

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE LISBOA



ROSTOS DE FEDRA E HIPÓLITO:
RAÍZES DE UM MITEMA

Filipe de Almeida Fernandes Soares

MESTRADO NO RAMO DE HISTÓRIA, ESPECIALIDADE
EM HISTÓRIA ANTIGA

LISBOA

2013

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE LISBOA



ROSTOS DE FEDRA E HIPÓLITO:
RAÍZES DE UM MITEMA

Filipe de Almeida Fernandes Soares

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM HISTÓRIA ANTIGA
ORIENTADA PELO PROF. DOUTOR NUNO SIMÕES
RODRIGUES

LISBOA

2013

Resumo:

A Grécia, ainda que seja uma entidade dotada de especificidades que lhe permitem diferenciar-se de outras civilizações, acaba por se constituir como uma realidade integrada nas dinâmicas mediterrâneas. Destaca-se nos estudos sobre as culturas e mentalidades gregas o reconhecimento, mediante as análises às camadas que constituem o *ethos* Grego, da existência de elementos definidos como ‘estrangeiros’. Contudo, apontam também para o facto de não ser uma simples adição, pelo que se fala num processo de incorporação e de transformação dessa matéria num produto novo.

O nosso estudo integra-se nestas problemáticas. Para tal, ganham destaque os estudos (década de 30) de Stith Thompson (em torno dos *Märchen*), onde se salienta o esforço de inventariação de temas literários (*Motif-Index*). É dentro desta linha de pensamento que integramos o conceito de K2111 no espectro da literatura: ele representa uma cristalização literária, definido por “uma mulher que tenta seduzir um homem e depois o acusa de a ter tentado violar” (Thompson 1934: 481). Paralelamente a isto, temos presente a Cultura como uma realidade polissémica e multifacetada que se adapta e se altera para novos ecossistemas.

Assim, mediante um périplo pelas principais civilizações – Egipto; Mesopotâmia; Ugarit; Israel; Grécia; Roma –, procuramos traçar um padrão comportamental deste tema literário. A ênfase vai também, não só para o esforço de prospecção/inventariação/recepção de narrativas pertencentes a este nicho, mas também por uma interpretação do mesmo. Pretendemos demonstrar, documental, mas também historiograficamente, que as ideias circulam, mas acima de tudo, a forma como elas são utilizadas estão condicionadas pelo ecossistema em que se integram.

Palavras-chave: História Antiga; Culturas Antigas Comparadas; Fedra; Hipólito; Convenções

Abstract:

Greece, even though characterized by specific features that allow differentiating itself from other civilizations, is integrated into the dynamis of the Mediterranean. Greek social-cultural studies knowledge, based on the analysis of the several layers that make the Hellenic *ethos.*, the existence of ‘foreign’ elements. Still, they also point to the fact that this phenomenon is not a simple addition, but there is implicit to it a process of incorporation and transformations of these elements into new ones.

Our study focus on these questions. For that the emphasis is on the researches (the 30th) of Stith Thompson (related with the *Märchen*), and his effort on cataloging literary themes (*Motif-Index*). The concept of K2111 relates with these questions: it represents a literary crystallization defined by “a woman makes vain overtures on a man and then accuses him of attempting to force her” (Thompson 1934: 481). Beside that we keep in mind the idea that Culture is not a monolithic bloc, instead, it is a polysemic and multifaceted reality that changes and adapts itself to new ecosystems.

Therefore, through a circumnavigation on the principal civilizations – Egypt; Mesopotamia; Ugarit; Israel; Greece; Rome –, our goal is to trace a behavioral pattern on this literary theme. The emphasis is on, not only the effort of prospection/cataloging/reception of the narratives related with this niche, but also the interpretation of it: we want to understand, from documental and historiographically, that ideas circulate on the around the Mediterranean, but above all, the way that they are utilized are conditioned by the ecosystem that embody them.

Keywords: Ancient History; Comparative Cultural Studies; Phaedra; Hippolytus; Conventions

AGRADECIMENTOS:

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador (Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues). Saliento-lhe a alegria, a simpatia, mas sobretudo a competência com que abordou cada momento da investigação e como acompanhou de perto esta ‘gravidez’.

Dentro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, cabe-me salientar os meus ‘velhos’ mestres: os Professores Doutores José Augusto Ramos e Luís Manuel de Araújo, duas pessoas dotadas de sapiência, a qual foi sobejamente aproveitada na pesquisa e na elaboração de partes desta tese.

Além disso, quero salientar ainda o contributo do corpo docente da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. É o espaço da doutoranda Isabel Almeida (minha ex-professora de Civilizações Pré-Clássicas), mas por quem a estima é elevada: agradeço-lhe os materiais emprestados (e fotocopiados), mas também a oportunidade de debater com ela importantes questões relativas ao divino feminino. Do Departamento de Estudos Portugueses (FCSH-UNL), uma palavra para a Professora Doutora Maria do Rosário Monteiro que, sem me conhecer, aceitou reunir-se comigo e debater os meandros da tematologia, da teoria literária e da literatura comparada.

E porque o espaço é exíguo, espero que estas poucas palavras reflectam aquilo que eu sinto por essas pessoas. Durante a minha caminhada até ao produto final que hoje se apresenta encontrei algumas limitações nas bibliotecas portuguesas. Por isso, quero deixar aqui presente estou ciente da dívida para com as pessoas que, mesmo não nomeadas, sem me conhecerem, me responderam aos *emails* e que, prontamente, me enviaram inúmeros PDFs e fotocópias, muitos dos quais inexistentes em Portugal.

Quero destacar o contributo que os meus familiares e amigos que estiveram sempre ao meu lado. Peço-vos perdão pelos momentos em que aturaram os meus momentos de loucura e de aparente insanidade mental.

*A ARGO CHEGOU AO SEU DESTINO E ESTOU GRATO PELA AMIZADE E
PELO APOIO AO LONGO DA NAVEGAÇÃO*

ÍNDICE

1. Introdução	1
1) Problemática, Objecto e Objectivos	1
2) Conceitos e Metodologia	15
2. Reflexões sobre o ‘Tema de Fedra’ na matriz Oriental	22
1) <i>A Epopeia de Gilgameš</i>	45
2) <i>A Epopeia de Aqhat</i>	59
3) O Conto <i>Dos Dois Irmãos</i>	76
4) A Narrativa de José	94
3. Reflexões sobre o ‘Tema de Fedra’ na matriz greco-romana	114
1) Belerofonte e Anteia (<i>Il.</i> 6.155-205)	131
2) <i>Hippolytus Stephanophoros</i>	151
3) Na antecâmara de Séneca	170
4) <i>A Phaedra</i> senequiana	184
4. Conclusão	199
5. Bibliografia	205
1) <i>Corpora</i> Documentais	205
2) Estudos Críticos	209
6. Anexos	233
7. Notas	240

INTRODUÇÃO

1) Problemática, Objecto e Objectivos:

Este projecto integra-se nos estudos sobre as culturas e mentalidades gregas e romanas, com a tónica a recair na comparação e recepção de elementos culturais provenientes dos vários pontos do Mediterrâneo Oriental. Pretendemos assim demonstrar, mediante a inventariação/interpretação/comparação de temas literários, a Grécia como um território harmoniosamente integrado na confluência das rotas comerciais, e como tal, entidade agregadora de realidades próximo orientaisⁱ.

Por outro lado, subjazem às investigações mais recentes sobre estas problemáticas considerações metodológicas relevantes para o evitar de anacronismos. Dentro desta linha de pensamento, é transversal aos vários autores contemporâneos a ideia de que, embora o território grego seja uma entidade receptora de uma tradição cultural que lhe é cronologicamente anterior, não é, nem redutível a um modelo único, como também não é uma mera absorvente.

Assim, temos num primeiro momento a ideia de que os Gregos e os Romanos são, simultaneamente, receptores, mas também transformadores e produtores de cultura, no sentido em que a incorporação/não incorporação está, de certo modo, relacionado com o quão relevante esse dado é para a nova matriz civilizacionalⁱⁱ. Em última análise, as considerações devem ter em consideração que toda, e qualquer, investigação deve ter presente, como fundamenta Mondí (1990: 143), “a individualidade, a singularidade, de cada realidade histórica”. Perante isto, a comparação de traços mitológicos passa, não só pela consciencialização de que há umnexo de semelhança entre eles, mas também pela consideração de que a circulação/incorporação de mitos provoca, forçosamente, deformações no modo como ele é percebido, e compreendido, no novo ecossistemaⁱⁱⁱ.

Para este contexto, trazemos para o epicentro da nossa discussão os contributos de Thompson (1955), Bascom (1965) e Ben-Amos (1975), que convergem na hora de advertir a comunidade científica para essa ausência de absolutos.

Relativamente ao primeiro autor, num artigo – “Myth and Folklore” –, Thompson conclui que qualquer tentativa de diferenciar/definir mito e *Märchen* só faz sentido se for adaptado à sua realidade social, em que esta aparece entendida como algo

dotado de especificidades^{iv}. Para o segundo autor, a ênfase vai para o facto de ele escrever, de forma pertinente, que “nestas definições a distinção entre facto e ficção são referentes às crenças de quem os conta e os ouve, e não há luz das nossas convicções, de facto histórico e científico, ou de qualquer julgamento de veracidade ou falsidade” (Bascom 1965: 7). O terceiro, e último autor, em “Towards a definition of folklore in context”, vai mais longe, no sentido em que reafirma o carácter dinâmico das produções culturais, e aponta que toda e qualquer introdução de um dado (seja ele literário, artístico ou musical) numa realidade diferente provoca variações na forma de interpretação dessa realidade^v.

Dada a complexidade das problemáticas em análise quando falamos de elementos orientais na cultura grega, a nossa investigação centrar-se-á em torno das propostas de Stith Thompson, e do modo como ele organiza (e inventaria) as várias narrativas em função dos elementos que lhes são intrínsecos.

Dentro desta linha de pensamento, o seu contributo, relativamente às dinâmicas da literatura, passa por compreender que as descrições apresentam-se como um organismo vivo e dotado de mobilidade que lhe permite transpor os marcos geopolíticos e espaço-temporais, de igual maneira que, embora se verifiquem variações no modo como determinada estrutura é apresentada, o seu conteúdo acaba por permanecer com um elevado grau de invariabilidade^{vi}.

Assim, é possível identificar três premissas base para a nossa investigação:

- A cultura é um organismo vivo, e como tal, dotada de capacidade de circulação no tecido crono-espacial;
- A inexistência de absolutos: ainda que se possa falar em cristalizações culturais, há sempre um elevado grau de relatividade. Cada transacção/incorporação de um ecossistema para outro determina, invariavelmente, alterações no modo como ele é percebido/entendido;
- A Civilização Grega partilha, no mosaico que perfaz a sua identidade cultural, de elementos ‘estrangeiros’.

Em termos de interpretação literária, K2111 corresponde a uma construção narratológica caracterizada por uma estrutura interna definida por um padrão, o qual se

pode imiscuir noutras realidades textuais preexistentes, ou dar ela própria início a diversas tradições^{vii}.

Em termos geométricos, estamos perante um triângulo amoroso, no qual encontramos uma mulher mais velha e casada com um dos homens da equação (para este efeito ele é apresentado como α), que apresenta comportamentos e atitudes entendidas como desviantes relativamente ao *ethos* feminino, nomeadamente a vivência em concordância com os prazeres, mas também com o carácter vingativo e difamatório. Nos vértices, encontramos duas lógicas: num primeiro momento, uma entidade varonil (a que não perde o estatuto de subordinante em relação aos restantes intervenientes: marido, rei, mestre, protector/benfeitor, ou instrutor), e que acredita nas palavras/aparências. A segunda premissa é o facto de apresentar sempre um jovem (definido como β), não só dotado de uma elevada beleza (a qual pode ser apresentada como força motriz da paixão), como também por um saber estar e saber ser sócio-cultural^{viii}.

Dentro desta linha de pensamento, esta realidade dá corpo, na sua visão mais abrangente, a questões de natureza sócio-cultural que se apresenta como um *topos* da literatura. Temos que, embora sobejamente conhecidos os modelos clássicos de Fedra e de Hipólito, essa estrutura aparece em cronologias mais recuadas e em diferentes espaços, algo que pode suscitar a ideia de que, incorporadas em diferentes esferas de sociabilidade, podem representar uma matriz e um pensamento comuns^{ix}.

Temos, não só a condenação das práticas adúlteras, incestuosas ou, numa agravante, de um adultério-incestuoso, mas também de um conjunto de premissas de índole gregária, de que se destaca a ideia de ser ‘fora do normal’ (à luz de uma lógica patriarcal) uma atitude mais desinibida do elemento feminino, por oposição ao masculino, assim como a própria diferença de idades entre os dois intervenientes principais. A convergência destas componentes contribui para a criação de um fenómeno de desarticulação da normal convivência dentro do agregado familiar, passível de ser analisado numa óptica política: o K2111 representa uma subversão de uma ordem e de uma hierarquia que se apresenta como ideal^x. Além disso, detecta-se ainda uma ‘pedagogia’ que adverte os elementos mais novos das consequências referentes às tentativas de sedução das mulheres dos seus pares ou superiores^{xi}.

Em termos internos, as narrativas podem ser decompostas em alguns elementos centrais, os quais permanecem como as construções invariáveis do texto:

1. A existência de um jovem que vive em subordinação em relação a um homem sendo que este primeiro interveniente se caracteriza por uma elevada beleza;
2. A esposa do subordinante tenta seduzi-lo;
3. A recusa, baseada em pressupostos sócio-culturais;
4. Tomada de uma posição de força da parte da mulher, e que se caracteriza pela difamação, acusando o subordinado de a ter tentado forçar a uma relação sexual;
5. Intervenção do cabeça-de-casal, o qual materializa a sua posição por condenar o acusado à morte/proscrição;
6. A partir daqui, entramos nas partículas variáveis, as quais estão dependentes da intervenção do autor, no sentido em que pode assistir-se a uma morte, ou este afastamento ser ‘apenas’ o princípio de uma realidade maior e que passa por uma serie de eventos que permitem que o elemento b adquira (no regresso) um estatuto maior do que aquele que tinha no início da narrativa.

Para o mundo grego a tradição mais antiga aponta para o século VIII a.C., altura em que temos a possível fixação dos Poemas Homéricos. Neste contexto, a *Ilíada* reveste-se de grande importância para a compreensão da temática. Integrado no canto VI, o diálogo entre Glauco e Diomedes é aqui central para isso:

*E Glauco gerou o irrepreensível Belerofonte,
A quem os deuses deram beleza e amorável virilidade
(Il. 6.155-56)*

O poeta é lacónico em determinados pormenores, nomeadamente no que levou o herói à corte do rei Preto, da mesma maneira que exclui uma justificação para o amor de Anteia por ele, sendo que aquilo que importa salientar no texto é o facto de existir uma relação de subordinação de Belerofonte em relação a Preto:

*Mas contra ele planeou Proito no coração coisas malévolas
E afastou-o, porque era muito mais forte, da terra dos Argivos
(6.157-158)*

O episódio da tentativa de sedução é apresentado lacónico, pelo que, não são esboçados grandes argumentos da parte do autor para que se possa compreender os meandros. Porém, é legítimo considerar que estão implícitas normas de comportamento social em relação à sociedade na qual se integra:

Ora com ele

*estava a esposa de Proito, a divina Anteia, louca para se deitar
em oculto amor; mas de forma alguma logrou convencer
quem albergava bons pensamentos: o fogoso Belerofonte.
Ao rei Proito assim falou depois a mulher mentirosa:
'Morre tu, ó Proito, ou então mata Belerofonte
Que comigo à minha revelia quis deitar-se em amor'
Assim falou; e do soberano se apoderou a fúria, assim que tal ouviu
Absteve-se de o matar, pois disso sentia respeito no coração
(6.159-162)*

Na narrativa 'belerofontiana', ainda que o argumento base esteja presente no texto, não termina com o afastamento do herói coríntio da corte de Preto. De facto, se excluirmos da nossa análise a referência:

*Quando também Belerofonte foi odiado por todos os deuses,
vagueou, só, pela planície de Aleia, devorando
seu próprio coração e evitando as veredas humanas
(6.200-202)*

ficamos com um quadro que permite compreender que o episódio com Anteia é o agente catalisador da acção e que lhe permite levar a cabo actos dignos de destaque, determinantes para que ele adquira um estatuto diferente daquele que tinha no início da descrição:

*Mas quando o rei reconheceu que ele era filho de um deus,
reteve-o lá e deu-lhe sua filha em casamento;
deu-lhe ainda metade de toda a honra de seu reino.
E os Lícios demarcaram-lhe um domínio senhorial superior
a todos: terra de pomares e lavoura, para que nela habitasse
(6.191-195)*

Esta tradição permaneceu na memória dos autores, com o argumento a ser recuperado em fases posteriores da literatura clássica com a integração do tema nos escritos do tipo trágico, e personificado (pelo menos o exemplo mais famoso) pelo triângulo Hipólito/Fedra/Teseu. O material euripídico dá corpo às propostas de Thompson (1934), o qual é defensor de que, conforme já foi apresentado, não é por se

alterarem os atributos das personagens que deixa de caracterizar a narrativa como sendo um exemplo do K2111.

