerada histórica.

Como foi salientado anteriormente, há uma grande diferença entre o número de declamações que nos chegaram de cada um dos nossos autores. Para além disto, pode-se adiantar desde já que entre o que nos sobrou, a obra de Libânio é muito mais dependente da construção cómica que a de Corício, que mantém ao longo das suas declamações um estilo sóbrio e mais sério. Por alguma razão Eunápio (*Vidas dos Sofistas* 16.2.2) distinguiu a escrita de Libânio pela influência que a sua escrita portinha da Comédia Antiga, sublinhando a “zombaria cómica” (κωμικῆς βωμολοχίας) que permeava as suas obras ^[224]. Por isto – e porque nem todas as declamações contêm em si personalidade cómica ou humorosa de principal relevância – fez-se uma selecção que englobasse vários conceitos e temas fulcrais de carácter cómico de modo a explorar uma extensão o mais heterogénea possível.

2. *As fontes*

As edições de Foerster (Libânio) e de Foerster e Richsteig (Corício) foram indispensáveis ao longo de todo este trabalho. Para além de serem as fontes primárias do texto de Libânio e Corício, as edições usadas oferecem um aparato de fontes clássicas usadas pelos dois retores através do qual variadas conclusões podem ser extrapoladas. A partir das anotações e trabalho de pesquisa de Foerster e Richsteig e analisando efectivamente a selecta de textos de Libânio e Corício, assim como as obras referenciadas, podemos criar uma espécie de mapa de referências que condiz em pleno com a lista de leitura esperada no currículo de um aluno de uma escola de retórica.

A partir do estudo do aparato de fontes reconhece-se que tanto Libânio como Corício demonstram um conhecimento extensivo da obra, do conteúdo e do estilo de vários autores. Por meio de diversos processos, nomeadamente citações, expressões, vocabulário, sintaxe e gramática, ecos onomásticos, argumentos, teorias, explicações e situações específicas, conseguimos reconhecer variados textos e características próprias a cada autor. O grupo de autores imitados é coeso ao longo da selecta e consiste em:

²²⁴ Criatore (2007a), p.20; Norman (1964), pp.159-160.

- 1) Poetas, dos quais se distingue principalmente Homero, mas existem também algumas referências à obra de Hesíodo e (poucas) a Píndaro.
- 2) Historiógrafos, nomeadamente Tucídides, Heródoto e o biógrafo Plutarco.
- 3) Oradores/retoristas, dos quais Demóstenes é o mais referenciado, especialmente por Libânio, usado como modelo e como fonte de conhecimento acerca da história ateniense, particularmente relevante na *Declamação* 12 (relativamente à biografia de Alcibíades). Existem também bastantes alusões às obras de Isócrates e de Lísias. Corício e Libânio referenciam também outras declamações suas e, no caso de Corício, também de Libânio.
- 4) Escritores de dialéctica, dos quais se destaca principalmente Platão e logo em seguida Luciano de Samósata, com um número extenso de obras referenciadas.
- 5) Dramaturgos, dos quais perfazem os esperados Sófocles, Ésquilo, e principalmente Eurípides.
- 6) Comediógrafos, sobretudo Aristófanes, sobre o qual Libânio era bastante versado, e escassas menções a Menandro.

Como vimos no capítulo anterior, os autores do currículo contribuíram de formas diversas para o ensino. De maneira geral, todos estes introduziam modelos a imitar e contribuíaam a nível extraliterário, com ensinamentos linguísticos, éticos, morais, filosóficos e históricos. De maior importância para nós é o facto de (quase) todos estes autores contribuírem de alguma forma para o estudo de criação de caracteres e para o desenvolvimento e coesão de discurso e diálogo. Pois até na historiografia se encontravam modelos de elocução, Tucídides por exemplo tinha o hábito de imaginar discursos para personagens políticas, seguindo as práticas da arte retórica ^[225]. Assim, ainda que de formas diferentes, a variedade de fontes de onde se poderia estudar a expressão oral era numerosa e de grande importância à criação e ensino das declamações. Esta providenciava não só os alunos com muitos exemplos a emular, mas também os professores com temas vários, permitindo que as aulas se tornassem muito mais interessantes do que se se estudasse apenas um único género ou simplesmente discursos sérios de tribunal ^[226].

Ainda que este levantamento de dados seja útil, é preciso que se tenham em conta alguns factores que podem influenciar de alguma forma o que encontramos esboçado no aparato de fontes. As referências encontradas são semelhantes em ambos os autores, sendo

²²⁵ Russel (1983), pp.15-16; Tsakmakis (2017), pp.267-268.

²²⁶ Russel (1983), p.16.

tal expectável uma vez que encontramos referências a autores fundamentais do currículo. No entanto chama-se à atenção para 1) a diferença numeral de textos escolhidos de cada autor e 2) as declamações escolhidas de Corício serem inspiradas directamente pela *Declamação 33* de Libânio ^[227].

Uma outra situação – que parece um tanto incongruente com a evidência textual – é a falta de referências a Menandro, cuja obra, como veremos no estudo que se segue, é imprescindível à criação de certas personagens, seja em Libânio, seja em Corício. Isto é facilmente explicável, uma vez que quando Foerster e Richsteig lavraram primeiro as edições dos textos e os aparatos, não havia uma grande evidência textual da obra menandrina. De Libânio, considerando apenas os volumes 5, 6 e 7, onde se encontram as declamações, as datações apontam para o início do século, sendo o prefácio do volume 5 de 1909 e o do volume 7 de 1912. Já de Corício, volume único, temos a datação um pouco mais tardia de 1929.

A transmissão dos textos de Menandro é precária e o estudo da sua obra apoia-se em grande parte na quantidade considerável de fragmentos que chegaram até nós a partir de cerca de cinquenta papiros. Os primeiros textos de extensão mais longa foram encontrados no Egipto nos primeiros anos do século XX (1905), sendo estes *A Rapariga de Samos*, *Mulher do Cabelo Rapado* e *A Arbitragem*, o que quer dizer que aquando da lavra das edições, eram estes textos, frescos e pouco estudados, que estariam à disposição para a realização dos aparatos críticos. Só em 1950 é que se encontrou *O Misanthropo*, juntamente com partes do *Escudo* e outros trechos d'*A Rapariga de Samos*. E mais tarde, em 1965, encontraram-se *O Siciónio* e *O Odiento* ^[228].

A influência da comédia na declamação

1. As personagens-tipo

A presença de personagens-tipo na declamação é uma das principais marcas da comédia no ensino retórico. É dado o nome de “personagem-tipo” a personagens que sejam

²²⁷ Apesar de me parecer que tal não influencia os dados de maneira relevante, é importante lembrar que o *corpus* de referências tem uma influência acentuada do gosto de Libânio.

²²⁸ Sousa e Silva (2007), pp.8-9.

caracterizados a partir de uma lista de qualidades (e defeitos) que se aplicam de modo consistente e estereotipado a um certo grupo. Um excelente exemplo disto são, por exemplo, os parasitas, que admitem textualmente que fazem parte do grupo dos parasitas ou que pertencem ou empregam “a parasítica”, como vemos n’*O Parasita* (1; 9) de Luciano de Samósata.

As personagens-tipo são uma parte indispensável da Comédia Nova, mas alguns protótipos já se manifestam, tal como em Aristófanes, florescendo a partir, de por exemplo, a caracterização de Lâmaco (*Os Acarnenses*) que relembra o soldado fanfarrão ou Estrepsiades (*As Nuvens*) que invoca a figura do avarento. Estas transparecem também noutros géneros literários, como nos diálogos satíricos de Luciano ^[229], no Romance ^[230] e nas epístolas de Alcifronte, por exemplo, onde constam cartas imaginadas escritas por parasitas e cortesãs. Simultaneamente são inegáveis as parecências que os personagens-tipo têm com os personagens dos *Caracteres* de Teofrasto, contemporâneo de Menandro, que espelham a dinâmica social da sua época.

A selecta de declamações traduzidas tem um leque extenso de personagens-tipo, dos quais constam avarentos, díscolos/misanthropos, parasitas, soldados e cortesãs que são explorados de forma fiel e reminiscente dos seus antecedentes literários, baseando-se nos modelos cómicos à sua disposição e moldando-se às necessidades da sala de aula quando necessário.

(1) Avarento

*Declamações 32 e 33 de Libânio.
Declamações 5 e 6 de Corício.*

Aparecendo pela primeira vez em grego numa fábula de Esopo ^[231], o avarento desfruta de uma longa tradição literária, influenciando ainda hoje o mundo das artes.

²²⁹ Por exemplo, presentes no *Tímon* (também denominado como *O Misanthropo*), *O Diálogo das Cortesãs* ou *O Parasita* (também denominado como *A “Parasítica” é uma profissão*).

²³⁰ Do qual podemos nomear, por exemplo, o papel dos escravos tal como a alcoviteira (como Plângon em *Quéreas e Calíroae*) ou o escravo matreiro (como o Sátiro de *Leucipe e Clitofonte*).

²³¹ Trata-se em Chambry da fábula 344 e em Perry a 225. Conta Esopo que um homem, uma vez, enterrou as suas riquezas, visitando-as diariamente para as adorar. Por causa da sua rotina acabou por ser roubado,

Profundamente obcecado com a preservação e multiplicação das suas posses, o avarento vive unicamente em prol do dinheiro. Dado o seu teor satírico, o carácter do avarento enraizou-se sem dificuldades no mundo cómico, criando uma teia de referências reconhecível em variados géneros.

Da Comédia Antiga, o avarento (ou um “proto-avarento”) já parece ter marcado a sua presença em peças como *As Nuvens* e *A Riqueza*. O dinheiro não é um assunto que passe sem ser falado regularmente em Aristófanes e por isso vários personagens com característica avareza entram em cena. De Menandro, por sua vez, conhecemos pelo menos três dos seus avarentos. O primeiro é o Esmícrines d’*A Arbitragem*, profundamente atento a matérias que digam respeito ao dinheiro, chegando a conhecer detalhadamente os custos dos serviços dos proxenetas (128-140). O segundo é o Esmícrines d’*O Escudo*, cuja natureza adoradora de dinheiro é muito mais flagrante e vergonhosa, uma vez que mal a morte do seu sobrinho lhe foi anunciada, começou imediatamente a planear como ficar com o seu património (70-101). Sobre o terceiro, pouco pode ser dito, para além de muito provavelmente ter sido a inspiração para o Euclião d’*A Aululária* ^[232] de Plauto ^[233].

De Libânio e Corício, colhemos três avarentos: dois pais (L33 e C5 e C6) e um apaixonado (L32). Acerca das relações familiares e sobre o amor falaremos com mais pormenor adiante. No entanto pede-se ao leitor que tenha estas caracterizações secundária em mente, uma vez que adicionam novas camadas de representação, contra as quais a essência do avarento se debate. Caracterizados de formas idênticas, as naturezas e os hábitos dos três avarentos são moldados priorizando o dinheiro, as propriedades e todo e qualquer lucro ao qual possam deitar as mãos.

“Há dois princípios para os colectores de dinheiro: (1) nenhum ganho adicionado é pensado como inferior, ainda que outros pensem que é muito pequeno, já que a mim ainda nenhum ganho me pareceu insignificante. (2) Uma vez que algo é dado, que seja rapidamente agarrado e que seja sempre tratado como o que te é mais querido.”

Declamação 32.10.

perdendo o seu tesouro. Queixando-se a um vizinho este diz-lhe que roubado ou não, ter um tesouro enterrado era igual a ter uma pedra, porque não lhe dava uso nenhum. Menções a tesouros enterrados podem ser encontrados n’*As Aves* (599-601) e n’*A Riqueza* (237-241) de Aristófanes e este mesmo enredo é explorado na *Aululária* de Plauto, provavelmente modelado a partir de uma peça perdida de Menandro. A *Decl. 31* de Libânio tem, também, um enredo semelhante (Sommerstein (2019), p.563).

²³² A *Aululária* é também conhecida como *A Comédia da Marmita* ou *A Comédia da Panela*.

²³³ Sommerstein (2019), p.563.

O leitor de Aristófanes não terá dificuldades em reconhecer nestes três avarentos a figura de Estrepsíades (*As Nuvens*). Seja como pai, seja como devedor de dinheiro. Estrepsíades não se enquadra totalmente na figura do avarento, uma vez que a sua preocupação não é arrecadar dinheiro, estando até disposto a “pagar bem” aos sofistas se estes forem capazes de o livrar das suas dívidas (96-98). No entanto a sua inquietação obsessiva pelo dinheiro indica certamente uma versão alternativa à figura do avarento e traça várias das suas características fundamentais.

Como mencionado anteriormente, as declamações 5 e 6 de Corício provêm da leitura da *Declamação* 33 de Libânio. Os dois avarentos são pais de filhos heróis. Estes, recebendo o direito a uma recompensa pelos seus feitos de guerra, escolhem – contra os desejos dos seus pais – recompensas que não resultam de modo nenhum num acréscimo aos seus patrimónios. Dirigindo-se até à assembleia, os dois pais avarentos relatam de que forma é que os filhos, por terem escolhido a honra (L33) e o amor em vez do lucro (C5 e C6), agiram contra os próprios pais. Não são, no entanto, apenas as razões que os levam à tribuna que são semelhantes. Em variadíssimos momentos, os dois pais expõem preocupações e hábitos semelhantes, que estabelecem um *ethos* partilhado entre os dois e que ademais sublinha a hereditariedade do carácter do avarento. Vejamos:

1. Vivem obcecados com os seus bens, vigiando-os dia e noite, temendo que se percam, desapareçam, sejam roubados ou extraviados (L33.50-51; C6.4-5, 45).
2. Experimentam perturbações no sono por causa das suas ânsias relativamente ao dinheiro (*As Nuvens* 1-10; L33.23, 36; C6.5, 9).
3. Contabilizam e continuamente recalculam o valor das suas propriedades, pagamentos e futuros gastos (*As Nuvens* 10-21; L33.40-4; C6.9, 47).
4. Vivem de forma comedida, evitando luxos e gastos desnecessários (*As Nuvens* 56-58; L33.9-10; C6.7).
5. Casaram por conveniência: um para ter quem o ajude a vigiar os bens (C6.5) e o outro ao desejar o dote prometido pelo casamento (L33.8).
6. Doutrinaram as esposas (L33.10; C6.5) e os filhos (L33.15; C5.5; C6.10, 42) de modo a viverem frugalmente como eles (o Estrepsíades tem o azar de não conseguir esta proeza, uma vez que a sua mulher estava habituada a viver dispendiosamente e foi dessa forma que educou o seu filho).
7. Esperam que os filhos paguem de volta o valor das suas educações (L33.17; 40-42; C6.5-6).

8. Ao esperar uma recompensa choruda, investiram dinheiro em grandes festins de celebração, do qual se queixam depois (L33.21-22; C6.78).

Impelidos pelo desejo de salvaguardar as suas fortunas, estes homens seguem um conjunto de regras inquebráveis. É de notar também o facto de estas regras não se cingirem aos avarentos, mas serem impingidas e obrigadas a todo o núcleo familiar. Reconta o pai avarento de Libânio, por exemplo, como a sua mulher, imitando-o, se alimenta apenas de migalhas e água, obrigando as escravas a fazer o mesmo. Esta come ao tear enquanto trabalha e apenas toma banho de vez em quando – “na lua nova” – para não gastar água (L33.10).

Colocando os seus interesses em primeiro lugar, e o bem da família em segundo, os dois pais avarentos preferem que a família passe fome a gastar um único “centavo” em prol do seu bem-estar. Esperam assim o mesmo dos seus filhos e é por isso que se apresentam no tribunal, uma vez que estes – sangue do seu sangue (L33.11) – ousam transgredir o único modo de vida que merece ser vivido. De facto, para ambos, a criação de uma família foi totalmente calculada. O casamento beneficiou tanto um quanto outro. Também o nascimento dos seus filhos – e conseqüente educação – foram pensados para que um dia estes lhes trouxessem algum retorno financeiro (L33-7; C6.6). O pai avarento de Libânio, inclusive, discute em pormenor com os seus amigos que tipo de educação dar ao filho procurando qual, entre todas, lhe seria mais propícia no futuro (L.11-15). Do mesmo modo, apenas assentiu que o seu filho enveredasse pela carreira de militar, uma vez que foi convencido que este poderia roubar o ouro dos homens que matasse em batalha (L33.18).

Parecido a estes é o avarento apaixonado da *Declamação* 32. Distinguindo-se dos outros por não ser nem pai, nem casado, o avarento, apaixonado por uma cortesã, dirige-se à assembleia para fugir ao pagamento dos seus serviços de companhia. Isto, pois, apesar de pedir a cicuta, o avarento apaixonado não pretende morrer de facto. É de notar o que (quase) todas as declamações da selecta contêm pedidos figurados (ἐσχηματισμένοι) – à falta de uma palavra melhor – esquemas. Nenhum dos personagens que encontramos na selecta, sem ser o jovem herói de Corício, que se defende do pai, pede o que realmente quer pedir, mas alude a isso por outras palavras. Os dois pais avarentos, por sua vez, não querem mesmo que os filhos sejam deserdados – aliás, o jovem herói de Corício alude até ao facto de o pai ter inventado a disputa, mencionando que já olha para ele “gentilmente de uma maneira própria de um pai” (C5.74). O que os pais querem é uma segunda oportunidade para que os filhos possam pedir uma nova recompensa – desta vez mais lucrativa. Concomitantemente, os outros oradores que se apresentam na nossa selecta incorrem à *prosangelia*, um processo

legal em que alguém se renuncia ao conselho ou ao tribunal e, declarando que a sua vida não vale a pena ser vivida, pede permissão para se matar (normalmente pedindo a cicuta) ^[234]. Ora, nenhum dos personagens espera morrer, mas sim incitar um outro desenlace.

Semelhante aos outros dois avarentos, também o avarento apaixonado obsessivamente incorre à contagem do dinheiro – fazendo-o duas ou três vezes por dia (L32.9). Este também passa dificuldades para não gastar dinheiro, pervagando por vezes dias a fio sem comer nada (L32.24-26). De principal foco, todavia, são as várias formas como o avarento apaixonado faz dinheiro – assunto sobre o qual entra em bastante detalhe.

Relembrando a comédia de Aristófanes e descrevendo a realidade ateniense com grande pormenor, diz o avarento apaixonado que não teve sorte em ser herdeiro de nenhuma riqueza (L32.7) ^[235], todavia, começou a sua fortuna a arrecadar dinheiro vindo do estado. Este provinha de festivais, assembleias, tribunais e conselhos (L32.14, 17); fez lucro como testemunha para officiar documentos (L32.19) e a receber o fundo teórico (L32.15) (uma espécie de subsídio dado aos cidadãos de Atenas para poderem assistir aos espectáculos de teatro dos grandes festivais ^[236]). É dono de vastas propriedades, nomeadamente lojas (L32.20) e campos que aluga e onde passa maior parte do tempo para viver sustentado pelos agricultores que trabalham para ele (L32.20-25). Tal como um parasita enche a barriga à custa dos jantares aos que é convidado (L32.25, 26) e vende tudo o que possa dar lucro, seja isto fruta ou as folhas que tenham caído de uma árvore (L32.24).

Declarando todas as fontes de rendimento do avarento, Libânio ilustra-o como um homem sovina e ridículo. Diz o avarento apaixonado que o seu sonho é ser rico e considerado “alguém na cidade” (L32.5), comparando aqueles que por preguiça não adquirem dinheiro aos escravos e os que ganham uma fortuna por via da sorte a zangões, uma vez que se mantêm às custas de outrem (L32.6). Ora certamente vemos que Libânio pintou toda a declamação com uma camada grossa de ironia, uma vez que o Avarento apaixonado não parece entender que ele mesmo é o zangão de que se queixa. A sua vasta riqueza foi financiada por subsídios do estado. As suas longas estadias no campo são suportadas pelo trabalho e subsistência dos camponeses a quem arrenda terreno. Quando está na cidade, alimenta-se às custas dos amigos, tal e qual um parasita. Vende lixo – folhas que caem ao chão – aproveitando-se das necessidades religiosas ou medicinais dos concidadãos, mas

²³⁴Russel (1983), p.35.

²³⁵Ao contrário do pai avarento de Corício, este não teve a sorte de receber nenhuma herança do seu pai (C6.3).

²³⁶Hornblower & Spawforth (1999), p.1506.

recusa-se a trocar dinheiro por “folhas” quando tem de pagar por endívias para jantar (L32.24).

Libânio cria assim uma visão clara da riqueza excessiva do avarento apaixonado e ridiculariza não só como a adquiriu, mas como a gere. Especialmente quando comparado aos homens que trabalham nos seus campos. Assim o avarento apaixonado é retractado como um homem maquiavélico e oportunista, capaz de abusar da hospitalidade do camponês humilde e cobrar-lhe por cima (L32.23) ou da generosidade dos seus amigos, de quem rouba descaradamente (L32.26). E apesar de riquíssimo – algo que não esconde da assembleia – o avarento apaixonado dirige-se ao tribunal com a expectativa de se esquivar às tarifas impostas pela cortesã. Assim, exigindo os favores de uma mulher, abusa do seu estatuto como homem livre, interpelando aos retores que a assustem e que o protejam – talvez, com sorte, ela até seja capaz de lhe pagar para nunca mais ter de o ver na vida (*Decl.* 32.51-52).

O dinheiro, e por sua vez o abuso do homem rico, é um tema recorrente na comédia. *A Riqueza* de Aristófanes, por exemplo, pinta uma imagem clara do homem rico (87-91):

{ΠΛ.} Ὁ Ζεὺς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν.
Ἐγὼ γὰρ ὦν μαιράκιον ἠπεύλησ' ὅτι
ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους
μόνους βαδιοίμην· ὁ δὲ μ' ἐποίησεν τυφλόν,
ἵνα μὴ διαγιγνώσκομι τούτων μηδένα.

PLUTO [A RIQUEZA]: Zeus fez-me isto, porque inveja a humanidade. Pois eu quando era um rapaz jovem prometi que só iria até aos justos, os sábios e os temperantes. Mas ele tornou-me cego, para que eu não distinguisse uns dos outros.

Sendo que a Riqueza não vê os justos, os sábios e os temperantes encaminha-se deste modo para aqueles que são os seus contrários. O homem rico, no mundo da declamação, é injusto, ignorante e imoderado. Guardando toda a riqueza sem a gastar ou gastando-a de modo descomedido, o homem rico parece ser incapaz de gerir a sua fortuna correctamente, engolido ou por avareza ou pelos prazeres da vida. Os dois tipos de rico figuram na *Declamação* 32 como amantes da cortesã. Pois ao velho apaixonado que muito tem e nada gasta, opõem-se-lhe os comandantes Trasilau e Pólemon que enchem a cortesã de presentes dispendiosos para ganhar o seu amor (*Decl.* 32.38). Em Menandro, todavia, um terceiro tipo de homem rico integra o mundo cómico: o moderado e generoso, como Querétrato n' *O Escudo* ou Calípides n' *O Misanthropo*. Tanto um como o outro demonstram

compaixão e preocupação com os seus e estão dispostos a usar o seu dinheiro, ou dispensar algum lucro, se as necessidades assim o exigirem ^[237]. Estes, muito diferentes das suas contrapartes (nomeadamente o avaro Esmícrines e o misantropo Cnémon), são tratados com respeito, distinguindo-se pela sua boa índole. Opondo-se aos três avarentos e aos outros dois amantes da cortesã – a moderação e a consciência do que é permissível e aceitável eleva a figura do rico generoso a um patamar onde a invectiva não parece ser capaz de penetrar. Deste modo, os avarentos demarcam-se como personagens dignas de serem criticadas graças aos seus feitiços censuráveis e estabelecem-se assim como um alvo contínuo de invectiva, cujo ridículo desencadeia uma quantidade ínfima de situações humorosas.

Ridícula também é a sua paixão e ademais tratamento da cortesã. Apaixonando-se à primeira vista, o avaro é cativado principalmente pelo quanto ela o relembra da sua riqueza:

“A cara dela **brilha semelhante ao ouro**, os olhos enviam **faíscas de prata**; a sua idade, o carácter, as roupas e simplesmente a sua estatura são **tal como uma escultura de ouro nos templos**. Céus, e os **ornamentos** que ela usava, o quão encantadores eram, de tal forma que dobravam a beleza à mulher. Tinha uma farta **cabeleira dourada** e o pescoço estava **coberto de ouro** e os seus **brincos, as pulseiras e os anéis**. A cintura e o vestido tinham pouca lã, mas **o ouro era muito**.”

Declamação 32.30

Comparando a sua beleza natural ao ouro, o avaro admite que os ornamentos que ela usa multiplicavam a sua beleza, e por causa do seu amor ao dinheiro, apaixonou-se por uma cortesã. À semelhança dos pais avarentos que elogiam de que modo as suas esposas – modelos de servitude e moderação – se adequaram à sua forma de viver (L33.10. C6.5), também este espera que a cortesã se molde à sua maneira de ser (L32.4). Tal parece fazer parte do esperado de uma esposa perfeita, excepto que a cortesã não é sua esposa, mas alguém que lhe presta um serviço. Ademais, parece que, ironicamente, o avaro apaixonado não percebe que a cortesã já se assemelha a ele, uma vez que também ela é uma fiel apreciadora do dinheiro, recusando-se a fazer favores a seja quem for a não ser que este lhe “[encha] o colo com ouro” (32.44).

²³⁷Queréstato quer pagar ao irmão, o avaro Esmícrines, para que não imponha o casamento com a própria sobrinha, cuja união lhe traria a incontestável herança do “falecido” Cleóstrato. Calípides, por sua vez, não só aceita o casamento do seu filho, Sóstrato, com uma pobre rapariga sem dote, como dá a mão da sua filha a Górgias, oferecendo com ela um dote de três talentos (*O Misantropo* 844).

Tal como os seus antecessores, os avarentos de Libânio e Corício não olham a meios para “poupar o que [têm] e amontoar em cima disso” (L33.15). Quase decalcadas umas das outras, as caracterizações dos três avarentos revelam uma profunda compreensão do avarento. Além disto as declamações destes fazem uma introspecção sobre o papel do homem rico e da sua relação com a sua família, os pobres e aqueles que – ao contrário deles – não se podem defender em tribunal por eles mesmos, como os escravos. Denotando com clareza o que implica “pôr em cena” um avarento, os dois autores expõem claramente o seu carácter e, simultaneamente, comprovam uma tradição concisa e bem fundamentada do personagem.

(2) O Misanthropo e o Díscolo

Declamações 12, 26 e 27 de Libânio.

Tal como a figura do avarento, o carácter do misantropo, está construído sobre estereótipos bem fundamentados e claros. Detestando toda a raça humana, o misantropo irrita-se com tudo e com todos, incomodado com os seus costumes, maneiras e simples existência. Os misantropos das declamações 12 e 27 assemelham-se um ao outro e os seus comportamentos e ideais são semelhantes. Para além das figuras dos misantropos, a selecta apresenta também um “díscolo”. Para Menandro, a caracterização de díscolo/ misantropo, parece ser sinónima uma vez que a sua obra “*O Misanthropo*” emprega em grego o adjectivo Δύσκολος (díscolo), mas o personagem a que se refere é claramente um misantropo. Por isto juntamos ambos na presente secção, ainda que em prática estes sejam personagens distintas.

Sobressaindo entre todos os outros personagens-tipo que a selecta dispõe, o orador da *Declamação 12* de Libânio é um exemplo proveniente dos primórdios da figura do misantropo. Assim, diferindo das outras, a *Declamação 12* é histórica. Ou mais ou menos histórica. Existiu, de facto, um Tímon em Atenas – ou um mito de um Tímon em Atenas. Este foi mencionado em várias comédias, nomeadamente no *Monotropos* de Frínico (*fr.*19 Kock), *n’As Aves* (1549) e na *Lisístrata* (807-820) de Aristófanes e mais tarde numa comédia de Antífanes (no período da Comédia Média) intitulada *Tímon*. A sua história parece ter

sido vastamente conhecida pelo público do século V a.C. e seguintes ^[238]. Acerca desta, conta Plutarco (*Antônio*, 70.1-3):

Ὁ δὲ Τίμων ἦν Ἀθηναῖος [ὄς] καὶ γέγονεν ἡλικία μάλιστα κατὰ τὸν Πελοποννησιακὸν πόλεμον, ὡς ἐκ τῶν Ἀριστοφάνους καὶ Πλάτωνος δραμάτων λαβεῖν ἔστι· κωμωδεῖται γὰρ ἐνέκειναι ὡς δυσμενῆς καὶ μισάνθρωπος· ἐκκλίνων δὲ καὶ διωθόμενος ἅπασαν ἔντευξιν, Ἀλκιβιάδην νέον ὄντα καὶ θρασὺν ἠσπάζετο καὶ κατεφίλει προθύμως. Ἀπημάντου δὲ θαυμάσαντος καὶ πυθομένου τὴν αἰτίαν, φιλεῖν ἔφη τὸν νεανίσκον εἰδὼς ὅτι πολλῶν Ἀθηναίων κακῶναίτιος ἔσοιτο.

Tímon era um ateniense e vivia por volta da época da guerra do Peloponeso, como é retirado das peças de Aristófanes (*As Aves* 1549, *Lisístrata* 807-112) e Platão. Pois é satirizado nas comédias destes como hostil e misantropo. Mas apesar de afastar e rejeitar o convívio com todos os homens, recebia bem Alcibíades, que era jovem e corajoso, e beijava-o avidamente. Quando Apemanto, espantado, lhe perguntou a razão, ele disse que amava o jovem, porque sabia que seria culpado de muitos males a Atenas.

Tal como o avarento apaixonado (L32), Tímon debate-se com duas naturezas contraditórias, pois embora odeie todos os homens, apaixonou-se por um destes. O Tímon de Libânio, segue a premissa proposta por Plutarco, e cria um misantropo apaixonado, sublinhando que o fruto do seu amor provém na verdade do seu contraditório ódio pela humanidade. Pois um misantropo apenas poderia amar um homem que fosse capaz de arruinar a raça humana. Assim, Libânio cria o seu Tímon inspirando-se na herança literária à volta desta figura, nomeadamente n'*O Misanthropo* de Menandro e no diálogo de Luciano de Samósata, *Tímon* ou *O Misanthropo*.

Tímon e o misantropo da *Declamação 27* vivem vidas semelhantes, caracterizados pela sua solidão e aversão ao mundo exterior. Ambos vivem longe da cidade, no sertão (L12.2, L27.3; Luc. *Tim.* 16 e Men. *Mis.* 120). Detestam tudo e todos (L12.6; L27.1-3; Luc. *Tim.* 34, Men. *Mis.* 330) e nem cultivam o campo com ajuda de um escravo (L27.25, Men. *Mis.* 331-334). Recorrem muitas vezes ao uso excessivo da força e da violência, ou atirando a quem os aborrece torrões de terra e pedras (L12.20; Luc. *Tim.* 34; Men. *Mis.* 120-121) ou batendo-lhes com a bengala (L27.4).

A violência, por sua vez, é parte crucial da personalidade do misantropo. Fantasiando com o fim do mundo, Tímon deseja que uma catástrofe semelhante ao mito de Faetonte caia sobre os homens (L12.14) e, sem reservas, recorre à violência, esperando que tal afugente transeuntes e gente mal-vinda (L12.21-22) – que no seu caso é *toda* a gente. No

²³⁸ Acerca de Tímon de Atenas *vide* Armstrong (1987); Sommerstein (2019), p.956.

entanto, Apesar de incorrerem a comportamentos semelhantes, a intensidade dos misantropos das declamações L12 e L27 é bastante distinta. Certamente ambos odeiam seres humanos, mas Tímon sente pelo menos a necessidade de estar acompanhado e falar com o seu cão (L12.11). Assim, apesar de admitir que a sua natureza é a de um misantropo, sente-se na mesma só e demonstra-se capaz de mudar a sua natureza pelo seu amante – tal como as mulheres que assim são regularmente descritas (L.32.42; L33.10-11; C6.5). Tímon descreve então de que modo foi influenciado por Alcibíades, começando a frequentar festas, convivendo com flautistas e bebendo e sentando-se com prostitutas (L12.41). Por amor é levado a agir deste modo, no entanto não esconde o quanto isto lhe é adverso, sublinhando o seu desconforto e irritabilidade generalizada em relação à situação.

Providenciando uma realidade possivelmente assoberbada por ter de partilhar o seu espaço pessoal com uma mulher e um filho (L27.18), o misantropo da *Decl. 27* parece ainda mais adverso à socialização do que Timon. Este parece detestar a própria família, descrevendo esposa e filho como sendo “repulsivos” (L27.18). Assim se distingue em muito de Cnémon, o Misantropo. que apesar da sua aversão a todos, adora a sua querida filha (Men. *Mis.*335-336). Mas o ódio do misantropo da *Declamação 27* estende-se até aos animais, não suportando sequer que demonstrem qualquer tipo de excitação ou ânimo (L27.18):

“ (...) quando o bezerro saltita, eu parto-lhe uma das patas com pedras
e se o cão abana a cauda aproximando-se de mim, parto-a com uma pá.”

O díscolo da *Declamação 26*, por sua vez, é menos agressivo, no entanto partilha do contínuo estado de irritação dos misantropos. Tanto o díscolo como o misantropo procuram paz de espírito, comungando com o silêncio e a solidão; no entanto o misantropo articula um inegável desdém contra os que o rodeiam. O díscolo da *Decl. 26* preza acima de tudo o silêncio, sendo que os homens barulhentos o irritam (L26.10), mas os que respeitam o silêncio são-lhe agradáveis. Assim, o díscolo tem vários criados que ensinou a portarem-se como lhe apraz (L26.9, 14) e amigos (L26.9-10, 39), aceitando até casar sem grandes reservas excepto querendo que a sua esposa se mantivesse em silêncio (L26.11). Deste modo, o díscolo, não odeia a integridade da raça humana, mas apenas aqueles que o irritam com barulho exagerado, sejam estes a sua mulher, amigos e família (L26.11), artistas que por acaso cantem enquanto trabalham (L26. 8) e – com grande ênfase – a assembleia, o tribunal, os oradores e os advogados.

Tanto os misantropos como o díscolo são personagens exageradas e que roçam muitas vezes o ridículo. Mas ao passo que o misantropo explora uma realidade absurda, o díscolo espelha irritações do comum mortal. O excesso de barulho irrita qualquer um – o díscolo da *Decl.* 26 é apenas mais irritável que o Homem comum, preocupado até com o excesso de barulho *post mortem*, seja no seu funeral, seja nos infernos, uma vez que “dizem que lá [nos infernos] há barulhos, casos, juízes e processos com os que lá vão e há gritaria e conversa entre os mortos” (L26.54).

(3) O Parasita

Declamação 28 de Libânio.

“A «*Parasítica*» é a arte relativa à comida e à bebida, bem como àquilo que se deve fazer e dizer a fim de as conseguir, e a sua finalidade é o prazer”

O Parasita (9), Luciano de Samósata

Παράσιτος (*parasitos*) ou κόλαξ (*kolax*), assim eram denominados os personagens que, sem trabalho, sem filhos, sem mulher e sem casa, se sustentavam às custas dos outros, por via de bajulação (ou não) ^[239]. Em bom rigor, o *parasitos* e o *kolax* são personagens bastante diferentes. O *parasitos* preocupa-se fundamentalmente em comer. Dando, ou não, graxa ao seu patrocinador, o *parasitos* dedica a sua vida a comer e beber às custas de outros, tal como Ergásilo, parasita do general Traseu, profundamente dedicado a receber um convite para jantar (Plauto, *Captivos*). O *kolax*, por sua vez, é mais bem caracterizado como um adulator; calculista, o *kolax* preocupa-se em comer, mas acima disso, tenta avançar socialmente, esperando adquirir poder e/ou dinheiro com as suas lisonjas. Os dois tipos eram distinguidos por máscaras diferentes na Comédia Nova, mas eram muitas vezes confundidos. Um exemplo claro desta falta de distinção, ou até mesmo confusão, é notável

²³⁹ Soler (2014), p.172.

no *Eunuco* de Terêncio que usa o termo *parasitos* para distinguir Gnatão, simultaneamente caracterizando-o como se este fosse um *kolax* ^[240].

Uma ideia do que viria a ser o parasita surgiu desde logo em Homero, introduzida na *Odisseia* (XVIII 1-107) com Iro, o mendigo “conhecido pelo estômago insaciável; [este] comia e bebia sem cessar” ^[241]. Certamente ilustrativo de um tipo de homens existentes ao longo de vários séculos na sociedade greco-romana, o parasita encontrou o seu lugar nos palcos da comédia. Eupólis escreveu uma peça cujo título apontava à existência de um coro de adutores (*Kolakes*) e Aristófanes brincou n’*Os Cavaleiros* com a ideia do Paflagónio – Cléon – ser parasita do povo, figurado pelo velho Demos. Os parasitas fizeram também parte da Comédia Média e temos, por exemplo, em Antífanos (*fr.* 142 Kassel Austin) e Aléxis (*fr.* 233 Kassel Austin), menções a parasitas (*kolakes*) esfomeados ^[242]. De Menandro chegou-nos pouco dos seus parasitas. D’*O Adulador*, onde entraria um (ou dois) parasitas ^[243], chegaram-nos alguns versos, dos quais sobrou uma conversa que parece ter sido entre Fídias (jovem), Davo (escravo) e possivelmente o parasita Gnatão (1-70). Sabemos também, dos cerca de quatrocentos versos que nos sobraram do *Siciónio* que Téron era parasita de um soldado, Estratófanos, parecendo a certa altura aplaudir um dos seus planos (75-110) ^[244] e também no *Misanthropo*, parece ter figurado um parasita. Quéreas aparece identificado no manuscrito como “parasita”, mas de parasita tem pouco, uma vez que as suas interações com Sóstrato parecem ser genuínas e próprias de dois jovens amigos ^[245].

O parasita da *Declamação 28* é um característico *parasitos* preocupado principal e unicamente com o facto de ter faltado a um banquete. Acontece que, querendo apressar-se para chegar ao jantar, o parasita decidiu arranjar um cavalo. Esperançado de que chegaria rapidamente, saiu-lhe o tiro pela culatra e o cavalo dá meia-volta fugindo para longe do adorador jantar. Desesperado, com tanta fome que se esquece de onde está, imaginando-se à mesa do banquete (28.10), o parasita pede ao tribunal algo simples: a sua própria morte.

A leitura d’*O Parasita* de Luciano de Samósata, parece ter sido fundamental na escrita da *Declamação 28*, podendo o enredo ter nascido de uma mesma afirmação que Símon, o parasita da obra homónima, faz ao perguntar se, por acaso se salvaria “um homem

²⁴⁰ Brown (1992), pp.98-99, 105; Russel (1996), p.130.

²⁴¹ Tradução de Frederico Lourenço.

²⁴² Brown (1992), p.100.

²⁴³ Isto, pois, temos ideia de que existem dois parasitas, Estrútiás e Gnatão, no entanto, “Gnatão” (γνάθος), que significa mandíbulas, podia ser apenas um descritivo de Estrútiás.

²⁴⁴ Sousa e Silva (2007), p.560, nota 10.

²⁴⁵ Reckford (1961), p.12, nota 25.

que, sem saber manobrar as rédeas, fosse [encarregue] de conduzir os cavalos?” (*O Parasita* 8)^[246]. Tal como Símon, o protagonista da *Decl.* 28 insiste que ser parasita é uma arte (L28.3; *O Parasita* 2-7), e abertamente – e com orgulho – se diz fazer parte do catálogo dos parasitas (L28.12; *O Parasita* 9).

A sua natureza artimanhosa demonstra-se ao longo de toda a declamação. De modo directo percebemos que o parasita é um homem de esquemas e dolos, uma vez que a própria intriga da declamação provém de um dos seus planos falhados; querendo chegar primeiro ao jantar, o parasita planeia e questiona de que modo conseguiria chegar ao jantar antes de todos os outros. Assim, o parasita não se limitou a arranjar um cavalo qualquer, mas escolheu um que estava bem alimentado e que treinava no hipódromo, reconhecendo que era necessária energia e experiência para que fosse o mais rápido possível (L28.7-8). Libânio deixa também clara a sua mentalidade propensa a artimanhas através do vocabulário que usa: o substantivo μηχανήν (esquema, maquinação) e o verbo ἐπενόησα (L28.7). Mais ainda denota, em tom irónico, que o parasita achava que tinha um bom plano em marcha quando se define como “o mais esperto de todos” (L28.7).

Sem casa, filhos, mulher ou trabalho (como n’*O Parasita* 53), o parasita preocupa-se por ter ofendido o seu anfitrião e não ter uma razão válida para se desculpar, de modo a voltar a ser convidado para jantar (L28.19-20). Assim ficam para nós claras as verdadeiras intenções do parasita que se dirigindo à Assembleia, incorrendo à *prosangelia* (explicada na secção referente ao Avarento), o parasita pede a morte sem nunca a querer, *de facto*. O que o parasita quer é um novo pedido para jantar, esperando que o seu anfitrião se compraza de si e da sua agonia.

O parasita tem um novo plano em acção e aplica-o de modo fantástico, pois, por meio de elegantes exageros, revela-se esfomeado e à beira da morte. Libânio segue então, plantando várias referências à obra de Homero (semelhante ao que acontece n’ *O Parasita* 24, 44-48), todavia com erros ou enganos. Por exemplo, diz o parasita que os Lotófagos mataram os companheiros de Ulisses – o que é falso, uma vez que estes se alimentavam de lótus (*Odisseia* IX, 95-97). O parasita menciona também a caverna de Circe, apesar de ela viver num palácio (*Odisseia* X, 219) e já perto do final da declamação, o parasita confunde o Diomedes da Trácia (contemporâneo de Hércules) com Diomedes da Etólia (participante na guerra de Tróia), atribuindo ao último as éguas que comem carne humana^[247]. Estes erros

²⁴⁶ Tradução de Custódio Maguejo.

²⁴⁷ Smith (1849), pp.1024-1026.

não são lapso do autor, mas foram feitos de propósito para demonstrar a extrema fome do parasita, que nem o deixa raciocinar direito (*Decl.* 28.15).

Denota-se ademais a vivacidade com que conta o que lhe aconteceu ao chegar à porta do seu anfitrião, quando o cavalo, achando que o altar era um poste no hipódromo, dá a volta e leva-o consigo. A cena é de um realismo que relembra o culminar da acção nas peças de Menandro. O parasita oferece uma descrição cativante que invoca os sentidos. Primeiro detalha como todos o **olhavam**, ele que ia tão rápido que quase nem o viam (*Decl.* 28.10). Em seguida relata como sentia “o **cheiro** da gordura da carne” e “**ouvia** o barulho dos cozinheiros”, e já se preparava para ir finalmente comer quando de modo brusco **sente** o cavalo a mudar de direcção (*Decl.* 28.12). Assim, de modo irónico, Libânio menciona todos os sentidos menos o paladar. Apartir de uma éfrase dinâmica e em constante movimento, cria uma imagem clara e “*cartoonish*” do que se passou, remanescente de, por exemplo, a cena final do *Misanthropo*, em que o mundo é assoberbado com contínuas acções, sobrepostas umas às outras em vivo descontrolo.

A *Declamação* 28 oferece um exemplo modelar da personagem do parasita. Todavia, dentro da nossa selecta, a imagem do parasita não está confinada à *Declamação* 28, sendo o termo *kolax* usado mais do que uma vez – sempre como insulto. Tímon usa-o para descrever, por exemplo, os adutores de Alcibíades (*Decl.* 12.28, 39). O pai avarento de Libânio, por sua vez, usa o termo para definir aqueles que, “lambendo as botas” ao soldado da *Declamação* 33 recebem qualquer coisa em troca (33.50). Os parasitas, para além de serem sanguessugas sociais, são ávidos manipuladores que, agarrando-se àqueles cujo frágil ego precisa de ser insuflado, recebem facilmente algo em troca. Esta fragilidade faz parte da razão pela qual o parasita se dirige ao tribunal, comentando as personalidades difíceis dos anfitriões que “[sentindo-se] injustiçados como se fosse de propósito, nem perdoam aquele que faltou [ao jantar]” (33.19).

(4) O Soldado

Declamações 33 de Libânio.
Declamações 5 de Corício.

Ao contrário da realidade da época moderna, a Europa do mundo clássico desfrutava de paz intermitente, regularmente ameaçada por conflitos militares. Deste modo não é surpresa que a figura do soldado marque presença no palco cómico, que se ocupa da representação do homem comum. A guerra e a paz eram tópicos habituais na obra de

Aristófanes e por isso os militares eram personagens regulares, sejam estes cidadão-soldados denominados hoplitas (*A Paz* 352-357), a classe militar mais rica dos cavaleiros (*Os Cavaleiros*), marinheiros (*Os Cavaleiros* 569-570) ou generais como Lâmaco (*Os Acarnenses*, *A Paz*)^[248].

De maior importância é, todavia, o contributo da Comédia Nova, que deu ao soldado, uma personagem que antes era costumariamente secundária, novas dimensões. De “fanfarrão” (por exemplo Pirgopolinices n’*O Soldado Fanfarrão* de Plauto, Traseu no *Eunuco* de Terêncio ou, postula-se, Bias n’*O Adulador* de Menandro) a apaixonado (nomeadamente Trasónides n’*O Odiento* de Menandro): a Comédia Nova detalha nas suas peças várias facetas dos soldados para além da sua participação na guerra, mas que certamente são influenciadas pela sua experiência nesta.

A discussão acerca da guerra continua tão prevalente nas declamações de Corício, como era nas peças de Aristófanes. Do curto *corpus* declamatório que temos, destacam-se 10/12 declamações que falam directamente ou aludem a períodos de guerra ou ameaças de guerra. Na nossa selecta a guerra é discutida em três declamações; as duas que traduzimos de Corício (*Decl.* 5 e 6) e uma terceira de Libânio (*Decl.* 33). Em situações semelhantes, temos dois jovens que, tendo-se distinguido na guerra, pediram recompensas que lhes aprouveram, causticamente desaprovadas pelos seus pais: dois avarentos que queriam deste modo arrecadar muito ouro. Apesar de parecidos, os dois jovens escolhem recompensas muito diferentes e que revelam importantes características ilustrativas dos seus caracteres.

Descrito como um “amante de glória vazia” (L33.2), o soldado de Libânio, dirige-se à assembleia para pedir a sua recompensa. Depois de recontar a batalha (L33.25), revela que o que quer é “uma coroa de ramos” (26) – assim denominada pelo seu pai talvez numa tentativa de minimizar a sua importância. O desprezo do seu pai pela coroa é claríssimo e por isto mesmo, uma vez que ele é o orador, temos de considerar o seu desagrado como catalisador do que diz; afinal é ele que pergunta “o que pode ser mais cómico do que a glória que nem é para ver com os olhos nem para tomar com as mãos?” (L33.43). Tendo isto em mente, denota-se, a partir dos relatos do seu pai, que o jovem parece procurar, acima de tudo, o reconhecimento dos outros pelos seus feitos.

O jovem é caracterizado pelo seu pai como um soldado vaidoso, profundamente preocupado com que todos saibam o seu valor e importância na batalha. O seu pedido é descrito como um acto de vanglória e irritação para todos os que estiveram presentes (33.25-

²⁴⁸ Sommerstein (2019), pp.883-884; Pritchard (2018).

26) e o seu comportamento é descrito como se o jovem achasse ser alguém de grande importância. Por exemplo, ao responder ao seu pai que perguntou o que ia pedir como recompensa diz-lhe “fazendo uma cara solene” que terão “o melhor tesouro de todos”, e assim se levanta e faz uma libação a Ares (L33.23).

A caracterização do jovem herói como um soldado fanfarrão, profundamente vaidoso dos seus feitos em guerra, é além disto propagada com as menções a parasitas. O avarento, atribui a escolha do filho à influência de “uns rapazes estúpidos, uns sofistas portentosos ou uns velhos loucos” (L33.46). Além disto, preocupado com o futuro das suas propriedades, diz que não pode confiar no filho, uma vez que “vindo algum que lhe lamba as botas, esse vai-se embora levando alguma coisa e ao lhe chamar herói terá pagamento pelo que disse” (L33.50). Comum dos parasitas são maus conselhos e lisonja exagerada, estando muitas vezes ligados aos soldados fanfarrões – tipicamente ricos – cuja personalidade narcisista e vangloriosa se derrete sempre que ouve elogios às suas perícias – amorosas e militares (por exemplo, Pirgopolinices e o seu parasita Artotrogo no *Soldado Fanfarrão* de Plauto, Bias e o seu parasita Estrútrias n’*O Adulador* ou Estratófanos e o seu parasita Téron no *Siciónio* de Menandro).

Assim o grandioso herói, que tão bem fez à cidade, é caracterizado pelo seu pai como um soldado que apenas se rejubila no reconhecimento das suas proezas. Destacado como estúpido e vaidoso, o jovem adiciona-se ao catálogo dos soldados cómicos, uma vez que, procurando que validem os seus feitos, repele a imagem do grande herói. Em vez de pedir uma recompensa útil e apropriada aos seus esforços, o jovem escolhe uma recompensa que espelha apenas uma tentativa de reconhecimento global, na esperança de que todos reconheçam que participou numa guerra e foi bem-sucedido na sua empresa. No entanto, apesar da sua aparente grandiosidade que o impõe acima de bens materiais, o jovem herói preocupa-se que o pai deixe de o sustentar (L33.57, 55). Assim, a integridade e a honra do herói tornam-se alvos fáceis de gozo e invectiva por parte do seu pai, e o seu *ethos* desmorona-se revelando uma faceta oposta à que deseja propagar.

O soldado de Corício, por sua vez, descarta as coroas e as pinturas de glória e pede como recompensa uma rapariga em casamento. Sobre isto aprofundaremos mais à frente. Ainda assim existem alguns aspectos que devem ser apontados nesta secção, pois tal como o jovem de Libânio, o jovem de Corício esboça momentos de vanglória e narcisismo. Todavia estes são praticamente velados pelo seu *ethos* moderado e apaixonado, uma vez que antes de ser soldado, o jovem identifica-se como filho e amante.

Ao longo da *Declamação 5* temos várias instâncias nas quais o jovem apela aos seus feitos. Isto é necessário, uma vez que a intriga recai numa lei que dá aos militares que se distinguem na guerra o poder de escolher a própria recompensa. No entanto, há uma falta de humildade face à sua participação na guerra e o jovem denomina os próprios feitos como “proezas admiráveis” (C5.25), lembrando que a batalha foi ganha por ele, mais do que uma vez; pois se no parágrafo 55 finge humildade, dizendo que “é um grande elogio para [ele], se realmente [orientou] os inimigos a renunciar a guerra com uma única vitória”, no 61 admite que a vitória foi fruto maioritariamente do seu trabalho, dizendo, “quando a guerra acabou como tínhamos em mente e o troféu foi considerado na maior parte fruto do meu trabalho (...) rendi o meu pensamento à rapariga”.