Neste caso concreto, o esquema permanece igual, alterando-se apenas o facto de Fedra ser apresentada como a madrasta de Hipólito e, como tal, a construção deixa então de se cingir à relação estritamente entre hóspede/anfitrião, entrando agora na esfera da sociabilidade familiar, com o crime a não ser um incesto no sentido concreto do termo, dado não haver relação de sangue entre ambos, mas sim um adultério (com contornos, todavia, incestuosos):

Ama: *Que dizes? Tu amas, minha filha? A quem dentre os mortais?*

Fedra: *Quem quer que ele seja, o filho da Amazona ...*

Ama: *Hipólito, queres tu dizer?*

Fedra: *Tu o disseste, não eu*

Ama: *Que palavras são as tuas, filha? Deitaste-te a perder*

(Hipp. vv. 350-355)

Contrariamente ao poeta épico, o qual apresenta uma breve referência à aparência de Belerofonte, o tragediógrafo não se alonga muito em considerações de natureza retórica para caracterizar Hipólito. Contudo, na tragédia ática ganham destaque dois passos que, mesmo que não sejam esclarecedores quanto à possibilidade de o príncipe ser ou não bonito, não deixam de ser relevantes para a compreensão, dado que ele se auto-considera um modelo de virtudes:

Hipólito: *Os que nada precisam de aprender, partilhando sempre, em todas as coisas, de uma sensatez que lhes está na natureza*

(Hipp. v. 80)

Hipólito: *É ao longe que a saúdo, visto que sou puro*

(Hipp. vv. 100-103)

Se excluirmos especificidades do texto ático (afloraremos isto numa fase mais adiantada do nosso estudo), Eurípides revela-se conhecedor dos traços base. Além de apresentar a paixão de Fedra por Hipólito, acrescenta ainda o episódio da recusa da parte do jovem príncipe em se envolver com a madrasta, assim como o facto de ela se vingar em função dessas acções:

Hipólito: *Sede malditas! Jamais me saciarei de odiar as mulheres, mesmo que alguém pretenda que eu não cesso de o repetir, pois, de certo modo, elas são sempre perversas. Ensinem-nas a ser virtuosas ou deixem que eu as ultraje a toda a hora*
(Hipp. vv. 665)

Fedra: *E tu, aconselha-me bem. A Cípris vou dar prazer, já que é ela, sem dúvida, que me perde. Deixarei a vida hoje mesmo, vítima de um cruel amor. Mas um outro também a minha morte será funesta, para que ele aprenda a não se orgulhar com os meus infortúnios: associado ao meu mal, e dele partilhado, aprenderá a ser moderado*
(Hipp. vv. 725-730)

Eurípides apresenta o documento que dá conta da calúnia da rainha, sendo isso visível no modo como Teseu aborda o conteúdo da mesma – “Ai! À infelicidade, que outra infelicidade se vem juntar!” (Hipp. v. 874) –, em que o ‘terror’ sentido pelo rei ateniense passa pelo facto de Hipólito ser, à semelhança de Belerofonte, acusado de uma tentativa de violação, a qual determina a expulsão do jovem príncipe da casa paterna e o completar de um cenário relativo ao K2111:

Teseu: *Em meus lábios por mais tempo não reterei este mal insuportável e funesto, ó minha cidade! Ousou Hipólito no meu leito, à força, tocar, o augusto olhar de Zeus desprezando. Mas, ó Posidon, meu pai, dos três votos que outrora me prometeste cumprir, mata, com um deles, meu filho. Que ele não escape a este dia, se não verdadeiros os votos que me prometeste executar*
(Hipp. 880-890)

Teseu: *Que justo castigo o que dizes! Não será assim que morrerás como se fosses tu que desses leis contra ti próprio – uma rápida passagem para o Hades é demasiado cómoda para um homem ímpio. Mas, errando no exílio, longe do país de teus antepassados, suportarás, em terra estranha, uma vida dolorosa*

Hipólito: *Ai de mim! Que vais fazer? Sem deixar que o tempo nos revele os meus actos, expulsar-me-ás do país?*

Teseu: *Para o outro lado do Ponto e dos limites do Atlas, se para isso eu tivesse poder, de tal maneira detesto a tua figura*

Hipólito: *Não examinarás juramentos, nem provas, nem resposos de adivinhos e, sem julgamento, expulsar-me-ás do país?*

Teseu: *Esta tabuinha, que não acolhe oráculos, uma acusação segura contra ti apresenta. Quando às aves, que voltejem sobre as nossas cabeças, as minhas saudações*
(Hipp. vv. 1045-1055)

O tragediógrafo apresenta uma variação no modo como se debruça em torno do afastamento do jovem. Aqui ganham destaque as palavras de Ártemis, fundamentais para compreender uma reabilitação póstuma do jovem, mesmo que isso determine a sua morte:

Ártemis: [...] *Eu própria, com minha mão, me vingarei, atingindo, com estes dardos inevitáveis, que aqui estão, aquele que, dentre os mortais lhe [Afrodite] for mais querido. A ti, desgraçado, em recompensa destes teus males, as maiores honras, na cidade de Trezena, te outorgarei. As donzelas inuptas, antes do himeneu, cortarão seus cabelos para ti* (Hipp. vv. 1420-1425)

As narrativas de Fedra e Hipólito entram no Lácio, e encontram no cordubês Séneca um importante teorizador do mito. O autor romano, mesmo apresentando o argumento base da matriz euripidiana (o caso das temáticas psicologicamente fortes), não é um mero receptor de uma tradição literária que lhe é anterior. Se com Eurípides verifica-se que, embora sejam alterados alguns atributos das personagens, e mesmo que tanto rainha como príncipe encontrem a morte como destino último, a estrutura hexaédrica que apresentamos permanece como invariável. Com o autor cordubês verifica-se a mesma coisa: altera a ordem dos acontecimentos, mas estes acabam por não provocar grandes oscilações no cômputo geral da narrativa.

Assim, temos um argumento em que são introduzidas e “debatidas” determinadas construções conceptuais ligadas ao sentido da vida, como é o caso da *uirtus* (o *summum bonum*) como o objectivo, e que em última análise leva à *tranquillitas animi*. Muito embora esse pressuposto determina todo um esforço no combate e no afastamento de sentimentos negativos e contrários ao ideal da *ratio*, como é o caso dos *affectus* e dos *uitia*, em que são apresentados como importantes agentes desestabilizadores do quotidiano humano^{xii}.

A alteração do título – de *Hippolytus* para *Phaedra* – permite antever uma maior centralidade das atitudes da rainha. Nesta perspectiva, ainda que se apresente um primeiro diálogo entre príncipe e *Nutrix* (*Phaedr.* vv. 430-580), a verdade é que salientam-se as atitudes da madrastra, a qual é definida por uma maior assertividade na hora de apresentar ao enteado uma proposta de teor político-erótico:

Fedra: *Sim, Hipólito: amo os traços de Teseu, aqueles que ele tinha outrora em rapaz, quando a penugem lhe ficou marcada nas faces imberbes e viu a casa escura do monstro*

de Cnossos e recolheu o extenso fio pelo caminho sinuoso. Como era então glorioso! Faixas cingiam-lhe a cabeleira e um rubor espalhava-se-lhe pelo delicado rosto. Sob os seus braços encontravam-se músculos robustos. Os traços dele eram os da tua Febe ou os do meu Febo ou antes os teus próprios. Tal, sim, tal era ele quando agradou à inimiga; trazia assim a cabeça erguida. Em ti refulge mais a beleza sem adornos. O teu pai está em todo em ti e também uma parte da austeridade da mãe se mistura com igual encanto; no rosto grego desdenha-se a severidade crítica. Se tivesses entrado no mar de Creta com o teu pai, era para ti que a minha irmã teria enrançado os fios. A ti, a ti, irmã, onde quer que no céu sideral tu refuljas, te invoco para uma causa semelhante. Uma só casa arrebatou duas irmãs: a ti foi o pai, a mim ... o filho. Vê, a descendente de uma casa real cai a teus joelhos, como uma suplicante. Sem mancha que me macule, pura, inocente, para ti apenas me transformo. Determinada humilhei-me em súplicas. Este dia porá fim à dor ou à vida. Compadece-te de quem te ama (Phaedr. vv. 645-670)

A este episódio da proposta amorosa apresentada por Fedra segue-se a referência à mentira perpetrada pela interveniente feminina. Contrariamente a Eurípides, o qual faz saber por intermédio de uma missiva, e já com a rainha morta, Séneca opta por uma inversão de papéis, mas sem que isso provoque grandes alterações no modo como o curso de acção se desenrola. Aqui, independentemente de ela estar ou não viva quando Teseu entra em cena, o resultado da sua intervenção é sempre o mesmo:

Teseu: *Porque voltas o rosto angustiado e com o véu dissimulas as lágrimas que te escorrem de súbito pelas faces?*

Fedra: *A ti, a ti, criador dos deuses celestes, invoco como testemunha, e a ti, reluzente estrela do céu, de cujo nascimento descende a minha casa. Instada por rogos resisti. Ao ferro e às ameaças o espírito não cedeu, mas o corpo foi vítima de violência. É o meu sangue que lavará esta mancha de opróbrio.*

Teseu: *Quem foi, diz-me, o destruidor da nossa honra?*

Fedra: *Aquele quem tu jamais pensarias.*

Teseu: *Exijo saber quem é ele.*

Fedra: *Di-lo-á esta espada que o violador, aterrorizado pelo tumulto, deixou para trás, receando a chegada dos cidadãos.*

Teseu: *Ai de mim, que crime vejo? Que ser monstruoso contemplo? O punho de marfim real com pequenas figuras gravadas refulge, glória da raça de Atenas. Mas onde é que essa criatura se escapou?*

(Phaedr. vv. 885-900)

Ainda que não sejam apresentados diálogos entre rei e príncipe, que corresponderiam à última etapa base do K2111 (materializar-se-iam na expulsão do

jovem da *domus* paterna), o final da narrativa partilha paralelismos com o material euripidiano, no sentido em que culmina com a morte do jovem e da madrasta, mas por ordem diferente: primeiro morre Hipólito em função de uma prece de Teseu a Neptuno, seguindo-se Fedra (depois de saber da morte de Hipólito e com recurso à sua espada):

Mensageiro: *Ó quinhão amargo e duro, servidão pesada, porque me chamas para anunciar um atroz acontecimento?*

Teseu: *Não receies falar arrojadamente do acerbo desastre. Trago o coração preparado para uma catástrofe.*

Mensageiro: *A minha língua nega à dor o lúgubre discurso.*

Teseu: *Revela que destino aflige esta morada abalada.*

Mensageiro: *Hipólito (ai de mim!) repousa numa morte digna de ser chorada (Phaedr. vv. 900-995)*

Fedra: *Que eu aplaque os mortos. Recebe os despojos da minha cabeça e aceita a madeixa que corto da fronte dilacerada. Não podemos unir os nossos ocracções, mas podemos, pelo menos, unir os nossos destinos (Phaedr. vv. 1180-1185)*

Embora sobejamente conhecidos os exemplos Clássicos, pelo menos os seus reflexos na matriz trágica por comparação com a sua versão épica, a verdade é que esta construção literária faz jus à ideia do mar Mediterrâneo não como um espaço inerte, mas sim como uma zona privilegiada do advento político-institucional das várias matrizes civilizacionais, pelo que é possível levar a cabo uma prospecção do K2111 e que dá conta da sua antiguidade^{xiii}.

Para a matriz egípcia, o Papiro d'Orbiney (que apresenta a narrativa *O Conto dos Dois Irmãos* de agora em diante sob a sigla CDI) pertence ao espólio do British Museum com a referência EA 10183/6. O material foi escrito em hierático no Império Novo (possivelmente do final da XIX Dinastia, c. de 1185 a.C.)^{xiv}. O documento em questão apresenta a versão *standard* do mito ao relatar o exemplo mais antigo da estrutura base do K2111 isto é, uma mulher faz aproximações de teor sexual a um jovem mas acaba rejeitada, algo que leva ao desencadear da acção^{xv}.

No caso da matriz oriental a maior diferença não está propriamente no modo como o elemento feminino faz propostas amorosas, mas sim no facto de elas aparecerem no anonimato, algo que do ponto de vista interpretativo suscita reflexões sobre as questões do nome para este eixo civilizacional^{xvi}. Estas reflexões apontam para

a possibilidade disso ser visto como artifício literário para as secundarizar e desprezar ao máximo, de igual modo que (ainda que interrelacionado) pode ser visto como um mecanismo para destacar as acções do elemento hierarquicamente inferior, tanto no ‘presente’ (isto é, a resistência às tentações femininas e ao respeito pela estrutura doméstica), como também chamando a atenção para um possível tempo futuro em que ele seria proeminente.

Em termos de conteúdo, o texto passa-se no Egipto e dá conta dos problemas passionais que se abateram sobre a casa dos irmãos Anúbis (este era mais velho e casado) e Bata. Neste caso é Bata que está numa posição hierarquicamente abaixo do irmão Anúbis (e da cunhada):

Cuidava também de Bata e tratava-o como um filho. Em troca, Bata fazia tudo o que lhe era possível para ajudar Anupu (CDI. 1.3-4)

O momento chave para a compreensão do mitema ocorre quando o elemento mais novo (e subordinado) se dirige a casa para ir buscar mais sementes para que os irmãos pudessem dar continuidade aos trabalhos agrícolas. Neste texto é a cunhada (e não madrasta) que dá mostras de desejos eróticos em relação a ele, em que destaca o facto de o autor colocar na boca de ambos argumentos para os respectivos actos. A mulher salienta a força e a beleza do jovem como elementos que despoletam as intenções, acrescentando-se a isto o facto de ela o aliciar com presentes, de igual modo Bata a sua recusa assenta em pressupostos de índole sócio-cultural:

A mulher de Anupu nunca prestara atenção a Bata, mas naquele dia tomou conhecimento dele e sentiu-se dominada por um grande desejo. Reteve-o então a conversar, louvando-lhe a beleza e admirando-lhe a força. Por fim, segurou-o e disse: «Entra comigo uma hora para fazer amor. Tudo farei para que as coisas te corram bem e mandarei fazer belas roupas para ti.» [...] Mas Bata não quis saber do convite. Reagiu furiosamente, como um leopardo enraivecido, lembrando-lhe que ela era como uma mãe para ele. «Nunca mais me fales assim», disse-lhe ele, «Nada direi a ninguém sobre o que aconteceu.» (CDI. 13.52-14.61)

A recusa do jovem subordinado em aceder aos desejos eróticos determina que ela procure uma resposta imediata como uma forma de se precaver em relação a eventos futuros que possam pôr em causa a sua situação dentro do agregado familiar. Assim, a sua acção provoca a proscrição/morte do indivíduo alvo da calúnia:

Enquanto isso, a mulher de Anupu tivera bastante tempo para reflectir sobre o que se passara de manhã entre ela e Bata e chegou à conclusão de que tinha sido muito leviana. Sentia um verdadeiro terror de que Bata houvesse falado a Anupu dos seus intentos. O ataque pareceu-lhe o melhor meio de defesa, e então cobriu-se com gordura, fingindo que tinha sido espancada, ao mesmo tempo que bebia óleo para que ficasse enjoada. Ia dizer ao marido que Bata havia batido nela pela manhã [...] Ela respondeu: «Ninguém a não ser o teu irmão. Qual ele veio buscar mais sementes, hoje de manhã, encontrou-me sentada sozinha e sugeriu que passássemos uma hora deitados juntos. É claro que não lhe dei ouvidos. Lembrei-lhe que eu era como uma mãe para ele, e que tu eras como um pai. Ele então perdeu a cabeça e bateu-me para que eu ficasse calada. Se tu o deixares vivo depois disso que ele fez, quem se matará sou eu. Mas não esperes para interroga-lo quando ele voltar, porque certamente diante das minhas acusações ele as transformará numa ofensa feita a si mesmo.» (CDI. 16.69-18.91)

Quando amanheceu, Bata viu o seu irmão do outro lado da água e gritou-lhe: «Porque me perseguiste com a tua lança antes de ouvir o que eu tinha para te dizer? Afinal de contas, sou o teu irmão mais novo, e tu e a tua mulher têm sido para mim como um pai e uma mãe. Quando ontem fui a casa para procurar arranjar mais sementes, a tua mulher tentou seduzir-me, mas eu neguei-me a fazer qualquer coisa com ela e agora ela voltou os factos contra mim»

Bata contou ao irmão tudo o que tinha acontecido, fez um juramento invocando o nome de Ré-Horakhti, e disse: «Tu vens para me matar, com a tua lança na mão, por instigação de uma desavergonhada!» (CDI. 24.111-25-120)

Fica aqui a possibilidade de a narrativa ter começado com uma forte componente de oralidade, fixada numa segunda fase num suporte físico (o Papiro d'Orbiney), com vista a dar resposta a um período concreto da história político-institucional egípcia, vocacionada para um auditório concreto. Além disso, subjaze ao relato o facto de 'autor' revelar uma capacidade para englobar ao longo da trama vários aspectos da sociabilidade egípcia para esta periodização, como é o caso da noção de faraonato^{xvii}:

até que sua majestade (vida, força e saúde) partiu para o céu. O novo rei ordenou imediatamente (60.279-80)

O mitema circula no espaço levantino e encontra nos circuitos bíblicos um espaço para dar seguimento ao seu desenvolvimento. Gn. 37-50 está relacionado com a estrutura base do K2111, onde o momento central, este ocorre a partir de Gn. 39. Neste

versículo o autor hebraico dá conta em como José vivia numa relação de subordinação em relativamente a Putifar, mesmo que neste processo de sociabilidade se destaque o facto de o hebreu ser detentor de uma posição considerável dentro desta estrutura:

Desde que José foi colocado como administrador da casa e de tudo o que pertencia a Putifar, o Senhor abençoou a casa do egípcio em consideração a José: a bênção do Senhor atingiu tudo o que o egípcio possuía em casa e no campo. Putifar entregou tudo nas mãos de José, sem se preocupar com mais nada a não ser com o pão que comia. José era belo de porte e tinha um rosto bonito [...] Sabes que o meu senhor não se ocupa com nada da casa e entregou nas minhas mãos tudo o que possui. Nesta casa, ele não é mais poderoso do que eu: ele não reservou nada para si, a não ser tu, porque és sua esposa (Gn. 39.5-9)

Esta situação é um dos pontos centrais que dá corpo à proposta amorosa apresentada pela mulher de Putifar, com os meandros bem desenvolvidos. Num primeiro momento, estão presentes os argumentos que levam à paixão. Numa segunda perspectiva, nota-se um desenvolvimento dos atributos da paixão: não da parte da esposa de Putifar, onde ‘apenas’ são feitas referências à insistência, mas sim de José (premissas de respeito pela hierarquia interna do agregado, como também em função de dimensões religiosas). No fundo, ficamos com:

como posso cometer semelhante crime, pecando contra Deus?
(Gn. 39.9)

O escravo hebreu que trouxeste aproximou-se para abusar de mim. Eu levantei a voz e gritei; então ele deixou o manto e fugiu
(Gn. 39.17-18)

O marido ficou furioso quando ouviu o que a sua mulher contava: «Vê como o teu escravo agiu comigo». Mandou, então, buscar José e lançou-o na prisão, onde estavam os prisioneiros do rei. Foi deste modo que José foi parar à prisão (Gn. 39.20)