Distintamente, no entanto, o jovem de Corício admite que age de forma sumptuosa, uma vez que está “intoxicado com a fortuna e a felicidade da vitória” (C5.61). Agindo conforme, recorda como foi adorado pelo povo que, acompanhando-o desde os portões da cidade, aclamavam-no “herói e patriota” (C5.61). Isto, diz ele, foi assoberbado pela memória da rapariga que ama, fazendo-o “caminhar altivamente como se ela [o] estivesse a contemplar” (C5.62).

Corício alude ao carácter do soldado fanfarrão, mas não se compromete com esse. Provavelmente inspirado no *Odiento* ou na *Mulher do Cabelo Rapado* de Menandro, alia o soldado fanfarrão ao jovem apaixonado e – tal como Corício deixa explícito no prefácio da *Declamação 5* (t.3) – o herói “por um lado vai agir adequadamente com a insolência da juventude dado que tem o espírito bajulado pela glória da guerra”. Por outro lado, nunca permite que o jovem incorra aos exageros destes caracteres, de modo a transparecer também o filho moderado e obediente, cujo carácter devia estar já inculcado em todos os jovens aspirantes a *pepaideumenos* na sua sala de aula.

(5) A Cortesã

Declamações 32 de Libânio.

A cortesã é uma figura de presença constante na literatura grega e na vida social masculina da Grécia. Conhecemos, da literatura, várias cortesãs famosas. A *Declamação 25* de Libânio fala-nos de Lais de Corinto^[249] e a *Declamação 8* de Corício, descreve a história

²⁴⁹ Mencionada, entre outros, n’*A Riqueza* (v.179) de Aristófanes e nas *Obras Morais* (748e-771e) de Plutarco.

de Frine, amante do escultor Praxiteles ^[250]. Não obstante, a cortesã da *Declamação* 32 é uma cortesã sem nome ou identidade, mas que incorpora todas as qualidades esperadas da figura literária da *hetaira*.

Fontes de conhecimento e entretenimento, dotadas nas artes da música, da dança e da poesia, as cortesãs (*hetairai*) não devem ser confundidas com prostitutas (*pornai*). Assemelhando-se a amantes, as *hetairai* eram normalmente sustentadas por um ou dois homens e acompanhavam-nos em simpósios e celebrações do género, gratificando-os em troca de presentes. As *pornai*, por sua vez, seriam as prostitutas no sentido tradicional, oferecendo os seus serviços, seja na rua ou em bordéis, em troca de pagamento monetário a vários clientes ^[251]. Apesar das suas distinções, as cortesãs, tal como as prostitutas, podiam ter proxenetas ou ser livres, criando uma dificuldade na distinção real dos dois termos e na compreensão do trabalho sexual na Grécia clássica.

Independentemente de a prostituição ser uma actividade legal em Atenas, esta não era dedicada às mulheres atenienses, estando reservada a escravas (normalmente ao abrigo de um proxeneta, seu senhor), antigas escravas, cujos patronos lhes compraram a liberdade, ou estrangeiras livres. Já na época imperial as relações com cortesãs/concubinas eram aquilo que Judith Evan-Grubbs determina como uma alternativa e não um suplemento ao casamento legal, uma vez que não era suposto que se casasse ou criasse família com uma concubina, mas que se mantivesse uma relação temporária até que se encontrasse uma esposa adequada ^[252]. Certamente que isto não foi o que aconteceu com Libânio, que nunca se tendo casado manteve uma relação com uma concubina durante bastante tempo, chegando a ter um filho com ela, do qual assumiu abertamente a paternidade.

Em Aristófanes, a prostituição é um tema regular; *hetairai* e *pornai* partilham a ribalta na Comédia Antiga, perfazendo um número considerável de figuras femininas em palco. Encontramo-las, normalmente, nos momentos finais da peça, aparecendo como sinal de boas-novas, como acontece n’*Os Acarnenses*, chegando agarradas a Diceópolis (1200-1233), e na *Lisístrata*, figurando a Reconciliação (1112-1256). O sexo tem um papel importante na figuração feminina em Aristófanes e mulheres livres e cidadãs eram equiparadas a *hetairai* várias vezes. Nomeadamente nas *Mulheres no Parlamento*, Praxágora chama as suas concidadãs *hetairai* (20-22), utilizando o vocábulo para “companheiras” e simultaneamente aludindo à definição sexual da palavra. Também

²⁵⁰ Mencionada, entre outros, nas *Obras Morais* (122b-137e; 326d-345b; 394d-409d) de Plutarco, *O Banquete dos Sofistas* (XIII. 6-60) de Ateneu e *A Travessia para o Hades* ou *O Tirano* (22.3) de Luciano.

²⁵¹ Cohen (2006), p.97; Kurke (1997), pp.107-108.

²⁵² Evans-Grubbs (2009), p.214.

Lisístrata reivindica na cidade uma greve de sexo até que as mulheres tenham o que desejam, demarcando um comportamento fora do normal à mulher ateniense e próprio de uma cortesã [253]. É, todavia, durante a *Comédia Média* e depois na *Comédia Nova* que as prostitutas desenvolvem um papel de relevo, demarcando-se, por vezes, até mesmo como personagem central do enredo, como a citarista Habrótonon (*Arbitragem*) ou Crísida (*A Rapariga de Samos* [254]).

Justamente como Habrótonon – e lembrando Lisístrata – a cortesã da *Declamação* 32 é inteligente e engenhosa e, apesar da sua curta intervenção, Libânio faz transparecer estas características com facilidade não só pelas acções e palavras, mas pela postura que faculta à cortesã. A sua calculada interacção começa com silêncio, aquando da chegada do avaro aos seus aposentos. A cortesã assistiu em silêncio, com um sorriso, enquanto as suas criadas o gozavam (L.32.35), destruindo qualquer confiança que restasse ao apaixonado – este mesmo diz que ficou “despedaçado” (L32.36). De seguida, como se o salvasse da invectiva das outras mulheres manda-as calar e interpela-o com palavras gentis, mas com intrínseco veneno. Assim pergunta-lhe (L32.36):

“porque é que vieste até aqui? És escravo de um dos rapazes meus amantes ou o seu preceptor e vieste aqui proibir-me de o receber mais no futuro?”

Certamente a cortesã já sabia que o velho avaro estava interessado na sua companhia, uma vez que ele “muitas vezes [exaustou] a soleira das portas dela” (34), um comportamento típico dos apaixonados da elegia greco-romana denominado παρακλαυσίθυρον (*paraklausithyron*). Apesar de reconhecer que este a desejava, a cortesã toma-o como um escravo ou um preceptor – um homem mais velho, sem dúvida, do que os seus amantes habituais. Responde-lhe o avaro que é “um dos amantes” (L32-37). Ela aproveita a descrição vaga e direcciona-o a uma outra rapariga, revelando que o nome dela era Oureana (Χρυσίον). Tendo em conta o aspecto maltrapilho do avaro, esta interpelação indica-lhe duas coisas. Primeiro enfatizando a riqueza do seu bordel, a cortesã alude aos custos altos das mulheres que lá exercem actividade. Depois, de modo claro, desvia a atenção do avaro para longe dela mesma, como se nem lhe passasse pela cabeça que ele pudesse alguma vez intentar estar com ela, algo que já tinha estabelecido anteriormente perguntando-lhe se era ou escravo ou preceptor de um dos seus amantes.

²⁵³ Sommerstein, 2019, p.423; Stroup (2004), p.40.

²⁵⁴ Também conhecida como *A Sâmia*.

Uma vez que o avarento lhe diz que está lá por causa dela, a seguinte cena atira sal à ferida já aberta:

Ela respondeu-me “fazes bem, meu amigo”. [38] E, de uma vez, deixou-me, levantando bastante a voz e perguntou, “o comandante Trasilau enviou o eunuco que me ofereceu com este colar?” - ela mostrou-me um ornamento de ouro muito refinado - “Pólemon, o seu rival, mandou vir uma flautista? Ele cintou-me a cintura com as suas mãos e beijou-me. E o jovem Mósquion já mandou o Davo que ele disse que viria para me trazer vinte minas? E amanhã, meu querido,” - disse ela - “perguntaremos ao nosso novo belo amante se já enviou o que ontem nos ofereceu, já que, claramente, prometerás mais e ultrapassarás os meus outros amantes, se não, pelo menos o Mósquion.”

O catálogo dos seus amantes é composto por dois militares – Trasilau e Pólemon – e um jovem Mósquion. Todos eles com nomes retirados directamente de peças menandrinhas (Davo, o escravo, inclusive) ^[255]. Aceitando nada menos do que os presentes que recebe dos seus outros amantes a cortesã deixa claro o que espera do seu novo “amante” e, antes do avarento conseguir “recuperar destes ataques” (L32.39), ela pede-lhe um requintado jantar, flores, grinaldas e perfume. Face aos pedidos – inexecutáveis a um avarento – o apaixonado pede-lhe que se molde à sua maneira de ser, não percebendo que a cortesã é semelhante a ele, no sentido em que nunca deixaria o dinheiro fugir-lhe ainda que não precise de viver frugalmente para obter lucros. Essa é a sua maneira de ser: “não [faz] favores a ninguém se não [lhe] derem nada” (L32.44).

Impostos os seus limites e condições, a cortesã demonstra, acima de tudo, que é uma mulher livre. Tal como Crísida, a cortesã tem criadas (*A Sâmia* 373, 383), vive na sua própria casa e tem uma riqueza substancial ^[256] – ainda que subsidiada pelos seus amantes (no caso de Crísida, por Démeas). Mas fica clara a sua liberdade; os seus presentes são aceites de homens que lhe aprazem e que lhe pagam o que ela acha suficiente, algo também explícito no *Diálogo das Cortesãs* de Luciano ^[257].

De notar é também a relação dos retores e das cortesãs que Libânio introduziu no pedido do avarento à assembleia, dizendo:

²⁵⁵ Trasilau é mencionado no F146 (Colin Austin) provavelmente é um soldado. Pólemon aparece, como um soldado n’*A Mulher do Cabelo Rapado*. Mósquion é nomeado n’*A Citarista*, *A Mulher do Cabelo Rapado*, *Rapariga de Samos*, *Siciónio* e é normalmente um jovem, não muito rico, apaixonado ou não. Davo, por sua vez é o nome dado ao escravo ou perceptor n’*O Escudo*, n’*O Misanthropo*, n’*A Arbitragem*, o *Herói*, *O Adulador*, *A Mulher do Cabelo Rapado*, *A Moça de Perinto*.

²⁵⁶ Cohen (2006), p.112.

²⁵⁷ Cohen (2006), p.110.

“pois as cortesãs só vos temem a vós, os retores, porque facilmente as acusam e abusam com os vossos discursos que escrevem.”

Isto é certamente espelhado pela realidade, uma vez que as *hetairai* eram muitas vezes o bode expiatório moral ^[258] e a sua imagem e respeitabilidade sofrera graças às intervenções dos retores. Alguns exemplos da caracterização negativa das *hetairai* podem ser encontrados em Esquines (1.42) e Demóstenes (59; 48.35), que certamente influenciaram Libânio. Caracterizadas como extravagantes, promíscuas, arrogantes e cheias de artimanhas, as *hetairai* eram denunciadas como o oposto de uma mulher ideal pela oratória judicial, que usava estereótipos sexuais de modo a moldar negativamente a sua imagem. ^[259] Muitas destas acusações parecem ter passado para o mundo cómico, fazendo parte da constituição estereotipada da *hetaira*.

Recorda-se, no entanto, que em Menandro existem também prostitutas/*hetairas* “fora da norma” e que se distinguem por ter um “coração de ouro” sendo assim caracterizadas como sendo mulheres bondosas, altruístas e fiéis/leais. Estas transgridem a típica imagem da *hetaira*, mas sem a violarem completamente, uma vez que continuam a ser mulheres engenhosas, que se destacam pela boa índole e pela sua inteligência – tal como Crísíde e Habrótonon. Não obstante, não é possível retirar este tipo de asserção acerca da *hetaira* da *Declamação 32*. Ainda assim, apesar da sua caracterização estereotipada ter conotações negativas na antiguidade, a cortesã da *Declamação 32* é representada com garra e coragem, sublinhando o seu carácter forte e independente, tão desdenhado pela sua sociedade.

2. As relações com os outros

A comédia – Antiga e Nova – coloca em cena mundos dinâmicos, nos quais diferentes personagens interagem umas com as outras. Da mesma forma encontramos nas declamações relatos das interacções dos oradores com outras personagens do seu mundo e de que modo é que estas os impactam. As relações e reacções de um personagem com os que o rodeiam é o que move o teatro e efectivamente é o que move também a declamação.

²⁵⁸ Normalmente as *hetairai* eram culpabilizadas por transgredirem as normas familiares e cívicas. Notavelmente os atenienses achavam que as *hetairai* tinham por hábito convencer homens a criar os seus filhos ilegítimos – especialmente homens ricos (Lape & Moreno (2014),356-357).

²⁵⁹ Glazerbrook (2006), pp.126-128, 136.

Apesar de não existirem conversas directas – uma vez que uma declamação é sensivelmente um exercício discursivo – existem momentos em que o discurso directo é utilizado para lembrar determinadas conversas, empenhando as vozes de outros personagens alheios ao orador (por exemplo, L32.35-38; L26.15-18, 25, 40, etc.). Isto é particularmente importante de um ponto de vista pedagógico, pois permite que os alunos treinem mais do que um carácter de uma só vez, experimentando outros pontos de vista e explorando outras realidades para além da sua, nomeadamente o ponto de vista das mulheres, crianças e escravos. Isto era uma parte importante da prática declamatória, uma vez que dava ao aluno a oportunidade de perceber e entender as vozes de grupos subordinados. E ainda que estes sejam “*idealized speaking role[s]*”^[260], são ferramentas para o futuro *pepaideumenos*, sendo que só este os pode representar em contexto legal.

(1) Pais e filhos: a (in)dependência paterna

Declamações 27 e 33 de Libânio.
Declamações 5 e 6 de Corício.

Com uma audiência predominantemente de adolescentes, as relações do núcleo familiar são certamente um tema importante a explorar pelos professores de retórica. Conquanto, estas são, logicamente, reconhecidas intemporalmente seja por quem for. A declamação foca-se em temas muito semelhantes ao que encontramos na Comédia Nova, dando ênfase a situações nas quais os sentimentos de raiva precoce e o perdão têm oportunidade de chegar a uma resolução. Todavia as relações familiares – principalmente a dinâmica de pai e filho – não são únicas à Comédia Nova marcando presença também, por exemplo, no *corpus* de Aristófanes, sendo parte fulcral nos enredos d’*As Nuvens* (Estrepsíades e Fidípides) e d’*As Vespas* (Filócleon e Bdelícleon).

A estrutura familiar clássica – que se mantém durante a Antiguidade Tardia – detém toda a autoridade na figura do pai. O pai controla e é dono de tudo. No império romano a figura do *paterfamilias* é uma que merece o máximo respeito. O pai detém poder sobre os seus filhos durante praticamente toda a sua vida e mesmo após os jovens saírem de casa e

²⁶⁰ Bloomer (1997), p.74.

arranjarem as suas próprias famílias, estão subjugados à *patria potestas* ^[261]. Protegida pela lei, a soberania paterna dificultava a independência e alentava um sistema díspar de poder dentro do núcleo familiar e social, vedando aqueles que não fossem filhos de mães ricas ^[262] capazes de os ajudar a começar algum negócio de ter qualquer tipo de autonomia económica. Estas dificuldades arrastam-se até à Antiguidade Tardia, ainda que a *patria potestas* tenha vindo a fragilizar-se com o tempo, particularmente a partir da época de Augusto quando se começa a notar um crescimento dos direitos dos soldados e trabalhadores do estado, havendo uma preocupação em pagar o trabalho dos cidadãos (e não-cidadãos livres) ^[263].

Na presente selecta encontramos quatro declamações que exploram as relações paternas, e esta é apenas uma pequena amostra da quantidade de declamações em que figuram relações e conflitos entre pais e filhos. Nas quatro instâncias encontramos casos de renúncia (*apokêryxis*), onde os pais insatisfeitos com os seus filhos pedem autorização para os deserdar e expulsar da sua família. Isto era aceitável, ainda que raro, estando reservado para episódios graves – o que não é o caso nas declamações da selecta.

A soberania paterna é reivindicada nas quatro declamações, todavia em graus muito diferentes, uma vez que os três pais têm temperamentos díspares. Comparando o pai avarento de Libânio (L33) com o de Corício (C5 e 6), notam-se desde logo uma atenuação do carácter severo. Os motivos mantêm-se; o filho deve obedecer ao pai, sustentá-lo na sua velhice e proteger os seus interesses. Todavia, o tratamento de um e de outro é distinto, revelando graus diferentes de paciência, compreensão e compaixão. Ambos usam os filhos com o intuito de ganhar lucro, sacrificando-os de alguma forma. Todavia, enquanto um quer que o filho se case com uma mulher rica, mas feia, o outro planeia que o filho, a meio de uma batalha, saqueie os cadáveres dos inimigos, pois “ou [morrerá] (...) ou [torná-lo-á] muito rico” (L33.19).

As diferenças entre os dois pais são também sustentadas pela linguagem de um e de outro, existindo uma agressividade inerente nas palavras e argumentos do pai avarento de Libânio que não existe em Corício. Por exemplo, o avarento de Libânio diz que se apanhasse o filho a roubá-lo, nem que fossem umas ervilhas, tinha-o “estrangulado no sono” (L33.32). Chama-lhe parricida por não lhe ter subsidiado lucro (L33.28) e diz que o que fez é digno de enforcamento (L33.29). O avarento de Corício, por sua vez, tem uma postura

²⁶¹ A não ser que se procedesse à *emancipatio*, que, como o nome indica, emancipa um filho do seu pai.

²⁶² A *bona materna* refere-se à herança da mãe, que apesar de fazer parte do património paterno, pode ser dada ao filho dentro de algumas condições e dependendo da legislação sob cada imperador. Mais sobre a *bona materna uide* Arjava (2012), 148, 151.

²⁶³ Arjava (2012), pp.148, 152; Friend (1999), p.305

que, apesar de exagerada em alguns momentos, demonstra compreensão paternal e amor e carinho pelo seu filho ^[264]. A isto adiciona-se o final (74) da *Decl. 5* de Corício, que espelha isto mesmo, directamente pela boca do filho do avarento:

“O meu pai não contenderá o presente. Já olha para mim gentilmente de uma maneira própria de um pai; já me mostra uma expressão persuadida.”

É claro que o exagero da personalidade do pai avarento de Libânio é para propósitos cómicos, espelhando certamente alguns pais verdadeiros, mas escrito principalmente para enfatizar o carácter do avarento. Este exagero torna-se especialmente óbvio após a leitura da *Declamação 27*, na qual o exagero é levado a tal expoente *ad absurdum* que todo o argumento se torna ridículo e sem nexos.

Odiando tudo e todos o misantropo da *Declamação 27* renuncia o filho quando, ao cair, este sorri (L27.8). Em total descontrolo, o misantropo insulta o tribunal (L27.2), insurge-se contra o riso e a comédia (L27.15-17), e pergunta até ao filho onde é que ele aprendeu a rir, uma vez que não aprendeu com o misantropo, que nunca na vida se riu (L27.17). E entra aqui um tema interessante, que passa pela emulação dos pais, que ensinam aos seus filhos as suas maneiras e esperam que eles as sigam – claro e repetido nas três declamações em que os pais avarentos são oradores (L27.17; L33.15; C5.5-6; C6.10). Invariavelmente, o que incomoda o misantropo não é que o filho se tenha rido, mas que não o tenha ajudado (L27.7, 19-20). Pois ainda que não o admita, o misantropo sente-se magoado pela falta de interesse e carinho do seu filho que – alegadamente – nem se interessa pelos esforços que o seu pai faz (L27.21).

Apenas uma das nossas declamações é de um filho e por isso é importante, uma vez que demonstra um ponto de vista de referência em relação à juventude. Por ser filho e porque se defende contra o próprio pai, o jovem soldado de Corício aproveita todas as oportunidades para demonstrar o seu carácter moderado e obediente. A sua maior falta foi, na verdade, ter-se apaixonado por uma rapariga (livre) pobre, o que para maior parte daqueles que o ouvem não é um problema, exceptuando os que amam dinheiro. Ainda assim, apesar de ter razão, fala com cautela acentuando o respeito que sente pelo pai, uma vez que qualquer outra acção que não esta não lhe seria apropriada.

²⁶⁴ Demonstrações semelhantes podem ser encontradas, por exemplo *n'As Nuvens* (80-85).

(2) Amigos, amigos, comédia à parte

Declamações 26, 33 de Libânio.
Declamação 5 e 6 de Corício.

A amizade e o companheirismo são temas de regular intervenção na literatura e na discussão teórica, ocupando uma boa parte da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles ^[265]. De modo caricato, parece que a amizade tem um papel mínimo na comédia grega. Os heróis de Aristófanes ou agem sozinhos (*Os Acarnenses*, *A Paz*, *As Nuvens*) ou com grupos de aliados (*Lisístrata*, *As Mulheres no Parlamento*). Entre as peças de Aristófanes, *As Rãs*, *As Aves* e *A Riqueza* são talvez as que mostram mais camaradagem entre os personagens, no entanto *n'As Rãs* e *n'A Riqueza* é um escravo que ocupa o lugar do amigo. Na Comédia Nova a amizade ganha mais importância, particularmente na comédia romana. Em Menandro, por sua vez, encontramos várias expressões de amizade, ainda que esta nunca seja tema central das comédias (por exemplo Démeas e Nicérato (*A Rapariga de Samos*), Carísio e Querétrato (*A Arbitragem*), Pólemon e Pateco (*O Odiento*) ^[266].

Os amigos na nossa selecta também são poucos e quando são mencionados são quase sempre através de uma luz negativa, culpados dos azares que acontecem aos oradores ou responsáveis por maus conselhos que lhes deram. O pai avarento de Libânio, por exemplo, culpa os seus amigos “se é que aqueles podem ser considerados amigos” pelo destino do seu filho (L33.7). Também o díscolo culpa o amigo pelo seu casamento com uma mulher faladora, acusando-o sem reservas: “meu caro, destruístes o teu amigo” (L26.15). De forma semelhante, outros “amigos” são equiparados a aduladores (L33.50) e más influências (C5.5; C6.33). Isto, todavia, deve por vezes ser analisado como se tivesse uma natureza bifaciada. Por exemplo, a avaliação de carácter aos “amigos” que provém do pai avarento de Libânio é suspeita, uma vez que estando submetido a uma situação que acha adversa ao carácter do seu filho e à educação que lhe deu (L33.11), culpa assim os seus actos à influência dos amigos.

²⁶⁵ Powell, J. (1995), p.31.

²⁶⁶ Sommerstein (2019), pp.367-368

No Romance, os amigos – tal como os escravos, amas ou *hetairai* – têm um papel fundamental junto dos apaixonados como Policarmo com Quéreas (*Quéreas e Calírroe*) e Clínias, Sátiro e Menelau com Clitofonte (*Leucipe e Clitofonte*). Isto verifica-se também em alguns exemplos da comédia menandrina, por exemplo Quéreas e Sótrato (*O Misanthropo* – ainda que este seja nomeado como um parasita) e Pateco e Pólemon (*O Odiento*). Esta função falta nos amigos que temos na nossa selecta, mas o jovem de Corício menciona a ajuda de escravos nestes assuntos, no entanto admite que “suspeitando dos escravos” (C5.45), recusou a dar uso aos seus serviços. Ainda assim, fora do contexto dos apaixonados, temos pelo menos uma cena de companheirismo entre mulheres na *Declamação 26*, e que ilustra a carinhosa relação da senhora da casa com as suas criadas, perguntando-lhes sobre a sua vida e indagando acerca da sua família e dos seus filhos (L26.14).

De interesse é também a forma como a amizade, camaradagem e relacionamento entre as mulheres é ilustrado com exemplos que as pintam ora como seres dados à má-língua, ora como companheiras íntimas. Mais do que uma vez a natureza conversadora e intriguista das mulheres em grupo é mencionada; o avarento apaixonado de Libânio conta como as criadas da cortesã gozam com o ele (L32.34-35). O pai avarento de Corício, imagina o que as mulheres cochichariam umas com as outras se o seu filho não enchesse a mulher com presentes caros – e como isto levaria a sua futura mulher a amuar por causa dos que as outras dizem (C6.33-34). De particular vulnerabilidade é esta cena, que demonstra a natureza multifacetada da mulher que tanto é implacável quanto sensível e susceptível a comentários alheios das suas semelhantes. Do mesmo modo – numa interessante interacção – encontramos a preocupação e o zelo de uma sogra para com a sua nora, nas indagações do velho avarento de Corício. Diz este ao filho que a sua mãe consolaria a sua noiva feia, uma vez que ele não a preferiu desde o início à rapariga bela por quem se apaixonou (C6.84). É particularmente distinto que a nora procure consolo junto da mãe do seu novo marido, aliando-se à outra figura feminina da sua nova família em busca de algum conforto.

Na declamação, a amizade e a camaradagem parecem ser temas secundários, passando ao lado e sendo usados principalmente como catalisadores de momentos cómicos e de ridículo, apoiando e assoberbando os seus locutores. O pai avarento (L33) e o díscolo (L26), ao reclamarem dos seus amigos, que os aconselharam e tentaram ajudar, sublinham a sua personalidade difícil e negativa. O jovem soldado ao mencionar os seus amigos como más influências (C5.5) e a sua recusa em utilizar escravos para comunicar com a sua amada (C5.45) apenas fortifica a ideia de que é um jovem moderado e de boa índole, afastando-se dos outros jovens que se deixam levar pelos prazeres do amor.

Ainda assim há menções de amizade genuína que, ainda que vista de forma negativa, demonstram companheirismo. Alguns exemplos podem ser encontrados junto dos amigos soldados do jovem herói que comeram e beberam com ele, “felizes pela vitória da cidade” (C6.78). E, apesar de muito reclamar, o pai avarento da *Declamação* 33 demonstra uma relação próxima com o seu grupo de amigos com quem discute momentos de importância na sua vida. Assim encontramos-lo não só seguindo conselhos espontâneos que lhe dão (L33.7), como a procurar o seu auxílio, relativamente a situações que acontecem na sua vida (L33.11-13, 18).

(3) Alvo de chacota: o gozo na declamação

Declamações 12, 26, 27, 28, 32, 33 de Libânio.
Declamações 5 e 6 de Corício.

Com muito mais frequência encontramos, no entanto, tiradas acerca do gozo. Ser alvo de chacota é um tópico costumário tanto na comédia como na oratória. Segundo Stephen Halliwell ^[267], o medo de ser gozado por vizinhos ou dar o prazer de ser objecto de riso de um inimigo são clichés da literatura grega. Não obstante, na declamação há um constante receio que o riso alheio assale o locutor ou os membros da sua família. As instâncias na selecta são várias:

Libânio:

Declamação 12: Timon é motivo de chacota da parte de todos os homens (12.35). Diz este também que ao recontar como se apaixonou fará a Assembleia rir-se (12.20).

Declamação 26: O díscolo diz que se riem dele, chamando-lhe rabugento (26.5) e menciona também que os vizinhos se riem da conversa exagerada da sua mulher (26.38).

Declamação 27: Toda esta declamação demonstra um medo arrasador de ser gozado – afinal é por isso que o pai misantropo está a renunciar o filho, tendo sido alvo de chacota pelo filho que se riu (27.10)

²⁶⁷Halliwell (2008), pp.31-32.

Declamação 28: Muitos se riram do parasita quando foi arrastado pelo cavalo para longe da casa do anfitrião (28.13).

Declamação 32: As criadas da cortesã riram e gozaram com o avarento, cena esta que muito se aproxima de uma tirada de Aristófanes (L32.34-35). Noutra instância o avarento menciona que gozam com ele quando não lhes empresta dinheiro (L32.21).

Declamação 33: O pai avarento diz que “não [suporta] o ridículo”, falando de um dos seus vizinhos, que sabendo que ele estava para receber dinheiro “estava deitado no sofá no limiar da morte”, mas mal soube que o avarento não ia receber dinheiro, radiante, começou a gozá-lo. Tanto que até as criadas o faziam e “entreabrindo as portas [lhe atiravam] graçolas” (L33.37)

Corício:

Declamação 5: Os amigos gozam com o jovem por não conhecer os tópicos de amor e sexo (5.5). O jovem tem receio que se riam dele e vergonha dos que fariam pouco dele na ágora por ter casado com uma mulher feia (69-70).

Declamação 6: O velho avarento apela ao filho para que mude de ideias, uma vez que provocará rejúbilo aos seus inimigos (6.44) e será motivo de má-língua ao povo (6.55). Diz também o avarento que os argumentos do filho são motivo de risota na assembleia (6.35).

Mencionado pelo menos uma vez em cada declamação da selecta, gozar e ser gozado demonstra ser um tema de regularidade. O gozo e a sátira eram parte indispensável da comédia de Aristófanes, havendo tantos exemplos que encheriam várias páginas deste trabalho. Regularmente personagens gozam e insultam-se uns aos outros, tal é a naturalidade das interações e dinâmicas cómicas em Aristófanes. Outrossim, o gozo está também presente em Menandro ^[268], ainda que de forma menos acentuada.

O gozo parece assim ser uma parte indispensável ao cómico, uma vez que a audiência se encontra ou a rir com um personagem ou a rir-se de um personagem. Nas declamações, as menções de gozo devem ter desencadeado riso por si mesmas, enfatizando o ridículo e dando vida às cenas que são apenas descritas por um orador, que por vezes é também um narrador não-

²⁶⁸ Por exemplo, relembre-se o tratamento que Cnémon recebe no final da peça (*O Misanthropo*), sendo insultado e gozado pelos escravos Sícon e Geta, que finalmente se vingam da sua inospitalidade e mau humor.

confiável, exagerando em demasia as interacções que descreve. De importância são assim estes momentos, sejam estes descritos através de menções directas, como quando um personagem é alvo de chacota (por exemplo o avarento L32), ou menções indirectas, de gozo hipotético, revelando as inseguranças dos personagens, as motivações do mundo em que se inserem e as relações com o outro, de modo que se disponha uma realidade dinâmica e ambiciosamente tangível.

3. *O Amor*

*Declamações 12, 28, 32 de Libânio.
Declamações 5 e 6 de Corício.*

Presente desde sempre na literatura, fazendo parte integral da natureza humana, o amor figura com força também nas declamações. O tema do amor era certamente um dos preferidos em sala de aula. Fonte de várias lições, o amor permitia a exploração dos sentimentos e do desejo dos alunos e, simultaneamente, era pretexto para o professor introduzir boa conduta e plantar a semente da moderação. Não obstante, o amor faz parte do *corpus* de Libânio e Corício, mas não sem algumas diferenças, que dizem respeito principalmente a problemáticas morais. Um bom exemplo a analisar é o da *Declamação 9* de Corício, inspirada na *Declamação 42* de Libânio. A premissa é a mesma: um tirano apaixonado ameaça guerra se não receber quem ama. Nisto, o pai do objecto da paixão atira-o de uma muralha, matando-o e prevenindo assim a guerra e a tomada deste pelo tirano. Pela ambiguidade, adianta-se que a grande diferença entre as duas declamações é o sexo dos jovens amados. Em Libânio, o tirano apaixonava-se por um rapaz. Todavia, em Corício, o tirano apaixonava-se por uma rapariga. Isto deve-se principalmente à religião, uma vez que o Cristianismo toma notoriamente uma posição contra a homossexualidade, bem diferente da religião pagã e dos ensinamentos clássicos, que encontrava na homossexualidade exemplos de amor e companheirismo (por exemplo como expresso n’*O Banquete* de Platão (189c-193e)).

Naturalmente, a declamação – como exercício escolar – não tratava o amor lascivo e, quando mencionado, era de um ponto de vista desaprovador (ex: *Decl.* 12 de Libânio). Situações que envolvem, por exemplo, violações, adultério ou incesto demonstram as consequências que advêm de tais actos, vinculando que determinadas acções têm

determinados desfechos ^[269]. Neste ponto, a declamação afasta-se da Comédia Nova, que apesar de regularizar situações do género com casamentos e reconhecimentos legítimos, não castiga as más acções de forma alguma. Na verdade, Menandro parece que quase recompensa os violadores das suas peças dando-lhes herdeiros legítimos e casamentos felizes (como n'A *Arbitragem*). Preocupado primeiramente com a regularização das anomalias em palco, Menandro sublinha a importância de respeitar a lei e a cultura ateniense sem reflectir na moralidade das acções ^[270]. Esta mentalidade é totalmente adversa em contexto cristão, que reflecte acerca da intenção de uma acção e consequente castigo moral que tal merece.

Cegando os corações dos apaixonados e levando-os a fazer seja o que for para serem unidos a quem – ou ao que – amam, o amor é tema central de várias declamações, cujos efeitos são certamente reconhecidos pelos jovens alunos. Tal como uma doença incapacitante, o amor ataca os homens na declamação semelhante ao que vemos na poesia greco-romana (por exemplo, em Catulo 76) e no Romance (por exemplo, *Dáfnis e Cloé* 13-14). Atacados pelo descontrolo, perturbações no sono, falta de fome (L32.47-48) e depressão (C5.12), os apaixonados vivem em agonizante paixão. Mas o amor na declamação não ataca só os jovens, como tipicamente vemos acontecer na Comédia Nova e no Romance; este inflama também o avarento, enamorado pelo dinheiro, o parasita desejoso de comida ou um misantropo por um destruidor da humanidade ^[271].

Tipicamente, os males do amor assoberbam tanto o apaixonado que este age fora do normal, incapaz de raciocinar e agir em conformidade com a sua natureza, criando por vezes verdadeiros desafios ao misturar caracteres que chocam um com o outro. Esta é certamente a dificuldade encontrada por Libânio quando teve de declamar como Timon, um misantropo apaixonado. Diz o professor no prefácio da *Declamação 12*:

A questão é complicada. É preciso interpretar dois caracteres opostos um ao outro - o misantropo e o amante; é preciso conhecer através de cada um o que será o raciocínio dos argumentos a seguir sem tornar óbvia a discrepância entre os dois.

²⁶⁹Kaster (2001), p.334.

²⁷⁰Lape & Moreno (2014), p.353.

²⁷¹Respectivamente, *Declamação 6* (Corício), *Declamação 27* e *12* (Libânio).

O amor e a identidade de Timon são muitas vezes questionados pelo próprio, pois como poderia um indivíduo que odeia a raça humana – e na verdade odeia tudo – apaixonar-se por um ser humano? A resposta provém da tradição literária, que parelha o misantropo com um homem capaz de destruir a raça humana. Enquanto isto é comicamente construído, comprova também um conhecimento intrínseco das fontes originais.

Igualmente, o avarento da *Declamação 32* de Libânio luta contra a própria natureza. De forma geral – e como vimos anteriormente – os avarentos são representados como amantes do dinheiro, dedicando-lhes apreciação exagerada, e admitindo o desejo que sentem pelo dinheiro (C6.45; L26.1,46; L33.2, 51). O avarento da *Declamação 32*, viola o seu carácter quando se apaixonou por uma cortesã – uma relação que, na sua essência, é uma transacção comercial que implica obrigatoriamente que se despeça do seu adorado dinheiro. Assim o avarento apaixonado tem dois amores, não sabendo qual deles gosta mais. Para além disto, a própria idade do velho avarento é inconsistente com o carácter de um apaixonado. Tais paixões imoderadas estão guardadas aos jovens e não são esperadas dos velhos, que devem na sua avançada idade ter um carácter sóbrio e sensato (C5t.1; C5.50; C6t; *República I*, 329c).

Na selecta são estas as disposições principais do amor, que representado por várias facetas – cómicas sem dúvida – dispõe o exagerado amor materialista e o conflito interno, desencadeando assim situações absurdas e patetas. No entanto, ainda que principais, encontramos na selecta um exemplo de amor não-absurdo ou inerentemente cómico, mas que se apresenta como um amor legítimo, quase decalcado de uma comédia de Menandro.

(1) A metamorfose do jovem apaixonado em *pepaideumenos*

Declamação 5 de Corício.

Bem diferente dos exemplos anteriores que reflectem amores materiais é o do jovem herói das declamações de Corício. Um rapaz jovem – provavelmente com a mesma idade dos alunos – distingue-se na guerra e apaixonou-se por uma rapariga solteira, na flor da idade e sem pretendentes. Típico de um enredo da Comédia Nova, muito deve Corício ao *Misantropo* de Menandro, cujo eco é ensurdecedor. Ambos os protagonistas são jovens que, procurando unir-se a uma rapariga de casta mais baixa que a sua, se deparam com um pai

com um temperamento difícil como obstáculo. Ambos passam uma prova difícil que desafia o seu carácter para demonstrar que são merecedores da rapariga que amam. E apesar de não termos certezas, parece (C5.74) que ambos acabam por ganhar a mão da rapariga em casamento. Não obstante às parecenças com a Comédia Nova, não só graças às suas semelhanças com *O Misanthropo*, mas também as alusões à figura do soldado apaixonado d'*O Odiento*, esta declamação detém particularidades próprias também do Romance Grego, no qual conseguimos encontrar alguns paralelos com a obra de Cáriton, *Quéreas e Calíroo*.

Tal como Quéreas (*Quéreas e Calíroo* I.1.5-6), Habrócomes (*As Efesíacas* 1.1.5-6) e reminiscente de Teágenes (*As Etiópicas* 2.26-3.6), o jovem herói (C5.7-10) conheceu a rapariga por quem se apaixonou num festival. Isto não é coincidência, mas provavelmente um dos únicos momentos em que as raparigas eram autorizadas a sair de casa e actuar socialmente com regularidade ^[272]. Sóstrato, por sua vez, já apaixonado encontra a sua amada numa fonte onde ela foi buscar água (*O Misanthropo* 190-215), em vez de um lugar público, no qual não estaria autorizada a ir. Apaixonando-se à primeira vista por uma jovem da mesma idade que eles, estes jovens demarcam motivos próprios do Romance e da Comédia Nova, afastando-se da realidade ateniense, na qual o casamento costumava ser entre homens de 30 anos e jovens raparigas entre os 14 e 18 anos e não impellido pelo amor, mas sim por utilidade (C6.86) ^[273].

Apesar de parecidos – e certamente influenciados pela comédia – os heróis do Romance têm as suas diferenças dos apaixonados da Comédia Nova. As raparigas caladas e subservientes da Comédia Nova ganham uma nova dimensão, articulando coragem e resiliência. Os rapazes, por sua vez, afastam-se do apaixonado decidido – como Sóstrato – e tornam-se lânguidos e desfalecidos, incapazes de agir pelas dores do amor – como Quéreas, durante sete dos oito livros da obra ^[274]. Capaz de se defender e lutar pelo que quer, mantendo uma postura correcta, ponderada e respeitosa – ainda que por vezes vaidosa – o jovem de Corício está algures entre os dois, englobando as qualidades de um filho perfeito, um amante regrado e um soldado competente, traduzindo-se como modelo exemplar de *pepaideumenos*.

Próprio do amor literário, o jovem herói aparenta-se deprimido e tristonho, vendo-se obrigado a pedir ao seu pai autorização para casar com a rapariga que ama, uma vez que não aguentava viver sem ela (C5.12-14) – semelhante a Quéreas (*Quéreas e Calíroo* I.7-8).

²⁷² Ehrenberg (1962), p.202.

²⁷³ De modo geral, na época clássica, o casamento servia ou para efeitos económicos ou para legitimar filhos. O amor não impelia o casamento e procuravam-se relações afectivas de companhia em amizades ou relações homossexuais (Powell, J. (1995), p.32); Lape & Moreno (2014), pp.352-354.

²⁷⁴ Konstan (1994), p.15-16.

No entanto, ao contrário de Quéreas, cujo comportamento volátil sofre grandes mudanças ao longo da história, o jovem herói mantém-se sereno e temperante, apesar de ser igualmente afectado pelo amor. Quéreas ora é engolido por uma raiva incontrolável (I.4.12), ora por uma depressão extrema, que o leva a intentar o suicídio vezes sem conta (I.5.2, I.6.1, V.10.10, VI.2.8, VI.2.11). O jovem herói, todavia, não se deixa consumir pelas suas paixões, não incorrendo a nenhum dos comportamentos intentados por outros apaixonados (C5.46):

Por acaso fiz alguma emboscada à minha amada e, observando onde constantemente ia e aguardando a solitude e a escuridão, raptei-a? Ou juntei os meus amigos, convidando flautistas, e fui-lhe fazer uma serenata à porta dela? Ou hesitei em fazer estas coisas (pois estão cheias de imprudência) e aliviando o meu desejo de uma maneira menos descarada tive um escravo que me fez o serviço, levando e trazendo recados para a minha amada, da forma como os amantes costumam encontrar consolação? Mas não fui visto a fazer estas coisas, nem falei com ela eu mesmo (suspeitando dos escravos), tal como os outros que pensam que a vida é insuportável por não se encontrarem frequentemente com as suas amadas.

De suma importância é a participação dos três jovens em provas de maturidade e – no caso de Quéreas – reavaliação de carácter. Dos três, Sóstrato é o que mais destoa, sendo que a sua prova consistia em trabalhar um dia no campo para impressionar Cnémon. (*O Misantropo* 350-392, 524-546). Quéreas (*Quéreas e Calíroe*, VI-VII) e o jovem soldado (C5.59-61), por sua vez, enfrentam e distinguem-se nos perigos da guerra. Aqui divergem os dois. Quéreas, distanciando-se do típico herói romântico, deixa o choro e assume uma posição de líder corajoso, desejoso de destruir os seus inimigos (VII.1.11, 3.2). E se era praticamente inútil e inerte graças aos dissabores do amor, incapaz de sobreviver sem o apoio de Policarmo (seu amigo próximo), Quéreas distingue-se após a sua intervenção militar, empenhando a coragem e a maturidade para recuperar Calíroe. Assim, impellido pelas necessidades do destino e o desejo da vingança e do amor, Quéreas afasta-se da sua faceta juvenil e imoderada e torna-se num homem ^[275].

Corício parece apontar a um crescimento semelhante ao de Quéreas no seu jovem soldado, uma vez que este, por causa da sua intervenção militar, ganhou o direito de pedir a mulher que ama. Todavia, deixa distintamente explícito que o jovem herói sempre teve a maturidade precisa para receber a mulher que ama e para se distinguir na guerra. Segundo

²⁷⁵ Billault (1996), pp.117-119; 127-128.

Isócrates (*Or.* 12.30-32), os *pepaideumenoí* são homens que prezam disciplina e controlo acima dos próprios desejos. Assim, distinguindo-se de Sóstrato e de Quéreas, o jovem herói empenha-se mais como Górgias (*O Misanthropo*), distinguindo-se pelo seu carácter moderado e responsável. Górgias, apesar de jovem, é um exemplo de maturidade e sabedoria. É um árduo trabalhador, exacerbado pelas suas preocupações e responsabilidades, nunca tendo tido sequer a oportunidade de se apaixonar (*O Misanthropo* 340-344). Embora o jovem herói se tenha apaixonado, aquando da guerra, a cidade em perigo “restringiu[-lhe] o desejo” (C5.60). Assim prova ademais que consegue controlar os seus sentimentos e emoções – ainda que assoberbado por uma aflicção tão severa como o amor.

Descrito para se assemelhar a um filho perfeito, o jovem de Corício demonstra ter todas as virtudes que os jovens alunos deveriam aspirar a adquirir. E, consciente do seu papel como filho que, como vimos anteriormente, requer constante respeito e submissão, o jovem aproxima-se da tribuna com reservas. Uma vez que ainda que tenha razões para o que pede, está a desafiar o seu pai e “alguns dos ouvintes presentes [podem julgar] a vida dele com base nesta disputa” (C5.t.3). Estas preocupações parecem ter uma raiz nas preocupações reais dos jovens alunos, cuja boa índole obrigaria ao cultivo da moderação.

Uma boa base de comparação entre o fictício e o real encontra-se na *Dialexis* 4 de Corício – *O Epitalâmio a Zacarias*. Corício escreveu este texto aquando do casamento de um dos seus alunos, Zacarias. Sendo este um epitalâmio, louvam-se o amor, as festividades e os noivos. De maior importância talvez, seja que para além destes, Corício sublinha a modéstia (*Dial.* 4.13), o carácter decente e prudente e a dedicação exemplar aos estudos retóricos de Zacarias (*Dial.* 4.5-6). O *ethos* do jovem herói, tal como a representação de Zacarias feita pelo seu professor, alude de variadas formas à sua sensatez e moderação, ainda que o amor lhe seja totalmente legítimo, uma vez que estão no seu próprio casamento.

O jovem herói de Corício, distingue-se assim não como apaixonado, ou filho exemplar ou distinto herói, mas uma mistura dos três; fica claro, ademais, ao longo do seu discurso que não é uma criança ou um adolescente que se dirige aos ouvintes, mas um homem maduro e educado, um *pepaideumenos*. Assim, subindo ao rosto, o jovem herói demonstra-se preparado para enfrentar o mundo adulto e tudo aquilo que este implica, seja tal o amor, a guerra ou uma escolha que implique o confronto com o próprio pai.

(2) As Mulheres

*Declamações 26, 27, 32, 33 de Libânio.
Declamações 5 e 6 de Corício.*

Confinado ao ambiente da assembleia e do rosto numa Atenas imaginária do século V, o mundo da declamação veda as personagens femininas de participarem como oradoras. Isto não parou Aristófanes, no século V a.C, de dar vida a Lisístrata ou Praxágora, que tomando o mundo masculino, fizeram-no seu. E certamente não parou a presença feminina de fazer parte do mundo declamatório. Declamadas pelas bocas de homens, as mulheres ora são perfeitas, ora perfeitamente execráveis, distinguindo-se de forma clara os modelos cómicos que as inspiraram.

A mulher menandrina, caracterizada de modo particularmente misógino pelos *standards* dos dias de hoje, está confinada às paredes da sua casa. Quase sempre calada, a mulher ou rapariga – cidadã e livre – demonstra-se como um exemplo de perfeição feminina: subserviente e sempre fiel ao seu marido, tal qual Glícera (*A Rapariga do Cabelo Rapado*) ou a filha de Cnémon (*O Misanthropo*) (que é de tal forma importante que nem tem nome). Na declamação, adoptando a natureza do seu esposo (C6.5; L.32.42; L33.10-11) ^[276], a mulher perfeita deve ser trabalhadora, excedendo-se tanto no tear como na lida da casa (C5.33; C6.27), de preferência poupada (C5.33), modesta (C5.2, 9), bonita e rica com um pai capaz de providenciar um bom dote (C5.67; C6.73). E além disto espera-se que seja obediente (C5.35; C6.11), pois “o quão horrível seria casar com uma mulher feia e nem ter o prazer de a controlar pelo casamento! E o quão agradável seria, através do casamento, mandar numa bela esposa, que até fica feliz em ser escravizada” (C5.35).

A partir de um olhar única e exclusivamente masculino, a caracterização das mulheres retracta a mulher como sendo mais próxima de uma serva do que alguém semelhante à sua contraparte masculina. Ironicamente, a mulher imperfeita, difícil e fora das normas é intrinsecamente semelhante ao homem, tal como Lisístrata e Praxágora.

Poucas são assim as mulheres que se distinguem no mundo da declamação. Ainda assim, há algumas excepções que – para além da cortesã – se diferenciam pela sua singularidade ^[277]. Numa declamação vastamente cómica e que destaca vocabulário e cenas

²⁷⁶Para esta complacência em moldar os hábitos segundo a natureza do marido é usado o termo *morigera* em latim (Evans-Grubbs, J. (2009), p.203).

²⁷⁷As mulheres nas declamações de Libânio e Corício são praticamente todas secundárias, exceptuando, em Libânio, a *Declamação 6*, na qual Orestes fala de Clitemnestra, profundamente influenciado pela tragédia

da comédia ^[278], somos introduzidos à mulher tagarela (*Declamação* 26). Como se “a realidade [estivesse] virada do avesso, o homem [está] calado, mas a mulher [tagarela]” (L26.12). Assim, falando sem parar e saltando de tema em tema, a mulher faladora engloba os caracteres 3 e 7 de Teofrasto – o tagarela e o parlapatão. Profundamente interessada em todo e qualquer assunto, a mulher fala desafogadamente sobre tudo e mais alguma coisa. Da sua loquacidade, podemos certamente encontrar momentos em que se derrete em coscuvilhice e conversa sem nexos (L26.14, 19, 22-23), inspirada pelo carácter do tagarela. No entanto, de muito mais interesse são todos os outros temas de que escolhe falar.

Assim, esta interessa-se pela gerência da casa e da quinta (L26.14, 17, 21), pela lei e o tribunal (L26.15), pela guerra, seja por frentes marítimas ou terrestres (L26.16) e pela economia da cidade (L26.18). Fala de teatro, conhecendo todos os tragediógrafos e de que modo contribuíram para o género, (L26.22), invocando os ensinamentos na *Poética* de Aristóteles e querendo saber mais ao ouvir uma citação que desconhece (L26.40). Interessa-se também por filosofia, recitando a origem das cigarras, tal como Platão a explica no *Fedro* (L26.40) ^[279] e é versada numa miscelânea de temas diversos como a astronomia, a anemologia e a arquitectura (L26.47), sem descurar também a mitologia (L26.14, 47).

Distintamente orgulhosa da sua descendência – masculina e feminina (L26.21) –, a mulher faladora ocupa-se com temas achados impróprios ao sexo/género feminino, apesar de ser representada por demonstrar uma característica normalmente – mas não exclusivamente – associada às mulheres ^[280]. Afastando-se das outras representações femininas, a mulher faladora é descrita como uma irritação e um incómodo, não só ao seu marido, mas aos vizinhos (L26.38, 47). Os amigos do díscolo sentem pena dele, todavia maravilham-se com a sua imbatível loquacidade (L26.39), que pode apontar para o domínio retórico, ademais afastando-a da esfera feminina.

Aproximando-se de uma Lisístrata, cuja inteligência e masculinidade a levam a utilizar as características femininas de modo a tomar a cidade, a mulher faladora entretém uma imagem que não estaria longe da mulher real da época, em vez da mulher idealizada que nos é geralmente apresentada. Sobre isto uso as palavras de S. Basílio (*Ep.* 353), como se fossem minhas:

e a 26. De modo secundário temos representações de mulher nas declamações 38, 39, 40, 43 e a cortesã da *Declamação* 32. (Hawley (1995), pp.260-261). Para além das declamações há que destacar a prostituta arrependida (que fala por ela mesma) da *Etopeia* 18 (*Progymnasmata* 11.18) de Libânio.

²⁷⁸Russel (1983), p.94.

²⁷⁹Fedro (259b-c).

²⁸⁰ Por exemplo, os cozinheiros costumam ser particularmente faladores e dados à intriga (como acontece n’*A Arbitragem*).

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΛΙΒΑΝΙΩ

(...) Αὐτὸν γὰρ ἐδόκουν ὄρᾶν ἐν τῷ λόγῳ λάλῳ συνόντα γυναίῳ.
Ἐμπνουν γὰρ λόγον ἐπὶ χθονὸς Λιβάνιος ἔγραψεν, ὃς μόνος τοῖς
λόγοις ψυχὴν ἐχαρίσατο.

Basílio para Libânio

(...) Pareceu-me que vi no teu discurso o homem acompanhado pela
mulher faladora. Um vivo discurso foi escrito por Libânio, que,
sozinho na terra, gratifica a alma com palavras.

Naturalmente, a declamação relata muitos outros “defeitos”, das mulheres e que apontam para outros estereótipos cômicos. A mulher é ciumenta, e se souber que o marido está interessado numa outra rapariga torna-se “insuportável, chateada, invejosa e louca” (C5.37). Também é lasciva, uma vez que se for bonita quer a atenção de todos os homens da ágora e é manipuladora, fazendo beicinho para receber o que quer (C6.34).

Na verdade, olhando para as duas declamações de Corício, percebemos que a mulher não precisa de fazer nada, pois tudo e mais alguma coisa é motivo de queixa. Não interessa a aparência ou a quantidade dos bens de cada rapariga, pois o mesmo argumento é usado pelo pai e pelo filho para provar coisas opostas. Um exemplo disto é a visão totalmente oposta que cada um tem sobre a relação das raparigas com o dinheiro. O jovem defende que a rapariga feia ao ser rica tornar-se-ia preguiçosa e lhe gastaria todo o dinheiro em criadas, vestidos e jóias (C5.33) ao passo que a rapariga pobre, sabendo que tinha um marido mais rico que ela, trabalharia o dobro só para o satisfazer (C5.33). Para o velho é a rapariga bela que lhe gastaria toda e qualquer poupança, usando a sua beleza para o manipular a oferecer-lhe seja o que for (C6.33-34), mas a rica, todavia habituada ao luxo, estaria muito mais preocupada em cair nas boas graças do jovem pela sua falta de beleza, trabalhando diligentemente em casa para agradar ao marido (C6.22-23).

Ademais, a mulher é, simplesmente, objecto de desejo masculino. A união do homem com uma mulher ou provém da atracção sexual (L32, C5) e económica (L33, C6) ou simplesmente acontece por conveniência (L26, C6). A mulher é assim comparada a um luxo – como um belo jantar (L32.28-29) ou um presente de honra (γέρας) (C5.1.2); oferecida em competições ginásticas (C5.28) e pedida como recompensa de guerra (C5). Assim, a mulher é deste modo tida não como igual ao homem, mas como sua subordinada ou propriedade.

4. A Audiência e o Autor

Próprio da comédia aristofânica são as interposições do poeta pela boca dos seus personagens. Intervindo como um dos seus personagens, Aristófanes interrompe a peça para falar de algo específico, quebrando a *fourth wall*, dirigindo-se directamente à audiência e por vezes explicitando que é o próprio poeta que fala. Um exemplo disto é notável n' *As Nuvens*, quando através do corifeu enfatiza o quão orgulhoso está da peça que apresenta, considerando-a a melhor das suas comédias (518-522):

ὦ θεώμενοι, κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως
τάληθῆ, νῆ τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με.
οὔτω νικήσαιμί τ' ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφὸς
ὡς ὑμᾶς ἡγούμενος εἶναι θεατὰς δεξιούς
καὶ ταύτην σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμωδιῶν

Ó espectadores, vou livremente declarar-vos a verdade, por Dioniso, que me educou. Deste modo, que eu seja vitorioso e que me considerem talentoso, pois acho que vocês são espectadores inteligentes e que esta é a mais engenhosa das minhas comédias!

Outro exemplo pode ser encontrado na sua peça do ano seguinte, *As Vespas*, onde, pela voz do corifeu, reclama por ter perdido vergonhosamente com a apresentação d' *As Nuvens* no ano anterior (1015-1017, 1044-1048):

νῦν αὖτε, λεφ, προσέχετε τὸν νοῦν, εἶπερ καθαρὸν τι φιλεῖτε.
μέμψασθαι γάρ τοῖσι θεαταῖς ὁ ποιητῆς νῦν ἐπιθυμεῖ.
ἀδικεῖσθαι γάρ φησιν πρότερος πόλλ' αὐτοῦς εὖ πεποιηκώς;
(...)
πέρυσιν καταπρούδοτε καινοτάτας σπεύραντ' αὐτὸν διανοίας,
ἄς ὑπὸ τοῦ μὴ γνῶναι καθαρῶς ὑμεῖς ἐποίησατ' ἀναλδεῖς.
καίτοι σπένδων πόλλ' ἐπὶ πολλοῖς ὄμνυσιν τὸν Διόνυσον
μὴ πῶποτ' ἀμείνον' ἔπη τούτων κωμωδικὰ μηδέν' ἀκοῦσαι.
τοῦτο μὲν οὖν ἐστ' ὑμῖν αἰσχρὸν τοῖς μὴ γνοῦσιν παραχρήμα·

Então, novamente, minha gente, usem a vossa perspicácia, se realmente gostam do que é genuíno. Pois o poeta quer agora censurar a audiência dele: ele diz que vocês o trataram com injustiça no passado enquanto ele escreveu muito bem (...). Há um ano vocês levaram a melhor dele quando este plantou novas ideias que vocês tornaram inférteis por não perceberem a sua pureza! E realmente, fazendo muitas libações a Dioniso, [o poeta] jura a pés juntos que jamais alguém ouviu melhores versos cómicos que estes! É uma vergonha que isto não tenha sido percebido por vocês na altura!

Libânio e Corício fazem algo semelhante. Muito menos óbvio que Aristófanes e sem nunca quebrarem a barreira de ficção-realidade ^[281], encontramos nas declamações dos dois retores algumas tiradas que podem indicar uma intervenção do professor direccionada ao seu aluno.

Corício parece desempenhar esta técnica com muito mais regularidade do que Libânio. O exemplo mais claro aparece na *Declamação 5* de Corício, quando, depois de dizer que ama uma rapariga, mas que é um filho bom e obediente, o jovem diz: “vejam então se vos pareço desempenhar este carácter” (C5.5). Certamente esta asserção é apropriada ao tribunal, uma vez que ele tem como principal objectivo provar a sua moderação e o respeito paternal. No entanto, em contexto de sala de aula, esta inferência alude a uma espécie de humor metaliterário, referenciando o papel representativo do orador e a assembleia a fingir à qual ele se dirige assim como o ambiente educativo no qual os alunos devem prestar atenção à representação do *ethos* do jovem.

Nessa mesma declamação, Corício introduz dicas sobre como entregar o discurso, frisando que deve haver uma preocupação para com o estado de espírito da audiência, dizendo que o jovem “[aguardou] uma oportunidade em que o [pai] encontrasse bem relaxado e de bom humor” (C5.14). Também Libânio faz algo do género na *Declamação 27*, em que, através do velho misantropo, Libânio relembra que “é necessário [contar] as causas, mostrar que são razoáveis e persuadir os juízes” (L27.2). Outros exemplos de como se comportar na entrega do discurso podem ser encontrados na *Declamação 6* de Corício, quando o pai avarento se dirige ao filho alertando-o que “não tendo nada forte a dizer contra [os argumentos do pai, leva] a assembleia à risota” (C6.35). E de modo semelhante também na *Declamação 33* de Libânio, na qual o velho avarento diz que o filho, ao recontar pormenores que todos reconhecem, aborrece a audiência (L33.25-26).

Com habitualidade encontramos também críticas e menções ao constante barulho das interacções orais em assembleia, conselho e tribunal. Tímon sabe – através das estrelas – “quando [é] a altura da assembleia, do rosto e os seus barulhos” (L12.11). E tendo-se dirigido ao tribunal explica que suportou “o barulho e o berreiro” (L12.15). O misantropo da *Decl. 26*, por sua vez, explica que não vai frequentemente a assembleias porque detesta “os gritos dos retores que não são capazes de estar em silêncio”. O protagonista da *Decl. 27* por sua vez, explode e atira vorazes críticas aos juízes presentes, denotando o carácter

²⁸¹ Isto é, tendo começado a declamação em si, uma vez que as declamações costumavam ser precedidas de uma espécie de prefácio (Corício chama-lhe “teoria”), no qual o autor explica as dificuldades e objectivos da declamação. Vemos isto na *Declamação 12* de Libânio e 5 e 6 de Corício.

“tagarela” dos retores (L27.2); aparentemente aborrecido que tenha de defender o que vai pedir, em vez de o receber sem questões ou entraves. Tal faz parte da sua caracterização como severo pai, uma vez que o seu filho é propriedade sua para decidir e fazer o que bem lhe entender.

As críticas aos retores introduzem ademais uma auto caracterização meta-literária e estereotipada que os denota como pessoas inflexíveis e sem escrúpulos. Deste modo são capazes de intimidar uma cortesã porque um homem rico assim quer (L32.51-52) ou de “discutir até fazer mal à garganta” (L27.2). A auto-reflexão feita acerca do carácter barulhento e conflituoso dos retores é não só uma anedota entre o orador e a sua audiência alvo – ou seja entre o professor e os seus alunos – como um genuíno insulto entre o orador que interpreta e a sua audiência fictícia – que costumam ser também oradores, advogados e juízes.

Como é habitual da oratória, encontramos também um momento em que o orador explora os hipotéticos contra-argumentos do seu adversário, respondendo-os em seguida – a esta secção dá-se o nome de *procatalepse* (προκατάληψις). Apesar de isto não revelar nenhum contributo metaliterário, é particularmente relevante em contexto educativo. Uma vez que estas declamações são textos totalmente inventados, os professores exploram na *procatalepse* as possíveis acusações e contra-argumentos a usar, não só oferecendo aos alunos um ponto de partida para a criação de discursos de oposição, como efectivamente demonstrando a variedade e imprevisibilidade de possíveis contra-argumentos. Assim, o professor sublinha a necessidade de uma boa preparação e planta ademais a semente da criatividade espontânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tria sunt item quae praestare debeat orator, ut doceat
moveat delectet”

São três os serviços que o orador deve prestar; que
ensine, mova e deleite.

Quintiliano, III.5.2

Dividida em três capítulos, esta dissertação tem como principais objectivos dar a conhecer a herança literária cómica presente nas declamações de Libânio e Corício, sem descurar as realidades evolventes e mistas das suas épocas, assim como a transcendente identidade clássica que as acompanha.

Alicerçadas por uma herança literária e educativa, a declamação providenciava os alunos com muito mais do que a simples prática da retórica. Dependente do conhecimento intrínseco de um elevado número de autores e obras, os alunos exercitavam não só a arte retórica, mas também mantinham viva a cultura e a obra clássica. As declamações eram assim exercícios multifacetados com variados fins: propagavam valores, incutiam morais, treinavam a criatividade e exploravam o lugar do aluno no mundo e a sua relação com o outro.

Conscientemente, o humor parece ter sido introduzido na declamação também com propósitos múltiplos e demonstra ser uma ferramenta moldável às necessidades do professor e do aluno. O cómico articula-se com a disposição dos caracteres – uns distintamente mais do que outros – destacando-se nas declamações fictícias pela liberdade e a autorização do fantástico e por vezes do ridículo. Com personalidades mais ou menos ridículas, os personagens-tipo são assim dependentes do riso, impondo-se num universo sempre mutável e imprevisível. Além disso, a declamação interpõe no ambiente mais sério das aulas, momentos lúdicos e de descontração, sem nunca ter de descurar os ensinamentos e matéria fundamental. E desta forma, a declamação junta o útil ao agradável.

A exploração do outro – e além disso a exploração do próprio – oferece uma oportunidade única de experienciar mundos e vivências alheias, assim como entretém momentos de reflexão e catarse. O cómico, portanto, aliado a estas instâncias, apresenta-se

como uma chance de interpolar as ideias do próprio através da representação de um carácter que lhe está alheio. Por vias de ironia, sarcasmo e momentos declarados de gozo, o aluno dispõe de um ambiente seguro para se exprimir, simultaneamente desenvolvendo uma interpretação do mundo que o rodeia. Da mesma forma, o professor mune-se de oportunidades para interpelar lições morais e éticas apelando ao bom-senso e inculcando virtudes nos seus alunos.

Divididas por dois séculos, as declamações de Libânio e Corício pouco destoam umas das outras. Do *corpus* que temos dos dois – cuja diferença de volume tem sido várias vezes lembrada – Libânio parece ter-se preocupado mais do que Corício com o conteúdo cómico das suas declamações, por vezes elevando o ridículo a grandes extremos para produzir uma gargalhada. Corício, por sua vez, empenha a sobriedade nas suas declamações, apostando principalmente na propagação de valores, aliando-a pontualmente à comicidade. Ainda assim, denota-se que ambos os autores se apoiam no cómico para propagar valores, virtudes e genuíno entretenimento. Colhendo aquilo que foi deixado por comediógrafos, romancistas e ademais autores que expressam a sua obra por vias cómicas, Libânio e Corício criam as suas próprias realidades e sugerem tópicos de diálogo e reflexão, sem nunca descurar a realidade que os precede. Assim, ensinando retórica, o professor articula uma gama completa de ensinamentos que acompanharão o aluno não só como orador ou *pepaideumenos*, mas como um agente activo na sua sociedade.

TRADUÇÕES

LIBÂNIO

Declamação 12

Tímon renuncia a sua paixão por Alcibíades¹

Prefácio

A questão é complicada. É preciso interpretar dois caracteres opostos um ao outro - o misantropo e o amante; é preciso conhecer através de cada um o que será o raciocínio dos argumentos a seguir sem tornar óbvia a discrepância entre os dois caracteres. É necessário destacar o carácter do misantropo e também é preciso dar a impressão que há espaço para a renúncia. Atacar Alcibíades e falar mal da vida dele seria absolutamente permitido a um amante e a um misantropo.

Declamação

[1] O Tímon² volta até vós aqui na assembleia, mas não para vos beneficiar de forma alguma. Eu não sou assim tão louco nem me esqueci de todo de mim mesmo. Que nunca Alcibíades seja tão poderoso sobre mim de modo a conseguir impedir-me da minha maneira de ser e da afirmação que defini desde o início; o que eu preciso de vos pedir é para meu prazer. Isto é algo que será para vosso agrado de qualquer forma. Permitam-me morrer hoje, para que eu não veja o belo Alcibíades e não seja obrigado, por causa dele, a falar convosco.

¹ Ao contrário do que pede, Tímon não quer, de facto, morrer. Ele espera que o tribunal considere Alcibíades um perigo para os Gregos e que o exilem por isso.

² O próprio Tímon fala de si tanto em primeira como em segunda pessoa.

[2] Enquanto me era possível viver no sertão³ e existir longe da visão dos homens, eu era capaz de suportar a vida. Porém, agora que Alcibíades me arrastou da minha solidude e eu corro o risco de já não ser nem o Tímon nem misantropo, tomo refúgio na morte e no belo exílio da escuridão. Por causa do amor mudei e deturpei o meu juízo, mas ao menos resta-me o suficiente para ser capaz de diagnosticar o meu infortúnio e procurar o que quer que seja o seu alívio.

[3] Eu amo Alcibíades por causa da beleza do seu corpo; sou louco pelo rapaz. Ele inflamou em mim a grande chama [do amor] e é por causa disto que sou obrigado a amá-lo tanto: porque ele me deu motivo para morrer e obrigou-me a vir aqui, para que eu nem o veja mais a ele, nem nenhum dos atenienses, nem algum outro homem. Eu desejo que todos os outros amantes de Alcibíades tenham este mesmo raciocínio e que estejam todos dispostos a largar o amor pela morte e a trocar os brindes que fazem com ele pela cicuta. Para mim nada seria mais precioso do que morrer na companhia dos meus rivais no amor.

[4] A princípio eu achava-me feliz pela minha misantropia e considerava que eu tinha a dádiva mais importante: ser alguém que reconhece a natureza dos homens e como esta é o pior de todos os males. Porém Alcibíades mostrou ser muito mais afortunado do que eu, pois eu não conseguia nada mais do que odiar e somente fugir à humanidade, não era capaz de magoar ninguém. Porém, só com a beleza, Alcibíades é capaz de destruir os homens e, só pela visão da sua aparência, consegue tanto quanto a Górgona de que falam os mitos⁴. Não há diferença nenhuma entre tornar-se em pedra e aceitar a cicuta do carrasco, pois para cada um destes casos o final é o mesmo.

[5] Não é a primeira vez, ó Quinhentos⁵, que eu sofro infortúnios merecedores de morte e denúncia, mas não há quem acredite que o meu infortúnio teve agora a origem que teve. Sou desafortunado desde aquele dia em que dei de caras com a humanidade e conheci a sua natureza e familiaridade. Seria muito mais afortunado se nem tivesse existido desde o início ou, se fosse mesmo obrigatório vir à luz, que vivesse como outra criatura, mas que não fosse

³ No grego – ἔσχατιᾶς – refere-se a uma “margem” afastada, perto de uma fronteira. Escolhi traduzir por sertão, pois a ideia que se quer passar é que Tímon vivia longe da sociedade, isolado na sua quinta, afastado dos povoadamentos e comunidades, quase como se vivesse numa região “selvagem” (ἐρημίαν) ainda não domesticada pelos homens. Uma boa opção seria também a de Magueijo na sua tradução de *Tímon* de Luciano em que traduz o termo por “campo no fim do mundo” (Magueijo (2012), p.26).

⁴ Apesar de existirem três Górgonas, Libânio refere-se aqui a Medusa, conhecida pela cabeça cheia de serpentes e o seu olhar que torna quem o fitar em pedra (Grimal (2005), p.188).

⁵ Este refere-se ao conselho constituído por quinhentos cidadãos acima dos trinta anos que eram escolhidos por sorteio anualmente. Este conselho era uma grande fonte de experiência política e servia para muitos cidadãos como a primeira experiência na vida política assim como na participação na gestão da cidade (Woodhead (1967), pp.133-134).

humano⁶. [6] Pois o que é mais abominável do que o ser humano? O quê? Pois não é um animal civilizado pelas palavras, porém selvagem e cruel pelos actos? Que tipo de campanha fazem os leões uns contra os outros? Que guerra há entre as mesmas raças das bestas? Que perjúrios são cometidos por estas? Diz-me. Que transgressão de tratados há? Que tão grande traição e ganância existem entre elas? Que desejo de ouro, riqueza e propriedades têm? Que festas, bebedeiras e adultérios conhecem? [7] A raça das bestas está livre de todos os males como estes. Porém, como alguém poderia dizer, o vosso tesouro é inferior. Vocês fingem conhecer e venerar os deuses, porém juram falsamente com mais facilidade do que falam. Trazem oferendas aos altares, porém derrubam-nos pouco depois. Vocês tornaram toda a vossa vida cheia de guerras e males. Começando a vossa vida das formas mais desonrosas, destroem-na com os mais terríveis costumes. [8] As vossas primeiras idades estão cheias de fornicção, adultério e vergonhas. Na maturidade há assassínios, roubos, sacrilégios, tudo o que se pode dizer mau. Há paz na velhice, mas há excesso de desgraças: os tribunais recebem-vos e vocês lá se libertam trazendo falsas acusações e vendendo os deuses, as leis e tudo o que é sagrado pela mais pequena quantia de dracmas.

[9] Mas as coisas que eu digo não são só para vocês, mas simplesmente para todos os homens e a nossa natureza comum. Pois todos vocês estão doentes, cheios de mal. Aparece aquele que é feio? É repreendido. Tem uma aparência atraente? Entrega-se ao sexo e ao adultério. Outro se por acaso for bonito deve cometer adultério e prostitui-se. Aquele é corajoso? Utiliza as suas capacidades para roubar. É admirável a falar? Faz denúncias falsas. Tenta ser juiz? Vem acompanhado de perjúrio. Tenta ser filósofo? É um feiticeiro e intromete-se nos assuntos divinos⁷.

[10] O Tímon é um misantropo, mas Alcibíades não lhe permite mostrar autocontrolo. Tenho esta natureza, inscrevi-me neste catálogo⁸ e escrutino-me nestes males. Será que não cometi acções merecedoras de morte e denúncia, tal como digo, desde a primeira idade? Não tinha razão em me tornar num misantropo? Roubos de noite, tribunais de dia, os adultérios e a rebaldaria voltam ao fim da tarde. Ó Hércules, a sucessão dos males continua! [11] Mas depois de algum dos deuses me tirar esta névoa⁹ e purificar a minha alma, conheci-me a mim mesmo

⁶ Possível alusão à teoria da transmigração das almas presente no *Fedro* (248d) de Platão que defende que na sua primeira existência a alma tem obrigatoriamente de encarnar num ser humano, mas na segunda já pode escolher encarnar num animal que lhe couber em sorte (Ferreira (2019), p.65, nota 88). A teoria da transmigração das almas é também mencionada n' *A República* 614b-621b.

⁷ Aqui faz referência a Sócrates, nomeadamente à sua caracterização n' *As Nuvens*, onde desrespeita os deuses tradicionais, acreditando que as Nuvens é que são as divindades a ser veneradas (252, 269-274).

⁸ Compreenda-se o catálogo dos misantropos.

⁹ Expressão homérica (*Ilíada* V, 127).

pelas palavras de Delfos¹⁰ e eventualmente apercebi-me do que é o ser humano e vi o quão mau é. Assim, recebendo isto como um sinal de fuga, daí em diante vivi para além da companhia do homem. Tomando o sertão, abracei a minha solidão e vivia comigo mesmo. Observando os astros, como se diz¹¹, sabia dali quando era a altura da assembleia, do rosto e os seus barulhos. Aceitei uma guerra sem tréguas contra a natureza humana e passava uma vida invejável e feliz: não contemplava humano nenhum, não ouvia nada, não me associava com ninguém e conversava um pouco com o meu cão. Se alguém quisesse partilhar o meu fogo e chegasse ao pé de mim, não partilhava, e se algum som de humanos que se avizinhava fosse ouvido tapava os olhos e atirava as mãos às orelhas. [12] Se eu visse alguma pintura de um ser humano, destruía essa parte da parede. Continuamente escapava do meu reflexo, porque muitas vezes, estando perto de água, via-me a mim próprio reflectido como um homem. Odiava aqueles sonhos que me levavam a estar na companhia de humanos, e frequentemente me sobressaltava a meio destes sonhos, não suportando esta visão. Muitas vezes odiava-me a mim mesmo, pois tinha a natureza dos homens. Angustiava-me, pelos deuses, se alguma vez ponderasse como alguns de vocês tinham memória de mim, pois não queria ser lembrado entre vós nem por palavras, nem pelo mero pensamento. [13] Tinha tal afecto pelos homens que o meu ódio se estendeu às estátuas dos deuses, pois os abomináveis homens modelam a forma destes à de si mesmos. Por um lado, odiava os egípcios – pois não estava destinado sendo eles homens? – Mas aprovava-os neste único aspecto: fazem as estátuas dos deuses não como os humanos, mas como bestas, acreditando que para a representação dos deuses, os cães¹² são muito mais apropriados do que o Homem. [14] Eu rezava para que a carruagem de Faetonte alguma vez trouxesse o grande cataclismo de que falam os poetas¹³. Não haveria nada mais afortunado do que destruir toda a raça dos homens com o fogo, o ferro e a água e, sendo purificada pelo fogo, aliviar a terra desta aflição.

¹⁰ Libânio refere-se aqui a uma inscrição presente em Delfos que diz “γνώθι σεαυτόν”, ou seja, conhece-te a ti mesmo. Esta frase é encontrada em várias obras, nomeadamente em *Prometeu Acorrentado* (310) de Ésquilo, *n’Os Memoráveis* (4.2.24) de Xenofonte e em várias obras atestadas de Platão, como *Cármides* (164d), *Fedro* (229e), *Filebo* (48C), *Leis* (XI 923a), *Protágoras* (343b) e não atestadas, como *Alcíbiades I* (124b, 129a, 132c) (Jowett (1892), index: Knowledge; 'know thyself' at Delphi).

¹¹ Provérbio que significa adivinhar ou calcular à distância, presente também, por exemplo, no *Rei Édipo* (795) de Sófocles (Fosso (2019), p.4-6).

¹² Provavelmente refere-se aqui ao deus Anúbis, representado com um corpo humano e uma cabeça de chacal, todavia podia ser também uma alusão a Ap-uat, um outro deus representado como Anúbis e muitas vezes confundido com este. (Wallis Budge (1904), pp.263-264).

¹³ Refere-se aqui ao mito de Faetonte, que pediu ao seu pai, Sol, para conduzir a sua carruagem. O Sol consentiu, ainda que hesitante, e Faetonte começou o seu trajecto. Assustando-se com a altitude e os animais dos signos do Zodíaco, Faetonte perdeu o controlo da carruagem e descendo demasiado, queimou a terra criando um enorme cataclismo (Grimal (2005), p.164). Este mito está presente nas *Metamorfoses* (II, 1-328) de Ovídio e é mencionado no *Tímon* (4) de Luciano.

[15] Achava estas coisas e assim passava a minha existência vivendo em tão grande felicidade. Apelidava-me com o belo nome “misantropo”, já não era Tímon: o meu nome provinha da minha maneira de ser. Mas a inveja contra mim era forte e uma divindade maligna revirou a minha vida e levou a melhor sobre o meu propósito. Uma aparição divina e uma beleza celestial - a forma de Alcibíades - veio alegre até mim. E sofri isto como as bacantes atingidas por Dioniso, incapazes de permanecer em si mesmas: “o Tímon para a cidade! O Tímon para a assembleia!” ouvi todos, vi todos e suportei o barulho e o berreiro. [16] Ó Apolo, de repente houve uma incrédula mudança! O adorado sertão, a habitual solidude, a minha firme maneira de ser e o nome “misantropo” – tudo se foi. Já me aventuro a vestir roupas coloridas e grinaldas, a festejar e a atar fitas, a beber vinho puro e embebedar-me, sendo um misantropo. [17] O que se diz sobre Hércules não é mito ou licença poética: aquela mulher bárbara e lídia despiu-lhe a pele de leão, forçou-o a ser escravo e manteve-o cativo pela sua beleza. Mas como ele era sensato e despachou-se dali para a pira, também eu vou para o penhasco¹⁴, tão depressa quanto ainda não foi possível. O filho de Clíneas [Alcibíades] não causa menos destruição que Ônfale¹⁵.

[18] Enquanto eu estou são de mente e Alcibíades está longe dos meus olhos, consintam o meu favor. Pois se eu o vir uma única vez, nem se me quisessem sentenciar, eu não levaria o meu suicídio para a frente. Pois tenho duas almas. Uma é da minha maneira de ser, porém a outra é inteiramente de Alcibíades e do mal. Pois quando me lembro da beleza e da aparência de Alcibíades, do seu olhar, de como caminha e dos seus muitos bajuladores e meus rivais, reduzo-me à escravidão, entrego-me ao grilhão e penso que estar com aquele rapaz é o mais precioso de todos os bens. [19] Porém, quando penso novamente na minha natureza, no quão grande é o mal sobre mim, como Alcibíades é um ser humano e como Tímon ama um ser humano, nem assim, pelos deuses, me torno capaz de detestar Alcibíades! No entanto, pela minha maneira de ser, já desejo para mim o carrasco e a cicuta, tal como se fossem um medicamento à venda que afasta a doença.

¹⁴ Βάραθρον significa abismo ou precipício, todavia, especialmente em contexto ateniense, pode estar a referir-se a uma ravina, fora das muralhas, para onde os criminosos eram atirados (Rocha Pereira, M.H. (2001), p.198, nota 29). Podemos encontrar menções ao βάραθρον, por exemplo, n’*A República* (IV, 439e) de Platão ou em Aristófanes n’*A Riqueza* (431).

¹⁵ Ônfale foi uma rainha da Lídia conhecida por ter tido Hércules como escravo. Existem duas versões do mito, mas a presente parece referir-se à versão mais romanésca, na qual Ônfale se apaixonou por Hércules, cujo episódio mais relevante é a troca das vestes entre os dois: Ônfale veste a pele de leão do herói e Hércules veste-se com uma túnica e é subjugado pela rainha. (Grimal (2005), pp.337-338) Depois do seu tempo na Lídia, Hércules retorna à Grécia onde, depois de alguns trabalhos, acaba por se oferecer como sacrifício a Zeus, sendo queimado numa pira (esta versão do mito aparece-nos n’*As Traquínias* de Sófocles).

[20] Como é que fui levado a isto? Todos vocês, ouvindo, vão-se rir, mas vou dizer-vos na mesma. Porque é que é preciso recusar pôr em palavras o que eu, desgraçado, suportei por feitos? Estava eu em solidão, discutindo comigo mesmo e desfrutando do silêncio, muito amaldiçoava a Fortuna, porque não me ordenou há mais tempo o conhecimento e o ódio pela humanidade. Já então vindo o fim da tarde chegou Alcibíades, bêbedo e disse-me: “ó misantropo! Tímon, boa tarde!” e coisas do género. Ele, andando à volta da minha propriedade, foi atacado por mim com pedaços de lama¹⁶, ouvindo os palavrões que lhe diziam respeito. [21] Chegou a manhã e Alcibíades lá estava, majestoso no seu manto, a sua beleza, tal como se fosse uma armadilha para mim, e o que é que ele diz? “Temos o mesmo tipo de vida, Tímon. Venho para o teu sertão como um companheiro. Não sejas tão misantropo com os teus semelhantes”. Disse-me estas coisas sorrindo. Ainda assim eu estava nos meus sentidos e o meu raciocínio era invulnerável contra a beleza e mais forte do que o mal. Não o tolerei e disse-lhe: “porque é que não te vais lixar? Vais e atiras-te de um penhasco? Vens até ao Tímon sendo um cidadão efeminado? Achas que vens festejar com o Cálías¹⁷ ou vieste até ao Sócrates e conversas com um dos teus amantes? [22] Muito é o que separa os meus hábitos dos teus, Alcibíades: a pobreza da riqueza, a prudência da bebedeira, a minha perseverança das tuas festas e licenciosidades, a cidade na qual festejas e este sertão que pela tua chegada se tornou desgraçado. Tu vanglorias o Agatão¹⁸, o Sócrates e acima disto todo o povo como teus amantes, mas a minha maneira de ser é diferente. Pois odeio não só os atenienses, mas todos os que têm a origem como esta [humana]. [23] Porque é que deixaste a palestra de Táureas¹⁹ e o imenso batalhão de amantes e vieste para a solidude onde ninguém te verá? O que é que há para ti ao meu lado que te seja prazeroso? Pelos deuses, porque vieste até aqui? Não encontrarás nem rapazes dórios, nem raparigas da Iónia nem vinho puro em abundância comigo. Porque chateias o Tímon em vão? Porque é que divulgas a minha maneira de ser para muitos? Para que é que desgraças a minha existência? Não te bastam os mistérios?”²⁰

¹⁶ Também no *Tímon* (34) de Luciano, Tímon atira torrões de lama e pedras para afugentar Hermes e a Riqueza.

¹⁷ Deve aqui referir-se a Cálías III, cunhado de Alcibíades. Cálías era extremamente rico e foi-lhe atribuído o papel de anfitrião esbanjador na literatura; aparece como tal representado em, por exemplo, *O Banquete* de Xenofonte e o *Protágoras* de Platão são passados em casa dele (Smith (1849), p.567). N’*A Apologia de Sócrates* (20a), Cálías é distinguido por ser o homem que mais dinheiro deu aos sofistas.

¹⁸ Agatão foi um tragediógrafo ateniense, cuja obra não chegou até nós. Era contemporâneo de Sócrates e Alcibíades. O poeta é conhecido principalmente por ser uma das personagens n’*O Banquete* de Platão e por ser um grande amigo de Eurípidés, como apresentado n’*As Tesmoforiantes* de Aristófanes. (Smith (1849), pp.65-66)

¹⁹ A palestra de Táureas era um edifício cívico construído por volta de 450 a.C. Platão menciona esta palestra em *Cármides* (153a) (Travlos (1980), p.332. N’*O Parasita* (43) de Luciano menciona-se também o ginásio de Táureas.

²⁰ Segundo Plutarco, n’*A Vida de Alcibíades* (18.6-19.3). Alcibíades foi falsamente acusado de ter mutilado os falos de umas estátuas de Hermes e de ter parodiado e divulgado os segredos dos Mistérios de Elêusis (um

[24] Gritei tanto que fiz mal à garganta²¹. Quando o rapaz se foi embora, pensei emigrar e preparar uma colónia na parte mais afastada do deserto. Ele manteve-se por perto não me deixando oportunidade para que me retirasse. Suportei muitos avanços e rejeitei muitas investidas de Alcibíades. No fim fui derrubado, impelido pelo enorme artifício da sua beleza. Alcibíades erigiu um troféu às minhas custas e desgraçou a minha maneira de ser e mostrou que a minha natureza é mais fraca do que a beleza do seu corpo. Cativo lamentável do amor, o misantropo, prisioneiro, fui levado do sertão para a cidade; sou merecedor não de uma, mas 30 mil mortes. [25] Quem será mais amaldiçoado²² do que o Tímon? Tu ruges, horrível amigo, tu abusas. Tu és um misantropo, afastas os outros com pedras. Tu odeias Alcibíades (tanto quanto pode ser dito) e ainda assim aceitaste o amor e fizeste libações aos homens. Desertaste aquele modo de vida nobre para o pior de todos.

[26] Enlouqueci, estou em delírio, pelos deuses, e estas coisas que acontecem parecem ser um sonho. Sinto afecto por um Homem? Amo alguém que possa ser chamado como tal? Não é assim; Alcibíades não é nem ateniense nem um ser humano, não achem isto. [Aquele rapaz] é uma aparição divina que veio do céu deambulando entre nós – aparece nesta forma a imagem arquétipo de beleza²³. Novamente vêm os deuses entre os humanos; novamente aparecem os mais poderosos na Ática²⁴. Novamente um outro Apolo chegou até nós de Delos. [27] Este segundo Dioniso celebra de Tebas à Ática carregando muitas marcas da natureza divina e de semelhança com um deus. Os seus cabelos báquicos abanando nas fronteiras já florescem com coroas de flores como decoração. Os seus olhos lançam uma radiância que compete com os raios de sol e os seus olhares são tão desdenhosos como gentis. As suas bochechas resplandecem pelo brilho dos olhos, o rubor da sua face reflete com a chama das tochas e o seu sorriso floresce nos lábios. Dança igual a um deus, com os cabelos adornados com fitas e grinaldas. Reluz vestido com túnicas púrpura bordadas²⁵ até aos pés, derramando

culto às deusas Deméter e Perséfone). Isto teria acontecido na expedição a Sicília em 415-413 a.C., mas Péricles simultaneamente parece estar vivo, apesar de ter morrido em 429 a.C. A cronologia da declamação não faz totalmente sentido – nem precisa que faça.

²¹ Esta expressão idiomática quer literalmente dizer “partir” (διαρρήγνυμι) a garganta; traduzi pelo que seria dito equivalentemente em português.

²² Entenda-se κακοδαίμων (possuído por um espírito maligno).

²³ Tímon diz aqui que Alcibíades faz parte do mundo das ideias de Platão como o protótipo da beleza. Com isto somos levados a aceitar que qualquer coisa que seja considerada “bela” terá de participar deste protótipo, isto é, Alcibíades é o *ideal* da beleza e toda e qualquer coisa que for bela sê-la-á pois detêm em si algo que pertence à beleza (ou seja, Alcibíades).

²⁴ Possivelmente faz-se aqui uma referência à Idade do Ouro (109-126) do Mito das Cinco Idades (106-201) presente nos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo.

²⁵ Os mesmos elementos são mencionados n’*Os Cavaleiros* de Aristófanes. A túnica púrpura bordada (άλουργίδα κατάπαστο n’*Os Cavaleiros* (967-968) é καταπάστοις άλουργήμασιν na *Decl.* 12) e a coroa/grinalda (στεφάνην n’*Os Cavaleiros* (968) é στεφάνοις na *Decl.* 12).

muito vinho puro por todo o lado. [28] Em vez de sátiros, [Alcibíades] tem adutores e traz, juntamente com o tíaso, o aulo e a flauta de Pã; as mulheres, em vez das bacantes, servem para dançar com ele. O afortunado Sileno, que muitas vezes abraça Dioniso debaixo da roupa e o segue celebrando, é o sábio Sócrates²⁶. O deus é poderoso em todo o lado na Hélade. Ele tem a sorte de ter o Olímpio²⁷ na família e no partido político, tal como dizem que antes o deus místico²⁸ festejou, carregando e levantando as tochas para fora do templo^{29, 30}. Mas Alcibíades não é um deus, é um homem. É um alcmeónida³¹, proveniente de Hipónico e de uma grande família. Orgulha-se de ter Mégacles e Clínias e Péricles e Dinómaca do lado da mãe.³²

[29] E então? Quero morrer. Eu amo mais justamente a morte – é um amor que me é apropriado. Amo o filho de Clínias por causa da desgraça [que me aconteceu] e amo a morte por causa da minha maneira de ser. Pois ainda que Alcibíades seja um criador de cavalos muitas vezes coroado nas corridas pelo ramo de oliveira e ainda que seja o melhor retor, demagogo e general, ultrapassando já Nícias³³ e considerando-se a si próprio melhor que Péricles – mostrando pela grandeza das suas empresas ser capaz de provar que o Olímpio [Péricles] lhe fica em segundo lugar – e ainda que seja mais lindo que Nireu³⁴ e o herói da Tessália [Aquiles], que Homero louvou primeiro em relação à beleza, Alcibíades é um homem, ó maldito Tímon, e é teu inimigo por definição. Tu mudaste e andas melancólico. Precisas da cicuta. [30] Refugio-me na lei que dá alívio aos que querem morrer. Agora peço que vocês me apedrejem.

²⁶ “Sileno” é o nome dado aos sátiros mais velhos, mas também ao perceptor de Dioniso (Grimal (2005), p.418). Sócrates é muitas vezes associado a um sátiro/sileno e o próprio Alcibíades faz esta comparação n’*O Banquete* (215b-c) de Platão.

²⁷ Epíteto dado a Péricles pela sua eloquência (Smith (1849), pp.192).

²⁸ O deus místico por excelência é Dioniso, mas pelo contexto do *anaktóron*, parece-me que Libânio pode estar aqui a referir-se, ainda que de uma forma enviesada, a Iaco, que é o deus que dirige a procissão dos iniciados nos Mistérios de Elêusis e que é muitas vezes confundido com Baco (=Dioniso) (Grimal (2005), p.237).

²⁹ *Ανάκτορον* significa palácio, todavia neste contexto deve provavelmente referir-se ao edifício específico onde os rituais dos mistérios de Elêusis eram praticados (Clinton (2004), p.87).

³⁰ Há uma confusão generalizada desta passagem, tanto com a tradução como com os próprios manuscritos. O primeiro problema levanta-se com a palavra *πολιτειῶν*, que parece fora de lugar; Foerster apresenta a opção *κοτίων* (que significa oliveira, talvez simbolizando uma coroa de louros) (Foerster (1963), p.550, nota 10), mas optei, com muitas dúvidas, por manter o *πολιτειῶν*. Mantive também o verbo *εὐτυχεῖ* (é feliz; tem sorte) mas, outros manuscritos parecem aludir ao completo oposto com *δυστυχεῖ* (é infeliz) (Foerster (1963), p.550, nota 9).

³¹ Descendentes de Alcmeón (bisneto de Nestor), os Alcmeónidas foram uma família ateniense do ramo dos Neleidas de grande importância e influência (Smith (1849), pp.105-106)

³² Parece haver aqui alguma confusão histórica e talvez seja porque Libânio retirou as suas informações de Demóstenes. Alcibíades era filho de Clínias (um importante general, descendente de Eurísaces, filho de Ajax, provavelmente também pertencente aos Alcmeónidas) e Dinómaca (filha de Mégacles, o chefe da família dos Alcmeónidas). Hipónico, também pertencente aos Alcmeónidas, seria sogro de Alcibíades, no entanto, segundo Demóstenes, Hipónico era pai de Dinómaca e avô de Alcibíades. Péricles era primo directo de Dinómaca e, portanto, primo em segundo grau de Alcibíades. (Smith (1849), pp.98-99, 105-106).

³³ Grande general ateniense, equiparado a Péricles.

³⁴ Um dos pretendentes de Helena (Grimal (2005), p.332), considerado o mais belo depois de Aquiles. A sua beleza era tal que se tornou proverbial (Smith (1849), p.1204).

A minha desgraça é merecedora de morte e denúncia. Eu tenho mais direito do que todos para beneficiar desta lei que eu aplaudo mais do que todas as outras vossas leis – porque esta lei quer matar os homens.

[31] Enfim; mas algum sicofanta opõe-se à minha salvação e pergunta: “como é que te tornaste digno da morte?” e diz que a lei foi estabelecida para outras desgraças. Então, não é razoável que me tenha tornado um misantropo? Então não é justo que eu queira morrer e livrar-me da comunhão com os homens? Ressentes o que quer morrer? Invejas a minha morte? Será que eu peço uma coroa ou um prémio ao povo? Será que quero ter comida ou alguma honra? Tu se vieres para morrer terás o Tímon para advogar por ti. E se quiseres tomar a cicuta das minhas mãos e inscreveres o Tímon como teu carrasco, far-te-ei o serviço o quanto antes. [32] Que sinal de boa-fé tens contra mim? Que prova de amizade? Ó palerma, que vantagem pretendes por maneres o Tímon vivo? Sou teu familiar? Irmão? Estive em algum banquete contigo? Sacrifício? Festival? Não és um homem e eu um misantropo? Pelo amor dos deuses, mesmo que Alcibíades estivesse presente e se opusesse a mim, eu não desistiria da morte. Para mim a morte parece preferível ao amor do filho de Clínias. [33] “Mas que filho perdeste?”, pergunta o meu oponente de volta. Qual dos meus amigos mais íntimos morreu? Que parte do corpo me foi amputada? Que desgraça me marchará para longe da vida? Qual é o motivo da morte? Ó desgraçado, não achas que estar agora aqui a brigar e a discutir contigo, pelos deuses, é digno de denúncia e de morte? Realmente, só vir até à cidade, vir à assembleia, ver tantos humanos e aturá-los a todos, não me apresenta motivo para dez mil mortes? Só o facto de haver necessidade de uma denúncia e de não ser dono de si próprio, isso não é digno para uma pessoa sensata se querer enforcar? [34] Esqueceste-te de tudo o que eu disse e ainda agora lamentei? Perguntas qual é a desgraça? Eu deixei o batalhão nobre da maneira de viver dos misantropos e não fui capaz de proteger a sensata prudência pelo amor. Enquanto empunhava a misantropia como um escudo para me proteger da vida, desisti dela e concedi a vitória a Alcibíades. Eu conquistei a ambição e, ó deuses, tornei-me mais forte do que a riqueza, renunciei a glória e desprezei os vossos elogios e honras. Nenhum festival, nenhuma procissão nem nenhum jogo me derrotou. [35] Permanecendo invencível contra todos os assuntos humanos, sou escravizado pelo amor de um jovem. Tal como o Euripo³⁵, o meu pensamento virou-se ao contrário. Sou visto a sorrir de volta, a conversar com os homens, a festejar, coroadado, cortejando Alcibíades e competindo contra os adutores dele no namoro. Eu produzo riso aos homens quando antes eu é que me ria de todos os assuntos humanos. [36] Para mim esta é uma mudança maior do

³⁵ Refere-se aqui ao estreito de Euripo que separa a Eubeia e Cálcis e é conhecido por ter uma corrente que reverte o seu curso (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIII.47).

que a do jovem da Tessália [Aquiles] que deixou o Pélion³⁶ e a lança cinza e tendo chegado a Esquiro, aos aposentos das raparigas, forçou a sua natureza a efeminar-se com o nome, a aparência e as roupas³⁷. Eu fui do sertão para a cidade, da marginalidade para as portas de Alcibíades. Chafurdo em rebaldarias e bebedeiras deixando aquela vida solitária. Troquei os nomes mais queridos por outros inferiores ouvindo “adulador” em vez de “Tímon” e “amante” em vez de “misantropo”.

[37] Alcibíades sublima-se com a minha desgraça e exhibe a todos os homens o tal amante que trouxe do sertão obrigado a segui-lo agrilhado. A cabeça dos desastres é que o imenso número de amantes o torna desdenhoso para comigo. Alcibíades tem todos, de todos os lados, presos pela sua beleza, tal como na história sobre a corrente de Zeus³⁸. Tem-nos suspensos e força-os, constrictos pela sua tirania, a viver uma vida não humana. Que Hípias, Pisístrato ou Hiparco³⁹ é implacável com os súbditos como Alcibíades conosco – os seus amantes? [38] É preciso irmos até à sua porta de manhã e aguardar o momento em que ele vai sair, acompanhando o rapaz como a sua escolta e, se ele aparecer só por um instante, venerá-lo. A partir dali seguimo-lo guiados pelos seus sinais e moções até ao liceu, a academia, para a palestra e de volta para a assembleia, para o conselho, para o teatro e indo para todo lado juntos, para aplaudir quando ele compete, admirar quando ele discursa e repetir os contos veneráveis dos seus antepassados que estavam melhor silenciados. É preciso elogiar os alcmeónidas, a dissolução da tirania⁴⁰, o místico hoplita Cálías, o ofício de portador da tocha, a corrida com as

³⁶ O monte Pélion é onde morava Quíron, o Centauro, e onde Aquiles terá passado grande parte da sua infância (Grimal (2005), p.36).

³⁷ Refere-se aqui à estadia de Aquiles na corte de Licomedes. Após receber um oráculo de que Aquiles pereceria na guerra de Tróia, Tétis enviou Aquiles para Esquiro onde o rei Licomedes o escondeu, vestindo-o de mulher, entre as suas filhas. (Grimal (2005), pp.36, 281).

³⁸ Zeus dirige-se aos deuses e deusas e, para demonstrar o quão poderoso é, menciona uma corrente de ouro que está suspensa no céu. Esta corrente é de tal forma pesada que nenhum dos deuses a conseguiria mover, excepto o próprio Zeus. Este, se assim o quisesse, moveria a terra e o mar e ataria a corrente ao montu Olimpo, suspendendo todas as coisas no espaço (*Ilíada* VIII.1-27).

³⁹ Pisístrato e os seus filhos – Hípias e Hiparco – foram tiranos atenienses no século VI a.C. (Smith (1849), pp.168-169).

⁴⁰ Foram os Alcmeónidas que expulsaram os Pisistrátidas da cidade – três vezes. A primeira vez insurgiram-se com Licurgo, liderados por Mégacles, contra Pisístrato, expulsando-o de Atenas durante 5/6 anos. Entretanto, Licurgo foi ganhando poder político e Mégacles, com a esperança de recuperar algum poder para si mesmo, reinstala Pisístrato em Atenas, casando-o com a sua filha. No entanto, ao descobrir que Pisístrato a tratava mal, Mégacles alia-se novamente a Licurgo expulsando o tirano de Atenas pela segunda vez. Após um período de dez anos, Pisístrato volta e toma a cidade de Atenas. Depois disto os Pisistrátidas desfrutaram de um longo período de subjugação ateniense até serem finalmente expulsos pela terceira e última vez pelos Alcmeónidas e os Lacedemónios, banindo definitivamente os Pisistrátidas de Atenas. (Smith (1849), pp.169-174).

tochas até Maratona⁴¹, a naumaquia de Clínias em Salamina⁴². É preciso admirar o comando de Xantipo à volta de Mícale⁴³, pasmar em relação a Agariste⁴⁴, congratular Dinómaca por ter dado à luz tal beleza⁴⁵ e prostrar-nos ao Olímpio [Péricles]. E não é suficiente; é preciso juntamente com Sócrates honrar agora Aspásia que veio de um bordel em Mileto⁴⁶, e também aplaudir a sábia Diotima⁴⁷. Pois esta coisa espera Alcibíades de nós e com elas se deleita. [39] E a partir dos fins de tarde, ó deuses que evitam o mal, que desgraças! Lá vem, de todo o lado, um fluxo enorme de aduladores, vem outro batalhão de amantes, flautistas, cozinheiros, imensos açougueiros, copeiros, todos na mesma linha e na mesma formação: sofistas, aduladores, filósofos, proxenetas, sodomitas e misantropos. Não há nenhuma diferença entre estes, nem honra extraordinária; ele manda em todos de igual forma, amantes e escravos. Há muita inveja entre uns e outros desgraçados: anda coladinho a este – sortudo! Sorriu ao outro – que tipo invejável! Brindou com aquele – o fulano ficou imortal por tal honra! [40] Eu em tudo e todo o lado acabo em segundo lugar e aborreço-me, não aguento ser ultrapassado. O meu carácter não me ensinou estas coisas: a amar, a beber, a deitar-me com flautistas⁴⁸, a festejar. No entanto a minha desgraça força-me e o amor conduz-me para o pior. A alma foi assim afectada, removida de sensatez, como as bigas que por não terem um condutor andam descontroladas ao longo de toda a corrida⁴⁹.

⁴¹ Refere-se provavelmente a Cálias II, que dizem que esteve presente na batalha de Maratona vestido com o seu traje sacerdotal dos Mistérios de Elêusis. A linhagem de Hipónico e Cálias desfrutava da dignidade hereditária de serem portadores das tochas nos Mistérios de Elêusis. (Smith (1849), pp.566-567).

⁴² Clínias, o pai de Alcibíades, distinguiu-se particularmente na batalha naval em Artemísio (480 a.C.), tendo providenciado um navio e 200 homens do seu próprio bolso (Smith (1849), p.762).

⁴³ Xantipo, pai de Péricles, comandou a batalha decisiva de Mícale na costa da Lónia a 470 a.C. (Smith (1849), p.1286).

⁴⁴ Pode ser Agariste, mãe de Clístenes que dividiu Atenas em dez tribos ou, mais provavelmente, Agariste, esposa de Xantipo e mãe de Péricles. (Smith (1849), p.60).

⁴⁵ Ou seja, a mãe do próprio Alcibíades.

⁴⁶ Conhecida por ter sido o grande amor de Péricles, Aspásia de Mileto foi uma mulher com bastante influência intelectual em Atenas. Autores como Aristófanes consagraram-na como uma prostituta (*Os Arcanenses* 523-533) – que parece ser ao que Tímon se refere aqui – mas Sócrates, em *Menéxeno* de Platão (236a), diz-nos que deve a Aspásia o seu conhecimento de retórica, como a Diotima o seu conhecimento de música (Smith (1849), p.386).

⁴⁷ Sócrates fala-nos de Diotima n’*O Banquete* de Platão. Diotima é uma mulher de Manteneia que parece ser uma espécie de sacerdotisa, pois através de sacrifícios conseguiu adiar a peste de Atenas. (*O Banquete* 201d). Diotima, por tudo o que sabemos, parece ser apenas uma personagem fictícia e não histórica. Sócrates usa-a para definir o *eros*.

⁴⁸ Mantive o significado literal de αὐλητής – flautista – mas denota-se que este também era um nome usado para designar prostitutas (Goldman (2015), p.29)

⁴⁹ Possível alusão à metáfora da parelha dos dois cavalos presente no *Fedro* (246a-247e) usada para explicar a natureza da alma humana. Um dos cavalos é lindo e bom e o outro é feio e mau. O cavalo bom segue em direcção à divindade e o cavalo mau atrapalha a parelha querendo ir na direcção oposta. O condutor deve usar a moderação e equilíbrio para conduzir a parelha pois sem tais direcções, descontrolar-se-ia.