Apesar de constituir um entrave à circulação de José, a verdade é que o K2111 se apresenta como uma entidade activa dentro do cômputo geral da narrativa. Ganha destaque o facto de a temática servir como elemento central para que a personagem principal do relato se consciencialize de realidades que o transcende. No caso concreto da ‘estadia’ de José no Egipto, assim como o seu encarceramento, permite-lhe tomar consciência da existência do divino:

Quem sou eu? Deus é que dará uma resposta favorável ao Faraó

(Gn. 41.16)

Visto que Deus te revelou tudo isto, não há ninguém tão inteligente e sábio como tu. Serás o administrador do meu palácio, e todo o povo obedecerá às tuas ordens. Só pelo trono serei maior do que tu

(Gn. 41.39-40)

Relativamente aos irmãos, a tónica recai na providência divina como determinante para estes eventos tivessem tido ocorrência. Essa posição é clarificada pelo filho de Jacob quando diz:

Eu sou José, o irmão que vendeste para o Egito. Mas, agora, não fiquéis tristes nem vos aflijais por me terdes vendido para este país, pois foi para vos salvar a vida que Deus me enviou para aqui adiante de vós. De facto, há dois anos que a fome se instalou no país e ainda haverá cinco anos sem sementeira e sem colheita. Deus enviou-me adiante de vós, para que possais sobreviver neste país, salvando a vida para uma libertação maravilhosos. Portanto, não fostes vós que me enviastes para cá; foi Deus; Ele tornou-me ministro do Faraó, administrador de todo o palácio e governador de todo o Egito

(Gn. 45.5-8)

Em traços genéricos, o que acabámos de expor foi um esboço crono-espacial, mas também de conteúdo, sobre o tema literário que dá corpo ao nosso estudo. Ainda que tenhamos apresentado algumas especificidades transversais a cada um dos nichos civilizacionais, é possível identificar a existência de um padrão que lhes é comum. Como já apresentamos, a essência do K2111 é, segundo Thompson (1934: 481), “uma mulher tenta seduzir um homem e depois acusa-o de a ter tentado forçar”. Assim, é possível identificar na nossa investigação cinco propósitos bem definidos:

- i. Demonstrar o K2111 como um caso de cristalização literária, no sentido em que é identificável, não só a existência de uma estrutura interna coerente, como também uma leitura sociológica comum;
- ii. Analisar a vitalidade do discurso mítico, apresentando-o como um organismo vivo, dotado de capacidade de nascer, desaparecer e ressurgir;

- iii. Ao analisar estes fenómenos, é fundamental não perder de vista que a noção de determinado complexo narratológico, mesmo que se fale em cristalizações, está sempre condicionada pelo *modus uiuendi* da comunidade adoptante;
- iv. Apresentar um quadro dinâmico daquilo que é a Hélade. Defini-la como receptora de elementos ‘estrangeiros’, mas sobretudo, como uma entidade transformadora dessas realidades. Assim, a nossa intenção passa por demonstrar, em concordância com *i*, a existência de um permanente jogo de forças entre tradição/inação;
- v. Mostrar que as várias civilizações fizeram uso do K2111, mas sempre em função da sua mundividência. Integramos aqui a lógica das ‘reutilizações’, como é o caso da matriz romana do ‘Tema de Fedra’.

No fundo, o nosso estudo tem como propósito integrar-se nas posições mais recentes sobre a temática das presenças de materiais e de elementos próximo orientais no espectro (literário, religioso; iconográfico; mitológico) da Cultura Grega e depois Romana. Falamos, como já fizemos breves alusões, de tendências historiográficas, mas também filológicas que dotam os Helenos (e Latinos) de uma mescla de realidades: um tipo de pensamento que reconhece a existência que ela integra em si (nos vários campos) elementos definidos como ‘estrangeiros’, mas é, ao mesmo tempo, uma entidade transformadora, no sentido em que incorpora, molda e trabalha esses materiais.

2) Conceitos e Metodologia

A tematologia consiste num ramo dentro da área das Literaturas Comparadas que tem como finalidade a análise de temas (e de argumentos literários) na sua relação com outras realidades semelhantes, tanto para a sincronia, como também na diacronia^{xviii}. Contudo, e apesar do interesse para a compreensão das relações que se possam estabelecer entre narrativas, o nosso objecto de estudo pauta-se por uma abundância de conceitos (e teorias subjacente a eles) fundamentais para o seu entendimento^{xix}.

Para uma primeira abordagem, salientamos a obra, coordenada por José Ribeiro Ferreira, onde são incorporados os contributos de vários investigadores com o propósito

de reflectir em torno dos *Labirintos do Mito*. Para nós, sem negarmos a existência de outras teorias sobre o tema, mas sim em contraponto com as mesmas, valemo-nos da síntese de Rocha Pereira (2005: 17) e de Abreu (2005: 29). Ambos contribuem para a aceção deste conceito como uma realidade ampla, passível de abarcar as várias *nuances* que perfazem o *ethos* humano:

[...] *no mito se reflecte a polifacetada variedade da experiência humana, não redutível a um modelo único* (Rocha Pereira 2005: 17)

[...] *Os mitos têm uma função social ou, se quisermos, uma função política, assegurando o sentimento de identificação com o herói e promovendo a adesão aos valores, ao estilo de vida que a narrativa veicula. Assume, deste modo, uma função pedagógica centrada na formação das pessoas, servindo de guia de vida por intermédio da apresentação e exaltação de valores morais e da clarificação do sentido da vida* (Abreu 2005: 29)

Apesar da complexidade desta realidade, algumas certezas podem ser esboçadas na hora de definir mito/mitologia. Assim, temos: **1)** é uma realidade objectiva na sociedade em que se insere; **2)** corresponde a um texto fixado; **3)** a mitologia corresponde à articulação (com maior, ou menor coerência) de dados mitológicos^{xx}. Por outro lado, e em sintonia com a dificuldade em encontrar um sinónimo concreto (a pluralidade de teorias antropológicas^{xxi}), é fundamental olhar para os discursos míticos como um organismo vivo. Isto entronca na lógica de que um *mythos* tem a capacidade de se articular com a realidade sócio-cultural que o envolve, no sentido em que pode nascer/enfraquecer e morrer/renascer^{xxii}.

Assim, em termos de definição do conceito de mito, optamos por um cruzamento entre os contributos da investigadora Maria Helena da Rocha Pereira e de Miguel Viegas Abreu, com o de Walter Burkert. Integrado na obra *Propyläen Geschichte der Literatur: Literature und Gesellschaft der westlichen Welt*^{xxiii}. Aqui subjaz o carácter polissémico e multifacetado deste conceito, muito embora se permita à apresentação daquele que entendemos ser uma aproximação ao mito como uma realidade ampla:

Neste sentido, o mito é fundamental - sem por isso se ter de falar explicitamente de tempos primordiais - como «carta de fundação» de instituições, explicação de rituais, precedente para aforismos mágicos, esboço de reivindicações familiares ou étnicas, e, sobretudo, como orientação que mostra o caminho neste mundo ou no do além. O mito neste sentido

nunca existe «puro» em si, mas tem por alvo a realidade; o mito é simultaneamente uma metáfora ao nível da narração (Burkert 1991: 18)

O conceito de *mitema* nasce da definição do mito como uma realidade dinâmica. Perante isto, encontramos no pensamento “levisstraussiano” a chave para a compreensão destas problemáticas. Para o antropólogo francês, o mito diferencia-se da História (entre outros aspectos), pelo facto de ser um circuito fechado.

No caso da História, Lévi-Strauss defende uma construção aberta, com possibilidade de múltiplas combinações. Já em relação ao mito, ainda que assuma a possibilidade de combinação de vários materiais, a verdade é que eles são sempre limitados em função dessa mesma repetição de dados^{xxiv}. O pensamento estruturalista sobre as dinâmicas do pensamento caracteriza-se pelo facto de ser defensor de que as narrativas não são realidades estanques, mas sim dinâmicas com a possibilidade de nascerem e morrerem. Esta posição entronca na lógica de que a essência do mito está na dimensão da linguagem mas ao mesmo tempo está integrada num esquema mental diferente e que o permite diferenciar de outras categorias, como é o caso da poesia. Cada narrativa é constituída por *mitemas* que persistem na longa duração, algo justificado pelo facto de, ao contrário da poesia, a essência do mito não estar dependente do modo como é redigido, mas sim no seu conteúdo e no modo como esta mesma realidade aparece interligada ao longo do texto^{xxv}.

Por outro lado, outros conceitos são centrais para uma visão que se quer o mais ampla possível sobre as problemáticas em debate neste estudo, como é o caso do fundamento do K2111 que serviu de base à inventariação e pesquisa de narrativas de argumento igual à “mulher sedutora e caluniadora”.

É dentro desta linha de pensamento que integramos a lógica “levisstraussiana” de que mito e *Märchen* são duas realidades complexas dentro do mosaico que perfazem o universo cultural das sociedades humanas, com especial destaque para o facto de estas duas construções se puderem desenvolver numa mesma realidade sócio-cultural. De igual modo podem inclusive, estar em pontos opostos dentro de um mesmo tecido social, cultural e político-institucional^{xxvi}. Por outro lado, somos concordantes com Rodrigues (2012: 393) quando ele se questiona, de forma pertinente, “afinal o que distingue um mito de um *Märchen*? A questão não é fácil. E não cremos estar sequer em condições de a resolver de forma simples”.

Apesar das dificuldades, e à semelhança do que se verifica para o conceito de mito, cremos ser possível a apresentação de algumas ‘certezas’ (mas sempre relativas) sobre algumas das problemáticas que perfazem esta realidade polissémica. Perante isto, chamamos a atenção para Thompson (1951: 10) e para Silva (2009: 9), os quais correspondem a dois teóricos sobre estas questões que, mesmo sem afirmarem absolutos, apontam para ideias que nos parecem transversais para o conceito:

Um Märchen é um conto com algum tamanho envolvendo uma sucessão de motivos e episódios. Desenrola-se num mundo não-real sem um lugar definido ou personagens definidas e está baseado em maravilhoso. Nesta terra do nunca o herói humilde mata adversários, ascende ao reino, e casa com princesas (Thompson 1951: 8)

Os contos tradicionais ditos maravilhosos, ou de fadas, são narrativas que descrevem as tribulações da alma humana como quem fala de outra coisa. Dirigem-se às preocupações dos seus auditores e leitores em linguagem figurada, aludem aos interesses das pessoas como quem conta fantasias [...] Através das suas múltiplas variações os contos maravilhosos apresentam situações de crise e de renovação. Descrevem terríveis tribulações, prodígios de abnegação, sofrimentos insondáveis; mas simultaneamente dão a entender que o sofrimento gera a compreensão, o sacrifício propicia a renovação, a abnegação prepara proventos futuros. Isto é, os contos maravilhosos falam de dias maus numa perspectiva otimista. Incitam auditores e leitores a não baixar os braços, convidam a porfiar. Proclamam que a crise é necessária ao crescimento, que a adversidade fornece alento e inspiração (Silva 2009: 9)

Por outro lado, além do K2111 (o qual veremos numa fase mais adiantada do quadro conceptual), chamamos a atenção para os trabalhos de Raymond Trousson (1936-2013). Paralelamente aos estudos em torno das figuras de Jean-Jacques Rousseau e Diderot, o investigador belga ficou intimamente relacionado com as questões da literatura comparada, em que se destaca a procura por uma definição de tema e motivo:

Quer dizer que há um tema quando um motivo, que aparece com conceito, se fixa, se limita e se define numa ou em várias personagens agindo numa situação específica e quando as personagens e essa situação terão dado origem ao nascimento de uma tradição «literária» (Trousson 1988: 20)

O motivo, elemento não literário, mas delimitando algumas situações e atitudes fundamentais, é a matéria da literatura. O tema, cristalização e particularização de um motivo, é logo de início objecto literário, porque ele não existe senão a partir do momento

em que o motivo se exprimiu numa obra, tornada ponto de partida de uma série de outras obras mais ou menos importantes, o ponto de partida de uma tradição literária (Trousson 1988: 22)

O grande objectivo do nosso estudo é proceder a um levantamento de dados literários que dão conta dos meandros que perfazem as temáticas do K2111, em que destaca também um processo de interpretação e de compreensão das principais problemáticas que norteiam esta mundividência. Dentro desta linha de pensamento, salientamos o facto de estarmos a par das principais noções terminológicas que caracterizam as matrizes civilizacionais que definem estas realidades crono-espaciais.

Esta posição de relatividade dos conceitos leva-nos ao *Motif-Index* de Thompson. Ainda que o utilizemos e o consideremos como um instrumento de trabalho, que se revelou fundamental para o nosso esforço de levantamento de narrativas do tipo K2111, somos levados a apontar algumas críticas aos métodos usados pelo autor.

Nesta perspectiva, propomos uma nomeação baseada nos atributos principais da narrativa (**e.g.:** nomes abstractos que definam características inerentes ao ser e às coisas), e neste *topos* da literatura é transversal a noção de sedução e de calúnia, pelo que propomos uma alteração da nomenclatura usada para uma alternativa, a qual incorpora os atributos essenciais das várias narrativas em debate no nosso estudo:

O “Tema da Mulher Sedutora e Caluniadora”: *os textos onde aparecem Bata, José, Belerofonte e Hipólito, não descorando as especificidades de cada um deles, apresentam comum denominador comum. Em última análise, estas narrativas são transversais quando apresentam os quatro intervenientes masculinos a serem alvo de uma tentativa de sedução e de calúnia da parte da mulher com quem partilham o argumento^{xxvii}.*

Por outro lado, e apesar de apresentarmos uma nomeação alternativa e baseada, mais nos atributos das personagens, e menos numa nomeação concreta, somos da opinião de que um fenómeno de ‘coisificação’ do objecto contribui para a sua identificação com uma realidade muito própria dentro do espectro da tradição literária.

Dentro desta linha de pensamento, somos cépticos em relação às propostas de Stith Thompson, o qual nomeia o seu K2111 como o ‘Tema da Mulher de Putifar’. Em termos de interpretação, e à semelhança do que já foi por nós apresentado nesta introdução, ele serve para designar uma mulher que faz propostas amorosas em relação a um jovem mais novo e, na sequência de serem recusados os seus intentos, acaba por

se vingar contra aquele que a humilhou e ofendeu. No fundo, o folclorista norte-americano dá a apresentar uma síntese daquilo que é a forma como os vários autores fazem uso dos elementos intrínsecos ao tema.

Por outro lado, o facto do nosso estudo se nomear *Rostos de Fedra e Hipólito: Raízes de um Mitema*, acaba por ser sintomático da sua importância no espectro literário. Dentro desta linha de pensamento, ainda que os quatro textos base apenas partilhem o conteúdo em termos de estrutura (Sedução – Vingança – Calúnia – Castigo), a verdade é que ganha destaque, na longa duração, um conjunto de escritos baseados na matriz Clássica. A ênfase vai, não só para o aproveitamento do enredo e da sua articulação, como também das forças dramáticas que estão implícitas na narrativa. De igual modo verifica-se a possibilidade do ‘auditório’ ter algumas noções sobre a trama em questão^{xxviii}.

Já ao nível das problemáticas das fontes, o nosso esforço de interpretação dos dados provenientes da heurística estão condicionados por determinadas premissas base:

1. Estamos a lidar com um discurso de índole literário-mitológico – destaca-se aqui a especificidade do mito, não só pelo facto de constituir (como vimos mediante a apresentação de Burkert 1988; Rocha Pereira 2005 e Abreu 2005) uma realidade parcial (isto é, representa os ‘medos’ e as ‘ansiedades’ de determinado grupo social), De igual modo, e de certa maneira interligado, não corresponde (necessariamente) *de facto* à realidade histórica;
2. Em muitos casos as fontes escritas disponíveis para o nosso estudo encontram-se em estado fragmentário, algo que em muito casos dificulta o retirar de grandes conclusões sobre a presença do K2111 para outras realidades crono-espaciais (**e.g.**: é o caso das fontes para o estudo da presença do K2111 na literatura suméria)

A complexidade do nosso tema, tanto ao nível da componente civilizacional, como também cronológica leva-nos a tentar levar a cabo um esforço de cruzamento de várias fontes (iconografia; jurídico-legal; mítico; histórico) para a construção de um conhecimento sustentado sobre os principais meandros literários (a eclosão do K2111 em cronologias mais recuadas), como também em termos de conteúdos narratológicos.

Em termos de documentação, vamos privilegiar as traduções portuguesas. Contudo, na ausência dessas versões, os textos terão tradução da nossa autoria. Para a onomástica, seguimos a norma de o *Dicionário do Egípto Antigo* (Luís Manuel de Araújo), *Dicionário de Mitologia Grega e Romana* (Grimal) e *Índice de Nomes Próprios Gregos e Latinos* (Ureña Prieto *et al*).

Por outro lado, o nosso estudo não descarta o contributo da historiografia especializada sobre as diversas questões que estão inerentes à interpretação do K2111 nas várias realidades literárias. Dentro desta linha de pensamento, o nosso processo científico nascerá do permanente diálogo entre fonte e bibliografia.

Ganha destaque nesta realidade o contributo dos vários investigadores nos vários assuntos para a compreensão de, não só das várias questões subjacentes a este nosso estudo, como também em termos realidades documentais alternativas (e em muitos casos mais recentes), determinantes para uma visão o mais abrangente possível.

REFLEXÕES SOBRE O ‘TEMA DE FEDRA’ A ORIENTE

O Conto Egípcio *dos Dois Irmãos* (CDI) apresenta-se como um documento onde estão implícitos inúmeros aspectos do quotidiano do Egipto faraónico, com especial destaque para as relações sociais no mundo rural. Dentro desta linha de pensamento, encontramos nas intervenções das várias personagens indicadores ligados às expectativas sociais.