[41] Mas para que diferente desgraça cheguei. O que eu sofri, desgraçado. Aguento com os adutores, sento-me à mesa com os prostitutas e vem uma flautista até mim; olho para os dançarinos e sigo o filho de Clíneas, que está embebedado, para a festa até altas horas da noite; sou um escravo aos desejos de Alcibíades. Agora, foliando, vai até casa de Agatão. Outra vez aplaude Sócrates. Chega com Hipónico até casa de Cálias⁵⁰. Mais uma vez bêbedo. [42] Ainda hoje não sou capaz de compreender a natureza nem a maneira de ser daquele rapaz. Elogio a sua beleza e espanto-me com a sua figura, porém ele ignora e despreza os meus elogios. Surpreendo-me com a sua coragem, a sua eloquência, porém ele considera que estou a ser irónico. Continuo em silêncio, gemendo para mim mesmo, mas ele irrita-se com o meu silêncio. Dou uso ao meu carácter e interpreto o papel do misantropo e começo a abusá-lo e então ele ri-se. Novamente no liceu ele aparece solene e franze as sobrancelhas mais do que o Protágoras e o Górgias. Nas assembleias é implacável e é um demagogo acima do Olímpio [Péricles]. Nos simpósios é um prostituto enfraquecido em tais rebaldarias. Chegado o fim da tarde é hermafrodita, trocando a sua natureza mais do que Proteu⁵¹.

[43] O que é que eu me tornei? Que alívio dos meus males procuro? Fugindo, ele persegue-me continuamente. Vendo-me derrotado e perdido pergunta-me sarcasticamente “não eras tu um misantropo? Não vivias no sertão? Quando eu me aproximava, não me atiraste lama? Como é que foste conquistado? Diz-me. Que tens? O que te trouxe aqui? Finges amor e aparentas amar Alcibíades sem nada sentires?” [44] Eu engasgo-me, pelos deuses, parto-me, não aguentando o gozo e tanto riso dele. Cortem os meus malditos olhos, ó Quinhentos, tendo estes se tornado traidores da minha virilidade, pois os meus olhos foram os primeiros a aceitar o mal e foi através deles que se infiltrou a beleza que me escravizou o pensamento.[45] Há muito tempo, ouvindo dos poetas que a Hélade se preparou para a guerra contra a Ásia pelo amor e a beleza de uma mulher, achava que a história era um mito, que esta causa não era digna de guerra e ria-me da desgraça dos heróis, se foi por causa de Eros que naquela altura estas coisas aconteceram. Agora? Fui persuadido [pelo conto] e reconheço o grande deus e a sua natureza mais forte que a natureza humana através da minha própria desgraça. Amo [o deus] pela sua misantropia e admiro as coisas que ele fez desde o início. Causou muitas mortes gregas e bárbaras e um grande assassínio entre os heróis em Troia. Ruiu muitas cidades, destruiu muitas muralhas, ofereceu muitas acrópoles ao fogo. Arruinou a nossa vida de muitas formas. Uns conduz para o penhasco. Outros compele a enterrar a espada em si mesmos, a

⁵⁰ Hipónico III e Cálias III, sogro e cunhado de Alcibíades.

⁵¹ Proteu é um profeta, pastor dos rebanhos (de focas) de Poseidon. Proteu tem o poder de mudar de forma e fá-lo sempre que precisa de escapar de profetizar algo (Smith (1849), pp.553-554).

outros oferece o nó para se enforcarem. Eros empurra o Tímon para a perdição e belamente se vinga da minha arrogância. [46] Antes condenei a fraqueza dos que se apaixonaram por Alcibíades, fiz muitas acusações e condenava os que eram levados até ao amor dele. Eu muito gozei com Sócrates pelos seus amores: “Bebe o dia todo? Sustenta um rapaz na pândega? O homem finge que filosofa e usando uma capa gasta⁵² é coroado ao dizer que o Eros é um deus?” Mas agora, ó deuses, sou forçado a cantar esta maldita retractação. [47] Não é causa para indignação que Sócrates, o Agatão e nenhum dos atenienses se lamentem e sofram terrivelmente por este rapaz depois da repulsiva rebaldaria e de alguém ter conquistado o prémio da adulação⁵³. Na beleza Alcibíades está acima de Narciso, acima daquele rapaz da Amicleia⁵⁴, acima do amante afamado de Hércules⁵⁵. Mas aqueles anteciparam os amantes com a morte e eu tento o fado contrário. [48] Para mim este amor é tão excessivo que outros, vendo-o, acham-no uma bênção, mas eu invejo Agatarco pela violência [que recebeu de Alcibíades]⁵⁶ e tenho ciúmes de Táureas por ter recebido um golpe na testa, atacado enquanto era condecorado líder do coro⁵⁷. Eu congratulo o Olímpio [Péricles] mais por isto do que pela alcunha. Para mim isto é grandioso e acho que morrer hoje por Alcibíades e ter o amor como motivo de morrer é para minha distinção.

[49] “Anda, ó nobre homem, pois começas uma das mais belas coisas para os teus amantes: lança bastantes deles para o penhasco, conduz muitos dos atenienses para a cicuta, leva os teus amantes a modelarem-se em Tímon. Emula a minha vida! Mostra ser tu mesmo um misantropo, o genuíno amor de Tímon. Que cesse para ti a prostituição e a companhia com os humanos. Não acenes a nenhum dos teus amantes, nem ao mais sofisticado de todos os homens que tenha tomado o testemunho do Pítio nem que seja chamado Zeus. [50] Dá uso da tua aparência com as mulheres dos atenienses – usa a tua natureza para o adultério. Produz todos os filhos dos atenienses como alcmeónidas. Por mim, torna-te o pai de todo o povo. Muda os reis da Lacedemónia para áticos estabelecendo a raça de Alcmeón em vez da de

⁵² O τρίβων denomina uma capa ou um manto gasto. Os filósofos da antiguidade apresentavam-se costumeiramente desgrenhados, vestidos com τρίβωνα, que se tornou no símbolo das suas naturezas moderadas. (Urbano (2014), p.177-178).

⁵³ Alusão à passagem em *Ilíada*, III.156 e que explícita que os Troianos e os Aqueus sofram durante muito tempo por causa de Helena.

⁵⁴ Ou seja, Jacinto (Ovídio, *Metamorfoses* III, 353).

⁵⁵ Pelo final trágico, deve estar aqui a referir-se a Hilas, filho do rei Teódamas. Hércules, após matar o pai dele, raptou Hilas e apaixonou-se por ele pela sua enorme beleza (Grimal (2005), p.228).

⁵⁶ Alcibíades sequestrou Agatarco (um pintor) até que ele lhe decorasse a sua casa (Plutarco, *A Vida de Alcibíades* 16.5).

⁵⁷ Alcibíades atacou Táureas, um homem que ganhou o posto de líder do coro ao mesmo tempo que ele (Plutarco, *A Vida de Alcibíades* 16.5).

Hércules como governadora⁵⁸. Aparece à raça humana como um furacão, uma praga e um castigo divino. [51] És capaz de realizar o desejo do Tímon. Adivinho qual é o teu plano político. Reconheço a tua natureza, Alcibíades. O que achas está acima das leis. Acreditas que a democracia e as leis de Sólon são inferiores. Consideras que Péricles é insignificante e o modelo de Temístocles é ineficiente. Os teus pensamentos estão na acrópole, sentes inveja de Pisístrato⁵⁹, és amante da tirania. Esperas a invasão dos Lacedemónios. [52] Mas destruir uma cidade e o seu povo é um plano fraco. Tu vindo até ao estratega e designando-te mestre dos trirremes, das armas, dos registos, das cavalarias, do dinheiro, de tantas forças, dos aliados, do poder sobre o mar e sobre todos os homens, mostra-te a tua nobreza: um misantropo contra todos. [53] Não confines os teus feitos dentro das fronteiras da Hélade, nem a dinastia de Alcibíades dentro do Peloponeso. Além do mar Egeu, para além do mar Jónico; Alcibíades, leva a tua armada de navios <para o Este> para o Oeste. Destrói muitos em Sicília, muitos em Helesponto, faz tudo virar-se do avesso e causa massacres e destruição nas cidades de todo o mundo. Cria uma guerra comum com todos: o rei dos Persas⁶⁰, os Lacedemónios, Atenienses, aqueles em Sicília, os da Ásia, os sátrapas, bárbaros, helenos e todos os homens. [54] Imita aquela Discórdia Homérica⁶¹ que começou por coisas insignificantes e continuando encheu tudo entre o céu e a terra. Celebra esta rebaldaria em todo o mundo, Alcibíades. Toma este código de ataque do Tímon. Lembra-te destas palavras. Eu entrego-te o nome de “misantropo”. Então que os deuses te preservem para as futuras desgraças da humanidade e que tragam já para mim outra amada: a morte.

Declamação 26

Um homem díscolo casado com uma mulher tagarela renuncia-se⁶².

⁵⁸ Os reis de Esparta reivindicavam para si mesmos a descendência de Hércules (Hooker (1980), p.42). Alcibíades alegadamente seduziu Timeia, a esposa de um dos reis de Esparta, Ágis, com quem teve um filho enquanto ele estava numa expedição militar. A rainha em público chamava ao filho Leotíquidas, mas em privado chamava-lhe Alcibíades (Plutarco, *A Vida de Alcibíades* 23.7).

⁵⁹ Depois de ter conseguido com que o povo votasse autorizando Pisístrato a ter consigo guarda costas armados, Pisístrato tomou a acrópole em 560/559 a.C. com essa vantagem (Starr (2019)).

⁶⁰ Depois da guerra persa, o substantivo “βασιλεύς” sem artigo referia-se ao rei da Pérsia (*Liddell and Scott's Greek English Lexicon*).

⁶¹ Ἐρις Ὀμηρικής (*Iliada* IV, 442).

⁶² O díscolo não quer de facto morrer, mas conseguir o divórcio sem que a sua mulher tenha de estar presente.

Declamação

[1] Era preciso, ó conselho, que eu tivesse morrido antes de me ter casado e ouvido tanta tagarelice quanto ouvi da minha mulher, Porém uma vez que não escapei a este mal, tendo sofrido esta fortuna imposta por um deus, imediatamente depois do casamento devia ter vindo até vós pela razão que estou aqui presente agora. [2] Foi a minha própria lentidão que me injustiçou, mas agora que, tarde, despertei para o que é do meu interesse, peço-vos que aceitem o meu requerimento hoje. Cheguei até tão grande dos males que para mim não existir mais é preferível a estar com a minha mulher. [3] Porém, ó membros do conselho, concedam-me uma pequena caridade antes da cicuta e não me divirtam com o longo discurso dos extravagantes retores que passam a vida a acusar e a defender. Pois temo que com o passar do tempo, estando ocupado com o discurso, a minha mulher descubra a situação e traga aquela língua até nós e nos inunde – a mim e a vocês! Para que isso não aconteça, sejam rápidos a fazerem-me este favor. Pois se aquela vier e eu morrer enquanto ela fala, a tagarelice da minha mulher destruir-me-á o prazer de morrer.

[4] Se o legislador das leis para a cidade não fosse officioso e supérfluo nas leis que escreveu, eu agora não tinha de tentar persuadir que é importante para mim acabar com este constrangimento, mas assim, tomando secretamente uma corda da minha cama, iria até ao sertão e enforcava-me numa árvore, calmamente, sem ter de ver uma multidão nem ter de ouvir tanta gente. Porém o legislador – de todas as formas um escravagista – não permitiu que cada um fosse senhor do final da sua própria vida, mas até isto levou a votos. Por isto amaldiçoo-o, todavia, cumpro a lei e suporto o barulho no conselho para que nunca mais tenha de suportar irritações.

[5] Os conhecedores da natureza da minha mulher eu sei que têm leniência para comigo por não ser capaz de viver mais. Eu percebo que é preciso que os outros aprendam como eu vivo em miséria. Por Zeus, prestai-me atenção. Não me interessam aqueles que me rodeando e se rindo, me chamam “rabugento”. Pois que maior vingança havia alguém de procurar para estes que assim suportam agora vidas devastadas, dissipadas e murchas – sempre no gozo e nunca com seriedade – rindo e dizendo barbaridades com falta de consideração pelo que acontece? [6] O meu pai, ó conselho, sempre me recomendou a reunir e a restringir os meus pensamentos, não deixando que se difundam, a discernir o que é e o que não é necessário na vida, tendo umas coisas, porém abstendo-me de outras, a honrar a quietude e a fugir da desordem. E é isto que eu faço, conselho: continuo a não ir muitas vezes à assembleia, não

porque não quero saber dos interesses comuns, mas por causa dos gritos dos retores que não são capazes de estar em silêncio. Não vou muito para a ágora por causa dos muitos nomes dos procedimentos legais: a declaração (φάσις), a queixa (ἔνδειξις), o processo sumário (ἀπαγωγή), a disputa de bens (διαδικασία), a denúncia (γραφή), a contra denuncia (παραγραφή)⁶³ e até aqueles que nada lhes diz respeito adoram dizer que o filho de Fulano inscreveu Beltrano; o que é que isto te interessa se nem és advogado de acusação nem réu?

[7] Há outro mal que expulsa um tipo da ágora que é a prática, que não sei quando é que entrou na nossa vida, de saudar um fulano dizendo “boas”. Pois, pelos deuses, eu não percebo a vantagem de o dizerem – ninguém que esteja a sofrer com justa causa fica melhor ao ouvir “boas”. [8] Fujo de oficinas tanto quanto tenham uma bigorna e um martelo para escapar os barulhos – fujo de ourivesarias, de ferreiros e muitos outros, pois aquelas entre as artes que eu saúdo são feitas em silêncio. Ainda assim, já encontrei artistas a pintar em companhia de canto. Desta forma a multidão tem prazer em falar e não são capazes de se controlar a si mesmos.

[9] Enquanto eu vivia sozinho, tendo ensinado os meus escravos a não fazerem nada para me aborrecer, desfrutava de sossego suficiente. Porém, quando o meu destino decidiu que era necessário que eu começasse a sofrer, vem-me um dos meus conhecidos que, abusando da minha solidão e elogiando o casamento me disse: “não desonres, estando só, o Casamento, que é um deus e o mais poderoso entre os deuses”. Descreveu-me uma rapariga de uma família bem-afamada, com uma aparência radiante, dona de muito dinheiro, se sabe moderar e que foi educada na arte do tear. Acabando os elogios adicionou que bastava eu querer e o casamento estava no papo. [10] E eu disse-lhe: “mas esquece isso tudo e diz-me só isto – que língua tem a rapariga? Pois, meu amigo, sabes como é a minha maneira de ser – não tolero um ser humano que ressona nem que tenha soluços, que escarre ou que não contenha a tosse, mas antes preferia apanhar uma tarefa a suportar estas coisas. Nem em sonhos aguento uma pessoa que seja tagarela. Se fosse preciso casar com uma pessoa destas, como achas que eu iria sobreviver?” “Coragem”, disse ele, “pois não há nada que lhe interesse mais do que isto; acusavas as pedras de falar antes de acusares a rapariga”. E continuou, “temo até que ela venha a ser acusada de ser mais calada do que devia”.

[11] Membros do conselho, deixei-me persuadir; porque é que não me devia convencer ao ouvir este maravilhoso dote de silêncio? Então a partir daquele dia ele preparou-me a cicuta. O que se seguiu não teve moderação nenhuma: muito barulho, riso excessivo,

⁶³ A tradução dos termos foi feita a partir das definições dadas em Todd, S.C. (2003).

dança indecorosa, uma canção do himeneu que não tinha sentido. Quando me casei com esta Erínia, tudo – de todos os lados – se juntou, tal como as correntes que se unem uma à outra e criam uma barulheira extraordinária. Tanto que por pouco atirava a grinalda e fugia a meio do casamento, mas calculando que a ofensa se devia à situação e não ao carácter da minha mulher, aguentei o ataque do barulho até ao tálamo.[12] Todavia comparando com a guerra que estava destinada a vir, isto era uma paz enorme. Antes da meia-noite chegar, aquela, insatisfeita, reclamava em voz alta por causa da cama. O discurso irritava-me e não pouco, pois não me parecia que fosse próprio de uma noiva. A seguir perguntou-me se eu estava a dormir – irritei-me imenso com isto – e depois perguntou-me uma terceira e uma quarta coisa. Eu não respondi a nada, mas envergonhava-me ao lado daquela desavergonhada. A realidade estava virada do avesso: o homem estava calado, mas a mulher tagarelava.[13] Esperei até ser de manhã, levantei-me e fui até à casamenteira e perguntei-lhe: “o que é isto? a minha noiva falou tanto na primeira noite!” Ela disse-me: “isso é sinal de amor e simultaneamente uma demonstração da sua voz. Tens de deixar de ser assim tão cruel! [14] Fui persuadido novamente. Ao meio-dia estava mais consciente do meu infortúnio e no dia seguinte ainda mais. Ela chamou as criadas para irem até ela e pedia para saber o nome de cada uma e o nome das mães e dos pais delas - comigo presente - e quantos filhos tinham tido e quantos tinham morrido. Ela fez perguntas acerca da roupa da cama, das panelas, do machado, da concha da sopa e perguntou quantos galos criávamos. “Nenhum” – disse eu – “não temos galos pois eu não suporto o canto desses bichos. E se não te calas não te suporto é a ti”. Mas ela continuou logo com um longo elogio sobre a ave e falou sobre quando o tipo se tornou numa ave, como era um soldado seguidor de Ares e como demonstra isto pela crista, os agulhões e o espírito⁶⁴.

[15] Ainda ela me narrava o elogio e eu fui encontrar-me com o tipo que maquinou este belo casamento e disse-lhe: “Meu caro, destruíste o teu amigo”. E descrevi-lhe tudo. Ele declarou que, com brevidade, a iria fazer parar, que isto não continuaria assim. Eu voltei para casa e fui questionado da minha conta: “onde foste? De onde vieste? Com quem falaste? Que me contas de novo? Que progressos houve? Que decreto foi escrito? Que lei foi posta em moção? Estava cheio o banco dos jurados? Quem é que foi indiciado? Quem foi que perdeu?” [16] Se eu mantivesse o silêncio era mau, mas falar ainda era pior. Ela maldiz e inventa piadas

⁶⁴ A mulher fala-lhe aqui de Aléctrion (Ἀλεκτρίων, literalmente quer dizer galo). Como contado por Luciano de Samósata no seu diálogo *Galo* (3), Aléctrion era um jovem amigo de Ares. Sempre que Ares ia ter com Afrodite pedia a Aléctrion que ficasse de vigia, receando que Hélios visse e contasse a Hefesto. Numa das vezes Aléctrion adormeceu e foi exactamente isso que aconteceu: Hélio encontrou-os, contou a Hefesto e este apanhou-os com uma rede feita por ele (como é descrito na *Odisseia* VIII, 266-366). Ares, quando se conseguiu libertar, foi até Aléctrion e, pela raiva, transformou-o com as suas armas num galo, daí que tem na cabeça a crista do elmo.

indescritíveis contra o silêncio, tantas que engendra e relata um longo discurso sobre um homem precisar de falar. Porém se eu falo, exalto a chama. Eu ao dizer uma vez que o general retornou, ela capturou o general e do meio-dia ao fim da tarde não parou de fazer perguntas: “Ele saiu com quantos homens? Quantos perdeu? Quantos conquistou? De que maneira venceu? Quem comandou a tropa? Quem foram os comandantes da cavalaria? Qual é a quantidade de espólios? Como está o poder naval? Quem são os capitães das trirremes? Quem são os pilotos? Quantos são os marinheiros?” [17] Quando eu a censurei e disse que estes assuntos estavam fora da preocupação das mulheres, ela disse logo: “então diz-me como manténs os assuntos das quintas?” e perguntou-me em detalhe até acerca dos arbustos, das cebolas e dos cardos dourados – e tinha mais interesse em saber sobre a propriedade dos outros do que sobre a nossa. Não é seguro falar-lhe nem do pior nem do melhor, pois nasce uma montanha de discursos sobre um e o outro. [18] Então saltou para outro assunto. “Como é que as lojas de vinho venderam hoje? Diz-se que houve prejuízo para os vendedores de azeite. O trabalho dos rebanhos está melhor. Há medo que haja falta de lenha para os padeiros. Dizem que os penhores de prata estão a ser acusados falsamente”. Ela salpica estas coisas e diz disparates trabalhando menos e falando mais. Se ela começasse um trabalho, a conversa causava mais perda sobre o trabalho dela do que a preguiça. [19] E quando ela volta dos banhos... ai de mim! Que inundação de palavras! Quanto ela fala sobre as piscinas, sobre as mulheres, quem foi, quem não foi, quem foi sem escravo, quem levou os escravos, quem tinha sardas no corpo, quem foi bem lavada, quem tinha rugas na forma, quem tinha a cara maquilhada, quem encontrou sabão, quem perdeu a sandália, quem arruinou a mercadoria dos banhos – ela deu um óbolo ao homem do banho, a outra mais, a outra menos, aquela não deu nada e a outra atacou a que não deu nada. [20] Depois ela, como se estivesse esquecida de algo importante, luta consigo mesma para reavivar a memória, eu arrepio-me ao ver outra corrente a aproximar-se e, ferrado pelas parvoíces tal como aqueles homens que são chicoteados, espero pela pausa da conversa lamentando e amaldiçoando o meu casamento e aquele que me pôs em mente esta mulher. [21] Mas se ela reparar nos meus gemidos, começa a irritação⁶⁵ e pergunta-me “o que é que achas que tem de mal a casa?”, e aí vem o catálogo dos utensílios desde o frasco do óleo à concha da sopa. Eu digo-lhe: “está tudo bem, cala-te só”. Mas este “cala-te” traz outro enxame de palavras. “Porquê é que não posso falar contigo? Perdi os meus direitos de cidadã?” – e fala das avós e das tias, avôs e trisavôs e depois vai até ao vigésimo e trigésimo

⁶⁵ Aqui a “irritação” está denominada pela palavra. ἀνάγυρον, que é o nome de uma planta que causa irritação cuja denominação científica é “*anagyris foetida*”, conhecida popularmente apenas como “anágyris” ou “anágyris-fétida”.

antepassado atribuindo-lhes funções como comandante de trirremes e coregos. [22] A memória dos coregos leva-a para os tragediógrafos e ali começa a chover furiosamente falando dos que primeiro descobriram a tragédia, dos sucessores e que tipo de coisas acrescentaram e o que cada um contribuiu. Eu sofro pior do que os castigados nas tragédias. Mas esta mulher não sabe como parar de falar? Os rios paravam antes da boca dela, pois todo o motivo é pretexto para falar: se eu ficar em casa, se eu for para a ágora, a lentidão dos escravos, a rapidez, a escassez, a abundância, culpas, sem culpas, tempestades, dias límpidos. [23] Sempre que o fluxo da sua língua esgota tudo o que é nosso, volta aos vizinhos e se nada lhe ocorrer, descreve os seus sonhos que, pelos deuses, eu suponho que ela própria inventou. Pois ela não dorme, e a noite é muitas vezes passada com um debate nocturno. Se ela for forçada alguma vez a receber o sono nos olhos, tudo lhe adormece excepto a língua, que trabalha por ela própria e torna-se mais penosa para mim do que os mosquitos. [24] Membros do conselho, olhem para mim que me dissolvo. Eu sou atacado durante o dia e destruído durante a noite. Detesto comida, detesto bebida. Fujo daquilo que todos acham agradável: a vida. Tenho a conversa a tinir nos meus ouvidos. Carrego na alma este desgosto. Defendam-me, por Zeus, dêem-me uma parte do fármaco. Protejam-me da conversa incessante.

[25] E alguém diz: “em que és tu tão desventurado para te achares merecedor de morrer? Que propriedade perdeste? Que mutilação sofreu o teu corpo? Que desgraça excessiva sofreste para não aguentares viver?” [26] Porque é que estás preocupado com isto? Porque é que a minha morte te preocupa? És meu pai? Ou meu irmão, ou meu tio? Primo em primeiro grau? Ou és meu companheiro de negócios ou de agricultura? O teu negócio ficará pior com a minha morte? Foste apontado em proposta de decreto como o dificultador daqueles que desejam morrer? [27] Que interferência. Ninguém pode morrer sem um grande discurso na cidade. Homem, eu venho para pedir comida? Ou uma coroa? Pois estas coisas são para vocês – os retores – que exploram o povo. Eu sou oprimido por viver e quero morrer. Porque é que me ressentis? Depois perguntas-me porque quero morrer. Por tua causa! Conselho, não tenho razão em estar deprimido e enlouquecido? Vim a correr até à câmara do conselho para um lugar mais calmo do que a minha casa e encontro pessoas mais complicadas do que a que tenho em casa.

[28] “Não perdi propriedade”, dizes tu. É isto que consideras o mal maior. Quantos bons homens suportaram terem propriedades confiscadas com esperanças de outra riqueza e foram sustentados com a ajuda de amigos durante a necessidade temporária?

[29] Tenho um corpo são. Porém, meu amigo, estou magoado é na alma, estragado no melhor de mim. Estou cheio de palavras tolas. Fui atacado com discursos de comprimento infinito. Fui inundado pela tagarelice. Arrecadei um enorme palavreado. Tal como o navio no

mar, a onda da minha mulher sobrepôs-se-me⁶⁶. Não estou bom da cabeça. Estou tonto, perdi o juízo⁶⁷. Não são estas causas suficientes para a morte?

[30] Se um filho meu morresse, haveria a consolação daqueles que sofreram as mesmas coisas e a tristeza passaria a futuros prazeres. Porém este mal foi-me atribuído primeiro a mim – e só a mim – e não há exemplo para ver e tomar consolo na minha alma. Depois este mal está sempre presente e opõe-se a todos os prazeres, lutando contra todas as felicidades e perturbando e revirando todos os deleites da Fortuna. Se para viver preciso de sofrer, para mim é melhor não viver.

[31] Conselho, mas aquilo que é horrível é considerado de modo diferente para uns e outros. Para uns é a perda de dinheiro, para outros a perda dos filhos, mas para outros é o exílio da pátria e para outros uma doença no corpo. Para mim é um discurso longo. Porque é que é surpreendente que eu queira morrer, não suportando aquilo que mais me molesta?

[32] A minha mulher não é bêbeda, e isto é que é terrível. Pois se ela estivesse encharcada, tinha-se ido deitar, e se ela adormecesse, talvez estivesse calada. Para mim, todas estas desgraças são mais insignificantes do que o que está a acontecer agora; tudo é mais ténue do que a conversa. Eu suportava uma mulher idiota e realmente feia. Suportava uma mulher esbanjadora que me destruísse a minha propriedade. É a continuidade das palavras que me venceu e derrubou e me tornou inimigo da vida. [33] Pois diz-me, qual dos dois é o menor dos males em comparação: morrer uma vez ou estar perto da morte muitas vezes? Morrer uma vez, dizem vocês. Então eu sofri, não poucas vezes, a situação pior. Por Apolo, muitas vezes desmaiei ali, atacado pela saraiva de mexericos. Muitas vezes caí para o lado, cheio daquele lixo. [34] Vocês acham que este mal é tolerável e algo do género já é suportado por outrem? Não é. Não é. A minha mulher é uma flautista das Arábias⁶⁸ e mais além disso. Ela é mais conversadora do que uma pomba, mais do que um gaio, mais do que um rouxinol, mais do que uma cigarra. Ela ultrapassa o caldeirão de Dodona⁶⁹, pois este quando é chicoteado, continua a soar ao sabor do vento, porém é silencioso se não houver ventania. Nada é capaz confinar a língua dela: nem o Inverno, nem o Verão, nem havendo vento nem calmaria.

[35] Porque é que é preciso que viva um homem que vá até aos deuses com estranhas orações? Pois cada um dos outros indo aos templos sagrados pede para ter saúde em troca de

⁶⁶Jasão cria esta mesma imagem do navio engolido pelas ondas do discurso da mulher, na *Medeia* (522-525) de Eurípidés.

⁶⁷A expressão ἰλιγγιῶ σκοτοδινῶ aparece também n' *Os Acarnenses* (1218) de Aristófanes.

⁶⁸Ἀράβιος ἀύλητης é uma expressão proverbial que indica loquacidade (Gonis & Obbink (2009), p.77), isto porque as canções dos árabes eram consideradas muito longas.

⁶⁹Refere-se aqui a uns caldeirões em Dodona (em Epiro) cujo som que faziam ao serem chicoteados ao sabor do vento era usado para divinação (Johnston (2008), pp.66-68).

sacrifícios. Porém eu, dizendo isto persuado alguém? Prostrado em frente às estátuas dos deuses imploro para que fique surdo como se fosse libertado só por isto do desgosto vivido. Se isto não me fosse dado, pedia que uma grossa cera fosse criada nos meus ouvidos para que nem todas as palavras me entrassem com precisão. [36] Porém, não me dando os deuses esta caridade e mantendo a minha audição a salvo, como não fosse devido, o alívio que me resta é morrer. Como é que vivo? Como é que passo o tempo? Vou à ágora? Mas os vendedores do que há para comprar elogiam o que vendem e gritam acima dos leiloeiros como se a necessidade não fosse o suficiente para atrair os clientes até si. Eles expulsam-me dali com mais eficácia do que se me atirassem pedras. Mas e nos campos? Aqui há coisas que me irritam: o coaxar dos sapos – não percebo o sentido disto – o zurrar dos burros, o mugir dos bois, o balir das ovelhas, o berrar das cabras. Mas nos Tribunais? Os retores são piores do que os sapos.

[37] Eu tinha um retiro, um refúgio, um porto seguro: a minha casa. Mas a língua da minha mulher encheu-me de tempestades. Não tenho como encontrar um lugar sereno. Nas guerras há quem faça tréguas a meio para dar algum alívio, porém para mim não há um lugar de descanso do stress. Às vezes a minha mulher está doente, mas só adocece nas partes do corpo que não me irritam: os olhos, as mãos, a barriga, os pés, mas a sua voz repulsiva está sempre saudável! É demasiado forte para sofrer qualquer coisa. A faringe não fica rouca, a úlcera não lhe captura a língua, nenhum ataque de catarro lhe incha a úvula, nada que lhe possa impedir a fala cai sobre ela. Então se nem tenho vida nem fora nem dentro de casa, qual é a lógica? Que modo de vida me resta sem ser no Plutão?

[38] E diz o meu oponente: “Tu és culpado das tuas próprias dificuldades, porque não educaste a tua mulher a fazer o que te satisfaz nem adaptaste a maneira de ser dela à tua. Era preciso instruir, recomendar e avisá-la”. E quem é desta forma idiota que não via e fazia o que é óbvio? Pois não há um dia que eu tenha parado, uma hora, meia hora. “Isto é uma doença”, dizia eu, “ó mulher, tu causas risota aos vizinhos, eles atiram-me à cara a tua parvoíce em censura. Dizes ser livre. Então não faças coisas indignas para a tua família. Imita a minha maneira de ser. Eu sigo uma vida quieta. Que isto seja aceitável para ti também”.

[39] Ao dizer estas coisas semeio em pedras, pois ela não pôs um fim à norma, mas varreu-me respondendo com uma corrente de palavras. Ao perceber que eu precisava de aliados chamei os meus conhecidos que trouxeram discursos panegíricos ao silêncio. Porém, ela sozinha, em armas, derrotou-os falando mais do que todos, e ainda que fossem corajosos, ela não deixou ninguém falar – ela sozinha contra todos, até que eles, maravilhados com ela e com pena de mim, desistiram e fugiram.

[40] Ali eu percebi que se ela despreza os vivos, talvez volte aos sentidos com os conselhos dos antepassados. “Tu” – disse eu – “se não tens vergonha de mim, tem vergonha do poeta mais sábio que diz: «mulher, o silêncio é o adorno das mulheres⁷⁰»”. No entanto, ela imediatamente retorquiu: “E que poeta é este? Quem é o seu pai? De que freguesia é? Quando começou a escrever? E como é que morreu?” E a mulher passou o dia à minha volta, contra o que o poeta disse, pois aquilo acendeu-lhe a conversa em vez de a extinguir. Eu, horrorizado com a abundância de palavreado, virei-me e fui-me embora a correr. [41] Nos dois dias seguintes novamente fui aconselhá-la e disse: “Assim, para vocês⁷¹, ó mulher, o silêncio é apropriado, tal como o macho das cigarras canta (e até este é penoso, se cantar para além da medida), a fêmea não a ouves a falar”. Mas ela interrompe antes da última sílaba e diz: “Estas são as melhores cigarras: aquelas que se tornaram cigarras a partir dos homens, os apaixonados pelas Musas que preferem falar a comer⁷²”. E andou à volta da história das cigarras já avançava o fim da tarde. Tanto que eu, sufocado, abandonei os conselhos, mas tentei educá-la – ela que se prova mais invencível que a gralha e o estorninho – com o meu exemplo. [42] Então já lhe tinha levantado as mãos e prometido bater-lhe, e como ela não se calou, mas gritou, enrolando um guardanapo enfiei-o na boca. Porém, quando a deixei algum tempo, esperando tê-la emendado, percebi que esta proeza astuta tinha contribuído para atirar lenha à fogueira⁷³. Pois como aqueles que tapam as nascentes, depois ao tirarem o impedimento, tornam a corrente mais violenta e assim eu ao impedir um pouco a voz dela, causei a mais poderosa corrente – por pouco não partiu a casa a gritar e cobriu os flocos de neve pela densidade das palavras⁷⁴. [43] E tendo feito tudo o que achei bem para a persuadir e provando não ter tido mais sucesso, mas, por muito, mais dificuldades, para onde é que me viro? Para onde fujo? Que solução encontro do meu infortúnio?

[44] Mas dirá um dos cidadãos: Divorcia-te da tua mulher, pois não a ouvirás mais a falar. Que forma inteligente de salvamento, que mente aguçada; a solução que escapou a todos! Homem, dizes isto a sério ou a brincar? Pois se estás a gozar, não há tempo para criancices em conversas sobre a morte; se estás a falar a sério, fica a saber que falhaste no que me devias.

⁷⁰ Faço aqui um paralelo com a tradução proposta por Rocha Pereira da passagem citada, presente no *Ajax* (293) (Rocha Pereira (2013), p.53).

⁷¹ Na edição de Foerster aparece ἡμῖν (nós), mas tem de ser ὑμῖν (vós) para fazer sentido no contexto.

⁷² Semelhante ao que vem no *Fedro* (259b-c), mas em vez de falar (λαλεῖν) o trecho tem a ver com cantar (ᾄδειν); Sócrates diz que quando surgiram as Musas – e com elas o canto – os homens ficaram de tal forma apaixonados pela música que se esqueciam de comer e beber acabando por morrer. Destes homens nasceram as cigarras.

⁷³ Literalmente a expressão “πῦρ ἐπὶ πῦρ” (presente, por exemplo, nas *Leis* (666a) de Platão) quer dizer fogo sobre fogo, portanto optei por usar o provérbio português mais próximo desta ideia.

⁷⁴ Expressão homérica (*Ilíada* III, 222). Na *Ilíada* a voz poderosa é comparada a flocos de neve num dia de Inverno. Aqui a voz é de tal modo intensa que submerge os flocos de neve.

[45] Mas consideremos isto – agora eu acho que é digno morrer com a decisão do conselho e a minha mulher fala consigo própria em casa ou com as paredes ou o ar ou seja com o que for. Para mim não há mal nenhum, pois estou ausente; ela não está aqui, nem é vista, nem grita, nem fala. Isto, pois, a lei não a deixa estar presente em assuntos sobre a morte. Se, porém, o tribunal fosse para pedir o divórcio da minha mulher e fosse preciso explicar aos presentes como fui injustiçado, o tribunal era comum para ela e para mim, e ela, tendo passagem para falar, puxaria os advogados, bem verias, e arrebataria o lugar deles, tornando a minha água⁷⁵ dela e detalharia tanto discurso sem respirar e fluiria continuamente tanta porcaria, que eu morreria e daí seria levado quase sem fôlego. [46] Desta forma, eu fujo deste tão grande e tão monstruoso mal, não deliberando outra solução para mim. Ouçam outra coisa. Pois se me fosse possível separar da minha mulher pelo voto e pelo tribunal, o que se passaria não seria uma felicidade, mas uma desgraça. Como é que eu suportaria os familiares da minha mulher a acusar-me, a censurar-me, a queixarem-se uns depois dos outros, um gritando deste lado, outro berrando do outro lado, circundando e rodeando-me, atacando-me a quietude, chamando-me inabordável e apelidando-me de sombrio, dizendo que a minha vida é idiossincrática?

[47] E o que faria a minha mulher? Quem é que seria tão forte como o ferro e como o aço para a suportar? Seguir-me-ia do tribunal, agarrando-me o casaco, arrastando-me, virando-me e dizendo os nomes dos deuses por ordem, invocando como testemunhas os heróis e chamando-os pelos nomes e as estrelas, os ventos, os pilares e as fundações. Chegando à nossa rua, gritaria imenso, acordando os vizinhos com o basqueiro. Depois sentando-se às portas bloqueava-me decisivamente não me permitindo sair, chorando e mantendo-me dentro de casa. [48] Passaria o dia da Primavera do meu divórcio ouvindo sucessivamente – “alguém está a bater” – “quem bate?” – “um familiar da tua mulher”. Como parece, era preciso que eu tivesse asas para fugir, ao ser dilacerado e questionado por explicações sobre o que se tinha passado.

[49] Para que isto não aconteça, morro. Que a minha mulher e outros que queiram me chamem “díscolo”. Então dêem, dêem-me a caridade, conselho, e enviem-me rapidamente para o completo silêncio. Misturem-me com os que morreram, os bem-aventurados, os que nada sentem. Pois como não é bem-afortunado ser carregado sobre um leito, ter as mulheres a baterem no peito, os presentes a lamentarem e, no entanto, o morto não ouve nada disto. Pois se dormir como deve ser é o melhor bem na vida, como é que aquilo que traz uma anestesia

⁷⁵ Em contexto legal a “água” refere-se à água do relógio de água, ou seja, o tempo que passava enquanto a pessoa falava (*Liddell and Scott's Greek English Lexicon*).

mais poderosa não é, por muito, mais valioso?⁷⁶ [50] Que já alguém prepare a minha droga, que prepare o belo amor. Mas façam-me mais um obséquio: que o carrasco esteja em silêncio ao me estender a cicuta, que não diga nada sobre o assunto, nem dialogue acerca da natureza do fármaco. Que o vosso presente esteja casto de barulho e incómodo.

[51] E, pelos deuses, que me votem mais uma coisa juntamente com a minha morte: que não esteja presente a minha mulher para a cicuta e – sendo que é por causa desta que eu agarro a morte – que não lhe seja permitido chorar o meu fim. Pois nem choraria como dita o costume das mulheres, nem estaria de luto com lágrimas, mas falaria e discutiria e bateria no peito, tornando a minha entrada para a morte dolorosa. Que ela esteja longe no momento em que bebo a cicuta. Que esteja longe! Que procure um homem feito de pedra capaz de suportar aquele desagrado. Eu deitar-me-ei na terra surdo para todos os barulhos.

[52] É aprazível, ó Assembleia, desfrutar dos raios de sol e da boa vida, porém a minha mulher rouba-me disto. Pelo que ela faz e pelo que ela fará. Pois eu calculo como seria a língua dela estando quase a dar à luz, sentindo as dores de parto e logo após dar à luz. Se me parisse muitas crianças que fossem semelhantes a ela e mostrassem que eram dela, como viveria eu refém no meio deste coro? Pois a minha casa em nada ia diferir dos prados nos quais as raças das aves voam entre gritos.

[53] Vejam por quantos males fui entravado! Muito falei. Apanhei da minha mulher e estendi um grande discurso. Mas este é o final. Pois eu não ouvirei ninguém nem serei ouvido por outro. Ó dia feliz que me traz a liberdade. Serei enviado para os de baixo, para os que não falam. Tomarei um lugar cheio de silêncio. [54] Mas de repente reflecto acerca da palavra que anda a circular, que me preocupa⁷⁷. Dizem que lá [nos infernos] há barulhos, casos, juízes e processos com os que lá vão e há gritaria e conversa entre os mortos. Tenho medo. Tenho medo que fugindo para lá, pouco depois encontre a minha mulher lá em baixo e precise de a ouvir falar novamente. Mas isso é uma conjectura; o que é conhecido está presente. [55] Escolho fugir ao que é conhecido do que ao que é desconhecido, mas é melhor rezar por segurança: “ó todos e todas as deusas! Se há discurso entre os que morreram, permitam que a minha mulher possa chegar até à mais longa idade, tanto que possa haver para mim uma maior fruição do Hades”. Talvez seja eu a razão dos meus próprios males, pois era preciso que tomasse uma faca

⁷⁶ Este elogio à morte, assemelhando-a a um sono bem dormido, aparece na *Apologia de Sócrates* (40d) de Platão.

⁷⁷ Talvez haja aqui um eco de Platão; diz Céfalos na *República* (I, 330d-e) que aquele que está perto da morte começa a pensar naquilo que terá de expiar no Hades.

e fizesse o que é falado nas lendas e lhe cortasse a língua. Talvez aquele homem também não tenha suportado uma mulher faladora⁷⁸.

Declamação 27

Um misantropo caiu. O filho que estava presente riu-se. Este renuncia-o⁷⁹.

Declamação

[1] Agora que fiquei melhor, algum tempo depois da queda – e tal nem devia ter acontecido, pois era melhor que eu continuasse a sofrer do que vir falar a tantos homens – eu venho aqui para forçar este engraçadinho a chorar de uma vez por todas. Expulsá-lo-ei de minha casa convosco como testemunhas, já que foi determinado pelo valioso legislador que eu não tenho o poder para banir quem discorde comigo de minha casa, mas tenho de receber os votos dos que não estão relacionados nem comigo nem com os meus. Pois porque é que é preciso que vocês saibam que, primeiro, eu tive antes um filho e, depois, que não lhe quero deixar o que é meu porque ele me ridicularizou? [2] Se eu soubesse que me iam forçar a falar mais do que eu quero e não apenas dizer-vos que não quero que este seja meu herdeiro via-me logo livre de vocês; mesmo se este se tivesse partido a rir, eu não teria vindo aqui. Agora que já estou dentro da câmara do conselho aproximou-se um desgraçado de um magistrado que me disse: “é necessário contar-nos as causas, mostrar que são razoáveis e persuadir os juízes”, e se assim fosse preciso, fazer mal à garganta a discutir contra estes retores tagarelas. Como um idiota, escapou-me que querendo libertar-me de um, atiro-me a incontáveis animais. Mas para que me liberte de vós o mais depressa possível, direi brevemente o esperado, quer queiram prestar atenção ao que eu digo, quer, como é vosso hábito, aqui bocejar.

[3] Eu descia, de manhã cedo, do sertão para a cidade, não querendo ver nada do que aqui está – pois não sou assim tão arruinado como achar que o que quer que vocês tenham é “bom” – mas para arranjar o ancinho que se partiu nas pedras. O patife do ferreiro

⁷⁸ Menção aqui ao mito de Filomela, filha do rei Pandión e irmã de Procne. Procne era casada com Tereu, mas este, apaixonando-se pela sua cunhada, viola Filomela e corta-lhe a língua para que ela não contasse a ninguém. No entanto a princesa faz um bordado a detalhar o que se tinha passado e mostra-o à sua irmã. Procne, para se vingar de Tereu, cozinhou o próprio filho e serviu-o ao marido, escapando com a sua irmã para longe. Tereu ao descobrir perseguiu as irmãs para as matar, mas estas, pedindo aos deuses que as ajudassem, metamorfosearam-se num rouxinol e numa andorinha (Ovídio, *Metamorfoses* 412-674).

⁷⁹ O velho não quer, de facto, renunciar o filho, mas envergonhá-lo tal como o filho o envergonhou.

pessimamente limitou um dia específico para vir ao campo e cobra por isto um pagamento enorme; não indo este ano, forçou-me a mim a vir. Antes via-o lá com desagrado e mesmo tendo muitas vezes o que forjar, dizia que não tinha, para não ter de o ver – porém era preferível ver um só homem lá do que muitos cá. [4] Ia eu contrariado para o ferreiro praguejando muitas vezes aquele homem repugnante. Este colas veio comigo, pois eu não o convidei, pelos deuses, por que razão é que o haveria de convidar? Eu não queria que ele viesse comigo. Irrito-me muitas vezes com a minha própria sombra seguindo-me para todo o lado e por causa dela também me irrita com o sol e a lua, porque são eles que a fazem. Mas não sei como – quando eu já tinha começado o caminho – ele apareceu no meio da rua. Logo desde aí fiquei danado e por pouco lhe bati com a bengala, como devia ter feito, pois assim eu não lhe pareceria tão ridículo agora. [5] Adivinhem, depois, o quanto ele me enervou caminho abaixo: ele atiçava os cães dos pastores, assustava as garças com torrões de terra, atirava pedras às cabras, perguntava quem era qualquer um ou quanto faltava do caminho, como se eu tivesse medido o caminho e tivesse contado os homens da província – eu, que nem costume caminhar na via pública, para não me encontrar sem querer com qualquer um, mas saio da estrada e faço as caminhadas pelo meio dos campos. Mas ele achava que era adequado aprender quem eram todos os que caminhavam na estrada induzindo-me a observar intensamente como uma águia. Sufocado com tudo isto, ainda assim tive paciência até chegar à cidade e à ágora. [6] Ali nada era tolerável de se ver: lá se riam, muitos praguejavam, insultavam-se uns aos outros, carregavam comida e não só a que era necessária, pois cada um levava comida capaz de satisfazer muitos homens moderados durante um ano. Eu ao ver estas coisas e não me querendo irritar, retirei daí – na medida do possível – e avançava sem ver o que estava junto aos pés. Pois não tinha percebido que vocês só me obrigam a mim a seguir as leis, enquanto não punem os autarcas da cidade que as desprezam, estes que dispensam tantos cuidados à cidade de modo a haver piscinas inteiras nesta e existirem sítios escorregadios por todo o lado na ágora, nos quais eu – distraído – tropecei nos meus pés e caí. Não consegui suportar-me com a bengala e, não percebendo como, malhei, tornando-me numa grande fonte de riso para este rapaz. Nunca, pelos deuses, esperava tal coisa.

[7] Logo quando caí, mudei o meu pensamento para outros problemas e não temi tanto a queda como temi que este aqui ou aqueles que estavam na ágora viessem e me estendessem as mãos ou perguntassem o que é costumário: se parti a perna, quebrei a clavícula ou despedacei as costelas - um vomitado de palavras e perguntas como estas matar-me-iam ali. [8] No entanto, não foi isto que aconteceu, mas foi muito contra o esperado – como vocês

diriam – foi uma inumanidade! Ao olhar para este aqui o que eu vi foi uma expressão relaxada cheia de sorrisos, quase rindo de mim!

[9] Então este é que herdará o que é meu e quando eu morrer, radiante, rirá novamente, celebrando muito? Pois se tendo eu caído, ele já se descontrolava pelo riso, quando eu morrer claramente fará uma festa para toda a gente. Porém eu não sou de tal modo estúpido nem idiota a permitir que este tome uma ponta do que é meu ou que ponha pé que seja na quinta do sertão. Ele que vá para aqueles que aguentam a risada dele.

[10] Já me chegou ser alvo de chacota uma vez, jamais uma segunda vez, nem se dez mil vezes os oradores se estourarem, que ainda o instruem a dizer: “mas eu não sou lúbrico, gastador, devasso, nem presto atenção ao jogo. Pois é por isto que o legislador diz que se pode deserdar um filho”. [11] Que morras pessimamente, maldito, tu e os teus chamados professores. Primeiro, pois, aprendeste estas coisas e depois porque achas que mesmo que tal só tivesse acontecido num sonho, eu só te renunciava e não te enterrava num buraco fundo tapando-o com um monte de pedras. [12] O que é que pode ser dito a este rapaz? Pelos deuses, quase rebento ao ter de respeitar o legislador. Digo abertamente que nada do que foi ordenado pelo legislador presta para mim, se as leis são de facto como estes as dizem e se ser deserdado foi considerado castigo suficiente por tamanhas injustiças. Pois se ele simplesmente saísse de casa e erguesse as sobrancelhas, tirasse a mão do manto ou olhasse para alguém entre os que costumam lá estar e falasse, ainda que ninguém lhe tivesse perguntado alguma coisa, não era preciso conduzi-lo imediatamente à câmara do conselho e libertar a casa – e mais – toda a cidade do mal? [13] Diz alguém: “mas se a propriedade do pai não foi gasta em prostitutas, lambarices ou apostas, mas tendo o pai caído – ou não caído – ele se riu, onde é que há homem que tenha cabeça e que não ria⁸⁰? Que ele seja teu filho e herdeiro do que é teu”. Ó, que tolice! “Tivesse ele gasto a propriedade” – diz este – “não herdaria nada”. E o que é que haveria para herdar, ó malditos? O que é das prostitutas? Ou o que foi apostado? [14] Vocês que castigam assim os vossos filhos e suportam injustiças deste tamanho, saiam-me é da frente. Todos os vossos filhos assim provar-se-ão dignos do precipício. Para mim o riso é a maior transgressão; magoa-me. Quem é que defende alguém que faça esta injustiça? Se um filho devasso te irrita, renuncia-o imediatamente. Se vai às prostitutas, também. Ele ao rir-se de mim está contra mim, ou melhor, ao rir-se em geral. [15] Pois acho que não é um ato de seres humanos, mas aqueles que consideram o riso próprio do Homem são tão tolos em relação a isto como em relação a

⁸⁰ Extrapolado erroneamente de Aristóteles que afirma, em *Sobre as Partes dos Animais* (IV 673a), que o Homem é o único animal que se ri, apesar de o riso não fazer parte das propriedades do ser humano nem nas *Categorias* nem nos *Tópicos*. Porfírio, por sua vez, na sua introdução das *Categorias* de Aristóteles (*Isagoge*) atribui-lhe esta ideia, que prevaleceu ao longo da Idade Média (Amir (2013), pp.12-13)

todos os outros assuntos visto que era melhor estabelecer que chorar e lamentar é próprio do homem. Todos experienciamos coisas dignas disto. O riso, por outro lado, se for uma reação a coisas boas, é de todo alheio ao Homem. Pois nunca viram nenhum bem nem nunca verão, mas vêm sempre os males, primeiro vendo-se uns aos outros e depois as coisas que fazem. O riso só é necessário um dia – quando chega a excelente morte. [16] O que é que, ó meu desgraçado, alguma vez, te desencadeou o riso? Estavas a ver uma comédia e achavas que eu era um dos actores? Ou que eu dançava o *cordax*⁸¹ no meio da ágora, não supondo sequer que eu caí? Eu nunca te mandei ires ver uma comédia, para não te rires com aquilo, e nem achava que sabias o que era o riso. [17] Tu chegaste – passando-me despercebido – ao pico da experiência teatral, de tal modo que os actores de comédia te podem contratar para encheres o teatro deles com riso. Eu acho que os desgraçados farão uma peça sobre o que agora se passa e eu vou ser gozado, como é costume daqueles que têm uma vida como eu⁸². Talvez também tu estarás lá ao pé de mim a rir, eu estarei deitado no chão e, como de costume, eles impor-me-ão discursos. O teu riso forneceu-lhes uma peça tão boa. Onde é que tu aprendeste a rir, ó desgraçado? Quem é que tu emulaste? Eu não te falei muitas vezes, mas sempre com desagrado; se alguma vez eu parasse de trabalhar e te aturasse, dirigia-te a voz, só para te dizer que me copiasses a mim e à minha maneira de ser. [18] Quando é que me viste a rir? Quando é que me ouviste a louvar aqueles que riem? Quando eu me casei com a tua mãe (que era mais repulsiva que tu), eu ameacei atirar de longe torrões de terra aos cantores do casamento se não saíssem da minha propriedade. Eu acho que o coro dos que riem não é como um coro de cantores de matrimónio, mas de maníacos. Não me parece que são só os homens que são conquistados por este vício; quando o bezerro saltita, eu parto-lhe uma das patas com pedras e se o cão abana a cauda aproximando-se de mim, parto-a com uma pá. Por Zeus, eu sou lavrador não de uma quinta luxuriosa com sombras das árvores, mas de um monte acidentado – lavrando tomilho e sálvia – e para mim este é melhor do que os jardins ridículos que vocês cultivam, pois eu cá não chamaria campos àquelas coisas.

[19] Então, seu velhaco, as manadas e os cães vivem a minha vida e adoram a minha maneira de ser, mas tu, por outro lado, dizendo que nasceste de mim e mereces herdar o que é meu, criado nestes lugares entre animais como estes que acabo de dizer, agora ris-te - só tu entre todos eles - enquanto eu, atirado ao chão, estou aqui deitado. [20] Ainda que tivesses

⁸¹ O *cordax* é uma dança a solo com conotações extremamente vulgares, componente da Comédia Antiga, que conhecemos a partir nas *Nuvens* (555-556) de Aristófanes. Vasos de Corinto mostram homens a dançar com as pernas dobradas, com as costas concavas, acentuando o traseiro, o estômago e os braços que estariam almofadados e por isso quase inutilizáveis (Gredley (1981), pp.26-28).

⁸² Ou seja, os misantropos.

chorado ou mudasses a expressão ali e aqui, viesses até mim ou te afastasses e fosses falar a algum dos transeuntes sobre mim ou alguns deles te viessem ajudar, eu não ia suportar isto facilmente, mas zangar-me-ia da mesma maneira, uma vez que era preciso não te moveres de todo, mas ficares fixo como uma estátua e ou nem me ver cair de todo ou vendo-me, caíres tu também. Pois supondo que caminhávamos no mesmo caminho, este não seria escorregadio para mim e firme para tu caminhares; nem estavas sóbrio e eu embriagado. No entanto como tu querias ser entretido para te rires e divertires, mantiveste-te firme na lama que era tão escorregadia e – pelos Corvos – nem me prestaste atenção!

[21] Se alguma vez fiz algo bom – construí uma cerca, cortei espinhos ou espantei um lobo – não vieste reconhecer os meus esforços. No entanto, quando eu estava no chão cheio de lama sentindo-me mal por causa da queda, lá estavas como espectador; tornaste os meus infortúnios num divertimento e disseste: “se se partisse ao meio eu libertava-me deste Cronos e podia rir-me ainda mais”. Então estás livre, chorando e lamentando sem ter nada em teu nome. Eu não rierei, porém pararei de me irritar quando te ris de mim.

[22] E que ninguém aqui me chateie ao dizer: “ele é jovem, é preciso perdoar-lhe este erro” Quem és tu para pedir isto? De onde o conheces? Onde o viste? Porque sofres por ele? Eu vim para te castigar a ti? Opus-me contra o que pediste? Este defendeu por ti ou por algum dos teus parentes? Porque é que dás o que nunca recebeste? Que intrometido! Preocupa-se com o filho de outro homem e impede o pai de o castigar. [23] “Está disposto a perdoá-lo” – diz ele – “pela sua juventude”. Tu dizes-me isto e sabes a idade do meu filho melhor do que eu, como se eu te tivesse pagado um salário como ama de leite ou tivesses registado o dia em que ele nasceu. Como é que é jovem tendo dezoito ou vinte anos? – “Ele não devia estar preso às tuas pedras e a morder o que vem da terra”. No entanto, porque é jovem, devia desrespeitar-me desta forma? Reconheces a juventude deste, porém não respeitas em nada a minha velhice, que ele tornou ridícula?

[24] Mesmo que realmente me tivesses defendido por mim, eu iria zangar-me e chamar-te abelhudo e curioso, tal como és. Pois não és intrometido ao defender um rapaz que não te diz respeito? Pois o que dizes que te diz respeito? És amigo do pai dele? Mas todos vós me são odiosos. És meu familiar? Como? Eu não sou familiar de nenhum humano. Eu nasci das pedras⁸³. Essas é que me são queridas, essas são os meus familiares. Essas, se falassem, sozinhas me poderiam suplicar a favor dele – porém, nenhum dos seres humanos o pode fazer. Pois aquele que mais de mim se aproxima, muito mais me irrita.

⁸³ Eco homérico. Pátroclo, comentando o mau-feitio de Aquiles, diz-lhe que os seus pais não eram Peleu e Tétis, mas o mar e as pedras (*Ilíada* XVI, 33-35).

[25] “Então estarás só”, diz ele. Então e isto causa-te sofrimento, homem? Preocupas-te com o que é meu? Para quê? Sou teu amigo de bebedeiras? Companheiro de guerra? Caçamos juntos? Ou estás com medo de que eu venha e te convide para montar um negócio comigo? Sem dúvida – se carregasses o ancinho como um burro. Ou és tu um agricultor mais forte que o Manes⁸⁴? Mas eu até bani este da minha quinta, para que eu não fosse o segundo melhor agricultor. Achas que ser um agricultor isolado de toda a gente seria mais desagradável para mim, como se não ver ninguém não me fosse uma grande alegria. [26] Se a solidão é tão má como tu dizes, que homem que tendo mãos e pés está sozinho? Esta quantidade de membros não é suficiente para escavar, arar, carregar água e fazer todas as coisas que sempre se fizeram no campo? Assim, em que é que me beneficia viver com este rapaz que, corrompido desta forma, se tornou semelhante aos vossos filhos? [27] O que eu mais quero é não ver ninguém e, se houver necessidade, que seja alguém como eu: sujo, miserável, que não ria e que nem queira ser meu amigo. Pois na minha opinião este crime é semelhante àquele. Até que alguém assim apareça, a solidão será a minha filha, a minha amiga, parente e absolutamente tudo. Viverá comigo, alimentar-me-á na minha velhice e, tendo eu morrido, cobrir-me-á⁸⁵.

Declamação 28

Um parasita foi convidado para um jantar. Desejando chegar o mais depressa possível, levou um cavalo do hipódromo e foi para casa do seu anfitrião. Havia um altar em frente ao portão e o cavalo, pensando que o altar era um poste do hipódromo, deu a volta e, levando o parasita, voltou para trás. O parasita, ficando sem jantar, renuncia-se⁸⁶ no dia seguinte.

Declamação

[1] Nem tenho força para vos dizer o que sofri, assim sou desafortunado com tudo. Nem tenho voz para eu falar por causa da exaustão que a fome me causou e foi-se-me a memória porque não consigo dormir. Pois como me deitaria para dormir com o estômago

⁸⁴ Manes é um nome típico de escravo, presente, por exemplo, *n'As Aves* (1311) de Aristófanes.

⁸⁵ Ideia de a terra “cobrir” o corpo depois da morte. Presente, por exemplo, na *Medeia* (1033) de Eurípides e em Homero na *Ilíada* (V, 553).

⁸⁶ Não querendo de facto morrer, o que o parasita realmente espera é adquirir um novo pedido para jantar.

vazio? Mas aguentei tanto para suportar a fome só para vos contar o que sofri e depois acabar a minha vida. [2] Pois que razão me sobra para viver tendo faltado a uma jantarada luxuosa? Como é que despachar-me da vida não é melhor – por muito – do que ouvir os outros a descrever como eles se divertiram no jantar e que coisas boas experienciaram e que só eu é que perdi; eu, que antes era o primeiro a experienciar e que costumava ser quem expunha estas coisas aos outros.

[3] Realmente, ó senhores, para os outros que escolheram a mesma arte que eu [ser parasita], a morte parece preferível à vida sempre que os anfitriões lhes faltem e eles tenham de procurar a comida necessária em casa. Eu acho que é de forma bela e justa que não são poupados em relação à morte. Pois aqueles que não têm uma mesa preparada de graça, que razão é que têm para escolher a vida? [4] Porém eu que sou um desgraçado, no cume do meu sucesso – quando a Fortuna me comandou a enorme riqueza dos meus amigos – não sei como, pela inveja de um deus, tornei-me faminto, tal como num cerco, sofrendo, com dificuldades, uma dupla falta de comida: uma vez que, esperando pelo jantar, me esvaziei completamente em preparação para a recepção da esperada satisfação e, tendo falhado aquilo que eu esperava, não tinha como me aliviar de outro modo. Que outra solução, para além da morte, haverá para este mal?

[5] Porquanto, a minha desgraça tornou-se ainda maior, já que nem tenho razão para culpar outro, mas só posso culpar a minha própria estupidez. Eu não sei qual das ocorrências lamento primeiro – as minhas próprias lágrimas não me deixam lamentar mais: ou aquele convite que era tão invejável como feliz, ou a minha conspícua viagem (ou melhor, a procissão para o jantar que eu, coitado, fiz), ou o próprio desastre que aconteceu em volta do jantar, ou a escuridão em casa a seguir, a lareira sem lume e a minha fome assassina, que nem me permite lamentar claramente o que me aconteceu. Ainda assim, tenho de me esforçar para vos contar desde o início, porque ao contar aos outros o que passaram, aqueles que sofrem encontram consolo.

[6] Um dos meus amigos convidou-me no dia anterior para jantar e encorajou-me a aparecer cedo, gabando-se dos seus simpósios. Eu, desde que era criança aprendi de cor esta lição importante para aqueles que se preocupam em ir a jantares: “é para aqueles que vão primeiro para a mesa que a mente lhes é sensata e o lugar lhes está preparado”. Então desde que aceitei estas palavras que estava muito mais agitado para me despachar. [7] Primeiro culpei a ordem natural, pois não me fez alado, para que eu convenientemente pudesse ir a voar para os jantares. Depois virei-me para outro esquema para me despachar, como, desgraçado, achei ser prudente, mas a realidade mostrou que isto era perigoso. Desprezando o serviço dos meus pés,

(ainda que eu saiba que muitas vezes fui comparado a uma ave quando a oportunidade me chamava para jantar), maquinei – eu, o mais esperto de todos – correr como um pretensioso Medo⁸⁷ e assim, preparando-me a cavalo, despachar-me-ia até ao meu anfitrião. Achei que deste modo ia adicionar rapidez ao meu compromisso e seria o mais notável para aqueles que eu visse. [8] Escolhendo isto – se é próprio que lhe chame “escolha” e não “estupidez” – concluí em pedir um cavalo a um dos meus amigos ou concidadãos. Eu sei que os melhores criadores de cavalos não são aqueles que treinam cavalos para serem mais esfomeados do que eu, por isso procurei um entre aqueles que, treinando no hipódromo e no ginásio, estavam habituados para corridas destas. Eu, inútil, fui directamente dos banhos para que imediatamente maravilhasse todos pela incrível visão e a rapidez da corrida. [9] Desgraçado, não percebi que o que arranjava não era a distinção, mas a fome e o jejum, e o que pedia não era um cavalo, mas a morte. Já que, quando faltava lavar-me e ir - porque digo lavar-me? É que só passei pelos banhos, uma vez que eu estava tão feliz que tudo era secundário – montei o cavalo com muita majestade.

[10] A início, em nome deste sal⁸⁸ – ai! Desgraçado, mas como estou alterado ao achar que o tribunal é o simpósio? Mas então – a início o plano avançou como delineado e eu voava pelas estradas e pelos caminhos com tanta rapidez que ouvia alguns comparando-me com um centauro, outros chamavam-me Belerofonte. Eu sei que antes de ver exactamente quem eram, muitos deles, já eu os tinha ultrapassado e ao falarem uns comigo, já eu respondia a outros. Assim era impossivelmente rápido. [11] No entanto, há muito tempo, ouvi que a inveja acompanha os bem-afortunados e agora aprendi que é verdade pela experiência. Pois eu que era invejado e alado, obrigava todos a olhar para mim – ouçam que desgraças sofri. Em frente da casa do meu anfitrião por acaso estava um altar. Digo altar? Estava era a minha sepultura já estabelecida. [12] Quando cheguei perto e já me aproximava, pouco faltando do portão da casa, já sentia o cheiro da gordura da carne (pois qualquer um entre os cães farejadores de Creta é inferior a nós [parasitas]), já ouvia o barulho dos cozinheiros, por pouco estendia a mão aos copeiros, movendo já os maxilares, treinando as mandíbulas e esperando plenamente ir sentar-me. De repente, como se um tornado atacasse ou uma mosca o picasse, o cavalo deu a volta ao altar como se fosse o poste do hipódromo: por pouco partia o corpo para o lado esquerdo, dobrando-me completamente à volta do altar, e quase que caí e ficava lá deitado. [13] Oxalá tivesse eu sofrido isto! Pois se eu tivesse caído, facilmente tinha sido transportado e tinha

⁸⁷ A historiografia grega sempre associou os cavalos aos Persas e particularmente aos Medos (Almagor (2021), p.5/33).

⁸⁸ Em grego νή τοὺς ἄλας τούτους. Jurar pelo sal e pela mesa está ligado aos costumes de hospitalidade (ξενία) (Sommerstein & Torrance (2014), pp.26-27).

recuperado – para alguém que é como eu, a oferenda de comida é remédio para enfermidades e todos os dissabores. Agora não podia adivinhar o que ia acontecer e demonstrei a minha experiência com cavalos a uma péssima hora: sendo carregado de volta pelo mesmo caminho, provoquei uma risota e um espanto tão grande entre os invejosos e os que estavam à volta dos portões que nem consigo dizer. [14] Fui levado por uma força imparável, pois o que aconteceu foi fúria divina⁸⁹. Eu pedia aos que encontrava: “parem-me, homens!” – gritava eu – “grandes benfeitores da humanidade, agarrai esta corrida fatal, pelos vossos filhos e pelas vossas mulheres!” Porém aquilo era mais forte que a ajuda humana; o cavalo quanto mais me ouvia a gritar, tanto mais era provocado para a rapidez. Suponho que todos os cavalos no hipódromo estão habituados por causa das competições e das corridas a se esforçarem com todo o poder da rapidez sempre que ouvem o barulho dos espectadores. Pois, ele foi levando-me, coitado, até a noite e o escuro me tomarem e sem ninguém a impedir a minha corrida. Assim expirou o convite e eu perdi as horas do jantar.

[15] Ó pela lentíssima rapidez, ó pela estranha e nova velocidade, ó pela corrida tornada uma prisão. Eu voava, mas estava fixo, pensando que ia depressa, atrasava-me, correndo estava parado. Ó lamentável altar, pois não te posso chamar honrado. Ó pórtico malvado! Ó lareira misantropa! [16] Os poetas contam-nos acerca dos Lotófagos que matavam os companheiros, mas se matavam enquanto eles comiam, como eram afortunados na morte⁹⁰. Falam sobre a caverna de Circe⁹¹, mas ainda que ela os transformasse em porcos e em várias outras formas de bestas, já lhes provia o sustento adequado a cada um. Aquele malvado lar superou a residência dos Lestrígonos e dos Ciclopes⁹².

[17] Assim terei de partir do mundo dos homens, visto que sofri acima do que é possível para um homem. Para uns, o pagamento de dinheiro é doloroso, para outros, a perda dos filhos leva-os à morte; estas coisas não me trazem assim tanto sofrimento, porque desde o início não estou ocupado com estes assuntos. A maior das catástrofes é perder um jantar preparado em casa alheia. [18] “Por Zeus”, diz alguém, “tem coragem! Consolar-te-á, por aquilo que te aconteceu, um outro banquete onde serás convidado”. Estas esperanças são belas

⁸⁹ Uma fúria enviada ou causada (θεήλατος) por um deus (Eurípedes, *Orestes* 2; Sófocles, *Rei Édipo* 255).

⁹⁰ Há aqui uma confusão, no entanto parece que é propositada, porque o parasita tem tanta fome que já não consegue pensar direito. Os Lotófagos eram um povo (referido na *Odisseia* IX, 84-104) que se alimentava de Lótus. Diz Homero, especificamente, que eles não mataram os companheiros, mas ofereceram-lhes a flor de lótus para comerem, cujas propriedades provocavam o esquecimento (*Odisseia* IX, 95-97).

⁹¹ Circe vivia num palácio – não numa caverna (*Odisseia* X, 256-454).

⁹² Tal como os Lotófagos e Circe, os Lestrígonos e os Ciclopes vêm da tradição homérica. Os Lestrígonos eram um povo de Lamo, assemelhados a gigantes que se alimentavam de carne humana (*Odisseia* X, 80-134). Os Ciclopes, por sua vez são um povo pastor que vive em grutas e se alimenta de leite e carne (inclusive humana) (*Odisseia* IX, 105-542).

e encantam a alma. Eu conheço a magnitude das cóleras que se enraízam nos anfitriões quando um daqueles que foram convidados falta no encontro, eu sei o quanto eles costumam se comportar com altivez, seja qual for a necessidade ou desculpa que os convidados apresentam. [19] Já o pior de tudo é isto, dado que os que precisam de ser consolados por terem faltado são acusados por estes de desdém. Se juram, se ficam ali em pé a chorar, não são considerados desafortunados, mas ainda por cima inúteis. Pois os anfitriões, pensando que este se zangou e sentindo-se injustiçados como se fosse de propósito, nem perdoam aquele que faltou, especialmente quando sabem que este é perito nestas coisas. [20] Pois o que daria como desculpa aquele a quem isto aconteceu? Trabalho? Mas ele sabia que eu tinha sempre vagar em relação a isso. Preocupação com a casa? Não tenho casa nenhuma. Constrangido por filhos e mulher? Mas ele sabe que estou só e mal me sustento. O quão mais previsível é a desculpa, quanto mais o enojará da extravagância descabida, uma vez que pedi outros pés, sendo eu capaz de andar e ultrapassar todos em rapidez nas corridas para o jantar, ainda que não tivesse outro meio, tinha ao menos o que andar sobre a terra. Eu, cujos pés eram inúteis para tudo, ao menos eram comparados a criaturas aladas quando iam para jantares. Então assim eu acho que ele se enojará de mim pelas minhas ideias. [21] E se ele, tendo pena da minha fortuna, generosamente abandonasse as censuras e novamente anunciasse um convite para o fim da tarde, como é que eu ia a um jantar depois de sofrer tal fome? Como é que eu iria sobreviver antes de tal acto de filantropia? Como é que não morreria antes de tal boa sorte? E vamos imaginar uma segunda desgraça já muito maior, tanto que ao faltar ao convite uma segunda vez, teria de morrer duas vezes.

[22] A raça dos cavalos não devia existir entre os homens ou, se existisse, que ficasse eternamente indomada por toda a humanidade. Aquele abominável animal dispôs de tal forma de mim que me privou dos petiscos e dos cozinhados. Há muito tempo que esta criatura é hostil contra os homens, há muito tempo que acontecimentos movidos por estes preenchem o palco trágico⁹³. [23] Não foram estes que levaram as Amazonas a trair a natureza doméstica? Levadas por estes bichos, as mulheres foram desgraçadas e à primeira tentativa destruíram a raça delas⁹⁴. Não ouvimos como os cavalos da Etólia, aqueles de Diomedes⁹⁵, se alimentaram com corpos

⁹³ Por exemplo, os cavalos foram a causa da morte de Hipólito (Eurípides, *Hipólito* 1155-1250). Édipo, quando assassinou Laio, o seu pai, também o fez ao ser transportado num carro de cavalos (Sófocles, *Rei Édipo* 800-812).

⁹⁴ Possivelmente refere-se aqui à invasão das Amazonas à terra dos Citas, que o fizeram após arranjarem cavalos suficientes para lá chegar. Esta invasão acaba por levar à união das Amazonas e de um grupo de jovens Citas que as tomaram como mulheres e viveram com elas além do rio Tánais (Heródoto, *Histórias* IV, 110-116).

⁹⁵ Outra vez, parece aqui que a confusão do parasita é propositada. As éguas que comem carne pertencem ao Diomedes da Trácia, contemporâneo de Hércules, e não ao Diomedes de Etólia que participou na guerra de Tróia (Smith (1849), pp.1024-1026).

humanos em vez de comida natural? E não foi um cavalo que trouxe o saque de Ílion e os infortúnios de Tróia? [24] Mas ó se me encontrava com os que caíram em Tróia. Lá havia uma abundância de bebida, comida até fartar, rebaldaria e a morte era imperceptível. Porém o meu cavalo deixou-me esfomeado, com sede, sem festarola e sóbrio pela desgraça. Ó Homero, o mais divino dos poetas, tudo o que criaste foi com verdade. “Morrer à fome é o mais desgraçado dos destinos⁹⁶”. Esta noção tem tudo de verdade e parece-me que imaginaste isto, Homero, e não Ulisses, quando estavas esfomeado⁹⁷. Pois é dito maravilhosamente e com verdade.

[25] Juízes, peço-vos um favor, pois já estou perturbado e apercebo-me do entorpecimento: que me tragam bebidas de oferendas nos dias depois da minha morte. Dizem que isto dá àqueles que partiram uma pequena consolação. Se quiserem dêem-me o que eu, tomando, possa comer. [26] Todavia, se quiserem invocar a minha desgraça com uma pintura, aliviareis ainda mais o meu terror. Pintem os meus companheiros de bebida, o jantar e eu lá reclinado em vez de infeliz no outro mundo. E que ninguém traga um cavalo, nem lá esteja esse animal na minha sepultura e que ninguém me desenhe a cavalgá-lo, pois destruir-me-á também no outro mundo e, esfomeando-me, correrá. Mas que no desenho haja saciedade de comida e lá me apresentem a ser moderado.

Declamação 32

Um avarento apaixonou-se por uma cortesã e quando lhe foi pedido o pagamento ele renuncia-se a si próprio⁹⁸.

Declamação

[1] Se, ó conselho, vocês não me fizerem pagar o dinheiro da cicuta, morreria de bom grado sem nada pagar. Assim, agora que me apaixonei por uma mulher bonita e que, pelos deuses, é amada com razão, passo mal. Porém, não é a mim que ela ama de volta, mas ao meu dinheiro. Por causa disto esqueci-me que sentia um amor mais antigo e violento do que aquele

⁹⁶ Λιμῶ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν. A expressão é homérica, mas aparece também em Platão (*República* III, 390b). Faço aqui um paralelo com a tradução desta mesma frase por Frederico Lourenço na *Odisseia* (XII, 343).

⁹⁷ Acreditava-se que Homero teria sido muito pobre e cego, tendo vivido como um bardo, alimentando-se maioritariamente através do que ganhava ao cantar os seus poemas (Mckinney Johnson (1978), p.54).

⁹⁸ O que o Avarento apaixonado realmente quer é ficar isento de pagar a cortesã pelos seus serviços.

que sinto por ela. [2] Eu tentei enforçar-me em frente à porta dela para me soltar da vida⁹⁹, pois tinha visto muitos outros fazerem isto. Contudo, veio-me um rumor que, sendo verdade ou não, me confundiu. Este rumor dizia que as leis multam por muito dinheiro aqueles que sem a vossa autorização se tentam suicidar, mas depois são apanhados. [3] Para que eu, ao falhar a morte, não seja afectado por isto e tenha de pagar dinheiro por continuar vivo, vivendo assim uma existência muito mais difícil que a morte, abandonei esta morte prejudicial e vim até vós, ó conselho. Não tenho nada para vos dar, mas vos não tiro nada de útil, nem aquilo que eu vos tiro é prejudicial. [4] Nunca negaria que a vida é agradável quando nos traz dinheiro e uma mulher assim bonita e que eu vivia agradavelmente, se me fosse permitido continuar a desfrutar de ambos estes prazeres sem ter de perder o que tinha adquirido antes. No entanto, se for necessário ou que eu gratifique o amor da cortesã ao render-lhe algum do meu dinheiro ou que fique com o meu dinheiro, mas esteja privado da minha bela amante, eu preciso de um terceiro amor pelo qual me libertarei dos outros dois. Este é o amor da cicuta que está convosco, conselho. Dêem-me livremente, por Zeus, meus amigos! Dêem-me igualmente a fortuna de me lamentar a vós e aguardem que eu explique por que razão me apaixonei pela morte.

[5] Desde o início, ó membros do conselho, que sou desafortunado e aquilo que queria não alcançava facilmente. Eu desejava tudo o que um homem bem prudente seria esperado desejar – como juntar uma grande quantidade de ouro e tê-lo em casa para me regozijar olhando para ele, arrecadando mais, para sempre, sem nunca diminuir. Assim, acreditava que eu próprio devia ser apontado entre os ricos e considerado ser alguém na cidade em vez de ser aquele que todos mandam ir para trás e para a frente, como se fosse um escravo e ser chamado por aqueles que têm ouro de pobre ou pedinte ou indigno de viver ou respirar. [6] E eles [os que têm ouro] estão certos, membros do conselho. Pois o que é que difere dos escravos e daqueles que não acham nada do dinheiro e não procuram adquiri-lo totalmente por preguiça e moleza ou, depois de o adquirir por sorte ou alguma cortesia, ó deuses, despejam o dinheiro como se fosse água e a seguir, vivendo como um zangão¹⁰⁰, mantêm-se através do trabalho dos outros? Conselho, por temer que isto acontecesse é que me queria tornar senhor de muito ouro e estar entre os que são ricos e afortunados.

⁹⁹ Alude aqui ao *topos* do *paraklausithyron*, no qual um apaixonado lamenta à porta da sua amada. Proveniente da elegia grega e muito popular na poesia latina, o lamento à porta fechada costuma vir acompanhado de tentativas de enforcamento às portas das amadas (e amados). Libânio deve aludir aqui a, por exemplo, o *Idílio* 23 de Teócrito.

¹⁰⁰ O zangão não consegue produzir mel e assim não contribui para o desenvolvimento da colmeia sem ser quando fecunda a rainha. Sobre a índole do zangão fala Hesíodo nos *Trabalhos e Dias* (303-306).

[7] Tive azar neste desejo. Nenhum amigo me tornou no seu herdeiro, nem morreu nenhum parente em meu favor, não disputei para me casar com nenhuma herdeira, nem tive quem me deixasse algo à minha tutela e desaparecesse, ficando o depósito para mim. Considero que encontrar tesouros é para gente mais afortunada do que eu. Mas a Riqueza não só é cega, como também é aleijada em ambos os pés¹⁰¹; vem devagar, de forma dolorosa, trazendo-me com dificuldade óbolo por óbolo e, pelos deuses, só vem se for esganada por mim, contra a sua vontade, arrastada violentamente por todos os lados. [8] A Riqueza em nada difere da minha cortesã na maneira de ser, pois amando-a, considero os assuntos que lhe dizem respeito mais importantes que os meus e honro-a mais do que a vida, porém ela nem me ama de volta da mesma forma, nem me abraça com as mãos bem abertas, como devia, visto que eu olho para ela completamente boquiaberto. Muitas vezes vai viver com aqueles que a forçam sempre com violência e extravagantemente a levam emprestada – e mesmo assim enche-lhes tudo com ouro. [9] Naquela altura também cheguei a desejar a morte e muitas vezes precipitei-me a vir até vós, conselho. Ainda assim, considere aquele ditado que diz “grão a grão, enche a galinha o papo¹⁰²” e achei que era preciso ser paciente e não desprezar nada do que me era dado, ainda que fosse um óbolo, um pedaço de cobre ou o que quer que fosse de insignificante. Impus isto como uma lei e estabeleci-a como tal com um juramento, determinando que, por razão nenhuma, nada do que entrasse sairia de minha casa. Ainda que fosse preciso por estar a morrer de fome, o que lá estava não era para tocar, mas que fosse deixado intocado, como se fosse um santuário religioso, excepto para eu o ir contar duas ou três vezes por dia quanto havia ontem e quanto adicionei hoje, calculando quanto dinheiro seria preciso arrecadar amanhã – e ia-me embora, sem contar a nenhum escravo, ou amigo ou familiar quanto dinheiro tenho nem onde está agora depositado, não vão de conspirar contra mim ou de me pedirem favores dizendo que são meus amigos e familiares, ameaçando-me sempre que precisassem. Mas eu não tive vergonha de nenhum deles nem lhes dei um pedaço de prata, pois isto é amar o dinheiro acima de si mesmo. Para que não me fossem aborrecer de todo, nem viessem até mim e me dissessem “dá-me” – que é a palavra que eu mais odeio ouvir – nem queria que fosse descoberto que eu tinha ganho dinheiro.

[10] Meus senhores, eu quero que uma vez que, por causa da minha bondosa amante, eu vou ser privado de ambas as coisas – a vida e o meu querido dinheiro – então – tal como se fosse uma herança – quero deixar-vos uma elucidação sobre como amealhar dinheiro.

¹⁰¹ A Riqueza também é cega e manca n’A *Riqueza* (559, 660) de Aristófanes e em *Tímon* (20) de Luciano.

¹⁰² A expressão ὀ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεις καὶ τοῦτο τὸ σμικρὸν μέγα ποιεῖ, presente também em Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 361), traduz-se literalmente para “adicionar pouco ao pouco, torna o pouco em muito”, assim traduzi pelo provérbio em português que me parece mais próximo.

Acreditem que não há nada mais avesso para os que querem ser ricos do que soltar novamente, de forma imprudente e sem juízo, aquilo que uma vez foi ter às suas mãos. Há dois princípios para os colectores de dinheiro: (1) nenhum ganho adicionado é pensado como inferior, ainda que outros pensem que é muito pequeno, já que a mim ainda nenhum ganho me pareceu insignificante. (2) Uma vez que algo é dado, que seja rapidamente agarrado e que seja sempre tratado como o que te é mais querido. [11] Queria que vocês dessem uso a estes dois princípios depois da minha morte. Eu, até agora, guardei-os com veemência e precisão. Ninguém me pode acusar de transgredir nem uma nem outra destas regras, mas instituí para mim mesmo que a transgressão destas seria mais terrível do que vocês estabeleceram para as leis da cidade, tanto que vocês castigam os transgressores com a desonra, mas eu puno a transgressão com a morte. [12] E agora, quando veio o momento inevitável do castigo, um deus violento¹⁰³, estando sobre mim, não me permite ter poder sobre os meus próprios pensamentos, mas tal como um tirano força-me a desprender-me das minhas leis e a transferir o ouro das minhas mãos para outros. Este é o acto dos odiosos tiranos que é mais difícil de suportar. Para que eu não seja obrigado a transgredir a minha lei, sentencio-me à morte. [13] Até eu cair nesta necessidade, nunca te deixei, adorado dinheiro. Nem transgredí as tuas leis, mas sempre adicionei (que era o que ditava uma das leis) e nunca subtraí (como é comandado pela outra lei). Contudo, talvez queiram saber e completar a lição aprendendo de onde veio e como guardei o meu dinheiro. Ouçam isto, pois alegrar-me-ia se mudasse o espírito daquilo que me irrita para o que sempre me ofereceu deleite.

[14] Então a princípio os meus rendimentos vinham do estado, como o nosso bondoso legislador - que tem a mesma opinião que eu - pensou que nada do que ele ordenou aconteceria sem tornar as acções vantajosas para quem as faz. A assembleia, o tribunal, o conselho, o festival – abrir os tribunais seria em vão, a assembleia seria em vão e os outros conselhos seriam em vão, se os que os enchem não pusessem alguma coisa no bolso. [15] Se um cidadão por acaso for espectador do teatro – diz a lei – que receba dois óbolos, para que não compre entretenimento com os fundos da sua casa, irritando-se mais pela sua perda do que se deleitando pelo espectáculo¹⁰⁴. Se for júri, que haja um pagamento por aguentar os gritos e as poucas vergonhas que lhe estão destinadas pelos litigantes. Em resumo: sempre que um fulano aparecer em alguma função do estado, estando destinado a ajudar a cidade, ganhará proveito pela cidade. Justo é este ganho, ó deuses, e esta ordem é de um legislador sábio: “que não saia com as mãos

¹⁰³ Ou seja, Eros.

¹⁰⁴ O fundo teórico era um pagamento dado aos cidadãos de Atenas para poderem assistir aos espectáculos dos grandes festivais (Hornblower & Spawforth (1999), p.1506).

a abanar quem gastou o dia todo em favor do bem comum”. [16] Eu prestei atenção principalmente a estes rendimentos, conselho, mas tantas vezes quantas a cidade fazia a distribuição do fundo teórico, o meu vizinho dormitava, dizendo que, em vez de preguiça, eram a chuva e a geada o seu impedimento e desprezando os dois óbolos e achando que é mais majestoso do que as leis. Porém a mim nem o sono me assolou nem os terrores do céu me tornavam mais assustado do que se não arrecadasse dinheiro; levantando-me a meio da noite eu punha-me à frente na fila para a distribuição¹⁰⁵ e contava o dinheiro sem pressas – isso mesmo não aconteceria se eu viesse depois de muitos outros, mas atiraria metade para a multidão¹⁰⁶ e assim fui para casa tendo tudo e o meu mealheiro tinha dois óbolos antes de alguém se levantar da cama. Ainda assim eu não comprei assentos no teatro, mas mandando passear o director do teatro e a oportunidade de ver o espectáculo, sentado num bom sítio, fui assistir ao espectáculo de pé, entrelaçando-me com os metecos e os estrangeiros. Desta forma o prazer não me foi menor e a minha fortuna cresceu. [17] Colectei este rendimento assim e fui ainda mais estrito com o resto: o pagamento judicial, o das assembleias e o que agora vocês, felizardos, tirarão. Pois não perdi, não perdi, a oportunidade para me sentar no tribunal como júri quando tal foi atribuído à minha tribo, mas achando que por concorrer muitas vezes para ser escolhido, que muitas vezes ia julgar e que muitas vezes ia arrecadar óbolos - e estes óbolos, oferecidos continuamente, tornar-se-iam em dracmas e os dracmas bem guardados, tornar-se-iam em minas, tanto que o que vocês acham que é pouco em singular, para mim, juntando-o, torna-se em muito. O lucro depreciado pelos outros encheu-me a bolsa. [18] E encheu-me ainda mais o dinheiro das assembleias dando-me três pagamentos a cada mês, para ignorar as reuniões do conselho. Em problemas grandes e urgentes, quando os primeiros a estarem presentes recebem mais do que o costume, não vem antes de mim nem o governador, nem o presidente, nem o encarregado que tem as chaves da Pnix, ó conselho¹⁰⁷. Eu sei, pelos deuses, que muitas vezes cheguei antes dos polícias e tomando o pagamento da rapidez receberia de novo o da assembleia e assim o ditado que diz “por isso o homem que não dormisse ganharia dois salários”¹⁰⁸ realizava-se. [19] Adicionem a estes, membros do conselho, os pagamentos dos que pensam em casamentos, tanto por cada um dos que casam como das autoridades que os officiam, recebendo como árbitro e testemunha de contractos, vendas, compras e testamentos escritos, emprestando uma mão em todo o lado, validando as assinaturas de cada um pela minha. Se se observassem os documentos da cidade, não de um ou dois anos, mas muitos e

¹⁰⁵ Para receber o fundo teórico.

¹⁰⁶ Ou seja, com a confusão metade caía ao chão.

¹⁰⁷ Tal como o Diceópolis no exórdio d’*Os Acarnenses*, o avarento chega antes de todos à assembleia.

¹⁰⁸ Faço aqui um paralelo com a tradução deste provérbio oferecida por Frederico Lourenço (*Odisseia X*, 84).

muitos mais, encontrar-se-ia que a maioria tinha sido validada pela minha mão. Se alguém guardasse os seus ganhos como eu, ninguém encontraria entre as quintas férteis uma que lhes trouxesse tal rendimento.

[20] Mas, lembrando-me do campo apetece-me descrever-vos em detalhe os lucros de lá e o que me dão as casas que eu alugo e o que me dão as lojas. Estas minhas propriedades não trazem deleite aos olhos, mas trazem-me dinheiro às mãos. Se alguém vier para a minha quinta, não verá árvores altas sem fruto nem plantadas em filinha, banindo o sol para os caminhantes. Nem banhos que lavam o mestre duas ou três vezes, mas que no resto do tempo estão lá para as crianças dos campinos nadarem. Nem as casas são suficientes para uma grande multidão, mas recebem só um homem e não desperdiçam muita terra criando ainda mais sombra - se alguém fosse aqui cultivar, o lucro não seria pequeno. [21] Assim, não disponho estupidamente dos meus campos, mas de modo a receber dinheiro e para que a terra me produza trigo, cevada, vinhas, oliveiras e figos. Estas coisas, não só as conto uma a uma quando estão ainda no campo, mas distribuo-as pelos sentinelas e, sendo guardadas, não há homem, nem rato nem pássaro que as leve. Se alguém me pedir um presente e escarnecer se eu não o der, goza comigo, mas nada me leva. Eu vendo, mas não quando vocês vendem, pois mais valia que fosse deitado fora. Contudo quando uma medida de trigo e um jarro de vinho for mais valiosa para vocês do que aquilo que vos é mais querido e quando qualquer um desejar não comprar pelo preço certo, mas por qualquer preço, nessa altura é que eu vendo. [22] Quando vou para o campo não vou na companhia de muitos escravos, nem cavalos, nem burros, pois nem tenho nenhum de início e tenho pena dos que os têm pois acho que têm uma alma de ferro, se não se tornam secos gastando tanto em tanta aveia e cevada. Para mim o único que me acompanha é o Lucrécio¹⁰⁹; alegra-me o seu nome e que cumpra a tarefa de um burro ao carregar a minha cama. Eu chegando não preciso de grandes alojamentos, mas um dos agricultores é meu anfitrião – uso a mesa e o banquinho dele, comendo o que ele come: feijões, cebolas e hortícolas selvagens. [23] Se se matar um pássaro ou se se servir ovos, ele não calcula que eu fosse pagar, pois eu nem tocava na comida, mas oferece-a como sinal de hospitalidade. O que este e os outros agricultores me têm de pagar, eu estimo com precisão e recolho uma grande quantidade de dracmas. Se me derem um leitão, um cordeiro ou um cabrito como presente, não me persuadem a oferecê-lo como sacrifício ao meu estômago, mas agradeço-lhes e, tomando-o, peço-lhes para o criar e para o contar como propriedade do mestre e depois quando ele cresce eu tomo de volta a sua descendência e esta far-me-á dinheiro. [24] Figos, uvas, maçãs e pêras

¹⁰⁹ A palavra em grego é κέρδος, que significa “lucro”. Optei por dar o nome “Lucrécio” ao escravo para brincar com a ideia de o nome ser derivado de “lucro”.

alegram-me os olhos e o nariz, mas é aquele que dá óbolos por elas que as come. O que não servir para nada fica para mim e eu dou aos escravos e deduzo do que comem. Não permito que as folhas das árvores sejam lançadas pelo vento e caiam para o chão¹¹⁰, mas estas são para aqueles que precisam de alívio de alguma doença e vendo-as por dinheiro. E ao longo do tempo, nos festivais dos deuses, as heras enchem-me a bolsa.

[25] Porém o maior dos lucros é tanto quanto o tempo que passo no campo e sem dúvida que faço por passar lá muito tempo. Sou sustentado às custas dos agricultores e só então é que a minha barriga não me destrói. Quando vou à cidade – socorro – atiro-lhe [à barriga] como tributo o dinheiro para o meu sustento. Pois não aguenta, embora eu a aconselhe muitas vezes, a sustentar-se com o ar e não ser mais frágil do que as cigarras que se aguentam só com orvalho. Porém precisa de pão, lentilhas, cebolas, peixe fumado, e se assim calhar, muitas vezes preciso também de endívias, para que o peixe saiba melhor. Às vezes compro comida, outras reprovo-lha e fujo com o dinheiro. Pois eu não me aguento ao ver o dinheiro a ser contado e o homem a dar-me folhas e eu dar-lhe moedas.

[26] Eu devo um favor ao meu estômago, e pelos deuses, não é pequeno. Nos jantares em que sou convidado, enche-se mais e naquele dia e no dia seguinte até à noite não precisa de mais alimento. Nessa noite como sal e um bocado de pão e adormeço, assim economizo dois dias com o banquete de um amigo. Muitas vezes, Conselho, tomando uma porção grande de carne e enchendo-me de pão dava-a ao escravo e dizia-lhe para comer, abanando-lhe a cabeça para que a guardasse e depois vivia sumptuosamente sem prejuízo por muitos dias. [27] Parece-me, pois agora compreendo, ó membros do conselho, que é por jantares como estes que se me destruiu o juízo, já que, conhecendo a luxúria a partir dos outros – e sem reparar – caí numa calamidade que começa pela satisfação. Ali, Eros preparou-me uma emboscada tornando o meu espírito mais gentil e acostumando-me primeiro ao amor pelos cozinhados. Eu sei que então eu atirava os meus olhares, ágora abaixo, para o que estava a ser vendido e já não conseguia afastá-los, mas sentia uma emoção estranha em relação a isto. Elogiei e alegremente pensei em comer e preparei-me imediatamente para libertar a minha bolsa, mas muitas vezes ao abri-la voltava aos meus sentidos e reprovava-me a mim mesmo dizendo: “que é isto, ó desgraçado? Não vais manter o teu modo de vida habitual? Que vás para o raio que te parta antes de preferires estas coisas ao dinheiro!” Muitas vezes fui vencido, confesso.

[28] Eu não compraria nenhuma destas coisas extravagantes (como carne e ovos) nem se assim mil Eros me apunhalassem! Porém, às vezes, comia peixe fumado de Bizâncio. Vocês

¹¹⁰ Imagem das folhas a caírem no chão está presente na *Ilíada* (VI, 146).

sabem que a cavalinha é um prato delicioso e barato e assim por vezes também desejava a de Cádiz¹¹¹, e ainda que grunhissem, comprava-a e indo para casa não a assava e comia com pão seco (que sempre foi o meu jantar predilecto), mas deixava-lhe cair em cima azeite, derramava-lhe vinagre e comia-a com rabanetes, o que antes me satisfaria e faria um jantar dispendioso.

[29] Umas vezes, ó Conselho, desejava estômago de vaca, outras tripas de cabra e não só desejava como acho que, pelos deuses, as comprei no mercado. Assim, por estas luxúrias, tornei-me um desgraçado indisciplinado e vendo uma mulher linda maravilhei-me e identicamente rezei para me juntar a ela, para a abraçar e igualmente tomá-la para mim. Ó membros do conselho, quem é que não o faria, vendo uma outra beleza irresistível como esta?

[30] A cara dela brilha semelhante ao ouro, os olhos enviam faíscas de prata; a sua idade, o carácter, as roupas e simplesmente a sua estatura são tal como uma escultura de ouro nos templos. Céus, e os ornamentos que ela usava, o quão encantadores eram, de tal forma que dobravam a beleza à mulher. Tinha uma farta cabeleira dourada e o pescoço estava coberto de ouro e os seus brincos, as pulseiras e os anéis. A cintura e o vestido tinham pouca lã, mas o ouro era muito.

[31] E num primeiro momento estas foram as coisas que me cativaram os olhos durante muito tempo, depois o que me atraiu foi a cara por si mesma. Da sua face chegou-me um sopro ao coração mais cortante do que uma seta. Em poucas palavras, podia-se dizer que era semelhante ao golpe de uma espada ou de uma lança. Sei isto porque uma vez fui atingido assim quando sofri uma perda inesperada. Então o meu infortúnio da estocada não foi menor ao que me tinha acontecido. [32] Mas tal como nessa vez, agora fiquei meio morto, pálido, mudo. Com a cabeça num turbilhão e a escuridão sobre os meus olhos. Os meus pés não avançavam como eu queria, mas estavam presos às pegadas da minha amante. Acompanhei-a não vendo nada aos meus pés, de tal modo embasbacado de como ela estava adornada pelo ouro e a beleza. Chegando até casa, deixou passar alguns dos seus amantes lá para dentro, mas a mim fechou-me lá fora.

[33] Conselho, isto para mim era digno de mil mortes. Todos aqui justamente me podem repreender “porque é que não te enforcas, ó miserável? Porque é que não te atiras lá de um penhasco? Mas amando um amor deste modo masculino e nobre como foste educado e criado e com o qual ficaste rico, a seguir amas um outro amor de miúdos; já quase não aguentas um, vais também dividir o tempo em metade adicionando um segundo amor a este e indo e vindo da porta dela chegas de mãos a abanar, algo que antes não tinha acontecido?”

¹¹¹ Cidade portuária no sul de Espanha.

[34] Morrer por isto tinha sido bom para mim, pois porque é que era necessário viver, ó conselho, envolvido num caso que não sustenta lucro nenhum? E o que aconteceu a seguir, não me permitiria viver mesmo se eu quisesse! Uma vez que quando ela teve um momento para falar, tendo eu muitas vezes exausto a soleira das portas dela, aproximei-me dela em casa e houve logo muitas risadinhas das criadas. [35] Uma gozou com a minha vestimenta e a túnica, que era mais velha que Cronos e que tinha mais buracos que as tramas por tear. As outras contavam-me os remendos nos sapatos e perguntaram-me quantos quatro conjuntos de anos me tinham durado e quantos mais me iriam durar. Uma delas vindo até mim disse “Meu caro, há quanto tempo é que não te lavas? Pois a mim – por Afrodite – parece-me que foi desde que nasceste¹¹²! E evidencias que o perfume, tal como os escaravelhos, te mataria. Pois se não, não tinhas vindo até nós a cheirar mal dessa maneira!” [36] Estava despedaçado a ouvir estas coisas, porém, neste tempo, ela sorria docemente e no fim, mandou-as ficar em silêncio, fitando-me com tal admiração e abriu a boca de ouro perguntando: “porque é que vieste até aqui? És escravo de um dos rapazes meus amantes ou o seu preceptor e vieste aqui proibir-me de o receber mais no futuro?” [37] Eu disse-lhe: “Não, ó mais linda das mulheres, eu sou um dos amantes”. “De quem?” – perguntou ela – “desta? da Oureana?¹¹³” Eu revirei-me com o nome e disse – “Falaste em que ouro?”. E ela respondeu-me – “esta é a minha escrava *d’Ouro*” – Fitei a jovem e bela rapariga e disse-lhe – “a Oureana é linda” - mais ainda por causa do nome - “porém, não é a beleza dela que eu amo, mas a tua!”. Ela respondeu-me “fazes bem, meu amigo”. [38] E, de uma vez, deixou-me, levantando bastante a voz e perguntou, “o comandante Trasilau¹¹⁴, enviou o eunuco que me ofereceu este colar?” - ela mostrou-me um ornamento de ouro muito refinado - “Pólemon, o seu rival, mandou vir uma flautista? Ele cintou-me a cintura com as suas mãos e beijou-me. E o jovem Mósquion já mandou o Davo que ele disse que viria para me trazer vinte minas? E amanhã, meu querido,” - disse ela - “perguntaremos ao nosso novo belo amante se já enviou o que ontem nos ofereceu, já que, claramente, prometerás mais e ultrapassarás os meus outros amantes, se não, pelo menos o Mósquion.”

¹¹² Pluto n’A *Riqueza* (85) de Aristófanes afirma que Pátrocles nunca tomou banho desde que nasceu. Presume-se que este Pátrocles seria um poeta trágico (Cropp & Storey (2018), p.50).

¹¹³ O nome dela em grego é “Χρυσίον” – “Dourada” ou “A de Ouro”. À semelhança de Lucrecio, que traduzi por lembrar a palavra lucro, traduzi aqui o nome Oureana por provir de “ouro”.

¹¹⁴ As personagens enumeradas são retiradas directamente de Menandro. Trasilau é mencionado em F146 (ed. Colin Austin), e provavelmente era um soldado. Pólemon aparece, como um soldado n’A *Mulher do Cabelo Rapado*. Mósquion é nomeado n’A *Citarista*, *A Mulher do Cabelo Rapado*, *Rapariga de Samos*, *Siciónio* e é normalmente um jovem, não muito rico, apaixonado ou não. Davo, por sua vez é o nome dado ao escravo ou perceptor no *Escudo*, no *Misanthropo*, na *Arbitragem*, o *Herói*, o *Adulador*, *A Mulher do Cabelo Rapado*, *Moça de Perinto*.

[39] Conselho, o que é que acham que eu sofri ao ouvir isto? Pensei que me tinham caído pedras na cabeça e que uma espada me tinha trespassado o coração. Com dificuldade, consegui não cair. Antes de recuperar destes ataques ela preparou-me outros ainda piores. “Enquanto isso” - disse ela - “prepara tu hoje um jantar para nós, para que jantes comigo e te reclines ao meu lado. Mas o jantar não terá de ser muito dispendioso.” [40] Eu esperava ouvir queijo e azeitonas ou, por Zeus, vegetais e ovos – o que até é bastante para festas de casamento – e aborreci-me com isto; não porque tinha de o providenciar, mas porque até aquelas palavras me irritavam. Porém ela descreveu uma refeição que eu estremeço em nomear, pelos deuses, ainda que queira: vinho Tásio¹¹⁵, aves, peixe, bolos, e outras mais que nem o nome eu conhecia. “E compra-me flores, grinaldas e perfume, pois é preciso que a casa cheire a perfume por nossa causa.”

[41] Naquela altura eu gritei não aguentando mais: “mulher, mas tu achas que tens um grande rei como teu amante!? Um que colecte receita da terra e do mar? Até esse se tornaria rapidamente num pedinte, se alguém lhe tirasse assim 20 minas para um jantar. A mim, sendo-me expugnado um dracma, antes de me tornar num pedinte, tornava-me num cadáver! [42] Oiço, ó melhor das mulheres, que vocês se adaptam muito facilmente às maneiras de ser dos vossos amantes. Então adapta-te também à minha maneira. Estou habituado a tomar e não a dar. O melhor, minha querida, era que desses, pois não haveria outra forma melhor de te adaptares a mim. Se não pelo menos não me peças nada de volta.” - disse eu - “E o meu amor por ti não te deixaria sem lucro, mas tornar-se-ia numa grande testemunha da tua beleza. [43] Isto tornar-te-ia a mais estimada entre as outras cortesãs. Pois a cidade toda, apercebendo-se, terá a minha paixão na boca e palavra disto vai e vem para todo o lado: «quem é que encantou aquele homem inflexível? Que tipo de beleza invencível prevaleceu sobre este? Quem é que ele distinguiu como sendo igual ao ouro?». Depois os amantes de antes multiplicarão a sua paixão e os que nunca te viram correrão para te contemplar e, vendo-te, apaixonar-se-ão e dar-te-ão oferendas como teus amantes. Tanto que aquilo que te derem os que ganhaste por minha causa devias entender como se fosse meu e dares-me a tua companhia de graça.” [44] E dizendo eu estas coisas, ó conselho, e agarrando-lhe as mãos, só não chorando, ela não me ouviu mais do que um burro ouve uma lira, mas cantou-me uma canção sobre mim e chegando ao fim disse uma coisa que me mandou directamente para a cicuta: “pois agora, senhor,” - disse ela -

¹¹⁵ O vinho de Tasos (uma ilha na região da Trácia) era particularmente famoso pela sua qualidade (Hornblower & Spawforth (1999), p.77). Crémilo n’*A Riqueza* de Aristófanes, por exemplo, menciona o vinho Tásio quando subentende que o jovem que a velha namorava só mantinha a sua companhia pois esta lhe enchia de presentes (1009-1030). Também Gnatão, n’*O Adulador* refere o vinho de Tasos (47-48), para demonstrar o quão rico ficou.