No que diz respeito aos dois irmãos, cada um a seu tempo, são representantes de um *role model* positivo daquilo que é o *ethos* masculino, no sentido em que ambos se apresentam como indivíduos responsáveis no garante do sustento das respectivas famílias:

Bata amava-a imensamente e caçava diariamente para ela (CDI. 32.161)

O mais velho chamava-se Anupu [...] morava com a mulher. Cuidava também de Bata e tratava-o como um filho (CDI. 1.2-3)

Os dois passos atrás apresentados são comparáveis ao Conto *do Camponês Eloquente*, onde encontramos o diálogo entre Khunanup e a sua mulher Meret:

Olha! Eu vou descer para o Egipto para trazer comida daí para as minhas crianças [...] Tu tens vinte alqueires de cevada de provisões para ti e para as tuas crianças. Queiras tu fazer-me desses seis alqueires de cevada pão e cerveja para cada dia em que estarei de viagem (R1-R5)

As duas mulheres (se excluirmos as acções negativas) aparecem descritas a exercerem tarefas complementares dentro da economia doméstica. Encontramos nas *Instruções* dados que elucidam sobre estas questões:

Não controles a tua mulher em casa, quando tu sabes que ela é eficiente. Não lhe digas: «Onde está? Vai buscar!» quando ela pôs no sítio certo. Que os teus olhos observem em silêncio, que eles reconheçam a sua magia (Inst. Any [AEL 2: 143])

Relativamente ao nosso documento, a ênfase vai a esposa de Anúbis, quando ela diz “mandarei fazer belas roupas para ti” (CDI. 13.56-57). Por outro lado, e mesmo que o texto seja mudo, outros indicadores podem ser apontados, como é o caso da moagem

de cereais para a produção de pão, criação de animais e artesanato^{xxix}. Para a segunda personagem (a cónjuge de Bata) o texto é lacónico, mas podemos supor que segue a linha de pensamento já apresentada em relação à cunhada de Bata.

Porém, uma análise a outros passos, nos quais se integra o K2111, deixa transparecer que a *maat* familiar não passa de uma fachada que esconde certas ‘disfuncionalidades’ no funcionamento das dinâmicas familiares.

Em primeira análise, a *Instrução de Ptahotep* acaba por ser elucidativa quanto à importância de gerar uma prole com vista à transmissão de propriedade familiar, mas também para garantir a perpetuação do nome^{xxx}:

Feliz o homem cuja descendência é numerosa. O respeito que lhe é atribuído é proporcional ao número de filhos (Inst. Ptah [AEL 1: 68])

Assim, e mesmo que a adopção seja um mecanismo válido para a supressão de certas debilidades (neste caso a ausência de filhos, e tudo o que isso acarreta), a verdade não deixa de ser ‘peculiar’ que o casal com quem Bata vive (na condição de ‘filho’) não tenha descendentes biológicos.

Numa segunda premissa, o CDI dá corpo a uma dimensão discursiva que encontra no feminino um importante factor de desestabilização do *status quo* da comunidade^{xxxi}. Também as instruções dão conta de um *topos* literário centrado no imperativo de resistir a essas tentações sexuais, como também se aponta a condenação do adultério:

Instrução de Ptahotep (AEL 1)

*Se tu queres que uma amizade perdure
Na casa onde tu entrares
como senhor, irmão, ou amigo
Em qualquer lugar em que tu entres,
Cuidado com as mulheres!
Infeliz é o lugar em que isso é feito,
Indesejável é aquele que se intromete entre elas.
Muitos homens são desviados do seu bem:
é um curto momento de sonho,
então a morte vem para eles (18-19)*

Instrução de Ankhsheshonq (AEL 3:159-184): Não te cases com uma mulher cujo marido esteja vivo, sob pena de torna-lo teu inimigo.

Instrução de Any (AEL 2:135-146): *Cuidado com a mulher que é estrangeira, e que não é conhecida na vila. Não olhes para ela quando ela passa, não a conheças carnalmente. Ela é um curso de água cuja profundidade é desconhecida; essa mulher está longe do seu marido. “Eu sou bonita”, diz ela diariamente, quando não tem testemunhas; ela está pronta para te armar uma cilada, um crime grande e mortal quando é ouvido (3.10)*

O Marido Enganado: *O pavilhão foi então fornecido de todas as coisas boas. A dama passou um dia feliz com o homem da cidade. Ora quando veio o entardecer ele foi até ao lago como fazia todos os dias. Então o encarregado do jardim lançou à água o crocodilo de cera, e este transformou-se num crocodilo de sete côvados, apoderando-se do homem da cidade [...] O crocodilo mergulho no lago e nunca mais ninguém soube para onde ele foi com o homem da cidade. A majestade do rei Nebka, justificado, ordenou em seguida que a mulher de Ubaoner fosse levada para um terreno aberto na zona norte do palácio, onde ela foi queimada, sendo as suas cinzas lançadas ao rio (Araújo 2005: 163-165)*

Em termos documentais, a ‘presença’ de José no Egipto partilha afinidades com o texto egípcio. Também aqui, excepto Asenate (esposa de José), o feminino aparece como um factor de perturbação do normal quotidiano. Aqui a relação já não corresponde a um incesto-adulterino, mas sim um adultério.

No texto bíblico (Antigo Testamento) são vários os passos que dão conta do adultério como algo reprovável, destacando-se aqui o Decálogo (Ex. 20.14-17) e o ‘Código’ Deuteronomista (ex.: Dt. 22.22). Reforça-se assim uma problemática complexa: além das questões em torno do direito patrimonial e da mácula social, a condenação acaba por se revestir de contornos ‘religiosos’^{xxxii}. Em termos de exemplos práticos, temos:

Não cometas adultério [...] Não cobices a casa do teu próximo, nem a mulher do próximo, nem o escravo, nem a escrava, nem o boi, nem o jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo (Ex. 20.14-17)

Se um homem for apanhado em flagrante a ter relações sexuais com uma mulher casada, ambos serão mortos, tanto o homem como a mulher. Deste modo, eliminarás esse mal de Israel (Dt. 22.22)

O que encontramos aqui são passos que se revelam como opostos a um ‘ideal’ de feminilidade (mas também masculinidade, visível em Pr. 6.30-33), do qual o Provérbio 31 é um bom exemplo:

O seu marido confia nela e não deixa de encontrar vantagens. Ela traz-se a felicidade e não a desgraça, em todos os dias da sua vida [...] ela fabrica tecidos para vender, e fornece cinturões aos comerciantes. Veste-se de força e dignidade, e sorri ao futuro. Abre a boca com sabedoria, e a sua língua ensina com bondade. Supervisiona o andamento da casa, e o seu alimento é o fruto do seu trabalho (Pr. 31.11-28)

O ladrão não fica difamado quando rouba para matar a fome; se o prenderem ele deverá devolver sete vezes mais e entregar todos os bens da sua casa. Mas o adúltero não tem bom senso: só age assim quem se quer arruinar. Levará uma sova, passará vergonha, e a sua infâmia nunca desaparecerá (Pr. 6.30-33)

No fundo, ambos os textos convergem para a criação de uma imagem muito própria do *ethos* feminino. Assim, tanto o material egípcio como o hebraico, são consensuais quando dão conta de um argumento que introduz as mulheres a nutrirem um desejo sexual pela personagem principal, mas que em função de uma rejeição, acabam por se sentir ofendidas e humilhadas, pelo que optam por apresentar uma calúnia à entidade hierarquicamente superior dentro dos respectivos eixos sócio-culturais, para numa segunda etapa procurarem a vingança contra aquele que as ofendeu. Sob o ponto de vista interpretativo, estamos perante uma ‘pedagogia’ que alerta os elementos masculinos quanto ao seu orgulho e do modo como isso se relaciona com o carácter pérfido das entidades femininas, verificando-se então que para as duas matrizes civilizacionais, o erotismo delas contribui para uma desestabilização da normal hierarquia patriarcal^{xxxiii}.

Além disto, é legítimo considerar que a análise a ambos os relatos não se esgota nestas problemáticas. É nesta vertente que, do ponto de vista ideológico, são apresentadas as principais diferenças entre ambos, de modo a que sejam integrados nas respectivas matrizes civilizacionais.

Nestes dois casos, além da sociologia do quotidiano, ambos os registos literários convergem para textos pertencentes ao tipo *Heilsgeschichte*. São dados que se aproximam para a construção de cenários/descrições/eventos [ANEXO 1] que permitem a ascensão e a conseqüente legitimação de determinado indivíduo em detrimento de outrem^{xxxiv}. Em termos de exemplos práticos, o relato do nascimento de Sargão de Akkad (2340-2285 a.C.) apresenta-se como paradigmático destas questões:

Sargão, o rei poderoso, o rei de Akkad eu sou. A minha mãe era uma sacerdotisa, o meu pai eu não conheci. Os irmãos do meu pai amavam as montanhas. A minha cidade é

Azupiranu, que está situada nas margens do Eufrates. A minha mãe, a sacerdotisa, gerou-me, em segredo ela concebeu-me. Ela pôs-me num cesto de junco, e com betume impermeabilizou-o [...] O rio levou-me e transportou-me até Akki, o jardineiro [...] Akki o jardineiro, adoptou-me como filho e tratou de mim. Akki, o jardineiro, apontou-me como jardineiro. Enquanto eu fui jardineiro, Ištar apaixonou-se por me, e por quatro e ... anos eu exerci a realeza (ANET: 119)

É nesta equação que integramos a noção de realeza. Ainda que haja diferenças no modo como a monarquia é teorizada, ela surge sempre como uma dádiva do criador à sua criação, e com o suserano a se apresentar como ‘lugar-tenente’ da divindade. A separação entre esferas secular e temporal dificilmente se coloca, pelo que o rei, na qualidade de alguém com capacidades para materializar as palavras do divino, actua no sentido de intermediar as relações entre os mundos terreno e divino com vista a garantir a integração harmoniosa da comunidade humana no cosmos^{xxxv}.

Nesta perspectiva, a produção escrita integra-se em duas premissas centrais: uma de carácter pragmática e objectiva; outra de carácter mágico-simbólico.

Nesta primeira dimensão a sua utilização está vocacionada para o funcionamento do aparelho burocrático das respectivas civilizações. O Egipto faraónico é sintomático desta realidade: destaca-se a utilização do hierático que, pelo carácter esquematizado e simplificado, fica associado à documentação de tipo administrativo^{xxxvi}.

No segundo caso temos o carácter performativo da escrita (*economia da escrita*). Integra-se aqui uma tipologia frásica, mas também retórico-discursiva (e iconográfica), que encontra no suserano um *topos* da literatura, no qual, ele é apresentado como alguém dotado de qualidades que lhe permitem manter um *status quo* ordenado^{xxxvii}.

O CDI tem no seu conteúdo vários traços egipcianizantes, entre os quais se destaca, não só a convivência de homem e mulher dentro do agregado familiar (e as próprias referências às expectativas sociais relativas a ambos os sexos), mas também ao nível da vertente ideológica. A centralidade da instituição faraónica leva a que o texto possa ser interpretado como um mecanismo alternativo de ascensão à realeza, no sentido em que Bata é um camponês e um filho segundo (alguém *a priori* excluído das altas esferas do poder faraónico), pelo que as várias metamorfoses podem ser interpretadas como um mecanismo (o *Kamutef*) através do qual ele adquire as valências que o tornam apto para um cargo de índole divino^{xxxviii}.

Em sintonia com essa entronização de Bata, o texto termina de forma *maatica*. As duas mulheres são mortas (a própria ausência de nomeação é sintomática dessa

situação: podemos estar perante um artifício literário do autor para as secundarizar e desprezar ao máximo, sendo isto proporcional às suas acções negativas^{xxxix}) num sinal claro de que a justiça triunfa sempre face à impiedade^{xl}. Num segundo prisma de análise, o perdão concedido por Bata ao irmão, Anúbis, resulta na recuperação da harmonia familiar, como também prepara a continuidade do faraonato, dado que Bata eleva o irmão mais velho à qualidade de herdeiro.

A cronologia do conto acaba por ser determinante para a ‘politização’ do discurso. De acordo com a informação apresentada pelo British Museum, o Conto corresponde a uma narrativa que pertence ao final da XIX dinastia (Império Novo, cerca de 1185 a.C.)^{xli}. O facto de ela, segundo a nossa interpretação, corresponder a um mecanismo que permite a legitimação de alguém *a priori* não ligado à realeza pode ter beneficiado de situações reais na História político-institucional.

Num primeiro momento, temos o final da XVIII dinastia e a transição para a XIX. Aqui, a morte de Tutankhamon, e a ausência de herdeiros, potencializou a ascensão de duas personalidades desprovidas de sangue real: temos Ay (casa-se com a viúva de Tutankhamon); após a sua morte ascende ao trono faraónico a figura do general Horemheb, cujo reinado decorreu entre 1321 e 1293 a.C.^{xlii}. Aconteceu uma situação semelhante na XIX dinastia com a morte de Merenptah, dado que aquando da sua morte (cerca de 1202 a.C.) assistimos à ascensão de um Amenmesses, em detrimento de Seti (futuro Seti II), o qual só reina após a morte do faraó usurpador^{xliii}.

No caso de José, a historiografia tende a salientar o conteúdo existente nesta narrativa com os escritos ligados à sapiência no espaço oriental^{xliv}. Destaca-se (à semelhança de Bata) a capacidade do jovem resistir às tentações apresentadas pela esposa do seu senhor, e assim brilhar por comparação a ela. Para isto contribui também a ausência de nomeação a qual pode ser vista, à semelhança das mulheres egípcias, como uma forma de desprezar e secundarizar ao máximo as suas atitudes adúlteras. A isto junta-se um conjunto de referências que o equiparam ao paradigma do ‘estadista’ para este contexto político-institucional, mas também crono-espacial^{xlv}.

Contudo, o facto de a intervenção da esposa de Putifar se circunscrever ao capítulo 39 do Livro de *Génesis* (e mesmo assim se resumir apenas a Gn. 39.16-20), leva-nos a conjecturar teorias explicativas, mas sobretudo, a questionar se ela não será apenas uma personagem secundária no cômputo geral da narrativa?

Aquilo que pensamos em relação a isso, e tendo em consideração que Gn. 37-50 pertence ao substracto literário da *Heilsgeschichte*, é que as acções da mulher de Putifar,

mesmo que socialmente desviantes, podem ser, de certo modo, ‘desculpabilizadas’ à luz dos resultados finais^{xlvi}:

Deus enviou-me adiante de vós, para que possais sobreviver neste país, salvando a vida para uma libertação maravilhosa. Portanto, não foste vós que me mandastes para cá; foi Deus; Ele tornou-me ministro do Faraó, administrador de todo o palácio e governador de todo o Egípto (Gn. 45.7-8)

Nesta perspectiva, mesmo que o texto bíblico seja uma realidade construída com um propósito muito bem definido (a legitimação do fenómeno hebraico), a verdade é que ele é um documento central para o estudo desta matriz civilizacional^{xlvii}. O eixo gravitacional está na noção ‘Povo Escolhido’ e do modo como isso se relaciona com Canaã, sendo que neste contexto, os eventos em *Génesis* representam momentos preparatórios dessa mesma realidade^{xlviii}.

Assim, mesmo que os episódios narrados em Gn. 12-50 sejam difíceis de atestar veridicamente, a verdade é que eles não são de somenos importância. Eles constituem episódios escritos e articulados com vista a fundamentar um conjunto de situações que decorrem num tempo posterior às ‘deambulações’ patriarcais. É uma tipologia discursiva de tipo ‘apologético’ ligado a personalidades tidas/interpretadas como a génese da mundividência hebraica^{xlix}. A narrativa josefina, embora passível de ser analisada com contornos próprios, acaba por corresponder a um texto que se encontra articulado com o panorama dos escritos patriarcais e em última análise, com o nicho narratológico do Antigo Testamento¹.

Neste pressuposto, Gn. 37-50 corresponde a uma realidade particular dentro de *Génesis*. Contrariamente a Noé, Abraão, Isaac e Jacob, os passos referentes a José não apresentam discursos directos do divino, nem referências à Terra. Contudo, e apesar desta especificidade, os eventos apresentados neste texto não devem ser secundarizados, até porque eles estão integrados numa posição estratégica dentro do Pentateuco (final de *Génesis* e princípio do *Êxodo*), e com subtilezas literárias centrais para a compreensão do argumento no bíblico^{li}.

Aqui, além do passo Gn. 45.7-8 (o reconhecimento da interferência divina), as descrições nos versículos finais permitem compreender a função etiológica do relato, sendo que a partir daqui compreende-se a relevância de José para *o Todo*.

Como já foi dito, embora não sejam apresentadas epifanias divinas, contrariamente a outros episódios, o conjunto de deambulações descritas permite a

criação de um mapa claro daquilo que serão as disposições das Doze Tribos de Israel, mas sobretudo, transmite uma noção de precedências, na qual se destaca o facto de José, através da sua prole, ter mais relevo [ANEXO 2] quando comparado com os restantes irmãos, especialmente o primogénito Rúben^{lii}:

José é potro selvagem potro junto à fonte, burros selvagens junto ao muro. Os arqueiros irritam-nos, desafiam-nos e atacam-nos. Mas o seu arco fica intacto e os seus braços movem-se velozes, pelas mãos do Poderoso de Jacob, do Pastor e Pedra de Israel, pelo Deus de seu pai que o socorre, pelo Todo-poderoso que o abençoa: as bênçãos que descem do céu e as bênçãos do oceano em baixo, bênçãos dos seios e das entranhas. As bênçãos de teu pai são superiores às bênçãos dos montes antigos e às atracções das colinas eternas. Que elas venham sobre a cabeça de José, sobre a fronte do eleito entre os irmãos (Gn. 49.22-26)

Além disso, o texto apresenta outros indicadores que apontam para a definição da ‘nação’ hebraica. O episódio entre Judá e Tamar, embora tenha a aparência de uma descrição menor, tanto pela sua duração, como pela sua integração numa realidade maior, reveste-se de importância^{liii}:

Esta é a descendência de Farés: Farés foi o pai de Hesron. Hesron foi o pai de Ram. Ram foi o pai de Aminadab. Aminadab foi o pai de Naasson. Naasson foi o pai de Salmon. Salmon foi o pai de Booz. Booz foi o pai de Obed. Obed foi o pai de Jessé. E Jessé foi o pai de David (Rt. 4.12)

Ainda que o Conto *dos Dois Irmãos* e Gn. 37-50 sejam antigos, a verdade é que a documentação próximo oriental deixa antever a existência de outros *corpora* que, mesmo não sendo dedicados na sua totalidade à teorização do mitema de Fedra e Hipólito, acabam por ser relevantes pelo facto de apresentarem para cronologias mais recuadas, processos de fixação deste tipo de relacionamento.