“encontraste-te comigo sem me dotares nada, mas nunca mais me verás se não me encheres o colo com ouro. Esta é a minha maneira de ser. Não faço favores a ninguém se não me derem nada.”

[45] Conselho, depois de ela me dizer isto, que foi desta forma grosseira, verdadeiramente à maneira dos Citas¹¹⁶, que outra coisa há para eu fazer sem ser morrer? Pois os retores já não dirão o habitual, que o que eu sofro é insignificante e não é digno da cicuta. Mas todos vocês conhecem como o amor por si próprio é insuportável e como pela espada, pelo nó e por outra maneira de morrer alguns se suicidaram e por outro lado só a expectativa de perda forçou muitos outros para o precipício. Eu aventurei-me a sentir isto mil vezes. [46] Se então uma das minhas desgraças não é suportável para muitos, como é que esperam que eu viva, suportando duas desgraças, e sendo empurrado como se estivesse nas ondas de uma contra a outra? Agora o amor tira-me do juízo¹¹⁷, tornando-me completamente dependente da minha amada e manda-me ir buscar a caixa do dinheiro e abri-la, esvaziá-la e carregar tudo à fortunada mulher. Agora, abrindo-a, um tremor toma-me o meu corpo todo, principalmente a minha mão; o trinco não se entrega a mim, enquanto antes o querido quase que se abria para mim por si mesmo se a algum ponto fosse preciso pôr lá ouro. Passado muito tempo e abrindo-o com dificuldade começou uma batalha violenta entre os meus dois amores. Um diz-me para fechar, o outro manda-me abrir e muitas vezes faz cada um isto. Fazendo bem, como sempre, ganhou o amor da minha caixa que mais depressa dava o meu sangue do que concedia o meu ouro. [47] Então batendo a tampa com a caixa violenta e firmemente, fujo. Depois não sei o que faça, mas perplexo ando para cima e para baixo à volta da ágora, da cidade toda, de casa e nem na cama consigo estar quieto. Levantando-me, os meus pés não me suportam. Se me sento, salto para cima, porém, saltando, corro até à porta, depois batendo na porta viro-me ao contrário. [48] É altura de dormir e antes de fechar os olhos, desperto cheio de tumulto. Sempre e a toda a hora passava noites acordado, mas era porque os cálculos me torturavam a minha alma: “quanto de renda deu o subarrendado pela casa? Quantos meses me deve? Quanto é o pagamento das lojas? A renda de todas as propriedades no sertão já foi colectada por mim? Quantas bolsas me encheu? E quantas caixas? Onde está o ouro? Onde está a prata? Como é que ganharei ainda mais?” [49] Agora estou envolvido ainda nisto, nem a morte me conseguiria retirar esta preocupação mas, pelo meio, muitas vezes sou levado até à minha amada e de novo suspiro e bato na cabeça, salto continuamente da cama e chamo o escravo e não precisando de nada,

¹¹⁶ A Cítia [Σκυθία] era região a norte do Danúbio. Os gregos usavam “Cita” como insulto para demarcar alguém ignorante ou não civilizado. Escravos citas eram também a força policial de Atenas no séc. V, tal como aparece n’*As Tesmoforiantes* de Aristófanes (Hornblower & Spawforth (1999), p.1374).

¹¹⁷ A expressão ἐκότησας τῶν φρενῶν está presente também nas *Bacantes* (850) de Eurípidés.

tendo ele chegado, dispens-o sem lhe dar ordem nenhuma. Enquanto é de noite desejo que seja de dia e de dia a noite é de novo desejada. Nestas desgraças, há um bem: odeio a comida e nem a permito de todo ou muito pouca; não compro nada, mas a velha mulher ou o Lucrécio têm pena de mim e trazem-ma, não sei de onde a tiram.

[50] Quem é que desta forma acha que é digno viver? E de que maneira? Esse que me mostre como viver. “Dando”, diz o ele. Homem, tu arruínas-me antes da cicuta, nem posso viver até os membros do conselho concordarem, pelos votos, em meu favor. Que coisa terrível me aconselhas, pelos deuses! A roubar-me a mim mesmo e pôr o que é meu em mãos alheias!

[51] Eu pensei que tu antes persuadirias o conselho a votar para que a cortesã não me tomasse nenhum pagamento por eu não o poder pagar. Se não, irias tu até ela (pois as cortesãs só vos temem a vós, os retores, porque facilmente as acusam e abusam com os vossos discursos que escrevem), e lhe dirias levantando a voz: “o que é isto? um homem livre, cidadão de ambos os lados, que se ocupa consigo mesmo, adquirindo pouco dinheiro com muito trabalho não contendo em desperdiçá-lo e tu força-lo a desaparecer-se da sua vida e roubas a cidade de um cidadão d’Ouro!” [52] E se adicionasses como o conselho ouviu os meus argumentos e se irritou muito, preparando-se para enviar os Citas até ela, eu bem acho que ela até teria entregado dinheiro para que eu não a chateasse no futuro. Eu tinha-me tornado bem-afortunado se tivesse recebido ouro pelas mãos que me são mais queridas. Eu não te tinha dado ouro como pagamento, mas publicamente diria que eras um benfeitor para todo o tempo. Se não fizeres isto, mas se soltares palavras odiosas como as da cortesã, não preciso de um conselheiro que me esvazie o meu mealheiro, já que assim aconselho-me a mim mesmo melhor do que tu e parto da vida antes de ver alguém ser dono do que é meu.

[53] Onde está aquele que me dá a cicuta para beber? Tu, meu bom homem, enche-me uma taça feita de ouro ou de prata para que eu beba com mais prazer. Espera. Mas eu farei como costumam fazer os que vão para este tipo de morte (eles beijam o que têm de mais querido) e indo para casa vou beijar o que é mais precioso para mim do que uma mulher ou filhos e entoarei eu mesmo um canto fúnebre, primeiro pelo tanto e de tal forma bom de que logo a seguir serei roubado e depois chorarei por essa propriedade que perderá um tal guardião e que será extraviada aos poucos por quem quer que seja, tal como um órfão real. [54] Pois, conselho, nenhum de vós é assim benevolente que me enterre a minha propriedade comigo e a amontoe em cima do meu corpo antes da terra. Assim tornar-me-ia guardião do meu tesouro, certamente não como aqueles que já deram o seu a muitas pessoas (excepto a mim, que nisto sou azarado). Eu faria com que o sítio fosse inacessível para os humanos e barraria, de longe, as pessoas de entrarem, tal como noutros sítios em que talvez haja divindades adoradoras de

ouro que ali se sentam em cima dele¹¹⁸, e assim seria rico imortalmente. Se é verdade o que dizem os sofistas e se novamente retornarei ao corpo de um homem¹¹⁹, teria a riqueza já pronta para mim, tomando o meu próprio tesouro.

Declamação 33

O filho de um homem avarento tendo-se destacado na guerra pede como recompensa uma coroa de louros e é deserdado¹²⁰.

Declamação

[1] Eu não censuro o jovem pela proeza, juízes, pois por esta salvou o dinheiro e as pessoas à cidade. Porém eu odeio-o porque tendo sido maravilhoso na guerra, é um pateta em relação à sua recompensa e deita por terra pela sua parvoíce a graça que a Fortuna lhe deu para enriquecer. [2] Então sendo mais esperto do que o pai e a vida que eu honro ele condena-a e arranjou outra para ele. Que procure também outra casa, pois não vejo como pode um homem que é tal amante do dinheiro ser capaz de viver com um amante de glória vazia. [3] Espantome que ele já não tenha vindo até vós a usar a coroa. É que ele pensa que há tanta importância naqueles ramos e acha que nenhum dinheiro que existiu e existirá é equivalente àquela posse (pois o tolo chama àquilo de “posse”). [4] Ainda que eu se visse o meu filho mudar a sua opinião ou censurando-se a si mesmo pelo pedido da tolice, nem assim aguentaria este prejuízo com o passar do tempo; excepto que talvez relaxasse a raiva vendo que o meu filho não estava arruinado de uma vez por todas. Porém, visto que continua incorrigível e é claro que persiste com os seus erros, elogiando a sua falha em frente aos juízes do conselho, expulso-o por isto de minha casa com tanto empenho quanto belamente ele me pareceu ter preparado o seu discurso em defesa de um ramo. [5] Juízes, se eu não soubesse que muitos de vocês acreditam que tudo é menos importante do que o dinheiro e que sempre calculam de que maneira o arrecadarão, estaria assustado de parecer enlouquecido por ficar triste caso o meu filho não aumentasse o que eu já tinha. Mas vendo agora que a única razão que vos deixará felizes é que

¹¹⁸ Tal como o deus do Lar, Euclião, em *Aululária* de Plauto, que toma conta de um tesouro escondido debaixo da lareira.

¹¹⁹ Ver *supra* nota 6 acerca da teoria da transmigração das almas.

¹²⁰ O que o pai espera realmente é que a assembleia garanta ao seu filho uma segunda oportunidade para pedir uma recompensa.

mais tarde carregarão os trióbolos como pagamento¹²¹, tenho muitas esperanças de vos parecer irado com razão apenas por estar privado de uma grande abundância que já repousava na minha mão.

[6] Filho, não esperava por estas coisas quando casei com a tua mãe nem quando te tive a ti. Porém porque é que digo isto ao maior idiota em vez de o explicar a vocês? Pois eu no início, ó juízes, não tinha intenção de me casar calculando a extravagância do feito. Antes de receber o dote era preciso gastar dinheiro a comprar tochas, contratar uma carruagem, receber os familiares e proporcionar um banquete de casamento aos clãs. Assustei-me, pois, muitas das mulheres são dispendiosas e gastam dinheiro em nada de proveitoso, comprando vestidos de seda e linho, túnicas transparentes e coloridas, vestimentas de Verão e coisas inúteis deste género para o corpo. [7] Alguns dos meus amigos – se é que aqueles podem ser considerados amigos, para os quais que coisa pior poderia eu amaldiçoar do que serem pais de um filho como este; esses, percebendo que eu desprezava o casamento, recomendavam-me a fazer as pazes com tal prática, dizendo que a velhice chegaria e que seria preciso muita ajuda nessa idade e que tendo um filho comerciante e zeloso pelo pai, talvez ganhasse mais dinheiro. [8] Estas coisas estavam num futuro longínquo, mas o presente visível, tal como mo diziam, era incrível: uma rapariga rica de muitas posses que tinha uma família e beleza radiante. Eu, ouvindo “muitas posses” não precisava de saber nenhuma outra coisa, pois sabia que a riqueza tem juntamente consigo todas as coisas belas. De tal modo que fui logo persuadido a casar-me. Então desfrutava maravilhosamente por ir receber dinheiro, no entanto também estava triste pelos seus custos. [9] Ó juízes, quem foi o legislador que decretou estes extraordinários casamentos? São precisas tantas tochas, escoltas, tanto vinho, perfumes e açafrão? Um homem não se pode casar com a sua noiva com uma lâmpada? Não era melhor sem barulho? Não seria mais decente à parte de espectadores? Se não houver muita gente às portas, não saberá o noivo o que deve fazer com a noiva¹²²? Ainda assim suportei tudo, persuadido a sofrê-lo pelo dote. [10] Aplaudo a minha esposa pela imitação; ela imitou-me de tal forma que muitas vezes viveu em jejum, alimentando-se com migalhas de pão e bebendo água, acostumando as escravas ao mesmo. Lavava-se apenas na lua nova. Tecia peças delicadas, vendendo-as e não as vestindo,

¹²¹ Ou seja, três óbolos. O termo é usado várias vezes em Aristófanes (*As Aves* 1541, *Os Cavaleiros* 1541, *As Vespas* 609, 684, 690, 1121). Optei por reutilizar o termo usado por Maria de Fátima Sousa e Silva n’*As Aves* e n’*Os Cavaleiros*.

¹²² Depois dos noivos entrarem no tálamo a porta era guardada por um dos amigos dos noivos enquanto o resto dos convidados cantavam um hino nupcial e faziam barulho para assustarem espíritos malignos (Flacelière (s.d), p.75).

dependendo de túnicas usadas. Não precisava de mesa, comia ao tear. Então, tenho-a na minha família, amo-a e chamo-lhe “tesouro”.

[11] Mas ela, que veio até mim de outra casa recebeu tão bem os meus ensinamentos, e este que veio de mim, foi educado por mim, e ouviu muitas vezes elogios ao dinheiro, afastou-se para uma direcção bizarra. Mas contar-vos-ei desde o início. Quando o meu filho já estava na idade certa para tomar uma educação, consultei os meus amigos que arte lhe devia dotar. [12] Alguns mandaram-me enviá-lo para os filósofos, porque supostamente a virtude habita nos *pensatórios*¹²³ deles. Mas para mim [havia] coisas destes homens que me agradavam, mas outras que eu odiava. Pois estar imundo, de cabelo por cortar, com banho por tomar e comer não mais do que uma cigarra parecia-me fazer sentido¹²⁴, mas não querer saber do dinheiro e depreciar aquilo que é mais atraente entre os homens parecia-me coisa de gente deprimida e muito longe de saber o que é importante. Pois eu esperava que eles juntassem dinheiro, mas de resto viver exactamente como vivem agora, já que assim enriqueciam recebendo por um lado e não gastando pelo outro. [13] Havia outros amigos que recomendaram treiná-lo como lutador, contando-me as histórias de Pisa e Hércules¹²⁵. “Para quê?”, dizia eu, “para ele me trazer o quê das Olimpíadas, ó meus amigos? A oliveira selvagem? Certamente vale tanto quanto a necessidade de sustentar o azeite e o ordenado para o treinador, não é? [14] Pois torná-lo-ei num agricultor” – dizia eu – “e estará constantemente ao serviço da terra e a trabalhar as árvores. Grandes são os presentes do mar, porém existem perigos e antes do sucesso estão as ondas; o mar destrói muitas vezes a propriedade, mas mantém os proprietários vivos ainda que despidos. Seria mais proveitoso para estes que se afogassem juntamente com as mercadorias. No entanto, a agricultura é um trabalho seguro. Pois se a irregularidade das estações impedir a produção de frutas, existem muitas outras consolações: a lã, o queijo, o leite, fazer cestos para carregar a fruta e, se tudo falhar, terá lenha.” [15] Este era o meu incessante conselho para ele: “filho, mantém-te nas pegadas do teu pai e considera a minha maneira de viver como uma lei não menor do que as leis impostas pela cidade. Isto é: poupar o que tens e amontoar em cima disso. Foge de cavalos gananciosos e ama os burros que carregam madeira contentando-se em manter-se através de feno. Liberta aqueles entre os escravos que não fazem nada, dado que é

¹²³ φροντιστήριον termo tal e qual como usado n’*As Nuvens* de Aristófanes (142, 181, 1144, 1487) para designar a escola dos sofistas. Procópio de Gaza usa este termo para designar uma espécie de auditório ou uma sala de aula (*Ep.* 114) (*Liddell and Scott’s Greek English Lexicon*).

¹²⁴ Referência aqui ao mito platónico das cigarras que deixaram de comer, presente na *Decl.* 26.41 de Libânio e explicado *supra* nota 72.

¹²⁵ Parece aludir aqui ao mito da fundação das Olimpíadas como contado nas *Odes Olímpicas* de Píndaro, nas quais Hércules estabelece em Pisa os jogos olímpicos em honra de Zeus (por exemplo: *Odes Olímpicas* 2, 4, 6, 10).

melhor do que andar a mantê-los. Porém, aquele que entre estes te renda, toma conta da mesma forma que aos teus pais. Não dês nada aos que te pedem dinheiro em lágrimas, porém considera o interesse como uma parte da capital. A preservação das coisas que tens é bela, porém a aquisição de mais é ainda melhor. [16] Mas permite aos outros julgar o que traz desgraça – tu tem mas é vergonha de mim, da tua mãe, do teu país, do sol e de ti próprio se tendo propriedade não a aumentas de dia para dia – recebendo, pedindo, cobrando, acumulando, esperando empurrar tudo para dentro da lucrativa carteira. O teu corpo robusteceu. Estás pronto para trabalhar. Nós temos um terreno. Tu conheces a minha maneira de ser. Não sejas mau na tua emulação de mim. Tolera um grande número de feridas em vez de abandonar um dracma, já que essas depois se curam com um bocado de remédio, mas o dracma foi-se”. [17] Eram estas coisas que eu lhe dizia ao jantar em vez de outras cantigas quaisquer. Todavia ele parece que foi chamado para a direcção oposta, abandonando o Hermes Propiciador e tornando-se adepto de Ares. Fui obrigado a pagar imenso pelo instrutor de tácticas, sentar-me ao lado dos fabricantes de escudos e incomodar o produtor de lanças¹²⁶. Não foi o suficiente comprar a armadura, mas também foi preciso revestir o centro do escudo com ouro e a crista do elmo. Ele treinou laboriosamente à minha custa. Ele comia tanto quanto todos lá em casa no passado, e não só isto, mas ainda precisava de mais. Assim tornou-se mais voraz pelo exercício. [18] Naquela altura imediatamente apressei-me a atirá-lo e às armas fora de casa antes que ele mesmo me expulsasse a mim das minhas propriedades. No entanto alguns dos meus amigos foram ter comigo, contiveram-me a raiva e enganaram-me propondo-me esperanças que me persuadiram naquela altura, mas que agora me abandonam. “Porque é que censuras o teu filho? Ser soldado não é mau. Não estejas aborrecido com as despesas. Recuperarás o dinheiro dos gastos por completo sem razão de queixa. A guerra dá frutos radiantes, não é como colectar o pouco trigo e cevada que estarias a cortar durante muito tempo. Sabes que muitos dos soldados lutam usando ornamentos de ouro. Quem os mata despe-os e o general não vê nada. Se o teu filho se distinguisse na guerra, por Hércules, o dia da distribuição das recompensas preencherá o teu desejo e dirás que nunca recebeste tanto lucro em toda a tua vida. Portanto ajuda e contribui para o treino do teu filho”. [19] “Porque é que me demoro?” disse eu boquiaberto por causa da recompensa. Então eu, o dificultador, urgi e impeli-o à arte das armas; eu implorava que descansasse vestido com as armas. Disse-lhe: “vai e rouba as braceletes e os colares dos mortos no campo, mas toma cuidado, que ninguém pode saber disto. E salta para a primeira

¹²⁶ Possível referência ao fabricante de lanças e o vendedor de escudos mencionados n’A Paz (447) de Aristófanes.

linha de batalha em frente de todos os outros, já que ou morrerás – e então isto acontece a todos – ou tornar-me-ás muito rico”.

[20] Eu dizia-lhe estas coisas e assim ele foi educado. A Fortuna ajudou-o. Pois tendo a batalha iniciado, ele muito fez para a derrota dos inimigos. Quando alguém me anunciou a sua distinção na batalha, perguntei: “para quando é a recompensa?” Ó juízes, nunca nenhum parente ficou tão feliz de herdar uma propriedade como eu naquela altura me regozijei. Urgi a vê-lo e a beijá-lo abraçando-o. Aplaudi muito e maravilhosamente. Atirava a mão aos que vinham em minha direcção como acontece aos felizardos. Era claro para as pessoas das lojas que eu caminhava estando na maior. [21] Quando cheguei a casa, ninguém me parava. Mandei à minha mulher que acendesse outra lamparina e bebi vinho mais puro¹²⁷. Digo-vos um segredo? Sacrifiquei uma galinha das poedeiras – estava preparado para tudo. A esperança de riqueza persuadiu-me a quebrar os meus costumes. Na altura em que o exército retornava eu fui ter com eles e muito os aplaudi, de imediato arrastando o meu filho para pedir a recompensa, todavia, não tendo havido naquela altura assembleia, fomos para casa. [22] Oh! e tivemos uma refeição muito dispendiosa e ele descreveu-nos a batalha, a linha de frente, as alas, os códigos secretos, a luta, as mortes e a perseguição. Eu disse logo: “ó filho tu não me contes estas coisas assustadoras da guerra, mas conta-me aquilo que é mais doce! Qual é o teu pedido? O que é que receberás? Peçamos todo o ouro público, peçamos dinheiro, vamos encher a casa com tesouros! Por Zeus, é natural! Porquê é que não tornas teu aquilo que por causa de ti não se tornou dos inimigos?” [23] Mas ele, fazendo uma cara solene, disse-me: “Pai, teremos o melhor tesouro de todos”, e levantando-se fez uma libação a Ares. Já não era ataque beber para se saciar, mas agora faz oferendas espalhando o meu vinho. Então cheio de boas esperanças adormeci para o meu primeiro sono, depois sonhei com a recompensa e acordando já não conseguia mais ficar quieto. Virava-me para os dois lados a noite toda! Parecia-me que ouvia o galo cantar quando não cantava. Censurava o tamanho da noite e muitas vezes enviei o escravo para ir ver do amanhecer¹²⁸. [24] Mas finalmente os abençoados raios – como pensava eu – levantaram-se e os meus amigos vieram para partilhar o prazer comigo e fomos indo, rodeados e observados por uma imensa multidão. Indo até aos magistrados e presidentes pedi-lhes para se discutir primeiro a recompensa. Eles, fazendo-me o favor, aceitaram fazer isto rapidamente. [25] Então este meu filho, subindo o rosto, coçando a cabeça e olhando em volta, primeiro torturou-me recontando a batalha. Eu pensei: “quem é que precisa que lhes ensines o

¹²⁷ Semelhante ao Avarento de Corício (*Decl.* 6.77).

¹²⁸ Tal como Estrepsiades n’*As Nuvens* (1-38), o velho também pensa que ouviu o galo cantar (4) e passa a noite a dar voltas na cama a remoer as contas que tem de pagar.

que eles sabem, palerma? Lutaram todos em conjunto, foram para a guerra todos juntos. Não irrites aqueles que te viram com os próprios olhos, eles reconhecem a tua excelência! Vai em direcção ao pedido!” Porém, se ele não contasse os cabelos daqueles que caíram, pensava que não seria considerado o homem que era. [26] Só após muito tempo é que ele percebeu que o povo considerava a vanglória difícil de engolir e lembrou-se do pedido – então eu levantei as orelhas! Então, anunciou que pediria a maior das recompensas, suspendendo-me pelas promessas. Então, dizendo adeus ao adorado ouro, à radiante prata e ao desejado terreno, anuncia que tipo de coisa quer para recompensa. Ó Zeus das propriedades, o que é que era? Como é que eu explico este horror? Disse ele que a sua recompensa seria a sombra de uma videira: uma coroa de ramos. E a proposta prescreveu! [27] Decidi logo arrastá-lo do rosto e arrancar-lhe os olhos, mas fui impedido pelos que lá estavam. Retirando-me da assembleia, estava fora de mim e nem reconhecia bem o caminho. Então, quando cheguei a casa meio morto e a minha expressão carregando nada digno de esperança, disse-me a minha mulher: “O que é isso? A recompensa fez-te assim, ó bendito?” “Sim”, disse eu, “pois tal que era...”

[28] Fui muito injustiçado, juízes, fui despojado. Fui rebolado para longe de muito dinheiro pelo meu filho – e mais! É preciso vingar-me ou matar-me. Porém tu, ó abominável e repulsivo parricida¹²⁹, atreveste-te a entrar pelas minhas portas trazendo uma coroa dessas como se ainda fosses meu filho com essa bela recompensa? Foste destruído por aqueles que te persuadiram! Procura um novo pai para ti, pois perdeste este. Eu criei-te com estas maravilhosas expectativas e enganaste-me das minhas esperanças. Não aborreças os meus familiares. És forte e grande, mas não mais forte que a lei estabelecida há muito tempo para socorrer os pais injustiçados – esta atira-te para fora de casa.

[29] “Mas não foi estabelecida para os heróis” – diz ele – “e eu sou um herói”. Agora és um sofista inteligente, mas quando era preciso enriquecer foste tolo, burro, idiota e cheio de arrogância. Juízes, este acto não é digno de enforcamento? Era preciso maltratar o pai e procurou uma lei que se ocupasse disso. Juntar dinheiro – esta coisa simples que não precisa de julgamento profundo nenhum – ele nem o sabe nem o ponderou. [30] Mas depois de nos apareceres como um orador aparecerás como legislador dizendo: “excepto se alguém for um herói – estes são incólumes a serem deserdados”. Se não podes mostrar uma lei como esta não ultrajes a lei, já que o acrescento é um ultraje. Pois ninguém diz que o maltrato dos pais se torna menor pela excelência dos maltratantes¹³⁰, uma vez que o sofrimento é igual, seja o que ofende

¹²⁹ *Μιαρὲ καὶ παμμίαρ*” (abominável e repulsivo) é uma expressão presente em Aristófanes, nomeadamente n’*A Paz* (183), e n’*As Rãs* (466); a combinação *μιαρὲ* (abominável) e *πατραλοῖα* (parricida), por sua vez, aparece n’*As Nuvens* (1327).

¹³⁰ Semelhante na *Decl.* 6.61 de Corício.

covarde ou corajoso. Todavia é pior sofrer pelos bons, tanto quanto é devido que estas pessoas façam o bem. Então porque é que não serás expulso de casa, se é pelos meus contributos que avançaste e conseguiste assustar os inimigos? É preciso negligenciar a educação dos nossos descendentes, se por isso realmente perdermos o poder sobre eles.

[31] Mas deixando o troféu de lado; ó tu, explica-lhes de que forma é que não me fazes mal. Ele diz: “Não faço mal, visto que não perdi no jogo nem devorei nada do que é teu”. O jovem é maravilhoso e digno dos nossos favores, porque não atirou precisamente aquilo que eu acumulei em vida às prostitutas, aos jogos dos dados e aos peixes e aves dos caros. [32] Pois devias ter-te atrevido a fazer isso tomando as coisas de casa, assim não precisava agora de uma renúncia pública. Tinha-te estrangulado no sono, por Zeus senhor, se te apanhasse a roubar, e não digo por uma mina ou meia medida de farinha de trigo ou uma túnica, mas até por causa de umas pequenas ervilhas, peixe fumado, cebolas ou algo ainda mais barato. Dado que o mal seria absolutamente amargo de todas as maneiras, mesmo quando acontece com coisas mínimas. Então ele que não possa alegar que não minimizou a propriedade, mas se ele não preferiu não ajudar o pai quando tinha oportunidade que o prove, já que agora é isto de que eu o acuso – não que me tenha feito mais pobre, mas que não me fez mais rico.

[33] Não há nada de estranho nisto que eu peço. É óbvio a partir do exemplo seguinte. Juízes, se um de vós tiver um escravo capaz de vos trazer dez dracmas por dia, porém pela preguiça, só vos trazia metade, não o atirariam para o moinho depois de o chicotear? E mesmo assim ele está tão afastado de destruir propriedade como de a fruir. [34] Neste aspecto faz mal por não trazer mais. Acusamos também as vinhas se não pesam com cachos de uvas, ainda assim, se estas tivessem capacidade de falar, podiam alegar que não destroem o vinho nos jarros. Todavia as vinhas parecem que nos fazem mal ao produzir menos do que é apropriado para elas. Eu sei que também, nas examinações dos generais, vocês são igualmente bruscos com os que vos perderam território já existente e aqueles que não vos acrescentaram mais território quando lhes era possível. [35] Eu – com muito agrado – levava a tribunal até os sonhos cujas promessas foram em vão, por causa do prejuízo. Pois toda a esperança que é melhor do que o que acontece na realidade, quando falha, pensa-se como um prejuízo. Eu pensava ter em minha casa o dinheiro, só não o via, só não o contava. Eu até tirei a roupa do baú e preparava-o para o ouro.

[36] Depois perguntas-me o que é que me injustiçou. Não tenho aquilo que era necessário que tivesse. O maior dos golpes, filho, foi atrevido por ti. Se me tivesses batido era-me suportável, desde que me tivesses feito rico – eu ia apreciar a tarefa e os insultos, para mim tudo estaria dentro da medida por causa do dinheiro. Porém, agora mataste-me. Por tua causa

morri. Não vêm, juízes, como o meu corpo se derrete? Não vêm como – destruído – eu falo sem forças? Ando sem apetite, evito os convívios, sofro de insónias. Não suporto o ridículo. [37] Ainda por cima destas coisas, eu tenho um vizinho invejoso. Este, quando eu tinha a esperança do pedido da recompensa, estava deitado no sofá no limiar da morte. Mas depois quando percebeu que a minha oportunidade se me escapou entre os dedos como a água, levantou-se radiante, foi ter comigo e zombou-me perguntando o número dos talentos com os quais o meu filho me aumentou a casa. Por causa disto engasguei-me com a raiva e deixou de ser possível passar pela casa dele com a cabeça destapada, visto que até as criadas daquele odiado pelos deuses, entreabrindo as portas, me atiram graçolas. Quem é que suportaria a comédia? Se eu não morrer, juízes, fugirei. É pequena a injustiça que me leva ao desespero? Este, trazendo ao pai folhas de oliveira em vez de dinheiro, é espantoso que seja odiado?

[38] “Sim” – diz ele – “pois pela lei é permitido que eu peça uma recompensa para mim mesmo”. Então, pela lei, também me é permitido tirar-te de minha casa. Aquela lei é forte para ti, porém esta é fraca para mim? Por Zeus, vocês percebem que pelos argumentos que ele usa ratifica a necessidade de ser deserdado? Pois alguém que mencione a sua autoridade enquanto o pai vive precisa de outra casa. Tal como um cavalo que não obedece pelo freio, mas que corre com uma força extremamente desordeira seria julgado pelo homem que o conduz como um inútil (e assim consideraríamos que é uma desgraça tê-lo). Desta forma o meu filho devia ser deserdado pois acredita que tem autoridade, visto que está claro que já não é controlável. Isto também está nos vossos interesses para que controlem os vossos filhos para que não se coajam a tamanha ousadia.

[39] Agora aprende, se antes não sabias, que os pais são senhores dos seus filhos tal como são dos escravos¹³¹. Se eu assim decidir, falarás e voltarás a calar-te. Se eu assim decidir, comerás queijo e pão ou agrião e bolo. Precisas de te deitar numa cama no chão se eu mandar ou voltar para a tua cama, se eu permitir. [40] O que realizaste em batalha foi bom. Isso é meu. A lei convida-te a receber um presente. Diz-lhe que tens um pai. Não concebias a ideia de autoridade enquanto eu ainda estiver vivo. Eu dei-te vida e sustentei-te até esta idade. Eu fiz libações com incenso aos deuses, paguei todo aquele dinheiro para te educar sem subtrair nem uma moeda de cobre e alimentei-te quando eras criança embora ainda não fosses capaz de me beneficiar de volta. [41] Meu querido, foram o meu vinho e o meu trigo que te fizeram tal como és! Conta os casacos, os mantos, os lençóis e o valor de cada um destes. Mas de quem eram as armas pelas quais venceste? A carteira e a bagagem, não são todas minhas? Como é que é

¹³¹ O jovem de Corício alude a algo semelhante (*Decl.* 6.18).

possível que tu vivas por minha causa, porém não me consideras teu senhor? Ou sou eu o teu senhor, mas tu és o senhor da tua recompensa? Como é que isso pode ser?

[42] Depois maravilhar-se-á com a coroa e dirá que toda a riqueza é inferior à glória e que a glória está na coroa. Filho, as coisas que me dizes são de dementes, de charlatães, de oportunistas. Nestes não encontras nada para além de bochechas inchadas visto que é uma casa de muita fome. Foram estes que te educaram nestas coisas. Adoeceste o juízo por causa deles. É isto que destrói os miseráveis atletas, os quais embora saibam que a coroa da oliveira Olímpica não é nada mais que uma oliveira, eles voltam cheios de inchaços e feridas e pouco depois vivem como pedintes. [43] O que pode ser mais cómico que a glória que nem é para ver com os olhos nem para tomar com as mãos? Anda, depois eu mostro-te o dinheiro e as moedas e absolutamente tudo o que podes ter em casa e carregar indo para fora. Da mesma forma mostra-me tu em que tipo de carteira fechaste a glória que tens e o que é que podes comprar com ela daquilo que se vende? Que boi? Que tecido? Que tipo de imposto poderias pagar tirando dali? Qual é a força da glória se não tem uso nenhum em negócios?

[44] Mas tu querias a coroa – então porque é que foi preciso o povo, a assembleia e os decretos? Eu dava-te dez como essa tirando das oliveiras e, se quisesses, das rosas mais valorosas¹³². Daí seria mais fácil entrançar uma videira. Porém reuniste o povo por nada e não queres ver que uma recompensa que tenha proveito traz honra juntamente com o lucro – tanto que sairias daqui levando dinheiro, o que seria apropriado de um herói receber. [45] Mas amavas tanto a coroa – uma dada pela maioria dos votos – lindo. Então era preciso que fosse uma coroa de ouro, tanto que lucrarias com o ouro ao mesmo tempo que serias exaltado pela coroa. Porém vêes que o povo é assim honrado pelos seus aliados e que estes não enviam um ramo aos seus salvadores, pois isso seria uma insolência!

[46] Mas és inimigo do dinheiro – que desgraçado que és! Mas se és assim, pede comida ao tribunal e não só para ti mesmo, mas para mim também, o teu pai. Alimentados pelo estado aliviaríamos os gastos da casa¹³³. Todavia, tu tendo tantos caminhos viáveis para mostrar inteligência de homem, foste meter-te no caminho da Riqueza, que estava a dirigir-se para nossa casa, por causa de uns rapazes estúpidos ou uns sofistas portentosos ou uns velhos loucos. Enquanto é preciso que escondas a tua cara com vergonha, tu alegras-te e falas da glória como se fosse o bem maior. [47] E se nada disto deu para ver como coisa nenhuma é mais tola do

¹³²Dicotomia aqui da expressão τῶν τιμωτέρων ῥόδων, que pode querer dizer rosas mais honradas e rosas mais caras.

¹³³ Em Atenas (no período clássico) era costume oferecerem-se refeições à custa do estado a heróis de guerra importantes, aos vencedores das Olimpíadas e aos benfeitores da cidade num edifício chamado Pritaneu (Platão (2019a), p.44, nota 36).

que a glória infértil, temer ser deserdado é lição suficiente. Pois se a glória é grande, augusta e divina e por esta aquele que a adquiriu pode viver, porque é que tens medo por não estares mais vinculado às minhas riquezas? Não era preciso constranger os retores e procurar uma maneira de tomar parte das propriedades do teu pai através dos juízes, mas mostrar-te perante a assembleia um homem tal que eu me prostraria a ti e venerar-te-ia chamando-te salvador, benfeitor, pilar, essencial, o melhor¹³⁴ e tais belos adjetivos.

[48] Pois agora sou eu que te expulsos? Expulsaste-te a ti mesmo. A recompensa levou-te a mudar de morada. O ramo fechou-te a porta de casa. Aproveitas isto antes da glória. És radiante, generoso, dedicado e amante de um ramo, filho, porém eu sou avarento e somítico e tomo conta do que é meu. [49] Não mistures o que não é misturável. Escapa-te da minha casa como te escapaste da minha maneira de ser. Não conseguimos conviver. Separamo-nos pelos nossos juízos. Ninguém junta um burro com um cavalo, pois a diferença não permite que trabalhem juntos. Nem deves juntar bois debaixo do mesmo jugo se não tivessem a capacidade de trabalhar da mesma forma. Agora a posição das nossas maneiras de ser separa-nos. Tu estás muito longe de mim, filho. Considerando ambas as naturezas sou levado a dizer coisas mais penosas. Suspeito das tuas origens. Não és o filho de um homem trabalhador. A minha esposa é prudente – prudente é – porém não estás disposto a ser meu filho. [50] Pois é só pela recompensa que me irrita? Juízes, eu temo pelos meus bens. Pois ao ter adquirido estes pensamentos, por estes ele destruirá as minhas posses, honrando os seus pensamentos acima delas. Pois se este se tornasse meu herdeiro – oxalá que não aconteça – assim tornará o que é meu de outros. Pois todo o homem que considera a glória como uma “posse” não é bom como sentinela de posses verdadeiras, mas vindo algum que lhe lamba as botas vai-se embora levando alguma coisa e chamando-lhe herói terá pagamento pelo que disse. Por isto estes levam o dinheiro e ele o engano. [51] Eu, já morto, quereirei saber do meu dinheiro, pois tal como os filhos, assim o dinheiro é a nossa mais querida propriedade. Digo, como entendo, pouco me marimbando com os que se juntam ao meu filho: eu sou melhor do que eles tanto quanto são amantes de dinheiro, mas dizem que não o amam. Eu confesso ao desejo enquanto eles condenam a riqueza ao escondê-la. Todavia eu suportaria calúnias por a exaltar. [52] Pois o que é que, por Zeus, não se faz com e por dinheiro? ¹³⁵ Não foi isto que colonizou cidades e criou reinos, que ergueu troféus, que organizou casamentos, que causou amizades e removeu doenças? O dinheiro levou a estas artes e persuadiu o homem a navegar o mar, a tratar a terra,

¹³⁴ O que está aqui é ὀφθαλμὸν, mas este é o sentido mais apropriado em português. O olho era considerado a parte mais importante do corpo e, portanto, chamar alguém “olho” equivalia a usar adjetivos do género de “melhor”, “mais querido”, “mais importante”, “fundamental”, etc. (*Liddell and Scott's Greek English Lexicon*).

¹³⁵ Elogio ao dinheiro, semelhante ao que encontramos feito pelo avarento de Corício (*Decl.* 6.84).

a trabalhar o discurso e a amar os pais. Por isto ajudamos os amigos e ofendemos os inimigos, construímos templos e produzimos estátuas, oferecemos sacrifícios e juntamos decoração às oferendas aos deuses. [53] O herói rico é o mais glorioso, o comandante rico é o mais honrado, o embaixador rico é mais estimado. A riqueza mostra o orador mais prudente, torna o delator confiável e perdoa o incriminado. Eu acredito que é através do dinheiro que os poetas ganham inspiração das Musas, porque enchem as canções épicas e líricas com hinos acerca da riqueza enquanto a excelência e a glória são como um apêndice a esta¹³⁶, chamando-lhe poderoso muito naturalmente. Uma vez que já dá cidadania aos estrangeiros, esconde a desonra da raça, garante glória aos que não têm nome e traz a aparência de prudência aos idiotas, como é que a riqueza não é mais poderosa que tudo? Já alguns priorizam esta às relações e a riqueza ultrapassa os constrangimentos da natureza. [54] E porque é que falo sobre os homens? Os deuses poderosos de tudo amam o ouro e é com ouro que Zeus ornamentou a sua fundação¹³⁷. Deleitam-se com oferendas e se lhes falta, procuram-nas mais violentamente do que os credores. Mas este meu filho excelente é mais divino que os deuses, não sabendo que o filho de Deméter é Pluto¹³⁸ e assim está tão confuso que goza comigo pela minha atenção ao dinheiro, porém chora se não herdar o que é meu. Ele que aprenda pelo voto a ser mais prudente nos seus pedidos. Deixem-me resmungar comigo mesmo, juízes – deixem. Ficarei rapidamente melhor não o vendo.

[55] Então quem será senhor do que é meu quando eu morrer? Então – serei eu. Mandarei enterrarem-me com o meu dinheiro. “E como” – pergunta ele – “se sustentará o herói?” Como? Com o ramo! Desejas libertar-te do meu ódio? Excede-te novamente na guerra e pede-me ouro!

CORÍCIO

Declamação 5

O jovem herói

Um homem rico e avarento tinha um filho, o qual pretendia que se casasse com uma rapariga rica, porém feia. O jovem recusou-lhe o noivado e, ao ver uma outra rapariga bonita no meio de um festival, apaixonou-se por ela. Questionou o pai acerca do casamento, mas

¹³⁶ Por exemplo a *Ode Pítica V* de Píndaro

¹³⁷ No Olimpo, o palácio de Zeus tem o chão feito de ouro (*Ilíada IV*, 1-2).

¹³⁸ Pluto (Πλούτος) – a Riqueza – é apresentado na *Teogonia* (969) de Hesíodo como o filho de Deméter e Iásion.

correu-lhe mal. Desencadeiada uma guerra, o jovem distinguiu-se como herói e, como é costume de lei, pôde escolher a recompensa que quisesse; assim pediu para tomar a sua amada, sendo contestado pelo pai. Eu declamo como se fosse o jovem¹³⁹.

Teoria

[1] As leis da arte [da declamação] admitem até filhos que discordam com os seus pais uma vez que a ficção imita tantos julgamentos quanto os que possam acontecer de acordo com a nossa experiência. [2] O jovem agrada o povo por várias razões: afugentou o inimigo iminente, salvou a pátria do perigo, chegou trazendo a lei como sua advogada e a recompensa que ele pede é razoável – uma rapariga educada na pobreza. No entanto, ainda que tenha tamanha abundância de justificações, não se libertou da ansiedade nem acredita confiantemente que é capaz de vencer o caso sem esforço, tendo em conta que se coloca um filho contra o seu pai e a pobreza contra a riqueza (que é agradável para todos os homens e ainda mais preciosa para o avaro). [3] Por isso, por um lado, vai agir de acordo com a insolência da juventude, dado que tem o seu espírito bajulado pela glória da guerra. Por outro lado, mesmo depois da vitória, continua humilde para com o seu pai, desconfiando que alguns dos ouvintes presentes julguem a vida dele com base nesta disputa e ao suspeitarem que é briguento e arrogante com os pais, lhe ofereçam ouvidos menos favoráveis. [4] O melhor seria que o filho fosse mais forte do que o amor. Porém, uma vez que não conseguiu isso, diz-se que a segunda melhor opção é que não fique com a reputação de devasso, enfatizando que este é o seu primeiro amor e que não tomou a rapariga através da violência, nem fez nenhuma outra coisa que lhe trouxesse culpa, como é costume que os apaixonados se atrevam. Assim absolve-se do excesso e simultaneamente honra mais a sua amada mostrando que a beleza dela conquistou um jovem comedido. [5] Fará e provará estas coisas, tão bem quanto pode, para mostrar de forma plausível que a rapariga que ama é preferível à rapariga rica. Se a embelezar para além do necessário, tal deve ser permitido a um amante. [6] Deixo o pai e a causa dele para os avarentos que têm a mesma maneira de ser dele. Eu, como esperado, preparei a declamação do rapaz, já que, como diz o velho ditado, “cada qual com o seu igual”¹⁴⁰.

¹³⁹ Esta síntese aparece tanto na *Decl.* 5 como na *Decl.* 6 de Corício. A única diferença é a frase final, pois numa declamação Corício interpreta o filho e na outra interpreta o pai.

¹⁴⁰ “Ἡλικὰ τέρπειν τὸν ἥλικα é uma expressão decalcada do *Fedro* (240c) de Platão, todavia este provérbio, como nos diz José Ribeiro Ferreira na sua tradução do *Fedro* (p.48, nota 53), é aludido também em *Lísias* (214a), *n’O Banquete* (195b), no *Górgias* (510b) e *n’A República* (329a). Literalmente é um pouco crítico em português – a idade deleita a idade – e quer dizer que pessoas que partilham da mesma idade agradam-se uns aos outros. Optei, tal como Ribeiro Ferreira por utilizar a tradução oferecida e justificada por Maria Helena Rocha Pereira

Declamação

[1] Era preciso que o meu pai me tivesse unido em casamento com a rapariga que eu amo antes da guerra para que não parecesse que eu estou agora a exigir à cidade uma recompensa pelas minhas proezas e o meu troféu parecer-vos-ia muito mais gracioso pois seria uma oferenda dada à pátria sem motivo nenhum. Pois quem ordena de volta uma recompensa de um favor que fez, retira a graça que tinha anteriormente oferecido. Porém parece que o destino me adiou o casamento para que, por causa da vitória, me tornasse aprazível à minha amada. Já que – acho eu – não me seria apropriado ganhar tamanha recompensa sem luta.

[2] Se fosse adequado a uma rapariga comparecer na assembleia a ser contemplada por uma multidão com tantos homens, e se fosse habitual a esta moça atrever-se a ser observada por estranhos, não haveria necessidade para disputa alguma; eu ir-me-ia embora com duplo contentamento porque teria vencido o concurso em defesa da minha amada e teria sido através dela que seria vitorioso – assim lhe é a beleza incontestável não precisando de um dote para consolar o facto de ser feia. Mas sendo que tal acto seria vergonhoso e que ela tem várias razões para corar (a idade, a natureza, a educação), assim, pela lei que barra a assembleia às mulheres, o julgamento em muito favorece o meu pai e torna-se para ele uma vantagem não estar nenhuma das raparigas aqui presente. [3] Pois se ambas aparecessem juntas ao mesmo tempo, a diferença de cada uma seria muito maior e a aparência da rapariga rica pareceria ainda mais feia ao lado da minha querida, e esta pareceria muito mais encantadora ao lado da outra. [4] Mas, mesmo se a lei deixasse que as raparigas comparecessem na assembleia, pois muita vantagem teria eu na disputa, preferia uma contenda com armas contra um magote de pretendentes que desejam a mulher que eu amo em vez de parecer que sou insolente contra o meu pai. Pois eu aprendi a suportar os perigos na guerra com mais facilidade do que a demonstrar licenciosidade contra o meu pai. Irão compreender a minha razoabilidade para com ele, se por um pouco aguentarem uma explicação da minha maneira de ser. É sinal certo de um filho atento servir os seus pais, pois estou apaixonado por uma jovem bonita e ao mesmo tempo honro um pai que me recusa o casamento com ela. Vejam então se vos pareço desempenhar este carácter.

[5] A minha vida era como a de qualquer filho criado por um pai avarento e que odeia, de qualquer forma, toda a intemperança. Certamente não aparentei ser inflamado pelo sexo, por bacanais, festivais ou outras extravagâncias. Tanto que alguns colegas meus faziam pouco de mim chamando-me um palerma oprimido e dizendo: “até quando serás um bebezinho,

n’A República (nota 8) – “cada qual com o seu igual” – por se tratar do provérbio português mais semelhante ao significado do grego.

escravizado pelo teu papá, desconhecendo completamente as coisas boas da vida?” [6] Mas eu não liguei a uma única piada deste género, esforçando-me para me tornar num homem livre e decente. E de facto este excesso de prudência persuadiu-me a formar certas opiniões acerca de histórias sobre o deus Eros: talvez alguns imoderados tivessem forjado Eros como um deus para esconder a devassidão deles mesmos¹⁴¹.

[7] Não há muito tempo ainda me iludia assim. Mas depois celebrou-se um festival, onde não havia escandaleira se as jovens moças aparecessem diante dos homens. O meu pai decidiu portar-se de forma mais subtil do que a sua natureza lhe permite para a ocasião e agiu assim: como estávamos no festival e na pândega ele mencionou o tópico do casamento falando-me de uma tal rapariga sobre a qual eu genuinamente hesitaria falar, para que a sua aparência não me penetre a memória, se não¹⁴² tenho de afugentar a imagem dela do pensamento com a aparência da minha amada. Falou comigo muitas vezes sobre esta rapariga aborrecendo-me em vão, suspeitando naquela altura que seria mais persuasivo ao ter o festival a interceder com ele.

[8] Logo depois, tendo sido as minhas orelhas atacadas pelas suas palavras, levantei-me do banquete de mansinho e atravessei o festival contemplando as actuações. Pois o que é que havia de fazer num festival um jovem educado a passar a vida sempre em casa? Frequentemente, as coisas agradáveis que não estamos habituados a ver são as que mais desejamos contemplar. [9] Então lá vi uma rapariga vestida com trajes simples, portando o auge da sua idade, brilhando naturalmente pelo carácter – ela mostrava a inocência da sua alma pela sua beleza genuína e pela simplicidade da sua aparência. Quando se separou calmamente de um grupo de raparigas e se manteve modestamente só, ao observá-la senti a paixão no meu espírito; tinha caído de amores por muitas razões: o festival, a bebida, aquela bela donzela, a minha intensa juventude e o meu pai que me deu a expectativa de me casar. Ela, ao perceber então que eu a fitava com muita curiosidade, corou parecendo ainda mais linda pela mistura das cores da dignidade e da beleza natural na sua cara. [10] Assim rapidamente escureceu, uma vez que o meu desejo insaciável de contemplar a rapariga tornou este dia o mais curto de todos. Então, quando o chegar da noite dispersou as celebrações e o meu pai me lembrou da ida para casa, voltei, tendo antes olhado fixamente para a rapariga e inscrevendo a sua cara no meu pensamento, para que, chegado a casa, a recordasse para mim mesmo. [11] No caminho para casa houve o

¹⁴¹ Possível referência ao romance fragmentário de *Metíoco e Pârtenope* do qual, para além de escassos fragmentos, chegou até nós uma versão persa adaptada por Unsuri. Metíoco, semelhante ao jovem de Corício na sua inexperiência no amor, desdenha da existência de Eros e assume que a sua existência é absurda (39-62). (Mais acerca deste romance, assim como a tradução dos fragmentos consultados está presente em Stephens & Winkler (1995). pp.72-100).

¹⁴² Optei por traduzir diferente de Russel, que imagina “<κᾶν> εἰ μὴ”, tornando a oração concessiva.

que dizer sobre o festival da parte de ambos. Enquanto o meu pai calculava o custo e designava que o motivo da festa não era nada sem ser devassidão, eu, por outro lado, aplaudia a decência das raparigas: pois cada um gosta de instruir o seu companheiro com os seus pensamentos pessoais.

[12] Que tipo de noite haveria de ter depois de o que se passou? Os sonhos, que são as esperanças dos adormecidos, deram-me, até ao amanhecer, um pai dócil que se contenta com uma nora pobre. Estava eu certamente dividido entre a vergonha e o desejo, uma torcendo-me a língua, o outro odiando o silêncio. A vergonha mostrava-me o meu pai inflexível, o desejo liderava a esperança de persuasão. Entretanto não me inclinava, por assim dizer, para nenhum dos dois lados na balança, mas, tendo a rapariga a puxar-me para o seu lado, já tentava ir falar com o meu pai abertamente, mas ainda sem confessar o meu amor. Ainda assim sugeria essa preocupação [estar apaixonado] através de vários sinais e exibia uma expressão de desânimo, para que me perguntasse qual era o motivo da minha depressão. [13] Mas o meu pai não tinha nenhuma apreensão a meu respeito, porque a minha maneira de ser moderada não permitia que se avançasse com suspeitas desse género. E assim decidi abandonar estas dissimulações e despir-me da vergonha. Posto isto, pensei e treinei muitas vezes um discurso persuasivo, mas ao me aproximar do meu pai e sentindo a pressão para revelar as minhas intenções, imediatamente se me mudava a cor de pele e eu prosseguia em mudez. [14] No fim forcei-me a mim mesmo a falar-lhe abertamente, e aguardei uma oportunidade em que o encontrasse bem relaxado e de bom humor. Apelando ao seu afecto e ao facto de ser prontamente persuadido a dar-me tudo e qualquer coisa que me faltasse, deste modo, lisonjeando-o e jurando a mim mesmo divulgar o assunto (porque já não havia mais margem para o meu silêncio) comecei com um discurso que defendia essencialmente que um jovem com uma propriedade considerável precisa de se casar com uma rapariga mais bela do que rica. O meu pai não aguentava um discurso mais transparente. Olhando para mim com raiva e repugnância, esvaziou todo o seu ódio num olhar.