Em termos de teoria literária, o recuo na cronologia demonstra-o (o mitema) como uma construção forte e impermeável à passagem do tempo. Aqui, embora a temática dos textos não esteja, necessariamente, relacionada com este tema literário, a verdade é que ele revela ser capaz de manter uma elevada coerência interna dado que, mesmo quando ‘reduzido’ à qualidade de um episódio ‘menor’, acaba por manter a estrutura que o caracteriza.

Para a reconstrução dos caminhos literários do K2111, a nota de destaque vai para o século XIX (década de 50), altura em que as escavações britânicas no espaço iraquiano, mais concretamente a zona de Tell Kuyunjik (actual Mosul, antiga Nínive), protagonizadas por Austen Henry Layard, permitem a integração, no espólio do British Museum, de materiais provenientes dos arquivos régios de Assurbanipal. Mas só numa fase mais adiantada (década de 70) é que a comunidade científica tomou conhecimento do conteúdo destes textos. George Smith comunica a 3 de Dezembro de 1872 a tradução dos materiais, destacando-se numa segunda fase a publicação da sua obra (1876) *The Chaldean account of Genesis, containing the description of Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod*^{liv}.

No caso concreto da nossa investigação, o que importa apurar é que a *Epopéia de Gilgameš*, mesmo não sendo exclusivamente dedicada ao nosso mitema, acaba por ser um dado relevante para a nossa cronologia. Ainda que tenha sido descoberta num arquivo régio pertencente ao I milénio a.C. (Assurbanipal: 668-627 a.C.), a ‘data’ para a sua fixação aponta para uma periodização mais antiga, possivelmente entre os séculos XIII e XII (c. 1250 a.C.), época em que Sîn-leqi-unnini (segundo um catálogo) dá corpo a esta produção^{lv}.

Em termos de resumo, a tabuinha 6 é a representação do tema de Fedra na matriz sumero-acádica. O episódio é protagonizado por Ištar e Gilgameš (rei de Uruk), e dá conta de como a deusa, com recurso aos seus artifícios, procura seduzir o monarca. Em termos da sequência narratológica, o texto em questão dá corpo ao momento em que ele a repudia, alegando um conjunto de argumentos, seguindo-se a isto o facto de ela abandonar a acção principal e dirigir-se a uma entidade masculina que é apresentada como subordinante na trama, para que esta lhe dê meios para levar a cabo uma vingança contra aquele que humilhou.

O início do episódio entre Gilgameš e Ištar dá conta de passos que, mesmo não sendo esclarecedores quanto à beleza física do herói, acabam por ser, de certo modo, elucidativos quanto ao facto de a atracção da divindade por ele ser motivada pela aparência majestática do suserano:

*Ele lavou o seu cabelo, limpou o seu equipamento,
ele deixou o seu cabelo cair pelas costas.
Ele tirou todas as coisas sujas, e vestiu-se com coisas limpas,
ele envolveu-se num manto, amarrado com uma faixa.
Gilgameš pôs a sua coroa.*

(EG. 6.1-5)

O momento-chave da narrativa ocorre quando ela opta por levar a cabo a sua proposta amorosa ao rei de Uruk, destacando-se neste processo o facto de o poeta ser bastante explícito no modo como, do ponto de vista retórico, ela o tenta seduzir. Destaca-se neste processo o facto de serem introduzidos (da parte dela) argumentos cuja finalidade seria seduzir Gilgameš com recurso à ambição inerente à sua condição régia. Nota-se uma gradação no modo como as propostas são apresentadas:

*Ištar olhou para a beleza de Gilgameš:
'Vem Gilgameš, sê o noivo!
Dá-me o fruto do teu corpo, eu insisto!
Sê tu o marido e eu a esposa.
Eu dar-te-ei um carro de lápis-lazúli e ouro,
cujas rodas são de ouro e cujas pontas serão de âmbar.
Terás na armadura 'leões-da-tempestade', grandes mulas.
Vêm para a nossa casa com acentos de cedro!
Quando estiveres na nossa casa,
à porta e no trono para beijar os pés.
Reis, cortesãos e nobres irão prostra-se perante ti,
eles vão trazer tributo, todos os produtos da montanha e da terra.
As tuas cabras vão gerar triplos e as ovelhas gémeos,
O teu burro de carga vai ultrapassar a mula.
No teu carro, o teu cavalo galopa majestaticamente
o teu boi não têm nenhum rival*
(EG. 6.6-21)

Os momentos que se seguem dão corpo à acção central do mitema em questão. O poeta mesopotâmico é bastante claro no modo como apresenta o episódio da recusa de Gilgameš, no qual se destaca um conjunto de perguntas retóricas, as quais sintetizam muito do espírito inerente ao episódio em questão:

*Que amante o teu durou para sempre?
Que guerreiro valoroso ascendeu ao céu?
Vamos, deixa-me contar o número dos teus amantes.*
(EG. 6.4)

Além da pergunta retórica, os argumentos do suserano de Uruk para recusar os avanços da divindade complementam-se com a apresentação de diversas referências a amantes (entre homens, deuses e animais), de onde se destaca o carácter predatório de Iřtar (EG. 6.45-79). Neste sentido, Gilgameř constata que:

Se eu me entregar a ti, também me vais alterar como fizeste a eles? (6.79).

O contexto da calúnia é de grande importância para a acção. Apesar da semelhança com outras narrativas, o triângulo Gilgameř/Iřtar/Anu adquire contornos particulares. Contrariamente a outros textos, onde a difamação é feita à entidade marital, o facto de a deusa se dirigir ao pai (Anu), diz muito sobre a sua personalidade. Estamos perante alguém que não se conforma com categorias ‘tradicionalis’ de esposa e de mãe^{lvi}. Além disso, o monólogo, dá mostras da sua agressividade ao exigir ser parte activa no processo de retaliação, ao ponto de não hesitar em ameaçar a entidade paterna para que os seus desígnios sejam cumpridos:

*Quando Iřtar ouviu isto,
Iřtar furiosa ascendeu ao céu.
Iřtar foi chorar perante o seu pai, Anu,
As suas lágrimas derramou perante Antu, a sua mãe,
‘Ó pai, Gilgameř abusou de mim,
Gilgameř continuou a dizer coisas que me insultaram,
coisas que me insultaram e me humilharam’,
Anu abriu a sua boca para falar,
dizendo à senhora Iřtar:
‘Ah, mas tu não provocaste o Rei Gilgameř,
para que Gilgameř tivesse dito coisas que te insultaram,
coisas que te humilharam e insultaram?’
Iřtar abriu a boca para falar,
dizendo ao pai, Anu:
Ó pai, dá-me, por favor, o Touro Celeste,
para que eu possa matar Gilgameř
Se tu não me deres o Touro Celeste,
eu vou esmagar a morada do Infra-Mundo,
eu vou erguer as regiões do Infra-Mundo.
Vou trazer os mortos para consumir os vivos,
vou fazer os mortos superarem os vivos
(EG. 6.80-100)*

Em termos de consequências imediatas, temos a divindade paterna (Anu), ainda que a contragosto, a ceder aos desejos de vingança da sua filha com recurso à utilização do Touro Celeste (6.101-147)^{lvii}:

*Depois, como um carniceiro ..., forte e habilidoso,
espetaram a faca entre a junção dos chifres e a cervical
Enkidu foi à volta por trás do Touro Celeste,
ele agarrou-o pela cauda.
Ele pôs-se de pé nas costas na zona dos jarretes,
na ... ele ...
Então Gilgameš como um carniceiro ..., forte e habilidoso,
espetou a faca entre a junção dos chifres e a cervical.
Depois de matarem o Touro Celeste,
eles levaram o seu coração e puseram-no perante Šamaš.
Eles recuaram e prostraram-se perante Šamaš,
ambos se sentaram juntos
(EG. 6.139-150)*

Embora fracasse, em função de uma união de esforços entre Gilgameš e Enkidu (6.139-147), a verdade é que esta situação acaba por ter importantes consequências para a compreensão da narrativa como um todo. Os deuses determinaram a morte para o amigo, e levam Gilgameš dar início a à procura da imortalidade:

*eu irei morrer, eu irei ser como o Enkidu?
A tristeza entrou no meu coração.
Eu fiquei com medo da morte, por isso é que eu deambulo pelo deserto,
para ir ter com Utā-napisti, filho de Ubār-Tutu
(9.3-6 ≈ 10.68-71)*

A procura de um padrão evolutivo do episódio entre Ištar e Gilgameš leva-nos a cronologias anteriores à recensão *standard*. Falamos uma herança cultural suméria, mas que se define como uma construção original, destacando-se aqui a interpretação do texto à luz da matriz acádica^{lviii}. Ao nível do conteúdo, a nota de destaque para a compreensão da epopeia vai para as palavras de Siduri (a taberneira), a qual sintetiza, na perfeição, o sentimento inerente a este texto:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues jamais encontrarás. Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que deram aos humanos, a vida guardaram-na para si nas mãos^{lix}

Para a fixação posterior às versões sumérias, as várias traduções que nos chegaram em língua moderna apontam para a ausência do relacionamento entre a deusa e o herói. Em termos de justificação, subscrevemos a posição seguida por George (2003: 24), que conclui, de forma diplomática, que “futuras descobertas irão revelar se o episódio ocorria, ou não, no épico Babilónico antigo”.

O substrato mais antigo que a nossa pesquisa permitiu apurar para um relacionamento entre Ištar e Gilgameš leva-nos a recuar até ao III milénio a.C., destacando-se neste processo o contributo dos reis da dinastia de Ur III para a fixação dos materiais referentes a esta narrativa. Neste processo, a ênfase vai para os trabalhos de prospecção arqueológica no espaço de Tell Haddad/Meturan. De entre os vários registos textuais referentes às culturas e mentalidades mesopotâmicas, a relevância destas escavações vai para o facto de terem sido encontrados vários textos pertencentes à matriz suméria, como é o caso do episódio com o Touro Celeste, os quais, ainda que em estado fragmentario, são relevantes para a compreensão do percurso evolutivo do episódio em estudo^{lx}. Ao nível da problemática das fontes^{lxi}, os exemplos mais antigos para as traduções dos textos estão espalhados ao longo do século XX (da nossa era), destacando-se aqui os trabalhos de Witzel (1931), “os quais eram bastante bons para o seu tempo”^{lxii}. Contudo, é com a historiografia recente que aparecem os maiores esforços para a compreensão dos textos, salientando-se aqui três datas em concreto:

1993: numa tradução conjunta, Al-Rawi e Cavigneaux publicam “Gilgameš et taureau de ciel (ŠUL-MÈ-KAM) (Textes de Tell Haddad IV)” (*Revue d’Assyriologie*, 87/2); “New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan: a first survey)” em *Iraq* 55.

1997: Jeremy Black e Eleanor Robson (ambos da Oxford University) dão início ao projecto *The Electronic Corpus of Sumerian Literature* (= ETCSL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/#>), onde se salientando aqui o esforço de transliteração, tradução, edição e publicação (*online*) de muitos dos textos de herança suméria, sendo que para nós, o interesse reside no facto de o *site* apresentar os vários episódios referentes ao ciclo “Gilgamešiano”^{lxiii}

2010: numa obra colectiva em memória de Jeremy Black (o qual morrerá em 2004), o britânico Andrew George contribui com “Bilgameš and the Bull of Heaven: cuneiform texts, collations and textual reconstruction”.

A fixação das narrativas de Gilgameš durante Ur III pode ter beneficiado de uma conjuntura muito particular. Pode ter contribuído a morte de Ur-Nammu (e um possível clima de instabilidade), ao que se junta a menoridade do príncipe herdeiro, ficando para trás uma governação marcada pela reestruturação do território após a dominação gútia^{lxiv}:

1-7 Toda a terra ...,... atacada, o palácio foi devastado ... o pânico abateu-se sobre o povo dos cabeças negras ... abandonaram lugares ... na Suméria ... As cidades ficaram totalmente arrasadas; as pessoas cercadas entraram em pânico [...] 31-51 Ur-Nammu, aquele que era amado pelas tropas, já não consegue levantar o pescoço; o sábio ... está deitado; o silêncio abateu-se. À medida que ele, que era o vigor da Terra, caía, a terra demolia-se como uma montanha; como uma floresta de ciprestes perde as folhas, também a aparência mudava [...] Chegou o seu dia, ele morreu no auge.

Assim, ainda que Ur fosse o centro político da dinastia de Ur III, a verdade é que Uruk permanecia como ‘património cultural’ mesopotâmico. Assim, estas duas cidades permaneciam sob jurisdição directa da coroa^{lxv}.

Já em termos de discurso ideológico, a referência a Uruk acaba por ter importantes consequências. Se excluirmos argumentos que apontam para Ur-Nammu como um rei que era oriundo dessa cidade^{lxvi}, verifica-se que a ligação da dinastia a esta cidade acaba por se relacionar com o valor da mesma. Ela aparece associada, em termos de memória colectiva, a uma primeira tentativa de constituição de uma Mesopotâmia unificada em torno dos suseranos de Akkad. Por outro lado, Gilgameš acaba por ser determinante para a compreensão de muitas das questões que norteiam a imagética régia. Na figura do mítico rei de Uruk convergem atributos de força, coragem, sabedoria e relação com o divino (ele é o filho de Lugalbanda – um mortal –, e de Ninsum – uma deusa), algo que aparece materializado, ao nível da epopeia semita, com:

Gilgameš [...] dois terços deus e um terço humano (EG. 1.47-48).

Em relação aos materiais ‘Gilgamešianos’, além dos hinos laudatórios associados à criação de uma ‘relação fraterna’ entre Šulgi e Gilgameš, encontramos na

fixação dos vários episódios referentes às suas aventuras, não um discurso unificado por uma temática, mas sim um conjunto de narrativas associadas ao entretenimento dos saraus cortesãos e ao desejo de valorização das façanhas do mítico rei de Uruk^{lxvii}:

49-52: *Šulgi, o bom pastor de Sumer, louvou o seu irmão e amigo, o senhor Gilgameš, na sua força e declarou-lhe o seu heroísmo [...]* **Seg. E 1-3:** *Šulgi, filho de Ninsumun*

40-52: *Pastor Šulgi, quando to foste colocado no útero sagrado, a tua mãe Ninsumun gerou-te; o teu deus pessoa, o sagrado Lugalbanda vestiu-te [...]* **288-294:** *O rei, estrondoso como a cheia vai contra as terras rebeldes, Šulgi, estrondoso como a cheia contra as terras rebeldes, abraça Gilgameš, seu irmão e amigo, seu camarada, como aquele que nasceu ... e ele caminha juntamente com Sulgi, o bom pastor de Sumer*

85-111: *Como o meu irmão e amigo Gilgameš, eu consigo reconhecer o virtuoso e consigo reconhecer o mau. Os virtuosos recebem justiça na minha presença, e os maus e maléficos são levados para fora por ... Quem melhor que eu, é capaz de interpretar o que é dito no coração ou é articulado pela língua?*

No que diz respeito aos dados referentes ao relacionamento Inanna/Ištar e Gilgameš, apesar do estado fragmentário da documentação suméria, o qual dificulta a compreensão de muitos dos meandros do momento (contrariamente à versão ninivita), a verdade é que os atributos são perceptíveis: temos a proposta e a consequente recusa de Gilgameš, assim como a referência à utilização do Touro Celeste, verificando-se então que no contexto geral faltam os possíveis artifícios usados pela divindade para seduzir o suserano.

As evidências textuais provenientes de Meturan são esclarecedores em relação a atributos de Gilgameš e que podem ter contribuído para que a divindade se sinta atraída por ele, sendo que o segundo momento, mesmo que não tenha indicadores referentes à sua possível beleza, não deixa de ser esclarecedor, dado que o rei acaba por entrar num espaço verdejante e associado à paixão:

1-7: *Eu vou cantar a canção do homem de batalha, do homem de batalha. Eu vou cantar a canção do Senhor Gilgameš, o homem de batalha, eu vou cantar a canção do senhor com barba preta, do homem de batalha. Eu vou cantar a canção daquele que tem membros bem proporcionados [...]* **8-18:** *O meu senhor, depois de entrar num jardim plantado com juníperos*

A este episódio segue-se a referência à proposta apresentada pela deusa, sendo que, como nós já salientamos, ainda que se perceba os argumentos nos seus contornos gerais, não nos possibilita a tarefa de compreender quais os argumentos (isto se *de facto* eles existem) que foram utilizados para seduzir o nosso rei:

Versão de Meturan (22-27): *Meu touro selvagem meu homem eu não te deixarei ...! Gilgames, eu não te deixarei ...! Eu não te deixarei ir dar justiça no meu E-ana! Eu não te deixarei ir pronunciar justiça no meu claustro sagrado! Eu não te deixarei ir dar justiça no E-ana amado por An! Gilgameš, que tu ..., que eu ...*

Para compreender a recusa dada por Gilgameš à divindade em questão, os textos provenientes de Meturan são mudos. Para esta dimensão é fundamental ter em consideração os fragmentos de um local que ainda se desconhece, mas que acabam por ser determinantes, especialmente o segmento B, para a compreensão dos argumentos usados pelo rei, sendo que eles diferem dos usados pelo mesmo na versão ninivita:

Se eu me entregar a ti, também me vais alterar como fizeste a eles? (6.79)

Em comparação com

Gilgameš fala: Eu de certeza que não me vou unir a Inana no seu claustro. Ninegala não vai ... por causa da minha valorosa força. Mas Inana, não bloqueies também o meu caminho! O meu desejo é apanhar bois da montanha, encher os estábulos. Desejo apanhar ovelhas da montanha, e encher os recintos. Eu desejo ... prata e cornalina

Em termos de utilização do Touro Celeste, os vários indicadores textuais são consensuais no facto de apresentarem a sua utilização por parte da divindade, sendo que o exemplar mais desenvolvido encontra-se no conjunto de textos provenientes de um local que ainda não se reconhece. No caso dos provenientes de Meturan, a ênfase vai para os vv. 53-59, nos quais é apresentada a morte do animal e a sua utilização para o ‘bem comum’ da comunidade:

53-59 – *enquanto falava, tirou as peles e pôs os intestinos na praça, e os filhos das viúvas da cidade cada um pegou na sua parte da carne em cestas [...] transformou os chifres em frascos para verter óleo fino para Inana no E-Ana.*

Assim, em termos de exemplos práticos, temos a acção decomposta em diversas etapas: **42-45** (Inanna pede o Touro Celeste); **46-49** (O pai de Inanna recusa-se a dar o animal à filha); **50-51** (As ameaças da divindade); **55-63** (as consequências da utilização do Touro Celeste)

42-45: *Talvez ele irá enlaminar as águas, e deixar gigantescos dejectos de vaca – mas meu pai dá-me o Touro Celeste, para que eu possa matar o senhor, para que eu possa matar o senhor, para que eu possa matar o senhor Gilgameš*

46-49: *O grande An respondeu à sagrada Inana: “Minha filha, o Touro Celeste não tem pasto, ele apascenta-se no horizonte. Virgem Inana, o Touro Celeste só pode apascentar quando o sol nasce. Por isso eu não te dou o Touro Celeste!”*

50-51: *A sagrada Inana respondeu-lhe: “Eu irei gritar, e fazer a minha voz chegar ao céu e à terra!”*

55-63: *De forma masculina, a virgem Inana agarrou a corrente de lápis-lazúli. A sagrada Inana trouxe o Touro Celeste para fora. Em Uruk, o Touro devorou o pasto, e bebeu a água do rio em grandes goles. Em cada gole ele bebia uma milha do rio, mas a sua sede não ficava saciada. Ele devorou o pasto e despiu a terra. Ele partiu as palmeiras em Uruk, enquanto as dobrava para dentro da boca. Quando estava de pé, o Touro submergiu Uruk [...] Touro Celeste submergiu Kulaba.*

Paralelamente à narrativa “Gilgamešiana”, encontramos para o segundo II milénio a.C., numa posição intermédia entre as matrizes suméria e ninivita, a presença dos materiais ugaríticos para compreensão de muitas das problemáticas que norteiam o nosso estudo em torno das prospecções arqueológicas para o tema literário do K2111.

Estamos a lidar com uma realidade civilizacional que encontrou o seu período áureo entre os séculos XVII e XII a.C., apanhando *grosso modo* importantes dimensões ao nível da geopolítica oriental. Assim, embora sobreviva à transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, pertence aquele núcleo de realidades que não recuperam os níveis de outras cronologias. Por outro lado, Ugarit ganha destaque pelo facto de, considerando a sua integração num eixo geopolítico complexo sob o ponto de vista das jogadas ‘estatais’ (na confluência das rotas comerciais e de pontos estrategicamente viáveis), a sua produção cultural permanecer com algum grau de autonomia, verificando-se isso na utilização de uma língua e um sistema de escrita próprios (usando a matriz cuneiforme) para a fixação das *belles lettres*^{lxviii}.

É dentro desta linha de pensamento que integramos, para uma cronologia a rondar o século XV a.C., a fixação da *Epopeia de Aqhat*, a qual apresenta, sob o ponto de vista da estrutura retórica e da sucessão de episódios, importantes semelhanças com os materiais provenientes da 6ª tabuinha da *Epopeia de Gilgameš*. Ao nível interno, é possível decompor ambas as narrativas em quatro momentos centrais:

- 1) A deusa excitada com a presença do herói, avançando para ele sofrendo, da sua parte, uma rejeição (Anat/Aqhat e Ištar/Gilgameš);
- 2) Ascende à morada divina;
- 3) Segundo diálogo com ameaças à divindade maior do panteão (Ishta/Anu e Anat/Ilu);
- 4) Cumpre os designios de vingança (Ištar/Gilgameš; Anat/Aqhat).

Em termos de exemplos práticos, temos um primeiro momento da narrativa, no qual é apresentada a situação inicial e que serve de agente catalisador da acção. Esta decorre num banquete e não são feitas quaisquer referências ao aspecto do jovem Aqhat, verificando-se então que a divindade em questão canaliza a sua atenção ‘erótica’ para o facto de pretender possuir o arco que Aqhat recebeu das mãos do pai:

*Elevou a sua voz e exclamou:
«Escuta, por favor, oh jovem Aqhat!;
pede prata e eu ta darei,
ouro e eu to darei;
mas dá o teu arco à virgem Anat,
as tuas flechas à ‘pretendida dos povos’»*
(KTU 1.17.6.17-19)

O episódio que se segue está mais desenvolvido em termos de discurso, verificando-se então que Aqhat começa por apresentar uma resposta diplomática ao pedido da deusa, salientando-se aqui o facto de ele dar a ‘conhecer’ os materiais que seriam indispensáveis para que um arco fosse fabricado com qualidade:

*E respondeu o jovem Aqhat: «As mais estupendas madeiras do Líbano,
os mais vigorosos nervos dos touros selvagens,
os mais estupendos chifres das cabras montanheses,
E respondeu o jovem Aqhat: «as mais estupendas cinzas,
os mais estupendos tendões de touro,
as mais esplêndidas canas dos canaviais*

*entrega-os a Kotaru-Hasisu
e ele que faça um arco para Anat,
flechas para a 'Pretendida dos Povos' »
(KTU 1.17.6.20-25)*

Anat não se conforma com esta primeira resposta do príncipe e apresenta uma contraproposta, sendo que aqui ela apresenta uma gradação quando comparada com a primeira. Agora já não se trata apenas de riqueza material, mas sim de eternidade, a possibilidade de Aqhat se diferenciar dos restantes humanos pela sua imortalidade:

*Respondeu a virgem Anat:
«Pede vida, oh jovem Aqhat!
pede vida e eu ta darei,
imortalidade e eu ta outorgarei.
Farei-te contar anos como Ba'lu,
como os filhos de Ilu contarás meses.
Como Ba'lu de certo a vida
(KTU 1.17.6.26-30)*

O jovem contra-argumenta com a deusa, sendo que o seu discurso apresenta-se caracterizado por um elevado sentido de realismo, mas também de *hybris* para com ela, dado que, não só não se limita a recusar as ofertas, como também ao fazê-lo ainda troça com a situação:

*«Não troces de mim, oh virgem!
Pois para um jovem os teus presentes são um lamaçal,
Que é que um homem pode alcançar como destino último,
Que é que um homem pode alcançar como resultado final?
Vão verter esmalte sobre a minha cabeça,
'argamassa' sobre o meu crânio;
Eu vou morrer como todos.
Além de mais, vou dizer-te outra coisa:
Os arcos são para guerreiros,
Ou agora as mulheres também se dedicam a caçar com eles?»
(KTU 1.17.6.33-40)*

A deusa ainda procura esgrimir argumentos, mas sem efeito. Ela ascende à morada divina e ameaça a divindade hierarquicamente superior para que lhe sejam

dados os meios para que possa levar a cabo a sua vingança, destacando-se aqui o facto de ela apresentar Aqhat como aquele que:

*Aos pés de Ilu se inclinou
E se prostrou e prestou honras
[...]
Palavras insolentes pronunciou Aqhat
(KTU. 1.17.6.50-54)*

*Respondeu a vagem Anat:
«Dentro de tua casa, oh Ilu!
Dentro de tua casa não te alegres no alto do teu palácio.
De certeza que te posso alcançar com a minha destreza,
Desfazê-los com a potência dos meus braços
Fazer correr sangue pela tua cara,
Humores pela tua barba.
Depois que Aqhat te venha salvar,
o filho de Daniel para te libertar,
das mãos da virgem Anat
E respondeu o benigno, Ilu, o bondoso:
«Já sei, filha que és impiedosa
e que não há entre as deusas oposição como a tua.
Vê, filha, a iniquidade no teu coração e põem-na em prática,
faz o que tens em mente,
e põem-no em prática;
de certeza que o teu adversário será derrotado.»
(KTU 1.18.1.1-19)*

Ela ainda procura uma via diplomática para que as divergências sejam resolvidas entre ela e o jovem Aqhat. Salienta-se mesmo o facto de ela se apresentar como alguém da própria família (sendo inclusive melhor que eles) quando é dito pelo ‘autor’ do texto:

*«Escuta, oh jovem Aqhat!
tu es meu irmão e eu sou tua irmã,
melhor para ti que sete dos teus consanguíneos.
Fugiu de casa do meu pai,
Vem tu de casa,
serás um homem
eu te ensinarei a caçar*

*na cidade de Abiluma;
na cidade de Abiluma, a cidade do príncipe Yarhu,
cuja torre.»*
(KTU. 1.18.1.20-32)

Apesar disso, a verdade é que o jovem Aqhat se mostra inflexível em relação a ela, algo que é determinativo para que encontre o seu fim em função da intervenção da deusa:

*Pegou em Yaṭapanu, o guerreiro que assola,
Pô-lo como uma águia no meu cinto,
como um abutre na minha aljava.
Quando Aqhat se sentar a comer,
o filho de Daniel a nutrir-se,
sobre ele as águias voarão,
aproximar-se-á dele um bando de abutres.
Entre as águias voarei eu mesma,
sobre Aqhat te colocarei;
golpear-lhe-ei duas vezes a cabeça,
três por cima da orelha, como um assassino derrama sangue,
como um matador pelos seus joelhos;
que saía um sopro da sua alma,
como uma exaltação do seu espírito,
como fumo do seu nariz»*
(KTU 1.18.4.27-37)

A caracterização do K2111 neste espaço oriental remete-nos para a recepção do mesmo na matriz hitita. O documento em questão faz alusão a um breve episódio referente ao ciclo báalico. Não será alvo de uma análise profunda, dado que a versão que nos chegou (ANET: 519) apresenta-se como bastante fragmentada, algo que nos dificulta a tarefa de reconstrução dos passos da mesma.

Contudo, aquilo que é possível apurar, mediante a leitura das fontes, é que efectivamente há uma proposta feita pela deusa Asherah a Baal, sendo que aqui o acto está em discurso indirecto, dado que é Baal, em diálogo com El-Kunirsha, que dá a conhecer as intenções da divindade feminina:

Ele foi ter com El-Kunirsha, o marido de Ashertu, e entrou na tenda de El-Kunirsha. / El-Kunirsha olhou para o deus da Tempestade, e perguntou-lhe: «Porque é que vens ter

comigo?» Disse o deus da Tempestade: «Quando eu entrei na tua casa, Ashertu mandou as amas saírem e disse-me ‘Vem vamos nos deitar!’ Quando eu recusei, ela ficou agressiva e disse-me ‘Dá-te a mim, e eu dou-me a ti; vou eliminar-te com a minha palavra, com o meu fuso vou-te picar’. É por isso que eu vim ter contigo por minha conta em risco. Ashertu está a atentar contra a tua virilidade. Embora seja tua mulher, ela continua a dizer-me: ‘Vem deitar-te comigo’. El-Kunirsha começou a responder ao deus da Tempestade: ‘Vai, deita-te com ela! Deita-te com a minha mulher e humilha-a!’ (ANET: 519)

O episódio que se segue a isto é o facto de ele cumprir as ordens de El, chegando mesmo a matar os filhos de Asherah:

O deus da Tempestade obedeceu às palavras de El-Kunirsha. Com Ashertu ele se deitou. O deus da Tempestade disse a Ashertu: ‘Eu matei os teus filhos, eu matei-os’. Ashertu ouvindo as palavras humilhantes do deus da Tempestade, a sua mente virou-se contra ele. Ela apontou carpideiras e começou a lamentar durante 7 anos. Eles continuaram a comer e a beber

Como já salientámos, o texto em questão apresenta-se como bastante fragmentado, algo que dificulta a extracção de dados concretos. O máximo que conseguimos apurar é que a deusa Ištar é participante na acção, destacando-se aqui o seu papel para que os planos de Ašerah e de El-Kunirša sejam conhecidos por Baal, sem que nos sejam dados quanto ao conteúdo dos planos e, sobretudo, em relação às consequências dos mesmos:

Ištar ouviu aquelas palavras. Nas mãos de El-Kunirsha ela tornou-se uma taça; ela transformou-se num pássaro hapupis e empoleirou-se na sua parede. Quais tenham sido as palavras que marido e mulher falaram, elas foram ouvidas por Ištar. El-Kunirsha e a mulher foram para a cama e dormiram. Mas Ištar voou como um pássaro ao longo da ... e encontrou o deus da Tempestade no ...

A sinergia entre os materiais orientais permite falar num tema literário forte e dotado de uma elevada elasticidade e maleabilidade. Ele (o tema) pode dar início a um nicho narratológico (o caso do Conto *dos Dois Irmãos* e Gn. 37-50). Por outro lado, pode-se imiscuir noutros relatos (*Epopeia de Gilgameš*), de se imiscuir sem perder os traços essenciais, acabam por ser determinantes como agentes da mudança:

1. Triângulo;

2. Proposta;
3. Recusa;
4. Calúnia;
5. Vingança

Já em termos de interpretação dos dados, o espaço Oriental levanta algumas problemáticas de natureza epistemológica que se prende, não só em relação ao número de exemplares por nós encontrados, mas também em termos de conteúdo.

Dentro desta linha de pensamento, aquilo que a nossa pesquisa permitiu apurar foi a existência de um número reduzido de exemplares referentes a ‘Fedra’ e ‘Hipólito’, De igual modo acabam por estar dispersos ao longo do tecido crono-espacial. Sobre isto, defendemos que a sinergia entre a História e outras Ciências Auxiliares tratarão de apresentar à comunidade científica resultados que permitam o apurar a ‘real’ dimensão desta realidade.

Neste sentido, o facto de a produção escrita/literária estar centrada nas estruturas templárias e palacianas pode contribuir (pelo menos enquanto discurso) para um número reduzido de exemplares. Para este efeito, falamos de uma tipologia narrativa e frásico-retórica que se centra na figura régia (como força benéfica na orgânica cósmica) e no divino, sendo que os dois acabam por se constituir como importantes agentes da mudança, sobre os quais é apresentado um discurso estereotipado e em articulação com a dialética ordem/caos. Contudo, isso não invalida a exclusão do ‘Tema de Fedra’, De igual modo, conforma já salientamos, ele acaba por dar mostras de uma elevada elasticidade no contexto do Próximo Oriente Antigo.

A Epopeia de Gilgameš:

O ‘Tema de Fedra’ na literatura sumero-acádica

O material relativo à *Epopeia de Gilgameš* (EG) salienta a intervenção do elemento masculino ao longo da narrativa, sendo que a presença da mulher no conjunto de episódios é avaliada/analizada à luz da relação delas com o suserano de Uruk^{lxix}.

Perante isto, a divisão é feita em função dessa mesma acção relativa a Gilgameš: em termos concretos, Ninsun é a mãe do rei e funciona claramente como um apoio à circulação do filho, não só pelo facto de interpretar os sonhos que antecipam a chegada de Enkidu, como também, é a ela a quem o rei recorre aquando da morte do amigo, agindo como uma intermediária entre mundo terreno e o panteão divino mesopotâmico.

Esta posição de intermediária é válida para as mulheres de Utnapishtim e do homem-escorpião, as quais, muito embora não sejam nomeadas (possivelmente como forma de manifestar a ideia de que elas apenas são relevantes enquanto complemento à autoridade do cabeça-de-casal), são igualmente importantes para a forma como interagem com o rei, ao convencerem os respectivos maridos a contribuírem para dar seguimento ao trajecto do herói. O texto incorpora ainda a presença de Šamḫat e Siduri, as quais são a representação de uma ‘estranha’ independência da mulher face à ‘tradicional’ lógica familiar da sociedade mesopotâmica, mas ao mesmo tempo são definidas como um suporte à acção do suserano:

A primeira, embora seja uma prostituta (com tudo o que isso acarreta em termos de leitura sociológica), não deixa de ter um papel relevante para o desenlace ao funcionar como uma ‘pedagoga’ em relação a Enkidu

Já a segunda, embora seja igualmente o reflexo de uma certa ‘anormalidade’, acaba por contribuir de forma benéfica para o desfecho da epopeia, ao aceitar dar informações ao rei para que encontre o sobrevivente do dilúvio mesopotâmico^{lxx}

A construção literária do K2111 na matriz sumero-acádica ocorre na tabuinha 6, na qual relata o encontro entre Ištar e Gilgameš. Em termos de caracterização, a presença da divindade na epopeia obedece a dois níveis de análise distintos, mas ao mesmo tempo interrelacionados:

- *Uma primeira imagem pertencente aos instantes iniciais da narrativa, na qual está subjacente a vertente discursiva de índole metafórica, dando conta do encontro protagonizado por Šamḥat e Enkidu (aqui a prostituta é a personificação da deusa)*
- *Seguindo-se o nível do ‘real’ e onde está presente de facto o K2111 e que incorpora o momento chave da EG (a proposta amorosa de Ištar a Gilgameš), ao funcionar como um agente catalisador da acção, e que de certa modo, define o conjunto de eventos que lhe segue.*

São estes dois indicadores que, como veremos, permitem definir a sexualidade nesta obra como uma construção ambivalente: é a expressão de uma força destrutiva, mas ao mesmo tempo é a representação de algo benéfico e construtor^{lxxi}.

Relativamente ao episódio entre Šamḥat e Enkidu, ele corresponde a um momento curioso, mas também crucial no entendimento do texto. Apresenta uma mulher, que *a priori* estava associada a um elevado grau de independência face às principais estruturas de inculcação social, neste caso concreto a família, a desempenhar um papel benéfico e onde está implícito um certo teor de pedagogia por parte da prostituta. Em termos de resumo do episódio (1.188-210), ele corresponde ao encontro entre o homem selvagem recém-criado e que vive nesse estado civilizacional, por oposição aos indivíduos integrados nas estruturas urbanas, sendo que por intervenção sexual da meretriz ele passa de homem (enquanto individualidade) para um ser socialmente integrado na matriz urbana.