[15] Então o que é que aconteceu depois, pai? Fui malcriado contigo? Injuriei-te aos outros por seres insuportável com o teu filho? Disse algo insensato? Tratei-te de uma forma mais indiferente da qual estavas acostumado? Se eu fiz alguma das coisas referidas, que me torne o marido da rapariga feia. [16] Bem sei que me vai atacar com muitos destes argumentos: “um rapazote a discutir com um velho; um filho a contradizer o pai!” Muitas vezes dirá coisas deste género, julgando que os filhos têm de servir os pais em tudo. Porém, só no pouco tempo que o meu discurso precisa, mudem a vossa compreensão de ambos os argumentos da disputa, tomem atenção a isto e observem primeiro como todo este “eu sou velho e sou pai, ele é jovem

e meu filho” é falta de argumentos justos. [17] Pois eu sempre pensei que se devem respeitar os mais velhos como os guias da jornada que nós próprios vamos precisar de caminhar¹⁴³ e procuro tratar o meu pai da mesma forma que quererá ser tratado por algum filho que viesse a ter da minha amada. Tenho a guerra como testemunha da minha reverência pelo meu pai. Pois quem é que não sabe que sem o favor dos deuses é impossível alcançar o sucesso? E que não é possível conseguir uma aliança com os deuses ao ser vil para os pais? Então não é o caso que eu fui favorecido pelos deuses com a vitória e pelo favor daqueles que são mais poderosos provei que serei um bom sustento para o meu pai na velhice?

[18] Penso desta forma, como expliquei. Porém eu sei que a natureza não circunscreve os pais e os tiranos com as mesmas limitações, pois permite que os tiranos violentem os escravos, mas os pais devem usar mais a persuasão com os filhos do que a violência. Pai, vês que assembleia nos reconhece aos dois e o povo ouve com a mesma atenção a preocupação de cada um? Que tipo de servo é agraciado desta maneira em relação ao seu amo?

[19] Para que é que é preciso alongar-me? Ainda agora tivemos uma guerra. A situação chamou a flor da cidade¹⁴⁴ para o combate. Se cada um dos pais, sofrendo as preocupações próprias de um pai, mantivesse o filho em casa para o proteger, a cidade acabaria lindamente, tendo a juventude sido dispensada em casa, para que os filhos não desobedecessem aos seus pais. E depois, se ser persuadido em tudo pelos pais fosse necessário, o legislador não teria dado a autoridade aos heróis para escolherem a recompensa que quisessem. De todas as formas acho que ele adicionaria por escrito: “para aquele dos heróis que o pai ainda esteja vivo, este que peça o prémio que pareça bem ao seu pai”.

[20] Mas não é a minha recordação da lei que traz esta noção [da guerra] no meu discurso. Se, já tendo começado a batalha, o meu pai me visse a vestir a armadura e a carregar a lança – confiando a minha incerta segurança à guerra sem saber se me veria no futuro – e me dissesse que me daria o que eu queria, por um lado tendo pena de mim e por outro lado para me incentivar a vencer, mas depois quando eu erigisse o troféu e lhe trouxesse a promessa à memória, ele prontamente se esquecesse do compromisso dele, não traria esta acção dele outro tipo de acusação? [21] Então, se é assim perverso que a promessa dita por um homem não seja cumprida, seria bem pior se as promessas da cidade se tornassem documentos sem autoridade. Pois as leis dispostas sobre as recompensas são promessas escritas feitas pela cidade. Penso

¹⁴³ Ideia semelhante acerca de os anciões terem trilhado o caminho que os mais novos hão de fazer presente também na *República* (I 329e) de Platão.

¹⁴⁴ Ou seja, a juventude; expressão presente em *Agamémnon* (201) e *Persas* (250) de Ésquilo.

que seria melhor não dispor leis generosas do que transgredir as leis escritas, para que a defeito fosse da própria constituição, mas não da vossa vontade.

[22] Talvez noutras circunstâncias, outros homens que se distinguiram na guerra procuraram adquirir para si mulheres de outros cidadãos ou virgens já prometidas, gratificando-se a si mesmos pela ruína dos outros, misturando os infortúnios de alguns com os serviços ao estado. De todas, a mágoa mais dolorosa de suportar é a que assola alguém no meio de alegrias comuns e ainda para mais vendo aquele que lhe fez mal ser honrado pelos outros. No entanto eu peço uma rapariga que ainda não é casada nem prometida a ninguém.[23] Portanto quando as leis presenteiam heróis com honras injustas para alguns dos cidadãos, como é que o pedido de um homem que ajudou a comunidade na guerra e não injuriou ninguém pela sua recompensa não agradaria a todos? Pois há duas coisas que impelem a levar a cabo um pedido a quem o fazemos: o que é dado parece insignificante para os que o concebem, mas grande para quem o receberá. Pois isto não causa angústia aos que outorgam os pedidos e faz com que o recipiente sinta uma enorme gratidão para com aqueles que lhe fizeram o favor.

[24] Pergunto-te gentilmente, pois como és velho provavelmente viste mais guerras, a cidade suportou isto pela primeira vez ou lembras-te de outra guerra que tenha ocorrido? [25] Pois se aconteceu agora pela primeira vez, seria terrível se na primeira guerra o vencedor não tivesse a recompensa que pediu. Penso que o originador de toda a acção admirável merece ser mais honrado porque não imitou outro e acima disso deixa para trás um bom exemplo para a imitação. Se, por outro lado, já alguém antes de mim apartou uma guerra com coragem e foi honrado da forma que pediu, mantenham o mesmo reconhecimento para comigo. Mas se ele foi confrontado com ingratidão, curem o mal com o bem¹⁴⁵ - como se diz - e pela minha recompensa, remediem à vossa ingratidão para com ele.

[26] Portanto talvez aquiesças que estas coisas estão certas, mas dirás que me ofereces um casamento mais vantajoso ao trazer-me como recompensa o dote da rapariga rica, comparando-o à pobreza da minha amada e recitando-nos todo um discurso em favor à riqueza e outro contra a pobreza¹⁴⁶. Pois, pai, tu julgas que o dinheiro é a definição de um casamento invejável e a virtude da noiva está no dote. [27] Mas considera a beleza junto da feiura e contrasta a educação no trabalho feminino com a devassidão. É que a pobreza urge o trabalho, mas a riqueza muitas vezes admite a preguiça e a luxúria. Se se dissesse que a rapariga rica se alegrava com o trabalho e era moderada nas suas maneiras, tal não seria um argumento credível

¹⁴⁵ Expressão μή κακοῖς ἰὼ κακά (trad: curou os males pelos males), presente no fr. 349 (Stefan Radt) de Ésquilo.

¹⁴⁶ É um pouco mais do que isto. Corício menciona aqui dois exercícios retóricos que fazem parte dos *progymnasmata*: ἐγκώμιον πλούτου καὶ ψόγον πενίας - encómio da beleza e invectiva à pobreza.

acerca de uma mulher rica. Porém, ainda que se garantam estas coisas, a beleza contrabalança o dinheiro. [28] E percebes isto facilmente pela experiência; viste competições ginásticas muitas vezes e viste os prémios expostos para os vencedores - trípodes, caldeirões e outros objectos que custam dinheiro. Nestas honras de vitória costuma estar incluída uma mulher bonita, e ainda ninguém censurou o patrocinador dos jogos desvalorizando este presente; ele [o patrocinador] foi considerado apreciador da beleza e este prémio foi considerado tão radiante quanto os outros.

[29] Então, não só as competições que são para entretenimento demonstram isto, mas o mesmo costume prevalece também nas guerras. Pois, exibidos em público os despojos com os quais as guerras premeiam os guerreiros, os outros dividem uma outra parte uniforme para seu proveito, porém aquele que mais se distinguiu na guerra vai-se embora tendo escolhido a mais bonita das cativas.

[30] Houve um homem que repeliu todo um exército e tendo ouvido as leis que ditam que “não há nada que não possa ser tomado”, desprezou terras de grande medida, o direito à alimentação gratuita¹⁴⁷ e tudo o que produz dinheiro e disse: “pinta-me a mim, e a batalha e os meus inimigos a caírem pela minha mão e a minha recompensa de honra terá sido completa”. Esta recompensa alegra aquele homem e é isto que ele considera que é vantajoso. [31] Desta forma o que é proveitoso não é definido pelo dinheiro, mas divide-se por todos os tipos de caminhos, semelhante a uma nascente fértil que se divide em muitas correntes. Pois assim cada um pode propor como mais desejar: o homem pobre deseja a riqueza, o corpo doente de saúde, o medroso inveja a coragem e a honra é muito adorada por aquele que é desonrado. Toda a gente mais espera adquirir o que lhes é prazeroso e o que mais deseja. [32] E toda a gente, como eu disse, valoriza os bens que têm menos. Eu que tenho uma grande fortuna, mesmo que a perdesse, fui educado pelo meu pai a conter-me com o suficiente e assim atribuo mais honra à beleza do que ao dinheiro.

[33] Supondo que cada uma das raparigas é trabalhadora e não demasiado sumptuosa, ainda assim acho que as julguei com raciocínio e por isso mostro que sou razoável ao escolher a minha amada por estas razões. É provável que ela comprove ser como a descrevi, acostando a suspeita à outra. Pois sabendo que tem um ilustre noivo tentará de todas as formas ser-me uma maravilhosa dona de casa e uma pessoa bem poupada. Assim, recolher-me-á um dote pela sua destreza no tear, no trabalho doméstico e na diligência do modo de vida. A rapariga rica, aliviada de responsabilidades pela ostentação, procurará para si muitas criadas, jóias caras e

¹⁴⁷ Ver *supra* nota 133 acerca do Pritaneu.

passeios extravagantes, não percebendo como pouco a pouco caminha em direção à pobreza. [34] E se me nascesse uma menina de aparência semelhante à mãe¹⁴⁸, eu ia precisar de um grande dote para oferecer a minha filha em casamento de modo a embelezar a aparência proveniente da sua progenitora, tanto que pouco tempo apreciaríamos a nossa fortuna, sendo dividida entre a extravagância da minha mulher e a feiura da minha filha.

[35] Porém retorno para aquela ideia do meu argumento em que a rapariga rica, incitada por ter trazido muito dinheiro, vai exigir ser mais poderosa do que o marido, enquanto a rapariga pobre vai satisfazer-me com os trabalhos de uma criada, tendo considerado a diferença das nossas fortunas. O quão horrível seria casar com uma mulher feia e nem ter o prazer de a controlar pelo casamento! E o quão agradável seria, através do casamento, mandar numa bela esposa, que até fica feliz em ser escravizada. [36] Mesmo assim há duas coisas com que todos estão de acordo: não há nada mais agradável do que arranjar um casamento em que haja uma união com alguém da mesma opinião que nós e nada é mais amargo do que conflitos e discussões que levam à desordem e descontentamento. Então o prómio da harmonia entre marido e mulher é o amor e a origem da discórdia é a inveja. [37] Se me é possível ser feliz com uma comunhão livre de agitação, para que é que me vou sujeitar a brigar com uma mulher feia? Pois ao perceber o meu carinho pela outra rapariga, vai manter-se calada sobre a oposição das suas aparências, nomeando seja o que for em que é superior e relembrando-me do seu dote chorudo. Estará sempre insuportável, chateada, invejosa e louca. A cidade cantará as nossas desavenças, tendo em conta que uma mulher ciumenta lutando com o marido não passa facilmente despercebida. [38] Então dificilmente a lei nomear-me-á no futuro para administrar o governo já que um homem que é conflituoso e contencioso em casa é suspeito de discordar com o estado. Portanto não só o casamento que tu aplaudes seria prejudicial para mim, mas também o seria para a cidade.

[39] Para além destas coisas, eu acredito que as mulheres que excedem em beleza mantêm mais facilmente uma cama incorrupta para os maridos do que as que têm uma aparência feia. Vocês protestam que o que eu digo não é plausível. O que eu disse é um paradoxo, porém não é alheio à verdade. Como parece, as mulheres que são adoradas pelos maridos pagam de volta com favores iguais e controlam-se. Por outro lado, aquelas que são menosprezadas são incapazes de se controlarem (pois o sexo feminino é traçoeiro), não tendo os favores dos homens ou pensando vingar-se dos companheiros, procuram prazer por fora.

¹⁴⁸ Este mesmo argumento, como a filha que vai sair à mãe causará prejuízo ao orador, relembra também na *Decl.* 26.52 de Libânio, onde o misantropo argumenta que se os seus filhos saíssem à sua mãe, viver com eles e com ela sempre a tagarelarem seria como se ele estivesse a viver num prado cheio de aves.

[40] Muito bem. Assim recomendas ao teu filho a inconveniência e o prejuízo, mas o que é que recomendas à pátria que te criou? As cidades que sabem honrar a virtude celebram os campeões corajosos pela guerra. As outras sofrem e existem em medo; nestas cidades os melhores dos cidadãos são postos em igualdade com os piores. Aqueles que treinaram para a guerra perdem experiência pelo desânimo e aqueles que ainda não foram ensinados pouco praticarão uma arte que não trará pagamento¹⁴⁹. [41] Como a vida é precária sem o hábito de guerra e como a força física não se treina se não houver amor pela honra, e como o amor pela honra não é fácil sem recompensa, observando estas coisas, um homem sábio e patriota estabeleceu uma lei que diz: “se protegeste a pátria em tempos de guerra pede com coragem um presente tal como desejas. Eu abri a cidade para a recompensa da tua excelência. O que quer que tomes, não penses que estás a tomar uma graça maior do que as tuas proezas. Por esta razão organizamos uma assembleia e aqui congregamos o povo. És o teu próprio senhor, ainda que o teu pai esteja vivo”. [42] “Assim procura outra casa” – diz ele – “e aproveita a beleza da tua mulher, já que não desfrutarás do nosso dinheiro se assim cuspires no meu conselho”.

[43] Pai, isto é uma raiva que pouco depois passará. Eu conheço o teu carinho. Não suportas estar separado do teu filho. Eu deliberei fingir que saía de casa, para que, sofrendo com o sucedido, aquiescerias a quem eu escolhi casar. Pai, se aqui posso falar-te mais abertamente do que o habitual, tanto quanto amas e cuidas do teu dinheiro, na mesma medida não devias aborrecer o seu salvador, pois aquele que repeliu os inimigos foi quem guardou a riqueza que já tens e deu-te também a liberdade para acumular outra em cima desta.

[44] Então o quê? Ainda sobra um argumento persuasivo para aqueles que me querem acusar? Diz o meu pai: “Suspeito que vás ser alvo de muito desrespeito ao caíres em desregramento casando com uma mulher menos importante que tu”. [45] Preocupas-te com a minha reputação, isso alegra-me imenso. Então vejo o teu cuidado de pai, que me mostras em pleno, tanto que o teu medo não tem fundamento. Pois a afeição natural sabe infligir preocupações sem motivos a um pai carinhoso. O que é que eu fui apanhado a fazer que se assemelha ao que um rapaz imoderado teria coragem de intentar? Por acaso fiz alguma emboscada à minha amada e, observando onde ela costumava ir e aguardando a solidude e a escuridão, raptiei-a? Ou juntei os meus amigos, convidando flautistas, e fui-lhe fazer uma serenata à porta dela? Ou hesitei em fazer estas coisas (pois estão cheias de imprudência) e aliviando o meu desejo de uma maneira menos descarada tive um escravo que me fez o serviço,

¹⁴⁹ Esta ideia está presente também na *Decl.* 32.14 de Libânio, mas em contexto político. O orador defende que, caso não se recebesse alguma recompensa, as leis que os legisladores estabelecessem não seriam cumpridas e que “*abrir os tribunais (...), a assembleia (...) e os outros conselhos seria em vão, se os que os enchem não pusessem alguma coisa no bolso*”.

levando e trazendo recados para a minha amada, da forma como os amantes costumam encontrar consolação? [46] Mas não fui visto a fazer estas coisas, nem falei com ela eu mesmo (suspeitando dos escravos), tal como os outros que pensam que a vida é insuportável por não se encontrarem frequentemente com as suas amadas. Estes esticam os encontros por muito tempo e retirando-se, muito tarde, tomam a companhia delas por ainda mais tempo, virando-se logo para trás para deixar mais algo que faltava por dizer. Ninguém fica farto ao falar com a mulher que ama. Finalmente, com dificuldade, voltam para casa, muitas vezes censurando-se a si mesmos, como se tivessem esquecido de coisas importantes que tinham para dizer às amadas. Estas coisas são costumeiras aos amantes. [47] Eu não fui levado a fazer nenhuma destas coisas, embora me fizesse falta tal gratificação. Estava desacostumado a este sofrimento pois os amores são mais dolorosos para aqueles que são sensatos, tal como as doenças para aqueles que costumam ser saudáveis. Porque é que me acusas de imoderação e da vergonha que esta traz? Pois eu acho que um homem moderado tem boa reputação, enquanto um homem que procura o prazer pela violência é ridículo. Porém, um homem que gere a situação graciosamente, tanto que não faz nada em segredo do pai, não oferece espaço para nenhuma acusação.

[48] Esforcei-me muitas vezes esquecer a rapariga, não porque ela fosse indigna de mim ou fácil de esquecer, mas, pois, tentei servir-te de todas as formas. Comecei muitas vezes a dizer para mim mesmo estas palavras: “tu estás acostumado a obedecer ao teu pai e a satisfazê-lo em tudo; não percebo como é que acabaste assim”. [49] E dizendo estas coisas e outras parecidas não era um conselheiro persuasivo para mim mesmo e a situação tornou-se diferente. Pois tal como um homem afligido pela covardia na solitude e no escuro se torna assustado – tal como seria de esperar – tanto quanto tenta rejeitar o medo torna-o ainda maior. Assim tentei extinguir o amor, não reparando que o inflamava mais.

[50] Na verdade não sofri nada que fosse imperdoável. Pois se eu me tivesse apaixonado depois de envelhecer, tendo a tua idade, quando a liberdade dos prazeres e a calma se costumam instalar, seria justamente considerado um crime sendo eu demasiado velho para paixões¹⁵⁰. Contudo mesmo sendo jovem, se tivesse uma mulher sentada em casa e virasse o meu pensamento para outra – um incidente natural – seria para mim um delito, e eu condeno aqueles que não são deste modo moderados (excepto se alguém tiver uma mulher que seja como esta que o meu pai me quer dar em casamento). [51] No entanto, já que estou na flor da juventude e não sou casado com nenhuma mulher, tendo-me apaixonado por uma rapariga que

¹⁵⁰ Não é apropriado que se ame ou esteja apaixonado na velhice; ideia recorrente na tradição clássica, presente, por exemplo, na *República* (I, 329c) de Platão.

ainda nem tem marido nem pretendente, peço-a como recompensa pela lei. Que tipo de delito há nisto, ouvintes? O meu pai diz: “ao tomares a mulher que amas, não permites que os amantes entre a juventude tentem domar as suas paixões e dando-lhes esperança de suceder nos seus desejos tornar-te-ás responsável pelos filhos desonrarem os pais”. [52] Aquele que precisou da assembleia, do povo e da lei para persuadir o pai prepara os jovens a terem pouca-vergonha com os pais? Este que é sóbrio acerca do amor, e que nada faz de perverso instiga a juventude para os prazeres vergonhosos? Eu, por estas coisas, acho que estou a encorajar os meus contemporâneos à proeza na guerra, lembrando-os como a lei, não em vão, apela a não falhar nenhuma recompensa para aqueles que se distinguiram na guerra. [53] Tomando a mulher que eu amo, torno-me numa exortação para que os jovens procurem a excelência da guerra. Porém se eu não conseguir o meu prémio, depois, pela recusa de uma recompensa, tornar-se-ão todos desconfiados e, tendo por isto destruído a confiança da compensação juntamente com o treinamento para a guerra, a cidade tornar-se-á numa presa à mão dos inimigos.

[54] Estou espantado. O meu pai, preocupado com a moderação dos outros, negligencia a do próprio filho. Pois é óbvio que qualquer homem casado com uma mulher feia, mesmo que seja prudente e moderado, muitas vezes, pela feiura da mulher, é levado a perseguir o prazer alheio, especialmente sendo um homem jovem que tem o pensamento na beleza de outra mulher. Mas casando com uma rapariga linda e desejada, mesmo que fosse indisciplinado tornar-se-ia moderado, escravizado pela sua mulher. [55] Então fiquei feliz ao ouvir as palavras do meu pai, dizendo que agora devia tomar mais conta da moderação do que da contenda da guerra. Disse ele: “tendo sido vencidos completamente, os inimigos desistirão de uma segunda tentativa”. Rejubilei ao ouvir isto, pois tal é um grande elogio para mim, se realmente orientei os inimigos a renunciar a guerra com uma única vitória. [56] Portanto é mais do que apropriado favorecer o teu filho. Pois antes dos inimigos atacarem a cidade talvez receasses pelo que tinhas e por causa do teu desejo pelo dinheiro imaginasses existirem inimigos. Agora a derrota – de acordo com o teu testemunho – tendo-os persuadido a acalmar-se, permite-te usufruir sem medo das tuas propriedades e permite-te também coleccionar ainda mais sem medo. Se virmos outra guerra, a cidade terá falta de homens que a saibam salvar, porém tê-los-á se virem que os heróis antes deles foram honrados. Se por outro lado um troféu foi suficiente para instalar a cobardia nos inimigos para sempre, eu tirei o pretexto [a guerra] pelo qual tu dizes que os jovens esperam alcançar os seus desejos. [57] Pois se a lei não dá àquele que pede a recompensa que ele quer sem se ter distinguido na guerra e se sem guerras não é possível ser-se distinguido nestas (pois não haverá guerra sendo que os inimigos desistiram de uma vez por todas), então

a razão para os nossos jovens serem escravos dos prazeres foi destruída, tanto que por uma vitória aumentei-vos o bem-estar duplamente, dando-vos tanto a liberdade como a moderação.

[58] Mas o corajoso corre o risco de provocar inveja; então alguém tentou há pouco desonrar o meu amor pela honra e dizia ao vizinho: “Este rapazola” – e apontou para mim – “parece que exibiu entusiasmo na guerra por desejo a uma rapariga e não por favor à cidade”. Este homem que assim me repreendeu provavelmente estava fora quando o combate teve lugar na cidade. Naquela altura e naquele dia não era possível estar a pensar em amor. [59] Lembrem-se. Havia calma e indiferença à preparação de uma guerra; a cidade estava justamente resfolegada, pois ninguém se protege, sabendo que não fez mal nenhum. Mas veio um mensageiro dizer que os inimigos já se aproximavam, tanto que estava espantado que ainda não tinham cá chegado. A desordem revolveu logo a cidade, tal como um rumor de guerra inesperada faria. Então no clamor, todos acreditamos que a segurança se encontrava em negligenciar a segurança¹⁵¹, pois tais tempos pedem rapidez mais do que lógica. [60] Como a situação estava suspensa em pânico, a pátria em perigo expulsou-me a rapariga do pensamento. Pois tal como uma criada traquinas se diverte quando a sua senhora não está em casa, mas que se acalma, tornando-se discreta, quando esta aparece de repente, assim a cidade – minha senhora – estabeleceu-se no meu pensamento e restringiu-me o desejo.

[61] Quando a guerra acabou como tínhamos em mente e o troféu foi considerado na maior parte fruto do meu trabalho, sumptuoso, fiquei intoxicado com a fortuna e a felicidade da vitória e rendi o meu pensamento à rapariga. De que maneira? Voltava eu da guerra, como desejava. Homens e mulheres acompanhavam-me desde os portões da cidade até à minha porta, aclamando-me herói e patriota. [62] E então ali o medo da batalha que me atormentava anteriormente abandonou-me e chegou-me a rapariga de volta ao pensamento. Imaginei que era visto por ela e caminhava altivamente como se ela me estivesse a contemplar. Eu estava a declarar-lhe que o seu amado era o responsável pela vitória e regozijava-me pensando que parecia mais belo pelo troféu. Olhava para todos esperançado de ouvir isto. Foram estas coisas que me trouxeram a memória dela. Certamente não foi por ela que escolhi arriscar-me pela guerra, mas foi sim pelo prazer de salvar a cidade que renovei o meu desejo por ela. Porque é que é preciso explicar isto tão extensamente? Mas se aparentemente a rapariga é a razão da vitória, dêem-lhe a merecida gratidão: um noivo apaixonado.

[63] Então falta uma acusação do meu pai. O que é? Diz ele: “se estás a fugir ao casamento com a rapariga rica por ser impossível de a amar pela aparência, aguente uma breve

¹⁵¹ Ou seja, prepararam-se para lutar em vez de fortificar a cidade para a defesa.

demora e eu rapidamente te encontro uma mulher bonita e rica!” [64] Pai, nunca estiveste tão enganado¹⁵² ao propor adiamentos a um jovem quando este já está a imaginar o casamento com a sua amada. Pois o filho de Afrodite [Eros] não sustém lentidões, muito menos se tiver esperança de alguma coisa acontecer pela lei. Pois cada um que ache que vai receber algo em breve, naturalmente não tem paciência para atrasos como estes. Todavia outro que não saiba como suportar o desejo usar estes argumentos, porém o que é que *eu* digo e como é que *eu* não aceito tal recomendação?

[65] Primeiro é raro encontrar uma rapariga com uma beleza tão equilibrada. Em todas as raparigas que estão na idade para o casamento quantas conheço, talvez se encontre uma como esta. Porém quando tu encurtas o número ao procurar uma como a minha só entre as ricas, tornas algo naturalmente difícil numa proeza ainda mais árdua. Depois, se, por sorte, alguma tiver uma beleza semelhante, será achada tomar o segundo lugar por um juiz apaixonado! Que homem com juízo perfeito exhibe uma filha na idade de casamento a um juiz com preconceitos? Será cauteloso! Não seja a rapariga julgada feia por mim e então suportando a reputação de ser feia não terá quem case com ela. [66] Mas, suponhamos que os pais das raparigas na idade de se casarem me mostram as filhas e uma parece-me não inferior e quase igual à minha amada. Que exista alguém deste género é incerto e quem me promete que no tempo em que se procura não vem outro fulano qualquer tomar a minha amada? Pois os pretendentes não deixam uma rapariga como esta. Ou pedimos aos parentes dela para esperar tanto tempo quanto procuramos outra e, entretanto, ir rejeitando os pretendentes? E quem é desta forma choninhas ou tolo para suportar as nossas demoras?

[67] Era preciso que a rapariga rica florescesse na aparência como a rapariga pobre ou a pobre na riqueza da rica¹⁵³, pois juntando as duas coisas numa resolvia-se a nossa disputa contra o outro. Porém, sendo que lhes foram distribuídas estas coisas, com estes argumentos criamos uma elegante defesa: a rapariga bonita é preferível àquela que a supera na riqueza, pois esta, talvez, possa adquirir algum dinheiro, tendo em conta que já outros tropeçaram em fortunas por sorte, mas não se tropeça no tesouro da beleza. Muitas artes e esforços fornecem dinheiro, mas a beleza é obra da natureza mais do que da arte. Tanto que é possível que esta rapariga venha a ter a fortuna da rica, mas a outra é incapaz de adquirir a beleza desta.

[68] É de esperar, pai; é de esperar que agora que és velho, aches que o casamento com uma linda rapariga é uma recompensa insignificante, pois pelo tempo murcham-se os

¹⁵² Como proposto na edição de Foerster e Richtsteig (p.244, nota 19), imagina-se aqui ἐπλανήθης (πλᾶνάω) ou ἠπατήθης (ἀπατάω), verbos que denotam engano ou ilusão.

¹⁵³ Paralelo com a declamação 6.73 de Corício.

desejos e não há atenção nenhuma à beleza. Eu, porém, aqui estou na idade em que beleza é uma posse para se lutar por. [69] Tornaste-me um amante mais contencioso ao fazeres-me a presa difícil de apanhar. Da mesma forma, os caçadores acham importante apanhar as presas mais difíceis, dando pouca atenção às que estão à mão. Então igualmente a rapariga oferecida por ti é-me desprezível. Pois se me escapasse a feiura dela, o mal era insubstancial, porém tornando-se a sua feiura famosa na assembleia e entre o povo tenho vergonha daqueles que vão fazer pouco de mim. [70] Pois se eu perceber que estes cochicham uns com outros em qualquer lado, suspeito que falem sobre mim e a minha mulher. No que é que me torno¹⁵⁴ se os ouvir – ou pensar ouvir – dizer “o herói da cidade tem uma mulher como esta?” Que tipo de refúgio terei quando a aparência da minha mulher me afugenta dolorosamente de casa e os rumores sobre a aparência dela me afugentam da ágora?

[71] Aqueles inimigos que ainda há pouco vieram contra nós que casem com mulheres destas! A rapariga que eu amo é apropriada para nós os dois: tu vais ser sogro de uma bela rapariga e eu o seu noivo. Coroa-me¹⁵⁵ para ela, pai, e acende a tocha nupcial por mim. O canto nupcial e a dança serão para todos e a cidade rejubilará pelo seu salvador ter ganho a mulher que ama no casamento. Os homens cantarão músicas de bom presságio e as mulheres as cantarão também; os homens fazem hinos sobre a coragem e as mulheres sobre a beleza da noiva. Reunindo-se à tua volta os velhos vão invejar-te os bons filhos e aprovar-te-ão porque preferiste fazer o favor ao teu filho em vez do dinheiro. [72] Espera ter ainda mais honra da minha parte, se realmente é possível que essa seja aumentada. Espera que a minha rapariga te mostre a reverência de uma filha. Não esperes ser desonrado por ela porque a achaste inferior, esta não é a maneira de ser dela, como mostra representar a sua beleza. Porém eu, deixando passar poucos dias para não aborrecer logo a recente noiva, incentivá-la-ei com muitas palavras de conselho de um homem que adora o pai advertindo a sua esposa: “sê atenta, mulher, ao teu sogro. Assim, alegrar-me-ei mais do que ao ser honrado por ti. Ele achou por bem preferir outra mulher a ti. Mostra-lhe que as preferências dele não foram certas ao perdoá-lo totalmente.

[73] E sobre ti direi isto; mas pela minha relação com ela vou contar-lhe do início, ainda que ela talvez já tenha percebido. Para os amantes é apazível encontrar pretextos de conversa desejando descrever o que viram às suas amadas até as coisas que elas sabem com exactidão. Então detalharei como a vi no festival, como fui derrotado ao observar a beleza dela. A guerra, a bravura, a lei que me dá o que eu desejar como recompensa, a assembleia, o pedido, como a pus antes de tudo. Assim torná-la-ei agradecida a mim e a ti. Então é possível até para

¹⁵⁴Τί γένωμαι (Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 297).

¹⁵⁵ Tanto o noivo como a noiva eram tipicamente coroados no casamento (Redfield (1982), pp.188; 193).

uma rapariga pobre oferecer um dote radiante: um corpo esplêndido, um carácter serviçal e uma boa lida de casa.

[74] Então dêem-me, ouvintes, a minha recompensa! O meu pai não contenderá o presente. Já olha para mim gentilmente de uma maneira própria de um pai; já me mostra uma expressão persuadida. Não chegou aqui pensando em me magoar, mas mais em mostrar-vos como nem estando em discussão explodo a falar alto e fora de controlo. Assim muitas vezes leva a cabo experiências fingindo disputas para me testar.

Declamação 6

O velho avarento

Um homem rico e avarento tinha um filho, o qual pretendia que se casasse com uma rapariga rica, mas feia. O jovem recusou-lhe o noivado e, vendo uma outra rapariga linda no meio de um festival, apaixonou-se por ela. Questionou o pai acerca do casamento, mas correu-lhe mal. Desencadeiada uma guerra, o jovem distinguiu-se como herói e, como é costume de lei, pôde escolher a recompensa que quisesse; assim pediu para tomar a sua amada, sendo contestado pelo pai. Declamo como velho avarento.

Teoria

[1] Nesta declamação, o amor também capturou o velho – não com uma rapariga bonita, pois tal idade é moderada a amar, mas com um rico dote. Mesmo que pareça incitar o filho à boa conduta e ainda que lhe censura o desejo pela rapariga, tudo aquilo que é dito é para guiar o modo de vida do filho para aquilo que ele próprio [o pai] decidiu desde o início. [2] Por esta razão considera que a rapariga que escolheu é preferível, talvez não vendo o quão feia ela é, tendo o pensamento dele cego pelo amor ao dote. Assim a pobreza da rapariga bela diminui a beleza para o juiz avarento; pois o julgamento de ambos [filho e pai] está incapacitado: para um pelo amor à rapariga, para o outro pelo amor ao dinheiro. [3] Muitos sentimentos lhe afligem o pensamento: o desejo, o medo e a dor. Ama o dinheiro, receia o casamento do filho com uma rapariga pobre e sofre ao não conseguir a doce esperança de ganhar o dinheiro que vislumbrou pela proeza do filho, pois aquilo que ele queria esperava que o filho pedisse como recompensa. [4] Mas mesmo estando agitado com tantas irritações, não se exaltará com o jovem, temendo que o povo se torne vingativo por ele ser tão mordaz com aquele que salvou a cidade. Porém, num momento, entrega-se à raiva como pai e como velho (pois o cabelo grisalho

é por natureza irritadiço), noutro momento aperta as rédeas do seu espírito, dispensando gentileza ao filho por causa da sua proeza. [5] Há muito tempo que o jovem provou que tem moderação e que sabe respeitar os pais; como é apropriado, o pai é persuadido por estes aspectos e provoca o próprio filho a competir consigo mesmo para mostrar que é ainda mais responsável pela acusação feita, dado que a mudança de uma vida boa para o oposto traz uma dupla vergonha. [6] Assim imitarei um pai avarento, apesar de, acho eu, não ser grande amante de dinheiro nem pai de filhos, mas a imitação de cada qualidade é derivada da arte retórica.

Declamação

[1] Na verdade esperava, por causa da distinção e do valor ao qual o meu filho subiu, exigir um dote mais chorudo à jovem rica, pois aquele que não torna a própria excelência rentável para si mesmo é um tolo e por isso é suspeito de ter ganho irracionalmente pela boa sorte. Mas, como parece, o meu filho lutou favoravelmente para todos, prejudicando apenas o pai, já que se tendo oferecido à fortuna da guerra, defendendo a pátria dos ataques inimigos, convocou a assembleia e o povo juntos e pediu uma mulher sem dote, menosprezando os conselhos do pai. [2] O amor pelo dinheiro é, por assim dizer, natural a todos, e para mim é a mais agradável e digna de todas as coisas. Tantos quantos colecionam dinheiro pelos próprios esforços, parecem amar a riqueza como família, pois por um lado, os esforços fazem parecer que a riqueza é maior, por outro, a expectativa de acumular ainda mais aumenta o desejo.

[3] O meu pai deixou-me umas riquezas de tamanho moderado e desde então que me tornei um excelente arrecadador de dinheiro. Eu consegui isto desta forma: assim que saí da infância e entrei na juventude, pareceu-me que existiam dois caminhos de vida a abrir-se à minha frente: um fácil e pronto e o outro difícil e com altos e baixos, mas que teria um final rentável. [4] Considerando então qual seria o melhor caminho para seguir, comecei a caminhar por aquele que ia dar ao lucro, arrecadando dinheiro pouco a pouco e os desejos repreensivos – os que chamam prazeres – eu achava não terem parte nenhuma agradável. Pois como seria prazeroso algo que vem acompanhado de prejuízos? Assim, escolhendo este caminho, tornei-me num sentinela formidável das minhas riquezas. [5] Certamente não consigo descansar muito à noite, esperando um roubo e suspeitando que todos os barulhos são ladrões. Tanto que tendo estendido a suspeita aos meus escravos pareceu-me bem casar porque queria ter uma companheira disposta a guardar as minhas propriedades. Tendo esta esperança, pus esta ideia em moção e tenho de agradecer ao deus do casamento. Encontrei uma rapariga com hábitos

semelhantes aos meus e dona de muito dinheiro¹⁵⁶, hábil nos trabalhos femininos e rigorosa a tomar conta da casa. Eu quase pareço alguém que esbanja dinheiro com devassidão em justaposição a ela. Portanto amo-a, reconheço-a e admiro-a. E diminuí os costumes da minha forma de viver para pagar por completo o custo do casamento e para o que foi despejado sobre o meu filho, e para o tanto que gastei tendo-o criado, educado e feito um homem de excelência.

[6] Estas coisas armaram-me com pretextos para o aconselhar e continuamente o advertia: “ó filho, os meus tesouros tornaram-te um homem. Foste para o ginásio com o meu dinheiro. Tornaste-te perito na guerra por causa das nossas fortunas. Agora procura uma oportunidade de compensação para que enchas a casa que me esvaziaste”.

[7] E o que é que acabaram por conseguir os meus muitos conselhos? Numa certa altura a cidade celebra um festival financiado pelos cidadãos. A época chamou-nos para esta celebração e vocês, com urgência, obedeceram. Mas eu, embora estando acostumado a evitar os festivais (pois são como as cortesãs que provocam os amantes e os urgem a gastar) porque vi o rapaz pensativo e triste e percebi a causa da sua falta de espírito – pois como é jovem e ouve os companheiros celebrar tem motivo de tristeza – reprimi a minha natureza para fazer o favor ao miúdo. Sendo visto a viver sumptuosamente, o qual nunca tinha acontecido antes disto, a minha aparição no festival revelou um novo espectáculo: muitos deixaram as danças e correram juntos para me ver, uns aos outros, entre risos, arrastavam-se para o espectáculo que era tão inesperado como causador de deleite.

[8] Ali o meu filho apaixonou-se-me; não por qualquer objecto de ouro nem algum copo de prata, estando no festival muitos como estes, mas foi conquistado por uma rapariga. Uma rapariga, ouvintes. Ela não estava adornada de ouro, nem vestida com um manto caro e colorido, mas participou no festival com um vestido simples. Vendo-a assim o amor destruiu-lhe o raciocínio pois tinha muitos motivos de não querer uma rapariga pobre: <o pai era poupado, já tinha gastado muito dinheiro, ficaria triste pelo prejuízo e tinha memória de uma rapariga rica>¹⁵⁷.

[9] Finalmente acabou o dia e acabou o festival. Caminhávamos para casa descrevendo os nossos pensamentos um ao outro. Ele disse que tinha a alma inflamada por sonhos onde era presenteado por um casamento com a sua amada. Mas eu – pois como é que podia ver seja o que for em sonhos sem dormir? – nem em sonhos aceitei prejuízo, mas por causa da preocupação que me tirava o sono achei que a noite nunca tinha sido tão longa, Então

¹⁵⁶ Semelhante ao velho avarento de Libânio (*Decl.* 33.11), este também casa para ter quem o ajude a guardar as suas possessões.

¹⁵⁷ O trecho entre parênteses angulares é, muito provavelmente, uma anotação adicional feita na margem do texto, como é inferido na edição de Foerster e Richtsteig (p.255, nota 28).

muitas vezes, estando coberto, fazia a adição das despesas e logo destapava a cara esperando ver a aurora¹⁵⁸. [10] Então quando o sol nasceu, reuni a minha mulher e o meu filho e descrevi o custo das festividades e a falta de ânimo que senti durante a noite e acenei à minha mulher que há muito tempo conhecia as minhas maneiras para se juntar a mim no debate contra o meu filho. Falei-lhe de uma rapariga pronta para o casamento, embelezada pela riqueza e que pretendia casar com o rapaz. Mas ele parecendo muito chateado e inclinando a cara para o chão deu-nos a impressão de evitar com humildade o casamento. Mencionou o amor de uma rapariga que não tem nem o suficiente para se sustentar. “Que dizes?” - perguntei eu directamente - “são estas as novidades que nos trazes do festival? Foi assim que foste educado? É desta forma que vês o teu pai?” [11] Então, assim, pela minha parte estava zangado, e na verdade a minha mulher partilhava o sentimento, mas tal como mulher e mãe pedia-me para cessar a minha raiva assegurando-me guiar o rapaz para a minha opinião. Mas o reverenciado herói veio do festival tal como retornou da guerra – apaixonado – e são estes os despojos que me trouxe. Agora lê-me a lei sobre os heróis¹⁵⁹ que se destacaram na guerra e que lhes atribui o direito de todo o tipo de prémios para si mesmos, enganado do que significa a lei.

[12] Não é porque a lei com as suas palavras atribui todo o tipo de prémio, que podes pensar que te tornaste comandante absoluto e despótico de todas as honras da cidade. Que não possa alguém apoderar-se de tanto poder enquanto a democracia florescer! Pois se a lei não tivesse fixado nenhum limite para as recompensas e tornasse todos os prémios acessíveis para os heróis, e reunisse o povo na assembleia para, pelos termos fixados, conceder seja o que for o pedido, a guerra seria muitas vezes mais benevolente do que a excelência na batalha. Pois por vezes algum herói pediria a tirania como presente e, tal é o alcance do poder, que colheria os frutos de todas as propriedades; outras vezes algum outro pediria para governar com alguns cidadãos – os camaradas e amigos de bebida – que é mais odiável que a tirania, pois a oligarquia [o reino de poucos] implica existirem muitos tiranos na cidade.

[13] Então considerando para que é que o legislador que supervisionou a lei permitiu que um assunto tão importante ficasse indefinido e confiou a escolha ao julgamento dos heróis? Penso que o raciocínio que lhe ocorreu foi que não é razoável que o mesmo homem que preservou a cidade inteira para todos, fosse fazer mal a um dos cidadãos por causa de um prémio para ele próprio¹⁶⁰ e, se a nenhum dos outros, muito menos ao progenitor. [14] Pois aquele que liberta uma cidade inteira do perigo, mas acha correcto fazer mal a um dos cidadãos

¹⁵⁸ Tal como o Velho Aventureiro de Libânio na *Decl.* 33.23, este sente perturbações no sono.

¹⁵⁹ Semelhante à *Decl.* 33 (28-29), onde mencionam a lei sobre os heróis.

¹⁶⁰ Oposição entre *κοινῆ* (para todos) e *ιδίᾳ* (para o próprio).

por proveito pessoal em nada difere de um médico que tendo curado o corpo inteiro de uma doença, pede como pagamento pela cura para incapacitar uma parte do corpo que ele curou. Pois da mesma forma que o médico estaria a ser injusto por prejudicar aquele que curou numa parte do corpo, desta forma também tu murchas a cidade que salvaste injustiçando a parte com mais importância para ti, propriamente, o teu pai. [15] Já antes, por falta de medida no seu amor pela honra, alguns contendentes à guerra, querendo parecer que pensam em coisas maiores do que riquezas e que olham para a glória sem consideração pela recompensa, pediram uma imagem¹⁶¹ ou receberam uma coroa de louros considerando que as cores e as folhas são um presente de maior valor que o ouro¹⁶². Tão grande é o erro deles, mas ainda assim estes infractores são menos culpados do que este jovem. Em um aspecto podiam ser censurados com razão: porque não renderam nada enquanto as proezas lhes ofereceram lucro. O meu filho, por outro lado, não só tornou a vitória da guerra desvantajosa, como também causar-me-á danos ao tornar-me sogro de uma mulher pobre que leva a nossa fortuna emprestada para se sustentar. Ó vitória mais dolorosa para mim do que todas as derrotas! Ó pelo troféu elevado à custa dos meus bens!

[16] “Mas eu salvei-te os teus bens dos inimigos” – diz ele – “e para compensar isto peço-te como favor que me dês a rapariga com quem eu me quero casar”. Então ao salvares os meus bens exiges que eu os gaste de volta como pagamento tornando-te mais cruel para com o teu pai do que os inimigos. Pois mais facilmente toleramos o terrível vindo daqueles os quais isto é esperado do que daqueles que não suspeitamos nada de mal, pois sendo uma falta de generosidade inesperada, embora sendo um dano menor, é capaz de causar mais tristeza àquele que a sofre. [17] Tinha outra consolação, penso eu, se me tivesse tornado pobre por causa da guerra, pelo que muitas vezes a derrota pela guerra arruína muitas propriedades, tanto que eu poderia sentir alívio da tristeza pelos outros exemplos de desgraça. Mas quando é que a excelência militar se tornou motivo de pobreza? Portanto, sendo este um infortúnio tão fora do comum entre os males que costumam acontecer torna-se ainda mais difícil para mim. [18] Mas o amor pela rapariga deu-te certamente audácia, pois não estás acostumado a ser tão ousado com o teu pai, e não te deixa ter em consideração que o dinheiro foi adquirido pelos meus esforços. Paga-me uma recompensa ao guardar estas propriedades com a tua vitória, e não aches que este favor que me deves é um ato de filantropia pelo qual possas esperar uma recompensa, pois assemelhar-te-ias a um agiota que tendo recebido dinheiro que emprestou

¹⁶¹ A “imagem” refere-se a uma pintura ou uma estátua que representaria o herói ou uma cena de guerra em que o herói se tivesse distinguido. Esta expressão é muito utilizada nas declamações, inclusive Corício nomeia-a também na declamação 20.30.

¹⁶² Alusão à *Decl.* 33 de Libânio.

pede de volta uma recompensa por guardar estas propriedades [19] A humanidade descobriu todas as técnicas e diversos artifícios muitas vezes mesmo por pouco lucro, tanto que muitos homens rendem a segurança ao mar, que não deve ser confiada; tu, como parece, és o único entre todos que suporta o perigo da guerra em prol da pobreza.

[20] Então, ó ouvintes, qual é o intrincado argumento do meu rapaz? “Eu preciso de uma mulher linda e não de uma mulher rica pois tenho o suficiente na vida. Pois se por um lado um homem pobre precisa de procurar uma mulher rica, mesmo que seja feia, então por outro um homem rico precisa de procurar para si uma moça bonita, ainda que seja pobre”. [21] Esta lei de maneira nenhuma preserva os pilares do mérito e se esta vigorar a simetria nos casamentos, derruba-se de dois lados, pois nem os que são pobres nem os que são ricos tomam mulheres com fortuna¹⁶³ correspondente. Então, considera tu que uma mulherzinha qualquer educada na pobreza, pudesse tomar uma casa abastada: é levada, pela falta de bom gosto, para uma vida de ganância e luxúria tal como aqueles que tendo recuperado de uma doença, comem desalmadamente. [22] Para além disto, uma vez que se tenha mostrado afecto a uma mulher por causa da sua beleza, parecendo-lhe ser o suficiente para preservar o teu amor, vai trabalhar pouco o tear pois não precisa de ganhar a tua boa vontade através do trabalho; por outro lado uma mulher feia, percebendo que pela sua aparência não seria amada, vai tentar satisfazer-te através da virtude, embelezando-se assim com o seu cuidado com a casa e a sua serventia. De tal modo vai ganhar o amor do marido, a pouco e pouco, pelas suas habilidades, a magnitude do seu dote e pela diligência dos trabalhos femininos. [23] Então este será o princípio do teu carinho para com ela, e porque o carinho produz o desejo não te parecerá a sua aparência feia, pois a beleza interior torna a aparência exterior mais agradável; e se alguma feiura estiver presente, nem isso te parecerá estar desolado de graça; pois os defeitos das amadas costumam parecer deleitáveis aos amantes. [24] Assim seria com a rapariga rica. A outra, como eu disse, descuidando-se nos trabalhos, diminuiria a pouco e pouco o teu desejo por ela. Pois um corpo bonito sem virtude por dentro é amado por pouco tempo, especialmente tendo a amada passado a esposa. Pois tendo-se dissolvido o desejo é certo que este rapidamente definhe. Tu agora como amante estimas a tua rapariga por aquilo que vês, mas depois quando te tornares marido dela procurarás o dote e a modéstia das maneiras. [25] No entanto eu acho que a rapariga rica não só não seria derrotada num concurso de beleza, como ganharia na riqueza, e parece-me a mim que, na verdade, tu tanto admiras a beleza da pobre como tens dó da sua pobreza. Já que, acho eu, vendo-a celebrar o festival de forma humilde primeiro tiveste pena, e pouco a pouco

¹⁶³ Tal como em português, a fortuna (τύχη) aqui pode referir-se ao destino ou à riqueza/posição na vida.

a compaixão por ela transformou-se em amor. Então não te queiras unir à calamidade da pobreza que causou a tua pena dela.

[26] Mas fizeste bem em confessar que muitos motivos te trouxeram o amor: o festival, a bebedeira, a saciedade¹⁶⁴ e um pai que te ofereceu a esperança de um casamento. Então estas são as razões para o teu amor, e o amor por sua vez foi a razão pela qual a rapariga te pareceu bela. Consideremos então que cada uma das duas moças têm a aparência como te parece; como é que achas respeitável persuadir-nos que aquela que foi criada na pobreza é mais bem-educada do que a rapariga rica? Pois é exactamente isto que à força tentaste provar. [27] Quem é que não reconhece, pelo amor dos deuses, como a rapariga rica, sendo vencida na beleza do corpo, certamente praticaria a prudência, enquanto a outra gastaria a minha propriedade com a sua ganância e indiferença pela lida doméstica e por querer desfrutar dos bens aos quais se habituou, usará a beleza como maneira de adquirir uma vida luxuosa caçando jovens licenciosos?

[28] Mas tu tens receios relativamente àquela moça que fitas com desagrado, enquanto o casamento com a tua amada é-te intrépido, o que é muito estranho e contrário à experiência. Pois, acho eu, tantos quantos aqueles que casam com as mulheres desejadas enquanto estão apaixonados por elas, vivem aterrorizados e com uma terrível expectativa suspeitando o amor de outros¹⁶⁵, julgando pelo que lhes aconteceu a eles. Tanto que dificilmente concedem deixá-las sair de casa e se isto acontecer saem atrás delas (ficando um bocado longe por segurança). Se alguém que passe olhar ou houver algum tipo que sorria para outro por algum motivo diferente, assim começa a suspeita, a dor, a raiva e as acusações. E são dilacerados por pensamentos duvidosos não se conseguindo persuadir firmemente eles mesmos nem que as mulheres deles são imoderadas nem que são completamente castas. Pois por um lado o medo cria a suspeita, por outro não temer encanta a desconfiança¹⁶⁶. Estes assuntos estarão nas tuas preocupações, filho, se tomares a mulher que amas.

[29] Com dificuldade percebi muitos dos teus sofismos, mas facilmente detectei a patifaria. Pois tu, glorificando uma das raparigas pela forma dela e repreendendo a aparência feia à outra no teu discurso, sentas a moça bonita a trabalhar em casa, mas levas, de forma incompreensível, a outra para a ágora. Pois é certamente claro como a moça mais bonita,

¹⁶⁴ No discurso do jovem, menciona-se a juventude, não a saciedade, como um dos motivos pelos quais se apaixonou.