Dentro desta linha de pensamento, é possível decompor o episódio em diversos momentos e que permitem corroborar este processo de aprendizagem. Assim, temos uma primeira parte da descrição, em que o ‘autor’ salienta a figura de Enkidu como uma realidade dual, na qual ele se aproximava do divino, mas ao mesmo tempo salientado o modo como ele vivia, e o qual o leitor compreende/interpreta como avesso à normal sociabilidade:

*na natureza selvagem ela criou Enkidu, o herói,
 uma criatura do silêncio, feito por Ninurta
 O seu corpo estava coberto com pelo
 ele está adornado com tranças como uma mulher:
 as suas tranças crescem tão grossas quando as de Nissaba,
 Ele não conhece ninguém, nem mesmo um país
 [...]
 alimentava-se de erva com as gazelas.*

*Bebia água com a manada,
ele desfrutava da água com os animais
(EG. 1.103-112)*

Já a segunda parte do episódio faz referência à interação entre ele e a prostituta Šamḥat, assim como as consequências que advém desse encontro:

*Šamḥat tirou a sua roupa,
ela desnudou o seu sexo e ele deixou-se ir nos seus encantos.
Ela não mostrou nenhum medo, ela sentiu o seu odor:
ela espalhou as suas roupas e deitou-se com ele.
Ela entregou o homem ao trabalho da mulher,
com o seu amor acariciou-a e abraçou-a.
Durante seis dias e sete noites Enkidu, erecto, copulou com Šamḥat
Depois de estar saciado com as suas delicias,
ele voltou para a sua manada
(EG. 1.190-195)*

O momento posterior a esta abordagem salienta que a relação de Enkidu com os animais fica agora caracterizada por um certo distanciamento por parte dos segundos:

*As gazelas viram Enkidu e elas começaram a correr,
os animais fugiram da sua pessoa
(EG. 1.197-198)*

Os restantes passos deste capítulo são então o concretizar e o consumir do processo civilizacional dele, algo que fica bem claro quando na EG são feitas referências a um possível quotidiano em Uruk (do qual ele é agora parte integrante), assim como um outro nível discursivo, o qual é ilustrativo da pedagogia que está implícita em Šamḥat:

*Vai, Enkidu, para Uruk-o-redil de ovelhas,
onde os jovens estão aparaltados.
Todos os dias [...] há festa,
onde os tambores rufam constantemente,
e as prostitutas são formosas de figura,
agraciadas com charme, e cheias de alegria.
Os nobres são expulsos das suas camas à noite!*

(EG. 1.226-232)

Em comparação com:

*A prostituta disse a Enkidu,
'come o pão, Enkidu, o alimento das gentes,
bebe a cerveja, a bebida da terra
(EG. 2.49-51)*

Do ponto de vista da interpretação do momento, verifica-se então que há uma certa tonalidade de pedagogia no encontro protagonizado por Šamḥat e Enkidu. Como vimos, com recurso a exemplos retirados da epopeia, o trajecto percorrido pelo futuro companheiro de viagem de Gilgameš corresponde a um processo de socialização. Num primeiro momento, e ainda que a vivência com os animais seja interpretada como ‘anormal’, a verdade é que essa existência pode ser vista como uma construção metafórica, dado que dá conta de um ser nos estádios iniciais da sua existência isto é, desprovido dos mecanismos de vivência em comunidade. Por intervenção da prostituta, verifica-se que ela corresponde a uma ‘família’, no sentido em ela ensina-lhe os modos para sobreviver em sociedade.

No fundo, e embora Šamḥat seja uma personalidade que em termos de interpretação social se apresenta como desviante em relação às normas, com uma sexualidade em benefício próprio, ela acaba por representar alguém que congrega tanto a vertente de amante, como também de uma figura maternal com importantes responsabilidades ao nível da educação do jovem no seu processo de transformação em Ser Social^{lxxii}.

Ao nível das comparações com outras realidades sócio-culturais mesopotâmicas, mas respeitando as diferenças existentes entre registos, a relação de Šamḥat e Enkidu pode ser interpretada à luz dos cânones relativos à ideologia real mesopotâmica na sua esmagadora maioria. Perante o descrito, e enquanto metáfora política, a pedagogia que caracteriza o par Šamḥat/Enkidu é muito semelhante aquela que define a relação estabelecida entre ‘rei’ e as divindades.

Em termos interpretativos, o princípio base da concepção de monarquia no espaço mesopotâmico define o suserano como alguém mortal, mas cujos *regalia* são o resultado de um contrato simbólico firmado entre ele e as divindades, no sentido em que, não só ele é o escolhido dos deuses para levar a cabo a governação na esfera

terrena, definindo-o como o ‘lugar tenente dos deuses’, mas também a durabilidade e o êxito de determinada dinastia são, em termos meramente simbólicos, o resultado da capacidade de saber ser e saber estar dessa mesma figura, no sentido de dar seguimento às instruções do plano divino. Em termos absolutos, da mesma maneira que a prosperidade/longevidade de um reinado representa, em termos de contratualismo uma capacidade de conformação em relação ao plano divino, o fracasso é o resultado de uma oposição em relação a essa norma desejada, ou seja, apenas rei escolhidos e aprovados pelas divindades eram beneficiários^{lxxiii}.

O caso de Ištar é paradigmático deste tipo de relacionamento, sendo que nesta divindade encontramos diversos planos que, embora *a priori* interpretados como distintos, se combinam para dar discurso a uma realidade ideológica vocacionada para a legitimação da realeza^{lxxiv}. Entre outros exemplos, os *corpora* documentais neo-assírios referentes aos oráculos proféticos são um exemplo paradigmático do tipo de relação pedagógica de que estamos a falar, destacando-se aqui os registos relativos a Assaradão e Assurbanipal, com especial destaque para a interferência da deusa Ištar para a compreensão deste fenómeno político-religioso:

Assaradão, rei dos países não temas! Que vento se levantou contra ti, cuja asa eu não tenha quebrado? Os teus inimigos rolarão como maçãs maduras diante dos teus pés! Eu sou a Grande Senhora! Eu sou Ištar de Arbela que lanço os teus inimigos diante dos teus pés! Que palavras é que eu te pronunciei nas quais não pudesses confiar? Eu sou Ištar de Arbela. Esfolarei os teus inimigos e dar-tos-ei! Eu sou Ištar de Arbela. Irei à tua frente e atrás de ti. Não temas! Tu estás paralisado, mas, da angústia, erguer-me-ei e sentar-me-ei ao teu lado (Caramelo 2002: 183-184)

Eu sou Ištar de Arbela! Assaradão, rei da Assíria! Na Cidade Interior, em Nínive, em Calah e em Arbela, darei longos dias e anos duradouros a Assaradão, meu rei. Sou a tua grande parteira! Sou a tua excelente ama-de-leite! Por longos dias e anos duradouros, estabeleci o teu trono sob os grandes céus. Vigio numa câmara de ouro no meio dos céus. Acendo a lâmpada de pedra-elmesu diante de Assaradão, rei da Assíria, e vigio-o como a coroa da minha cabeça. Não temas, rei! Falei contigo, não te menti. Encorajei-te, não deixarei que te envergonhes. Far-te-ei atravessar o rei em segurança (Caramelo 2002: 186-187)

Elas são poderosas entre os deuses. Amam e enviam continuamente o seu amor a Assurbanipal, criação das suas mãos. Pela sua vida, dão-lhe coração. Vagueio pela estepe, pedindo pela tua vida. Atravesso continuamente rios e mares, cruzo incessantemente montanhas e montanhas. Atravesso constantemente todos os rios. Secas e chuvas consomem-me insistentemente e afectam

a minha bela aparência. Estou exausta, o meu corpo está extenuado por tua causa. Decretei vida para ti na assembleia de todos os deuses. As minhas mãos são fortes, não te abandonaram diante dos deuses. Os meus ombros estão vigilantes, continuarão a transportar-te. Continuo a pedir pela tua vida com os meus lábios ... a tua vida; prolongarás a vida. Favorito de Nabû, que os teus lábios rejubilem! Continuo a pronunciar boas palavras a teu favor na assembleia de todos os deuses. Vagueio pela estepe, pedindo pela tua vida. No meio da angústia, levantar-me-ei e matarei o teu inimigo (Caramelo 2002: 206-207)

Neste sentido, também a EG pode ser interpretada tendo em consideração uma construção retórica que antecipa, e que de certa maneira ajuda a compreender o K2111 na tabuinha 6.

Perante isto, e tendo em consideração uma leitura em termos de resumo, mas também enquanto discurso político, a verdade é que o episódio pode ser analisado à luz das questões de legitimação régia. O momento centra-se na atitude de Ištar em relação ao suserano de Uruk com vista a protagonizar com ele uma cena erótica e que está expresso pelo monólogo da deusa, destacando-se uma gradação que, em termos descritivos, se destinava a seduzir o rei com mensagens de fama, grandiosidade e prestígio:

*Ištar olhou para a beleza de Gilgameš:
'Vem Gilgameš, sê o noivo!
Dá-me o fruto do teu corpo, eu insisto!
Sê tu o marido e eu a esposa.
Eu dar-te-ei um carro de lápis-lazúli e ouro,
cujas rodas são de ouro e cujas pontas serão de âmbar.
Terás na armadura 'leões-da-tempestade', grandes mulas.
Vêm para a nossa casa com acentos de cedro!
Quando estiveres na nossa casa,
à porta e no trono para beijar os pés.
Reis, cortesãos e nobres irão prostra-se perante ti,
eles vão trazer tributo, todos os produtos da montanha e da terra.
As tuas cabras vão gerar triplos e as ovelhas gémeos,
O teu burro de carga vai ultrapassar a mula.
No teu carro, o teu cavalo galopa majestaticamente
o teu boi não têm nenhum rival
(EG. 6.6-21)*

Enquanto ‘politização’ do discurso, a ligação do suserano (aqui personificado por Dumuzi) é a representação de um ritual mágico-simbólico, no qual ele (a representação do deus) apresenta ligações a Inana/Ištar. Ainda que sem provas factuais que comprovem a união sexual, torna-se transversal uma retórica ideológica, na qual ele, por intermédio da ‘relação sexual’ com a deusa, aproxima-se da filiação divina com vista a garantir a sua legitimação política com importantes consequências ao nível de um *status quo* ordenado^{lxxv}. Perante isto, o que nós encontramos no episódio em questão (a representação do K2111), em termos de leitura político-ideológica, é o facto de a proposta de teor sexual poder ser interpretada como uma tentativa de Ištar convidar Gilgameš (enquanto rei) ao ritual hierogâmico, a que se junta também a gradação no seu monólogo como uma tentativa de provar ao suserano o quão benéfico é, ou pode ser, o relacionamento harmonioso entre as esferas divina e humana.

Assim, encontramos, em primeira análise, o K2111 a personificar uma relação de índole ‘espiritual’ vocacionada para a legitimação da realeza. Aqui estão presentes alguns atributos que ajudam a compreender a instituição, apresentando um conjunto de referências que o aproximam de um exemplo paradigmático do *ethos* rei para esta cronologia:

*Aquele que viu a profundidade, as fundações do país,
aquele que conheceu, ... que era sábio em tudo!
Gilgameš que viu a profundidade, as fundações do país,
aquele que conheceu, ... que era sábio em tudo!
[...]
ele aprendeu a totalidade a totalidade da sabedoria sobre tudo
[...]
Um protector para as suas tropas,
uma cheia violenta que esmaga a muralha de pedra!
Touro selvagem de Lugalbanda, Gilgameš perfeito em força,
bebendo da vaca exaltada, Vaca-Selvagem Ninsun!
Gilgameš era alto, perfeito e terrível,
que abriu passagens nas montanhas;
que cavou poços nos topos das montanhas
e cruzou o oceano, o mar vasto, tão longe quando o nascente;
ele percorreu as regiões do mundo à procura de vida,
e chegou pela sua força a Ūta-napišti o Distante;
ele restaurou centros de culto que o Dilúvio destruiu,
e estabeleceu os rituais próprios para a raça humana!*

(EG. 1-44)

No fundo, alguém que faz uso das suas prerrogativas régias para o benefício da comunidade, onde integramos a manutenção de uma relação harmoniosa entre os planos divino e humano, e que se aproxima de CH, 5.10-20:

Quando o deus Marduk encarregou-me de fazer justiça aos povos, de ensinar o bom caminho ao país, eu estabeleci a verdade e o direito na linguagem do país, eu promovi o bem estar do povo

Contudo, a descrição deixa antever uma construção a dois tempos. Se num primeiro momento encontramos um discurso valorativo das qualidades do suserano, uma segunda perspectiva apresenta-o como oposto a um certo ideal de governação:

*Os jovens de Uruk são constantemente vexados,
Gilgameš não deixa nenhum filho regressar para junto dos pais.
Dia e noite ele comporta-te com uma ardente arrogância,
Rei Gilgameš, que guia numerosas pessoas,
ele que é o pastor de Uruk – o redil de ovelhas!
Gilgameš não deixa nenhuma filha regressar para junto das mães,
[...]
Gilgameš não deixa nenhuma rapariga regressar para junto dos noivos*
(EG. 1.67-76)

O episódio da proposta/recusa integra-se nesta linha de pensamento, no sentido em que, ainda que as suas palavras possam ser interpretadas com uma certa dose de realismo da parte de Gilgameš quando responde “Qual dos teus amantes amaste tu para sempre? / Qual dos teus guerreiros te agradou sem fim? / Vamos, deixa-me contar o número dos teus amantes.” (EG. 6.42-44), o qual pode ser visto, de certa maneira, como a constatação do óbvio em relação à monarquia (ela nunca é eterna e está, em termos simbólicos, dependente da sanção divina).

Assim, sobressai o K2111 como uma tentativa de o ‘autor’ apresentar um claro caso de *hybris* do rei em relação à deusa. Não só há uma certa atitude de escárnio/gozo por parte do primeiro, sendo que o que está implícito no comportamento da deidade não é a simples prática sexual (no sentido físico do termo), mas sim uma união de carácter mágico-simbólico, relacionada com a hierogamia. O facto de Gilgameš recusar os

avanços da deusa permite antever um certo comportamento desviante por parte do suserano ao negar os pressupostos base da realeza, associados à graça divina como um importante factor de legitimação política, De igual modo a queixa apresentada por ela a Anu (pai de Ištar) integra-se numa lógica retributiva, ao apresentar a utilização do Touro Celeste como um instrumento da ira divina:

*Quando Ištar ouviu isto,
Ištar furiosa ascendeu ao céu.
Ištar foi chorar perante o seu pai, Anu,
As suas lágrimas derramou perante Antu, a sua mãe,
'Ó pai, Gilgameš abusou de mim,
Gilgameš continuou a dizer coisas que me insultaram,
coisas que me insultaram e me humilharam',
Anu abriu a sua boca para falar,
dizendo à senhora Ištar:
'Ah, mas tu não provocaste o Rei Gilgameš,
para que Gilgameš tivesse dito coisas que te insultaram,
coisas que te humilharam e insultaram?
Ištar abriu a boca para falar,
dizendo ao pai, Anu:
Ó pai, dá-me, por favor, o Touro Celeste,
para que eu possa matar Gilgameš
Se tu não me deres o Touro Celeste,
eu vou esmagar a morada do Infra-Mundo,
eu vou erguer as regiões do Infra-Mundo.
Vou trazer os mortos para consumir os vivos,
vou fazer os mortos superarem os vivos
(EG. 6.80-100)*

Ainda que este passo denote uma Ištar irada contra um mortal, a verdade é que não deixa de ser interessante notar que mesmo na vingança, ela denota uma certa 'preocupação' para com os habitantes da cidade^{lxxvi}:

*Anu abriu a sua boca para falar,
dizendo à senhora Ištar:
'Se tu me pedires o Touro Celeste,
durante sete anos a viúva de Uruk reuniu palha,
o agricultor de Uruk plantou feno.
Com a raiva do Touro Celeste eu farei [...]*

Ištar abriu a sua boca para falar,

dizendo ao pai, Anu:

‘[...] Eu armazenei,

[...] Eu fiz crescer.

Durante sete anos a viúva de Uruk reuniu palha,

o agricultor plantou feno

(EG. 6.101-112)

Neste caso concreto, e embora se saliente a actuação da deusa como um reflexo do seu carácter vingativo^{lxxvii}, a verdade é que ela pode ser interpretada como um sinónimo da fragilidade do poder régio que, como já salientamos, estava intimamente relacionado com a existência/manutenção de uma relação harmonizada entre planos divino e mortal^{lxxviii}.

Além da carga político-ideológica ligada à concepção de realeza, a EG é também um importante testemunho de natureza filosófica ao debater as questões em torno da problemática da morte no mundo mesopotâmico, muito embora haja uma certa interligação no modo como ambas as construções interagem. Dentro desta linha de pensamento, encontramos em diversos passos do texto em questão diversas construções frásicas que nos remetem para a própria noção do binómio vida/morte.

Um primeiro, pertencente à recensão no período babilónico antigo, dá conta do episódio no qual Gilgameš interage com Siduri (a taberneira) e com a qual protagoniza um diálogo interessante, de onde se destacam as palavras da mulher:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues jamais encontrarás. Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que deram aos humanos, a vida guardaram-na para si nas suas mãos^{lxxix}

Outros exemplos, para a compreensão do drama humano que caracteriza o percurso de Gilgameš, estão presentes no modo como ele interage com Utnapishtim, destacando-se da parte do segundo descrições que permitem deduzir a finitude da vida:

Num dado momento construímos uma casa,

num dado momento começamos uma família,

num dado momento os irmãos dividem-se,

num dado momento os campos crescem.

Num dado momento o rio sobe e trazem as cheias,

a efémera flutuação do rio.