¹⁶⁵ Este argumento é feito na *República* (I, 330e-331a) em relação à justiça: aquele que foi alvo de muitas injustiças atemoriza-se com tudo esperando sempre uma desgraça futura.

¹⁶⁶ Aceita-se a sugestão dada na edição de Foerster e Richsteig ao trocar *θέλειν* por *θέλει*, tendo em conta que nenhuma das opções parece encaixar bem no grego.

orgulhosa da sua natureza e querendo ter testemunhas da sua beleza (pois, o teu amor deu-lhe essa noção da sua superioridade) dirá que vai sair mais frequentemente, acreditando que foi um desperdício se não se encontrou com muita gente, para que, chegando a casa da ágora, te descreva a quantidade de homens de olhos arregalados que ela seduziu. Ela ia enaltecer estas histórias, fingindo que corava. [30] Apresentaram-se-me tais suspeitas sobre ela tendo a rapariga ainda há pouco ido contemplar o festival. Para onde ias, garota? O que têm em comum os homens e as raparigas? Ou a pobreza e as festas? Como é que tu, sendo trabalhadora e tendo mãos arriscas uma ocasião de sustento por uma festa? Não pareces contemplar a festa, mas mais queres ser contemplada tu mesma. Uma mulher que acredita ser bonita e por causa disso é orgulhosa caminha de formas elaboradas e de maneira lasciva; e olhando frequentemente para si mesma por estas razões, diminui a sua beleza, pois todas as vantagens ganhas são enfraquecidas pela vaidade.

[31] Não penses que a vergonha dela é prova de boa conduta, pois disseste que ela corou quando percebeu que a deseavas. Pois certamente corou de prazer por ter tomado um amante que a supera nas riquezas. [32] Então se ela tiver a sorte de tomar o amante como marido, mandar-te-á que lhe arranjes um extraordinário vestido, joias de ouro radiante e facilmente te vai persuadir em tudo. Pois nenhuma ordem da sua amada parece incómoda a um homem apaixonado. Certamente aborrecer-te-ias se ela nada te ordenasse. [33] E se uma reflexão da sua pobreza de antes lhe vem à lembrança fazendo com que tenha em mente ser mais moderada, as convivências com outras mulheres vão facilmente assoberbá-la, pois quando ela estiver por perto cochicharão umas às outras elevando a voz o suficiente para que ela as oiça: “parece que é em vão que ela tem um marido que a ama, pois onde está o carinho de um homem que não dá à mulher roupas e ouro?”

[34] Tendo ouvido tais conversas ela voltará a casa e fazendo uma carinha tristonha sentar-se-á à mesa – sem comer – com a cabeça inclinada para baixo e responderá desagradavelmente quando a chamares para a cama. Quem, vendo a amada estar desta maneira não consente em fazer tudo? Quanta riqueza é suficiente para tal empreendimento?

[35] Assim, não tendo nada forte a dizer contra estes argumentos, levas a assembleia à risota, fingindo suspeitar que uma vez que estiveres casado com a rapariga rica, se nascer uma criança semelhante à mãe e precisar de um grande dote, assim, sem te aperceberes, serás levado para a pobreza. Então, amedrontado, rejeitas uma sorte visível – a riqueza – por uma realidade incerta. [36] Não percebes que perseguimos sempre o bom quando existe não pensando que algum mal possa vir disso? Assim queremos filhos não esperando que haja perda. Assim confrontamos o mar perigoso e conhecido da morte, pois damos mais importância à

expectativa de ganhar do que ao medo de morrer. Então se apresentadas duas expectativas, a melhor conquista sempre a pior, como é que não é certamente tolo perder o lucro agora proposto por medo de uma perda incerta? [37] Mas estou surpreendido que receies a perda de propriedades, e ainda assim que causes pobreza a ti mesmo; por um lado desprezas a pobreza futura, mas por outro amas a presente. Quem é que se protege de não sofrer aquilo que impacientemente procura ter? [38] Então prevendo que a tua mulher rica terá um útero fértil, que dará à luz, que o bebé nascido será do sexo feminino, que será parecido à mãe e que chegará à idade de casamento, profetizas estas coisas e desprezas o presente sucesso. Por que motivo, diz-me, estás apreensivo em relação à semelhança da aparência da criança com a mãe? Quantas filhas de mulheres feias brilham na idade certa pela beleza? Quantas estão privadas da beleza materna? Os filhos não herdaram asseguradamente a aparência dos pais; uma mulher feia pode gerar igualmente uma criança bonita, mas de uma mãe pobre não nasce nenhuma criança rica.

[39] Então vamos assumir que é possível que haja uma hereditariedade de beleza como há de propriedade, que as crianças recebem a aparência dos pais e te nascia uma filha com a tua amada que saísse à mãe. Claramente, então, procurarías um marido para a tua filha que preferisse a beleza do corpo em vez do dinheiro. Onde lhe encontrarás um noivo rico? “Por Zeus, de onde a mãe conheceu o dela”, dirias tu. Mas para ela [a filha] o dote foi um simples vestido. E a ti? Sobra-te dar a tua filha a um homem pobre e repudiado do património do pai? Um casamento muito adequado para a filha de um herói!

[40] Então compara um caso com o outro e o que é que te trará o casamento com uma e com a outra. Então um leva ao desejo e o outro ao lucro? O pouco contentamento do primeiro acaba com o desejo, mas o contentamento do segundo continuamente ajuda quem poupa. Sem dúvida que a beleza se vai uma vez que a moça bonita tenha morrido, enquanto a outra, tendo partido, deixará um dote aos filhos. Quem, com uma mente sã realmente prefere o desejo em vez do que é proveitoso – tropeçar a estar seguro? Quem é que toma um pequeno prazer para si mesmo em vez da prosperidade dos seus filhos e dele mesmo?

[41] Agora imagina que vês os filhos que terias da rapariga pobre a chorar por falta de comida, olhando para ti e para a mãe. Quando isto acontecer, aí vais-te lembrar de mim e das minhas recomendações. Então procurarás uma mulher tal como a que eu te quero oferecer em casamento, pois nem o teu amor alimentará a moça pobre nem a beleza dela te alimentará a ti, nem tais pais vão alimentar os filhos.

[42] “Mas se for banido do património do meu pai” – diz ele – “sei como me contentar pela moderação, pois aprendi isto contigo”. Foste ensinado a contentares-te pela moderação na riqueza, mas sendo pobre depressa quererás gastar, quando tal não te for possível. Para aqueles

que a Fortuna¹⁶⁷ não dá a possibilidade de luxo, tal costuma tornar-se muito desejado. Muitos, tendo a possibilidade de tratar de si mesmos dispendiosamente, castigam a própria barriga¹⁶⁸, porém estando privados do que tinham anteriormente cobiçam modos de vida mais esplendorosos. [43] Então, se fosses mesmo filho de um pai pobre, estando habituado, suportavas a pobreza. Pois penso que tudo o que é bom causa tristeza quando falta desde o início, mas aflige ainda mais se for tirado. Se um homem pobre ao ver outros que são ricos não suporta a visão sem sentir dor, sofrerá muito mais lembrando-se da opulência dele anos atrás.

[44] Mas vá, como achas que se sentem aqueles que entre os inimigos sobreviveram à guerra? Obviamente lamentam e choram amarguradamente, cada um tendo os seus motivos para tristeza. Se alguém lhes dissesse que o responsável dos males deles foi expulso da casa do pai e vive em pobreza de maneira deplorável com a mulher, o quão contentes achas que se tornariam? Gritariam e exclamariam que a vingança não te chegou lentamente.

[45] Assim, o casamento com a rapariga pobre traz-te muitas dificuldades a ti, consolação aos inimigos e a mim leva-me à dor. Pois tenho um desejo tão grande pelo dinheiro que sofro por isto de forma semelhante ao que os amantes de cavalos e afeiçoados por cães sofrem pelos seus cavalos e cães. Pois esses homens adestram e falam com eles mesmo que estes certamente não percebam a linguagem humana. [46] Muitas vezes eu sou levado a estar com o meu dinheiro e sento-me com ele, assim como outros com os seus ente-queridos, excepto se for necessário cobrar dívidas. E então, se conseguir colher alguma parte, tomam-me a satisfação e o medo ao mesmo tempo, não me vá cair da mão por acidente por causa da felicidade. Caminho para casa com mais urgência do que o habitual, imitando aqueles que encontraram alguma coisa, pois por estar contente tomo como um presente aquilo que me era devido.

[47] Então, assim permito desistir de uma propriedade proveitosa; eu que nem aguento perdoar alguém uma parte do interesse das dívidas? Eu que confisco o que me devem ao mesmo tempo que calculo o dinheiro dos débitos que estão para vir e que, aproximando-se da altura e conhecendo já o dia marcado, não menos pergunto sobre estes, pois quero receber a doçura de ouvir a resposta; tal como aqueles que muito rejubilam com os festivais, ansiosos, pensam neles muito antes do tempo e estando já perto da altura perguntam o dia ainda que o saibam claramente para que se alegrem ainda mais ouvindo aquilo que eles sabem e desejam. O mesmo que estas pessoas sentem sobre os festivais, eu sinto pelos pagamentos - são os meus festivais.

¹⁶⁷Tύχη aparece regularmente com letra maiúscula na edição de Foerster e Richsteig. Naturalmente, pelo contexto, existem momentos em que se manteve a maiúscula, pela possibilidade de se referirem à divindade da fortuna, mas noutros momentos decidi uniformizar com a minúscula.

¹⁶⁸Ou seja, passam fome para poupar dinheiro.

Todos os pequenos ganhos parecem-me grandes, pois o desejo adora o que obtém e procura ainda mais. Assim sabendo o que eu penso, desafia-me, casando com uma mulher pobre. [48] Então, filho, uma coroa entrelaçada com violetas e rosas é bonita e talvez uma criança que ainda não tenha percepção do dinheiro pense que é preferível a uma coroa de ouro¹⁶⁹, mas um homem que julga as coisas pela utilidade não preferiria – sendo seduzido pelo aspecto – algo que seja diferente do lucro e que pouco depois murchará. Homens prudentes definem o ganho pela utilidade e os ambiciosos definem-no pela glória. Tu não terás nem utilidade nem glória, tomando uma mulher pobre pela falta de controlo.

[49] “E que tipo de má reputação sou responsável?” – diz ele – “não fui levado a raptar a rapariga, nem apareci junto da porta dela a cantar com flauta; não fiz nada que um jovem fizesse, não conseguindo resistir à paixão”. [50] O jovem pensa que pode integrar-se no coro dos moderados porque, diz ele, “não andou a tocar flauta e a cantar”. Pois sem flauta e sem músicas, achas que é pouca a vergonha ao sucumbir a uma mulher e escolher tão grande pobreza à riqueza. Mas não é porque alguns agem como bêbados sem vergonha que tu falhas menos que eles, e, portanto, evitas a censura adequada. Pois se a perda maior exonerasse sempre a que é mais pequena, sobrava a acusação máxima para ser punida. Se eu insultasse alguém, esperava não merecer punição porque não lhe bati? Se fosse o primeiro a injuriar com as mãos, ia impune caso não magoasse o homem? E tendo tentado um golpe, porque não matei, não tenho responsabilidade? [51] Tinham de se riscar todas as leis, uma atrás da outra, exceto as que tinham escrituras sobre o homicídio, e mais ainda, até entre estas, aquelas que dizem respeito ao homicídio involuntário. Penso que este é o princípio dos males. Vês o quão absurda é a conclusão do argumento seguindo aquilo que tu dizes?

[52] E para que é que tu precisavas de canções e flautas? Não pensavas na rapariga com motivos de um prazer indigno, mas procuravas o casamento e a contínua união, para subjugar-lá firmemente pelo matrimónio. Tanto que ao dizeres que o autocontrolo é maior do que o teu desejo possivelmente tinhas em mente algo do género: “ela é uma rapariga moderada, devota e prudente de acordo com a minha opinião” – é o teu afecto que dita tal elogio? – “certamente se eu fizer serenadas como estas, vou ofender a rapariga que sabe corar por aquilo que pensei que ia dar prazer”. Então não tentes forçosamente apresentar as coisas que fizeste em prol da adoração da tua amada como uma prova do teu autocontrolo. [53] Certamente aqueles que precisam de se proclamar através de tais serenadas, precisam sempre de perseguir as mulheres que amam. Tu, por outro lado, és filho descendente de um pai rico, tendo assim a

¹⁶⁹ Reminiscente da passagem na *Decl.* 33 (44-45) em que o velho avarento diz ao filho que lhe dará uma coroa de rosas.

maior isca, pois tal é o suficiente para tomar e cortejar uma rapariga (especialmente uma espremida pela pobreza).

[54] Para além de tudo o que foi dito, eu sei que muitos dos amantes hesitam em raptar as mulheres que amam, não por autocontrolo, mas por extremo afecto, porque suspeitam que eventualmente elas não fiquem felizes com a sua captura pela força. Então pára de exhibir a tua resistência através de provas sem fundamento. Se queres parecer naturalmente autodisciplinado, despreza a rapariga do teu pensamento.

[55] Muitos conselheiros compelem-te ao autocontrolo: o teu pai, a tua mãe que te pôs no mundo e, depois destes, a tua prudência anterior, uma vez que aqueles que começaram desde o início uma vida indisciplinada, se aparecerem em algum lado a fazer algo errado, não se tornariam mais notáveis pela insolência habitual. Mas aqueles que abandonam a ordem sã e de repente desertam para o outro lado, enchem a cidade de maus dizeres. Porque as censuras são sempre um prazer para as multidões, mas diante de uma conversão do bem para o mal, tal se torna escandaloso e muito mais prazenteiro.[56] Então não te ponhas no centro da notória censura, mas quando o filho de Afrodite [Eros] te trazer a moça ao espírito opõe-lhe a pobreza, os meus conselhos, o dote da rapariga rica e a tua maneira de ser moderada de há muito tempo. Verás que recuará, ainda que seja obstinado e contencioso. Erige outro troféu contra o desejo vil, exactamente como contra as injustiças dos inimigos. Pois é absurdo que só prevaleças sobre os outros sem prevalecer sobre ti mesmo. Para esta vitória não precisas de armas nem perigos. Consideramos que este é um troféu apenas teu, pois a vitória através das armas foi tanto tua como de todos os outros na batalha.

[57] “Mas”, diz ele, “estamos a despir a cidade de homens aptos para a guerra; a juventude tem uma natureza ambiciosa e exercita-se para a guerra pela esperança de alguma recompensa e para cada um a recompensa é aquilo que deseja. Certamente quem é que não ficaria terrivelmente desanimado se eu perdesse a rapariga que amo, deixando de acreditar que receberia para si uma recompensa que desejasse? E sem esta confiança quem praticaria a arte da guerra?” [58] O que disseste tem um longo comprimento, mesmo assim é facilmente capturado e ainda mais fácil de dissolver, visto que nos jovens, uns vivem a vida ordeiramente e outros são animados pelos desejos. Destes entre o segundo grupo uns amam mulheres bem-sucedidas, outros amam mulheres com fortunas parecidas às suas e aqueloutros amam mulheres com fortunas inferiores. [59] Os ponderados entre os jovens certamente que amam raparigas com fortunas ou em vantagem ou igual a si mesmos, e nem um entre todos esses ficará abatido por tu teres perdido a rapariga. A restante parte da juventude, aqueles que amam mulheres com uma fortuna menor do que eles, certamente se afligirá, como lhes é oportuno. Estes ao verem

que o teu pedido não avança, sendo condenado pelo voto do povo e supondo que é um acto condenável por muitos, acreditando que é vil, suspeitarão uma censura semelhante e tentarão recuperar a prudência.

[60] De facto, se perderes a tua amada, não nos vais prejudicar com falta de homens aptos para a guerra, mas se deixares a paixão estender-se até conseguires o que desejas, tornas a cidade inacessível à moderação; tu que és o homem que conhecem como o dono da decência. Assim, aqueles que costumam agir como bêbados acabam por não corromper tanto as maneiras humildes dos rapazes quanto aquele que se virou da antiga moderação para a desordem, pois acreditam que errar em conjunto com tal homem é uma desculpa decente, e para além disso ver o povo a – e que eu não esteja a ser demasiado mordaz ao dizer isto – interpretar o lado de um proxeneta. [61] Então, penso eu, as crianças negligenciarão os pais. Vendo-te a desprezar o teu pai, a quem estás inteiramente acostumado a respeitar e a prestar serviços, os outros usar-te-ão como exemplo aquando da desonra sobre os próprios pais. Serás o modelo para os teus contemporâneos em acções deste tipo, e antes sendo chamado pelo auspicioso nome de “O prudente, aquele que honra o pai”, serás chamado por nomes contrários. Será que a excelência da guerra alivia a vergonha de não teres autocontrolo? Torna-a mais evidente, pois o esplendor do troféu proclama a tua má reputação pelo desejo. Não é possível que um homem tal esconda que é escravizado por uma doença [o amor] dessa forma.

[62] Mas não tendo como mostrar que utilidade tem para ti o casamento com a rapariga que cobijas, refugias-te ao fingir interesse pelo bem público e esperas arrebatá-la a assembleia nomeando a cidade. Só que quando trazes a cidade para o centro da atenção e achas que é digno que tenha homens aptos para a guerra, e nisso falas com razão, porém, ao contrário do que dizes, eu acho que os ricos estão mais preparados para ir à guerra do que aqueles que são pobres. [63] Pois aqueles que não têm meios para se sustentar e não tendo pelo que zelar acham que o infortúnio é insubstancial e a derrota é insignificante. Mas para aqueles que a mudança de vida os levaria para a pobreza, para estes a parte intolerável da derrota incita-os a prepararem-se para a guerra. É por causa disto que um homem livre luta melhor do que um escravo, pois um receia a privação da liberdade, enquanto o outro pensa que se for capturado pelos inimigos não terá nada de novo para sofrer e ainda por cima pensa que a escravatura pode ser mais doce às mãos dos inimigos. Para um escravo, o mestre presente é sempre mais severo do que um outro hipotético que esteja para vir.

[64] Eu acho que compreendo o que vai na cabeça deste jovem. Talvez considere para si mesmo: acontece que uma vez que tornei a minha paixão pública, se alguém algures se lembrar de mim, associaria a rapariga comigo. Porque é que eu deixaria escapar a minha amada

se não escapo à desgraça disto?” Um miúdo ter em mente este tipo de coisas não é irracional, mas eu não aceito uma lógica deste tipo. [65] Pois eu determino que o melhor homem é aquele que não tem maus pensamentos. Então o segundo melhor homem é aquele que considera o absurdo, mas cora ao dizer ou fazê-lo. Eu ponho em terceiro lugar aquele que falha pelo julgamento e pela língua, mas pelos feitos é puro. E em lugar nenhum ponho aquele que ofende pelo pensamento, pelas palavras e pelos feitos. Eu queria certamente o melhor ou segundo melhor lugar para ti, mas uma vez que deixaste os melhores lugares, pondo no teu coração a paixão e proclamando o que pensas, ao menos preserva o lugar que ainda podes ter não levando a emoção para a acção.

[66] Repete para ti mesmo estas advertências, filho, que são mais úteis do que as palavras que disseste. Perante o que disseste eu queria-me era afundar num buraco e até me engasguei por causa daquele argumento em que disseste que enquanto decorria, a guerra atirou a rapariga dos teus pensamentos e uma vez que acabou trouxe-a de volta para a tua mente. [67] Como é que dizes isto, filho? Agora o casamento com a rapariga pobre devia parecer-te ainda mais inferior. Pois este casamento já era indigno de ti antes dos feitos gloriosos na guerra e depois a tua virtude no combate mostrou-o ser-te ainda mais inferior. E pela riqueza paterna em conjunto com o teu triunfo pessoal, não era preciso pensar em pequena escala. [68] Na realidade deste-me o que admirar: como é que a tua razão teve tempo livre para te relembrar a rapariga. Alguém que vem de uma guerra e da vitória, desfrutando dos aplausos de todos e tendo o espírito ocupado por uma dupla felicidade (do troféu dos inimigos e da glória de onde vive) devia ter afastado uma rapariga da memória. Aqueles que preparam pretextos de propósito para si mesmos para esquecer os que lhes são queridos tornam o amor mais ardente. Porém, aqueles que caem em distrações sem querer, arrastam a mente para outras coisas e são mais prováveis de esquecer aquilo que desejam. [69] Mas eu conheço aquilo que é dito pelos amantes, por quem, por acaso, aprendi o resto que reporteí acerca deste assunto. Para aqueles que querem governar a emoção, no princípio existe alguma dor, mas tendo tomado controlo, em pouco tempo o esquecimento avança sem muita agonia. Como então tendo a guerra afastado esse feitiço [o amor] tiveste uma recaída na doença? Pois um afecto assim como o teu, mostrando início de remissão dificilmente volta ao que era.

[70] Se foi decidido por ti que casarás com a tua amada de qualquer forma, era necessário, tendo ganho a guerra, teres vindo até mim, antes da presente assembleia ter sido combinada e assim, lisonjeira e suavemente, dizeres-me: “pai, ainda não descartei do espírito aquela rapariga que vi no festival, sobre a qual eu tinha falado contigo; embe0a esteja muito preocupado com isto com diligência, por respeito e carinho que sinto por ti. Se consentires que

eu me case com esta mulher, pedirei ao povo como recompensa pela excelência na guerra tanto ouro quanto a rapariga rica proclamou que o dote continha para mim”. [71] Nem isto seria suportável para mim, querendo ambos, o radiante dote e um segundo lucro pela excelência na guerra, mas talvez pudesse ser persuadido a render-me. Mas agora, tendo eu desejado cada um dos lucros, perdi ambos em conjunto, pois pediste uma rapariga como presente se se pode chamar a isso um presente. [72] Pois um privilégio que é compatível com uma vitória é equivalente a um presente e é justamente chamado assim. Por outro lado, aquele que toma um privilégio indigno de si mesmo conspira imoderadamente contra a sua própria glória. Pois tal como os castigos de faltas que são mais leves tornam as faltas mais toleráveis, assim as honras que ficam aquém em relação ao mérito encurtam a glória dos sucessos. Pois é pelas recompensas que muitos consideram a acção.

[73] Então, ou a tua bela rapariga precisava de florescer em riquezas como a outra ou a rapariga rica precisava de vencer tanto na beleza como na riqueza¹⁷⁰; como isto não aconteceu, eu ensinar-te-ei a distância que há entre a beleza e a riqueza. [74] O florescimento da beleza é escravo da duração do tempo e da doença. Na riqueza existe uma liberdade natural de ambos estes males. A propriedade está sempre submetida à vigia humana, mas não podes ser sentinela firme da beleza, já que seria preciso que espantasses a doença e a velhice iminente e nenhum destes é permitido à natureza do homem. [75] Além disto, cada um prefere um tipo diferente de beleza nas mulheres, então neste assunto existe muita discordância, e não verás uma mulher que satisfaça todos pelo aspecto, nem uma que satisfaça um homem até à morte. Mas todos os homens amam o dinheiro. Que tipo de beleza, pergunto eu, compete com a aparência do ouro? É por isto, acho eu, que os poetas chamam dourada¹⁷¹ à Afrodite, embelezando a deusa.

[76] É natural, filho. É natural que aches que a propriedade não tem importância quando ainda és sustentado pelos recursos do teu pai. Pois para alguém que ainda não experienciou a pobreza, esta produz uma menor sensação de utilidade, mas se fores deserdado das nossas propriedades, perceberás de quanta diligência é digna a aquisição de propriedade. Não vês que tipo de preocupações existem pelas filhas estarem na idade do casamento? Se a Fortuna lhes proporcionar uma grande riqueza, então há uma corrida de pretendentes que primeiro perguntam: “quanto é o dote da rapariga?” E se ouvirem que é magnífico perguntaram de seguida se tem nobreza de parentesco, de carácter e aspecto. Porém, se ouvirem que o dote é insignificante e pobre, vão-se embora nem pensando em perguntar sobre as outras coisas.

¹⁷⁰ Paralelo com a declamação do jovem herói (5.67).

¹⁷¹ Presente, por exemplo, em Homero (*Ilíada* V 427, XXII 470) e Hesíodo (*Teogonia* 822, 962, 1005, 1014).

Assim o dote é um assunto muitíssimo sério para todos aqueles que se querem casar: para alguns é o mais importante, para a maioria é o único.

[77] Mas ó esperanças que tanto desencaminharam a minha vida, como me incitaram no dia em que me persuadiram a esperar grandes ganhos pelo troféu do rapaz! E, por Zeus, ó ouvintes, deixem-me que vos diga brevemente que tipo de fantasias zombaram de mim. Pois na narrativa disto encontra-se alguma consolação das dores. [78] Então eu, desde que o meu filho se tornou glorioso, sonhava com ouro e andava feliz, sorrindo, achando digno que cada um me congratulasse ao passar por mim, visto que o meu filho era o vencedor da batalha. Enganado por estas gratificações, permiti ao meu filho convidar os amigos para um festim para celebrar a vitória. Juntando-se todos, beberam à minha pala; todos os jovens se deliciaram para além do moderado – pois como haveriam de se comportar com medida jovens homens, felizes pela vitória da cidade, tomando a mesa de outro homem? Talvez até tenham exagerado no luxo querendo enervar-me! [79] Eu aconselhava-me a mim mesmo para ser paciente, consolando a dor dos custos pela expectativa de uma recompensa. Uma vez que a festa tinha acabado chateei muito o rapaz e mandei-o reunir a assembleia tão rápido quanto possível, enquanto a guerra está no nosso pensamento; as demoras diminuem as graças tendo-se a memória degradado. [80] Ele disse que ia juntar o povo mais rapidamente do que o que eu queria – incitado por outro motivo, sei isto agora. Então, tendo vós, o povo, se reunido, ele marchou inchado para a tribuna e lembrou a guerra brevemente, pois queria era a moça, e pediu como presente gastar o que é meu. São estas as coisas que desfrutei das proezas do meu filho. É desta bela forma que mantive os cuidados da velhice.

[81] Não sejas contencioso contra o teu pai. A vitória às vezes é prejudicial para os vencedores. Ó para mim, se ficasses famoso por teres vencido os inimigos e teres sido vencido pelo teu pai que te sugeria o que era preciso! Quanto tempo possuo eu de existência? Sou velho. Pouco separa a velhice da morte. É para um propósito que adquirimos filhos, para que, quando nós, os velhos, já não possamos negociar por causa da idade, vocês, os jovens, possam aumentar a nossa propriedade. Então, vendo isto, temos filhos querendo herdeiros legítimos porque não suportamos deixar para trás o dinheiro. Mas quando, indo desta para melhor, nos separarmos do dinheiro, planeamos a fruição depois da nossa morte por termos entregado a herança ao nosso prol.

[82] Então não te defraudes a ti mesmo por um casamento com uma moça pobre, por receio que pareças indigno de dinheiro e por isso ficas privado dele. Mas permite a todos rezar para terem filhos como tu. Permite-me dizer aos pais dos outros como o meu filho, mesmo estando apaixonado, não desobedeceu ao pai. Providencia as assembleias com histórias sobre

ti que sejam puros elogios e não unas aos encómios de bravura a calúnia do débil pelo autocontrolo. [83] Deixa que a tua mãe se gabe às outras mães. Ela, adivinhando quanto tempo falta para voltarmos, emerge da porta de casa esperando a nossa chegada. Se ela se aperceber que o que eu tinha em mente se sucedeu, correrá até ti e abraçar-te-á, e uma vez que tenha os seus braços à tua volta olhará para mim e dirá: “foi isto que prometi que o teu filho ia fazer e foi isto que ele fez”. Então não faças com que a promessa da tua mãe seja falsa. Ela receber-te-ia mais gentilmente – por assim dizer – tendo chegado da assembleia persuadido pelo pai do que tendo ganho a guerra. Ela far-te-ia um inventário de muitas mulheres, cuja beleza é menor do que a da tua mulher, mas que foram amadas pelos maridos e adiciona muitas outras que ganham à rapariga pobre na beleza e com as quais os maridos não querem viver. Ela detalhar-te-ia quantas casas prósperas a beleza arruinou vindo sem um dote. [84] Estas coisas é o que a tua mãe te dirá. Depois consolará a rapariga rica que provavelmente lamenta que a tenhas posto em segundo lugar, comparando-a com a rapariga pobre; defenderá argumentos do tipo que foste levado a fazer isto pela juventude e que, arrependido, já segues as pegadas do teu pai, pondo tudo em segundo lugar ao dinheiro.

[85] Queria então acabar o discurso brevemente mostrando-te quanta vantagem o dinheiro tem na vida. O dinheiro, meu filho, é o comum nutridor de todos; simultaneamente fundador e sentinela da cidade, cria novas e restaura as que sofreram. Enquanto tiveres riqueza, tens amigos, familiares e admiradores. Mas se por acaso o gastares, perdes tudo. E o mais importante: se a virtude estiver longe para os ricos, pelo dinheiro¹⁷², parece estar perto. Enquanto os pobres mesmo tendo a virtude, essa nem é aparente.

[86] Vês o povo acenando com as minhas palavras. Então faz uma *palinódia*¹⁷³ ao dinheiro, cessa a tua censura anterior com o justo elogio e julga cada rapariga fazendo o voto não pelo prazer, mas pela utilidade.

¹⁷² Ressoante com o que Iolao diz, nos *Heraclidas* (747) de Eurípides: “Supomos que os bem-afortunados conseguem fazer tudo bem”.

¹⁷³ Poema no qual o autor rectifica algo que disse anteriormente (Platão, *Fedro* 243B).

BIBLIOGRAFIA

- Almagor, E. (2021). The Horse and the Lion in Achaemenid Persia. *MDPI, Arts*, 10(3). Obtido de <https://www.mdpi.com/2076-0752/10/3/41/html>
- Amir, L. (2013). Philosophy's Attitude Towards the Comic. A re-evaluation. *European Journal of Humour Research*, 1(1), pp. 6-21. Obtido de <https://www.europeanjournalofhumour.org/ejhr/article/view/Lydia%20Amir>
- Anagnostou-Laoutide, E., & Parry, K. (2020). *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy - Texts and Studies in Eastern Christianity* (Vol. 18). Leiden: Brill.
- Anderson, G. (2007). Rhetoric and the Second Sophistic. Em W. Dominik, & J. Hall, *A Companion to Roman Rhetoric* (pp. 339-353). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Arjava, A. (2012). Paternal Power in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, 88, pp. 147-165. Obtido de <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-roman-studies/article/paternal-power-in-late-antiquity/619062D89B3D4524314AAAB61919B3D7>
- Arnott, W. G. (2010). Middle Comedy. Em G. W. Dobrov, *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy* (pp. 279-331). Leiden: Brill.
- Athanassiadi, P. (2015). *Mutations of Hellenism in Late Antiquity. Variorum collected studies series*. Farnham: Ashgate.
- Billault, A. (1996). Characterization in the Ancient Novel. Em G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World* (pp. 115-130). Leiden: Brill.
- Bloomer, M. W. (Abril de 1997). Schooling in Persona: Imaginaton and Subordination in Roman Education. *Classical Antiquity*, 16(1), pp. 57-78.
- Booth, A. D. (1979). Elementary and Secondary Education in the Roman Empire. *Florilegium*, 1, pp. 1-14.
- Bradburry, S. (2004). *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*. (S. Bradburry, Trad.) Liverpool: Liverpool University Press.
- Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity, from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson.
- Brown, P. G. (1992). Menander, Fragments 745 and 746 K-T, Menander's "Kolax", and Parasites and Flatterers in Greek Comedy. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd.92, pp. 91-107.
- Burns, S. (2003). *Rome and the Barbarians, 100 BC - A.D. 400*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Cameron, A. (1993). *The Later Roman Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

- Cavagna, A. (23-25 de Agosto de 2015). Antioch and the earthquake (114/115AD). *Antn Panel JS7 Historiography and Comparative Perspectives on Natural Disaster (Joint Session)*, *Convegno: XXII International Congress of Historical Sciences*. Jinan.
- Clark, G. (2011). *Late Antiquity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clinton, K. (2004). Epiphany in the Eleusinian Mysteries. *Illinois Classical Studies*, 29, pp. 85-109.
- Cohen, E. (2006). Free and Unfree Sexual Work: An Economic Analysis of Athenian Prostitution. Em C. Faraone, & L. McClure, *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (pp. 95-124). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Connoly, J. (2001). The Problems of the Past in Imperial Greek Education. Em Y. L. Too, *Education in Greek and Roman Antiquity* (pp.339-372), *Leiden, Brill*. (pp. 339-372). Leiden: Brill.
- Corbeil, A. (2007). Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. Em W. D. Hall, *A Companion to Roman Rhetoric* (pp. 70-82). Oxford: Blackwell Publishing.
- Corbeil, A. (1996). *Controlling Laughter: Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Costa e Silva, B. (Dezembro de 2015). Declamação, Arte Mimética: Tradução e Breve Comentário de Dialexis 12 (XXI) e Dialexis 21 (XXXIV) de Corício de Gaza. *Letras Clássicas*, 19(2).
- Costa e Silva, B. (2016). Declamação e Comédia Nova: estereótipos cômicos de velho avaro em exercícios retóricos gregos. *Nuntius Antiquus*, 12(2), pp. 7-25.
- Costa Ramalho, A. (1989). *Aristóphanes: Pluto (A Riqueza)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Cribiore, R. (2001). *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cribiore, R. (2007a). Lucian, Libanius and the Short Road to Rhetoric. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*(47), pp. 71-86.
- Cribiore, R. (2007b). *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton: Princeton University Press.
- Cribiore, R. (2009). The Value of a Good Education: Libanius and Public Authority. Em P. Rousseau, & J. Raithel, *A Companion to Late Antiquity* (pp. 233-245). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cropp, M., & Storey, I. (2018). Patrocles of Athens and Patrocles of Thurii. *The Journal of Hellenic Studies*, 138, pp. 50-54.
- Dainville, J., & Sans, B. (2016). Teaching rhetoric today: Ancient exercises for contemporary citizens. Em *Educational Research and Reviews* (Vol. 11 (20), pp. 1925-1930).

- De Giorgi, A. U., & Eger, A. A. (2021). *Antioch A History*. Londres: Routledge.
- De Ste. Croix, G. (1972). *The Origins of the Peloponnesian War*. London.
- Dominik, W. (2017). The Development of Roman Rhetoric. Em M. MacDonald, *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies* (pp. 159-171). Oxford: Oxford University Press.
- Downey, G. (1939). Julian the Apostate at Antioch. *Church History*, 8, pp. 303-315.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Downey, G. (1963). *Ancient Antioch*. Princeton: Princeton University Press.
- Duncan, A., & Liapis, V. (2018). Theatre Performance After the Fifth Century. Em V. L. Petrides, *Greek Tragedy After the Fifth Century* (pp. 105-126). Cambridge: Cambridge University Press.
- Easterling, P. (1995). Menander: Loss and Survival: ζῶεις εἰς αἰῶνα (AP 9.187). *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 66 (Stage Directions: Essays in Ancient Drama in Honour of E. W. Handley), pp. 153-160.
- Ehrenberg, V. (1962). *The people of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*. New York: Schocken Books.
- Elton, H. (2018). *The Roman Empire in Late Antiquity: A Political and Military History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eshleman, K. (2012). *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers and Christians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Grubbs, J. (2009). Marriage and Family Relationships in the Late Roman West. Em P. R. Raithel, *A Companion to Late Antiquity* (pp. 201-219). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Fernández López, J. (2007). Quintilian as Rhetorician and Teacher. Em W. D. Hall, *A Companion to Roman Rhetoric* (pp. 307-217). Oxford: Blackwell Publishing.
- Ferreira, J. R. (2019). *Platão: Fedro*. Lisboa: Edições 70.
- Fialho, M. C. (2012). *Plutarco: As Vidas Paralelas de Alcibíades e Coriolano*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Filiu, J. (2014). *Gaza A History*. (J. King, Trad.) Oxford: Oxford University Press.
- Flacelière, R. (s.d.). *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. (V. Motta, Trad.) Lisboa: Livros do Brasil.
- Foerster, R. (1963). *Libanii Opera Vol.5-7. Declamationes I-XII (vol.5), Declamationes XIII-XXX (vol.6), Opera Vol.VII Declamationes XXXI-LI (vol.7)*, (Vols. 5-7). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Foerster, R., & Richtsteig, E. (1972). *Choricius Gazaeus Opera*. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

- Fosso, K. (2019). Oedipus and the Stars. *New England Classical Journal*, 46(2), pp. 4-18. Obtido de <https://crossworks.holycross.edu/necj/vol46/iss2/1>
- Fowden, G. (2011). Conextualizing Late Antiquity: The First Millenium“. Em J. Arnason, & K. Raaflaub, *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives* (pp. 148-176). Maryland: John Wiley & Sons, Ltd.
- Friend, C. (1999). Pirates, Seducers, Wronged Heirs, Poison Cups, Cruel Husbands and Other Calamities: The Roman School Declamations and Critical Pedagogy. *Rhetoric Review*, 17(2), pp. 300-320.
- Glazerbrook, A. (2006). The Bad Girls of Athens: The Image and Function of Hetairai in Judicial Oratory“. Em C. Faraone, & L. McClure, *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (pp. 125-138). Winsconsin: The University of Winsconsin.
- Gleason, M. W. (1995). *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. New Jersey: Princeton University Press.
- Godley, A. D. (1920). *Herodotus with an english translation, 4 Volumes in Greek and English*. Londres: G.P Putnam.
- Goldman, M. (2015). Associating the Aulêtris: Flute Girls and Prostitutes in the Classical Greek Symposium. *Helios*, 42(1), pp. 29-60.
- Gomme, A. W. (1983). Aristophanes and Politics. *The Classical Review*, 52(3), pp. 97-109.
- Gonis, N., & Obbink, D. (2009). *The Oxyrhynchus Papyry Volume LXXIII*. Londres: The Egypt Exploration Society.
- Greco, C. (2011). Late Antique Portraits: Reading Choricus of Gaza's Encomiastic Orations (I-VIII F.-R.). *Wiener Studien*, 124, pp. 95-116.
- Gredley, B. (1981). Dance and Greek drama - A review article. Em *Themes in Drama: Volume 3, Drama, Dance and Music* (pp. 26-30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimal, P. (2005). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. (V. Jabouille, Trad.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Hadjittofi, F. (2019). Town and gown in the orations of Choricus of Gaza. Em J. Stenger, *Learning Cities in Late Antiquity. The Local Dimension of Education* (pp. 145-163). Londres: Routledge.
- Halliwell, S. (1991). The Uses of Laughter in Greek Culture. *The Classical Quarterly*, 41(2), pp. 279-296.
- Halliwell, S. (2008). *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Halliwell, S. (2014). Laughter. Em M. Revermann, *The Cambridge Companion to Greek Comedy* (pp. 189-205). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, P. (1994). Comedy and Rhetoric. Em I. Worthington, *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* (pp. 196-221). Londres: Routledge.

- Hawley, R. (1995). Female Characterization in Greek Declamation. Em H. H. Pelling, *Ethics and Rhetoric* (pp. 255-267). Oxford: Clarendon Press.
- Heath, M. (2007). Teaching Rhetorical Argument Today. Em *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 50(S96) (Vol. 50 (S96), pp. 105-122).
- Hill, G. F. (1913). *Mark the Deacon: The Life of Porphyry Bishop of Gaza*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooker, J. (1980). *The Ancient Spartans*. Londres: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Horblower, S., & Spawforth, A. (1999). *The Oxford Classical Dictionary: Third Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, R. (2014). Hunter, R. Em A. c. traditions, *The Cambridge Companion to Greek Comedy* (pp. 373-386). Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnston, S. I. (2008). *Ancient Greek Divination*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Jowett, B. (1892). *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaster, R. A. (1983). Notes on «Primary» and «Secondary» Schools in Late Antiquity. *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 113, pp. 323-346.
- Kaster, R. A. (2001). Controlling Reason: Declamation in Rhetorical Education at Rome. Em Y. L. Too, *Education in Greek and Roman Antiquity* (pp. 317-338). Leiden: Brill.
- Kazhdan, A. P. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- Konstan, D. (1994). *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and Related Genres*. Princeton: Princeton University Press.
- Konstantakos, I. M. (2011). Conditions of Playwriting and the Comic Dramatist's Craft in the Fourth Century. *Logeion*, 1.
- Kurke, L. (1997). Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece. *Classical Antiquity*, 16(1), pp. 106-150.
- Lape, S., & Moreno, A. (2014). Comedy and the Social Historian. Em M. Revermann, *Comedy and the social historian* (pp. 336-369). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lennox, J. G. (2001). *Aristóteles: On the Parts of Animals*. Oxford: Clarendon Press.
- Létoublon, F., & Genre, M. (2014). Respect these Breasts and Pity Me. Em E. P. Cueva, & S. N. Byrn, *A Companion to the Ancient Novel* (pp. 352-370). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Liapis, V. (2007). How to Make a Monostichos: Strategies of Variation in the "Sententiae Menandri". *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, pp. 261-298.
- Lieu, S. (2004). Libanius and Higher Education at Antioch. Em I. Sandwell, & J. Huskinson, *Culture and Society in Later Roman Antioch* (pp. 13-23). Oxford: Oxbow Books.

- Litsas, F. (1980). *Choricius of Gaza: An Approach to his Work – Introduction, Translation, Commentary*. PhD Dissertation. Chicago: Department of History, University of Chicago.
- Lourenço, F. (2005). *Homero: Ilíada*. Lisboa: Cotovia.
- Lourenço, F. (2005). *Homero: Odisseia*. Lisboa: Cotovia.
- Magueijo, C. (1984). *Aristófanis: As Nuvens*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Magueijo, C. (2012). Luciano de Samósata: Tímon ou o Misanthropo. Em C. Magueijo, *Luciano III* (Vol. III, pp. 17-58). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Magueijo, C. (2013). Luciano de Samósata: O Galo ou o Sonho. Em C. Magueijo, *Luciano VII* (Vol. VII, pp. 15-44). Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Marcusson, T. A. (2019). The Status of Women in Late Antiquity: Examining the Sociopolitical Climate, Societal Values, and Gender Roles. " *Inquiries Journal*, 11(10). Retrieved from [http://www.inquiriesjournal.com/a?id=1765\(11\(10\)\)](http://www.inquiriesjournal.com/a?id=1765(11(10))). Obtido em 2022 de Agosto de 10, de <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=1765>
- Marrou, H. I. (1956). *History of Education in Antiquity*. (G. Lamb, Trad.) Nova Iorque: The New American Library.
- Mastellari, V. (2016). Middle Comedy: Not only mythology and food. *Acta Ant. Hung.*, 56, pp. 421-433.
- Mazza, R. (2019). Two Philosophers from Gaza: Choricius of Gaza, Oration XIII: Religion and State in the Age of Justinian. Em R. Frakes, E. Depalma Digeser, & J. Stephens, *The Rhetoric of Power in Late Antiquity - Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World* (pp. 172-193). Londres: Tauris Publishers.
- Mckinney Johnson, E. (1978). Who Homer «really» was. *CLA Journal*, 22(1), pp. 54-61.
- McLynn, N. (2009). Pagans in a Christian Empire. Em J. R. Phillip Rousseau, *A Companion to Late Antiquity* (pp. 572-587). Oxford: Blackwell Publishing.
- Mendelson, M. (1994). Declamation, Context, and Controversiality. *Rhetoric Review*, Vol.13(1), pp. 92-107.
- Meyer, M. (1907). *History of the City of Gaza: From the Earliest Times to the Present Day*. Nova Iorque: The Columbia University Press.
- Nervegna, S. (2014). Contexts of reception in antiquity. Em M. Revermann, *The Cambridge Companion to Greek Comedy* (pp. 387-403). Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, A. F. (1964). The Library of Libanius. Em *Rheinisches Museum für Philologie* (Vols. 107, Bd., 2.H, pp. 158-175).
- Norman, A. F. (1992). *Libanius: Autobiography and Selected Letters*. Cambridge: Harvard University Press.

- Norman, A. F. (2000). *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pena, A. (2005). *Aquiles Tácio: Leucipe e Clitofonte*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Penella, R. J. (2009). *Rhetorical Exercises from Late Antiquity - A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penella, R. J. (2011). The «Progymnasmata» in Imperial Greek Education. *The Classical World*, 105(Fall: 1), pp. 77-90.
- Pepe, C. (2013). *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill.
- Peterson, A. (2019). *Laughter on the Fringes: The Reception of Old Comedy in the Imperial Greek World*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Pritchard, D. (2018). The Standing of Sailors in Democratic Athens. *Dialogues d'histoire Ancienne*, 44(2), pp. 231-253. doi:<https://doi.org/10.3917/dha.442.0231>
- Pulquério, M. O. (2019a). *Platão: Apologia de Sócrates, Críton*. Lisboa: Edições 70.
- Rabbie, E. (2007). Wit and Humor in Roman Rhetoric. Em W. D. Hall, *A Companion to Roman Rhetoric* (pp. 207-217). Oxford: Blackwell Publishing.
- Race, W. (2019). *Menander Rhetor [Dionysius of Halicarnassus]: Ars Rhetorica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Radt, S. (1985). *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Vol. 3). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reckford, K. J. (1961). The "Dyskolos" of Menander. *Studies in Philology*, 58(1), pp. 1-24.
- Redfield, J. (1982). Notes on the Greek Wedding. *Arethusa*, 15(1/2 Texts & Contexts: American Classical Studies in Honor of J. P. Vernant), pp. 181-201.
- Richlin, A. (1997). Gender and rhetoric: producing manhood in the schools. Em W. Dominik, *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature* (pp. 74-90). Londres: Routledge.
- Rocha Pereira, M. H. (2001). *Platão: República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rocha Pereira, M. H. (2013). *Sófocles: Ajáx*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rodgers Benner, A., & Fobes, F. H. (1949). *The Letters of Alciphron, Aelian, and Philostratus*. Harvard: Harvard University Press.
- Russel, D. (1996). *Libanius: Imaginary Speeches*. (D. Russel, Trad.) Londres: Duckworth.
- Russel, D. A. (1983). *Greek Declamations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandwell, I. (2007). *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shaw, C. A. (2010). Middle Comedy and the "Satyric" Style. *The American Journal of Philology*, 131(1), pp. 1-22.
- Slater, N. W. (2016). Aristophanes in Antiquity: Reputation and Reception. Em P. Walsh, *Brill's Companion to the Reception of Aristophanes* (pp. 3-21). Leiden: Brill.
- Smith, W. (1849). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology in Three Volumes. Vol 1. Abaeus - Dysponteus, Vol 2. Earynus – Nyx, Vol 3. Oarses – Zygia*. Londres: Little, Brown and Company.
- Soler, M. J. (2014). Ecos Clásicos en la Declamación XXVIII de Libanio. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Nuova serie, Vol. 108*(No. 3), pp. 169-183.
- Sommerstein, A. H. (2019). *Encyclopedia of Greek Comedy*. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Sommerstein, A. H., & Torrance, I. (2014). *Oaths and Swearing in Ancient Greece*. Berlin: De Gruyter.
- Sousa e Silva, M. F. (1984). *Aristófanes: A Paz*. Coimbra: Centro Nacional de Investigação Científica.
- Sousa e Silva, M. F. (1988). *Aristófanes: Os Acarnenses*. Coimbra: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Sousa e Silva, M. F. (1991). *Aristófanes: Os Cavaleiros*. Coimbra: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Sousa e Silva, M. F. (1996). *Cáriton: Quéreas e Calíroo*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Sousa e Silva, M. F. (2006). *Aristófanes: As Aves*. Lisboa: Edições 70.
- Sousa e Silva, M. F. (2007). *Menandro: Obra Completa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Sousa e Silva, M. F. (2014). *Teofrasto: Caracteres*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume Editora.
- Starr, C. (2019). *Peisistratus*. Obtido de Britannica: <https://www.britannica.com/biography/Peisistratus>
- Stenger, J. (2017). The Public Intellectual according to Choricus of Gaza, or How to Circumvent the Totalizing Christian Discourse. *Journal of Late Antiquity*, 10(2), pp. 454-472. doi:10.1353/jla.2017.0024.
- Stenger, J. (2022). *Education in Late Antiquity Challenges, Dynamism, and Reinterpretation, 300–550 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- Stephens, S. A., & Winkler, J. (1995). *Ancient Greek Novel The Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Stroup, S. C. (2004). Designing Women: Aristophanes' "Lysistrata" and the "Hetairization" of the Greek Wife. *Arethusa*, 37(1), pp. 37-73.

- Swain, S. (1996). *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*. Oxford: Clarendon Press.
- Swanson, R. (2015). Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe. Em G. Peters, & C. Colt Anderson, *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages* (pp. 4-42). Leiden: Brill.
- Thornley, G. (1941). Longo: Dáfnis e Cloé. Em *Dáfnis e Cloé by Longus, The Love Romances of Parthenius and other Fragments*. Londres: William Heinemann.
- Todd, S. (2003). *A Glossary of Athenian Legal Terms: Athenian Law in its Democratic Context (Center for Hellenic Studies On-line Discussion series)*. Obtido de The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities: https://www.stoa.org/demos/article_law_glossary@page=all&greekEncoding=UnicodeC.html
- Travlos, J. (1980). *Pictorial Dictionary of Ancient Greece*. New York: Hacker Art Books.
- Tsakmakis, A. (2017). The Oxford Handbook of Thucydides. Em R. K. Balot, S. Forsdyke, & E. Foster, 2017 (pp. 267-281). Oxford: Oxford University Press.
- Urbano, A. P. (2014). Chapter 9: Sizing up the Philosopher's Cloak: Christian Verbal and Visual Representations of the Tribōn. Em K. Upson-Saia, C. Daniel-Hughes, & A. J. Batten, *Dressing Judeans and Christians in Antiquity* (pp. 175-194). Farnham: Ashgate.
- Valente, A. M. (2015). *Aristóteles: Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Van Hoof, L. (. (2013). Performing Paideia: Greek Culture as an Instrument for Social Promotion in the Fourth Century A.D. *Classical Quarterly*, 63.1, pp. 387-406.
- Van Hoof, L. (2010). Greek Rhetoric and the Later Roman Empire. The Bubble of the Third Sophistic. *L'Antiquité Tardive (AnTard)*(18), pp. 211-224.
- Wallis Budge, E. (1904). *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology* (Vol. 2). Londres: The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology.
- Watts, E. J. (2005). The Student Self in Late Antiquity. Em M. L. David Brakke, *Religion and the Self in Antiquity* (pp. 234-251). Bloomington: Indiana University Press.
- Watts, E. J. (2006). *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Webb, R. (2001). The Progymnasmata as practice. Em Y. L. Too, *Education in Greek and Roman Education* (pp. 288-316). Leiden: Brill.
- Webb, R. (2006). Rhetorical and Theatrical Fictions in the Works of Chorikios of Gaza. Em S. F. Johnson, *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism* (pp. 107-124). Aldershot: Ashgate Press.
- Woodhead, A. (1967). *The study of Greek inscriptions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, W. C. (1923). *The Works of the Emperor Julian* (Vol. 3). Cambridge: Harvard University Press.