*Ele estava a olhar para o sol,
e de repente um nada chegou!
Eles não conseguem desenhar a imagem da morte.
Os mortos não cumprimentam os homens na terra.
Os Anunnaki, os grandes deuses, estavam em assembleia,
Mammūtum, que cria o destino, decretou com eles:
morte e a vida eles estabeleceram,
mas o dia da morte eles não revelaram
(EG. 10.308-322)*

Centrando a nossa atenção no episódio entre Ištar e Gilgameš, verifica-se que o material proveniente de EG, 6.1-100, apresenta passos onde a retórica e a argumentação por parte do herói se centram na ideia da deusa como uma *femme fatale*, equiparável a uma viúva-negra. Para este efeito, seguindo-se à proposta da deusa (o já referido pedido com a gradação que o caracteriza), temos a resposta do rei, a qual, carregada com um certo tom de sarcasmo e ironia, antecipa o comportamento dela em termos passionais, destacando-se nas suas palavras as perguntas:

*Que amante o teu durou para sempre?
Que guerreiro valoroso ascendeu ao céu?
Vamos, deixa-me contar o número dos teus amantes.
(EG. 6.42-43)*

O resto da descrição corresponde à enumeração dos amantes da deusa (um total de 6!) e onde se salienta a ausência de um padrão definido para a caracterização dos mesmos, assim como dá conta de uma divindade que os reduz recorrendo ao elemento intrínseco a cada um deles^{lxxx}:

- *Dumuzi, acaba condenado por ela ao Infra-Mundo;*
 - *Um pássaro, o qual fica impossibilitado de voar;*
 - *Um leão, caracterizado pela força, fica incapacitado de usar esse mesmo atributo;*
 - *O cavalo, cuja característica definidora é a velocidade, acaba por morrer ao ser forçado a fazer uso dessa mesma premissa;*
 - *O pastor, transformado num lobo e morto pelos seus ajudantes;*
 - *Isullānu, o jardineiro, acaba como um anão e impossibilitado de dar continuidade ao seu trabalho.*
- (EG. 6.45-79)

Se olharmos por este prisma de análise, verificamos que o K2111 não é exclusivamente uma construção vocacionada para a legitimação régia e interpretada à luz do conceito de *hybris*, mas têm-lhe associado uma lógica de pensamento relacionada com a de um homem que evita o contacto sexual como um mecanismo ligado à própria noção de perpetuação da vida. Temos que o elencar de nomes (relacionados com o passado amoroso da deusa) são um reflexo dessa mesma finitude que os caracteriza^{lxxxii}. Perante isto, é então possível estabelecer no episódio um importante paralelismo entre este encontro e o protagonizado por Šamḥat e Enkidu, apresentando semelhanças e diferenças.

Analisando de forma comparada os dois momentos, verifica-se que ambas as mulheres estão desarticuladas em relação às principais estruturas sociais ao utilizarem a sua sexualidade em proveito próprio e não em prol do universo social, relacionado com a construção de uma família e de uma descendência, destacando-se Ištar que, além desta posição, confere-lhe um outro estatuto ao apresentar ao rei uma proposta matrimonial de forma tão directa e assertiva, e que a leva a afastar-se desse *ethos* feminino^{lxxxiii}.

Contudo, e embora estejam presentes casos de violação dos códigos sociais, a verdade é que Šamḥat, em função do processo de socialização de Enkidu, acaba por ter uma actuação benéfica, ao contrário de Ištar, a qual é a representação do oposto ao apresentar uma sexualidade em proveito próprio (como a anterior), mas que têm como princípio definidor o facto de ser ambígua (como demonstra a falta de critério na escolha de amantes), mas também destrutivo por apresentar a morte como fim último daqueles que interagem a esse nível com ela. Verifica-se então que a atitude de Gilgameš é a de um homem que se recusa a fazer parte deste universo^{lxxxiiii}.

Com base nisto, outro nível de análise para esta questão da recusa em ser consorte da deusa, passa por compreender que o monólogo protagonizado por ela (6.7-9) apresenta pontos de contacto profundos com a mesma proposta feita por Ereškigal (irmã de Ištar e senhora do Infra-Mundo) a Negal (presente em *ANET*: 103-104)^{lxxxv}:

Tu serás o meu marido e eu a tua esposa, eu vou dar-te o Domínio do Infra-Mundo, eu serei a tua senhora!” Quando Nergal ouviu o seu discurso, ele agarrou-a e beijou-a, dizendo às suas orelhas: “Tudo o que tu desejares de mim nos meses passados, terá agora!

Em comparação com:

Ištar olhou para a beleza de Gilgameš:

'Vem Gilgameš, sê o noivo! (EG. 6.6-9)

Aqui o pensamento remete-nos para a ideia de que a recusa de Gilgameš em relação à deusa poderá não estar directamente correlacionada com a sua assertividade, nem com o seu passado, tendo em linha de conta que ele é um herói em busca de fama e de imortalidade, pelo que a possibilidade de superar todos os outros amantes pode ser interpretado como um acréscimo de motivação para a união. Assim, o repudiar da deusa pode ser sintomático do facto de se verificar em Ištar uma 'confusão' que a leva a ser interpretada como uma força da natureza associada, por um lado com a vida, mas por outro, com uma visão do caos e da alteridade, das quais faz parte a própria noção de morte^{lxxxv}. Para este efeito, o que estaria implícito no discurso da deidade seria um convite para tomar o suserano como seu consorte no Infra-Mundo, com todas as propostas de fama, riqueza e poder a reportarem-se exclusivamente a este universo.

Fica assim concretizada a concepção de vida/morte no universo sócio-cultural em questão. No fundo, para o Homem mesopotâmico a questão é clara, no sentido em que a morte é apresentada como algo inevitável, independentemente do estatuto da pessoa em questão, mas ao mesmo tempo verifica-se a existência do conceito de imortalidade de cariz metafórico, que passa, entre outras coisas, pela prática de determinadas acções vocacionadas para a perpetuação do nome ao longo das gerações^{lxxxvi}.

Assim, com base na EG, tanto na construção retórica, como também no próprio trajecto percorrido pelo herói, encontramos um bom exemplo do homem que, em função da morte de Enkidu, se debate com as questões em torno da sua mortalidade, lançando-se à procura desta mesma imortalidade. Algo que ele consegue temporariamente no momento em que Utnapishtim lhe dá uma planta, a qual, num momento posterior é-lhe roubado por uma cobra, verificando-se então que a estrutura textual culmina com o rei a regressar a Uruk e onde está implícito um certo grau de frustração por parte dele quando constata essa mesma realidade finita.

Contudo, se formos a analisar o texto como um todo articulado, verificamos que o final protagonizado pelo regresso a Uruk é passível de ser interpretado como uma construção benéfica para ele, mas que em função da sua posição dentro da estrutura social-cultural, mas também político-ideológica, acaba por se benéfico para toda a comunidade humana da qual ele é rei. De facto, se recuperarmos aquilo que foi

apresentado na tabuinha 1 relativamente à própria concepção de monarquia, verificamos não só a existência de uma estrutura do tipo circular, mas também que o ‘autor’ da epopeia apresenta Gilgameš (pós-viagem) como:

*Aquele que viu a profundidade, as fundações do país,
aquele que conheceu, ... que era sábio em tudo!
Gilgameš que viu a profundidade, as fundações do país,
aquele que conheceu, ... que era sábio em tudo!
[...]
ele aprendeu a totalidade a totalidade da sabedoria sobre tudo
(EG. 1.1-6)*

A análise ao motivo da tabuinha 6 deixa antever que estamos perante um momento determinante para a compreensão da EG na sua totalidade, sendo que com base no K2111 é possível identificar dois níveis de análise distintos, mas ao mesmo tempo interrelacionados. Se antes dele verificamos um Gilgameš que, em função da ausência da viagem e do desconhecimento dos seus limites, se comporta em oposição a um arquétipo de realeza, para o qual contribui o próprio momento em análise (representa, como salientamos, um caso de *hybris*). A partir do momento em que Ištar (enquanto divindade factual) entra em acção, com tudo o que isso acarreta, é o princípio para o resto da viagem e que culmina, como vimos, no regresso do herói a Uruk sem a imortalidade física é verdade, mas ao mesmo tempo como alguém dotado de um conjunto de premissas que lhe permitem uma aproximação ao paradigma de realeza, com base na ideia de sapiência e que passa por um saber ser e saber estar no mundo^{lxxxvii}.

A EPOPEIA DE AQHAT: SER, OU NÃO SER UM ‘TEMA DE FEDRA’

O encontro entre Aqhat e Anat (na *Epopéia de Aqhat*: KTU) tem como eixo gravitacional o facto de apresentar uma estrutura interna muito semelhante à da tabuinha 6 da *Epopéia de Gilgameš* (referente ao encontro entre Ištar e Gilgameš: EG), a qual se divide em quatro premissas centrais:

- 1) A deusa ‘estasiada’ com a presença do herói (ou com algo de que ele é possuidor), avança para ele, mas sobre, da sua parte, uma rejeição (Anat/Aqhat e Ištar/Gilgameš);
- 2) Anábase da divindade;
- 3) Segundo diálogo com a divindade maior do panteão (Ištar/Anu e Anat/Ilu), de onde se destaca, não só a calúnia (imiscuída com sentimentos de ira e de vexação em relação ao mortal), mas sobretudo, as ameaças para que sejam disponibilizados meios para se vingar do mortal que a humilhou;
- 4) Cumprir os desígnios de vingança (Ištar/Gilgameš; Anat/Aqhat)^{lxxxviii}.

Em termos de conteúdo, embora Ištar difira de Anat – na proposta da divindade semita está implícito um sentimento mais carnal pelo rei de Uruk, ao passo que a deidade ugarítica canaliza toda a sua atenção para o arco que Aqhat possui –, a verdade é que é legítimo considerar que partilham afinidades ao nível da estrutura interna^{lxxxix}. Respeitando as diferenças entre estas narrativas e outras do tipo K2111, é legítimo considerar que no comportamento das entidades (tanto masculinas, como femininas), encontramos muitas das premissas centrais do nosso estudo.

Em sintonia com o atrás descrito, é possível identificar aqui uma ‘pedagogia’. Sob o ponto de vista interpretativo, o relato alerta os elementos masculinos quanto ao seu orgulho e do modo como isso se relaciona com o carácter pérfido das entidades femininas, verificando-se então que para as duas matrizes civilizacionais, as suas acções podem contribuir para uma desestabilização da normal hierarquia patriarcal^{xc}.

Em concordância com a posição atrás descrita, identificamos sectores da historiografia que apontam para o poema como uma crítica a uma sociedade guerreira, da qual o ‘autor’ não era parte integrante^{xc}.

Assim, as personagens da narrativa, ainda que vários, são passíveis de serem decompostos em apenas duas: Anat e Aqhat. Relativamente à primeira personagem “temo-la apresentada como a personificação do mal neste texto, sendo que ela aparece

definida, em termos de atributos, como uma figura caprichosa, amoral, astuta e sagaz” (Margalit 1989: 477), pelo que se constitui como uma antítese de Baal e de Pughat, onde se acrescenta o facto de ela acabar por ser entendida como uma escrava das suas paixões^{xcii}. Já o príncipe Aqhat é representado como uma tentativa (falhada) de se comportar em concordância com uma panóplia de valores e de atitudes que definem este tipo de sociedade^{xciii}.

No que diz respeito à primeira parte da narrativa, conforme já foi apresentado, ambas as divindades se sentem estasiadas com a presença física do herói, ou em relação a um atributo que é intrínseco ao seu *ethos*. Relativamente à matriz semita, mesmo que o autor não desenvolva argumentos, é legítimo considerar que força motriz da deusa se baseia na beleza física de Gilgameš. Já a divindade ugarítica, embora o discurso seja semelhante, o desejo passa por um fenómeno de ‘coisificação’, dado que o seu interesse não é tanto o herói, mas sim o objecto do qual ele é possuidor. Em ambos os casos, elas esboçam argumentos (caracterizados por uma gradação) que lhes permita, pelo menos quanto discurso teórico, a obtenção do que desejam:

*Ištar olhou para a beleza de Gilgameš:
‘Vem Gilgameš, sê o noivo!
Dá-me o fruto do teu corpo, eu insisto!
Sê tu o marido e eu a esposa.
Eu dar-te-ei um carro de lápis-lazúli e ouro,
cujas rodas são de ouro e cujas pontas serão de âmbar.
Terás na armadura ‘leões-da-tempestade’, grandes mulas.
Vêm para a nossa casa com acentos de cedro!
Quando estiveres na nossa casa,
à porta e no trono para beijar os pés.
Reis, cortesãos e nobres irão prostra-se perante ti,
eles vão trazer tributo, todos os produtos da montanha e da terra.
As tuas cabras vão gerar triplos e as ovelhas gémeos,
O teu burro de carga vai ultrapassar a mula.
No teu carro, o teu cavalo galopa majestaticamente
o teu boi não têm nenhum rival
(EG. 6.6-21)*

Em comparação com:

Elevou a sua voz e exclamou:

«Escuta, por favor, oh jovem Aqhat!;
pede prata e eu ta darei,
ouro e eu to darei;
mas dá o teu arco à virgem Anat,
as tuas flechas à 'pretendida dos povos'»
[...]
Respondeu a virgem Anat:
«Pede vida, oh jovem Aqhat!
pede vida e eu ta darei,
imortalidade e eu ta otorgarei.
Farei-te contar anos como Ba'lu,
como os filhos de Ilu contarás meses.
Como Ba'lu de certo a vida
(KTU 1.17.6.17-19 e KTU 1.17.6.26-30)

A reacção dos heróis é variável. Relativamente ao suserano de Uruk, a sua marca é um discurso carregado de ironia e de sarcasmo, onde ele 'enaltece' o passado amoroso da divindade, com destaque para os passos 6.45-79 (a falta de critério na escolha dos amantes: são um total de 6, entre homens, deuses e animais), sendo que aquilo que determina o espoletar da ira de Ištar são os 6.42-44 e 6.79, onde Gilgameš concretiza o carácter fatal e predatório da deidade:

*Que amante o teu durou para sempre?
Que guerreiro valoroso ascendeu ao céu?
Vamos, deixa-me contar o número dos teus amantes.*
(EG. 6.42-44)

Se eu me entregar a ti, também me vais alterar como fizeste a eles? (6.79)

- 1) Dumuzi, acaba condenado por ela ao Infra-Mundo;
 - 2) Um pássaro, o qual fica impossibilitado de voar;
 - 3) Um leão, caracterizado pela força, fica incapacitado de usar esse mesmo atributo;
 - 4) O cavalo, cuja característica definidora é a velocidade, acaba por morrer ao ser forçado a fazer uso dessa mesma premissa;
 - 5) O pastor, transformado num lobo e morto pelos seus ajudantes;
 - 6) Išullānu, o jardineiro, acaba como um anão e impossibilitado de dar continuidade ao seu trabalho.
- (EG. 6.45-79)

Já para o filho de Daniel (Aqhat), a resposta é a dois tempos. Um primeiro prisma, marcado pela abordagem diplomática, onde são apresentados os materiais para a elaboração de um arco. A segunda resposta de Aqhat é a chave para a compreensão da ira de Anat, onde se denota uma postura mais agressiva e de gozo para com as atitudes da divindade:

E respondeu o jovem Aqhat:
«As mais estupendas madeiras do Líbano,
os mais vigorosos nervos dos touros selvagens,
os mais estupendos chifres das cabras montanheses,
E respondeu o jovem Aqhat: «as mais estupendas cinzas,
os mais estupendos tendões de touro,
as mais esplêndidas canas dos canaviais
entrega-os a Kotaru-Hasisu
e ele que faça um arco para Anat,
flechas para a 'Pretendida dos Povos' »
(KTU 1.17.6.20-25)

Em comparação com:

«Não troces de mim, oh virgem!
Pois para um jovem os teus presentes são um lamaçal,
Que é que um homem pode alcançar como destino último,
Que é que um homem pode alcançar como resultado final?
Vão verter esmalte sobre a minha cabeça,
'argamassa' sobre o meu crânio;
Eu vou morrer como todos.
Além de mais, vou dizer-te outra coisa:
Os arcos são para guerreiros,
Ou agora as mulheres também se dedicam a caçar com eles?»
(KTU 1.17.6.33-40)

As palavras dos heróis têm como condão o espoletar da ira das duas deusas. No imediato as acções delas passam, à semelhança de outras narrativas, pela tomada de uma postura de submissão à hierarquia patriarcal, ao que se acrescenta o facto de ambas se apresentarem às respectivas divindades maiores do panteão, como 'donzelas frágeis e indefesas'. Já as figuras masculinas, são definidas como os 'vilões' das narrativas. Em todo o caso, esta situação não passa de uma fachada, dado que elas rapidamente se

revelam como personagens independentes e maquiavélicas, e que não hesitam na hora de se vingarem contra aqueles que as vexou, mesmo que isso implique uma completa desarticulação e desestabilização da ordem:

*Quando Ištar ouviu isto,
Ištar furiosa ascendeu ao céu.
Ištar foi chorar perante o seu pai, Anu,
As suas lágrimas derramou perante Antu, a sua mãe,
'Ó pai, Gilgameš abusou de mim,
Gilgameš continuou a dizer coisas que me insultaram,
coisas que me insultaram e me humilharam',
Anu abriu a sua boca para falar,
dizendo à senhora Ištar:
'Ah, mas tu não provocaste o Rei Gilgameš,
para que Gilgameš tivesse dito coisas que te insultaram,
coisas que te humilharam e insultaram?
Ištar abriu a boca para falar,
dizendo ao pai, Anu:
Ó pai, dá-me, por favor, o Touro Celeste,
para que eu possa matar Gilgameš
Se tu não me deres o Touro Celeste,
eu vou esmagar a morada do Infra-Mundo,
eu vou erguer as regiões do Infra-Mundo.
Vou trazer os mortos para consumir os vivos,
vou fazer os mortos superarem os vivos
(EG. 6.80-100)*

Em comparação com:

*Respondeu a virgem Anat:
«Dentro de tua casa, oh Ilu!
Dentro de tua casa não te alegres no alto do teu palácio.
De certeza que te posso alcançar com a minha destreza,
Desfazê-los com a potência dos meus braços
Fazer correr sangue pela tua cara,
Humores pela tua barba.
Depois que Aqhat te venha salvar,
o filho de Daniel para te libertar,
das mãos da virgem Anat
E respondeu o benigno, Ilu, o bondoso:*

*«Já sei, filha que és impiedosa
e que não há entre as deusas oposição como a tua.
Vê, filha, a iniquidade no teu coração e põem-na em prática,
faz o que tens em mente,
e põem-no em prática;
de certeza que o teu adversário será derrotado.»*
(KTU 1.18.1.1-19)

Nas palavras das divindades, mesmo que tenhamos uma acção de calúnia/vingança, não deixa de ser curioso que ambas professem expressões como:

*Ištar foi chorar perante o seu pai, Anu,
[...]
'Ó pai, Gilgameš abusou de mim,
Ó pai, dá-me, por favor, o Touro Celeste,
para que eu possa matar Gilgameš
Se tu não me deres o Touro Celeste,
eu vou esmagar a morada do Infra-Mundo,
eu vou erguer as regiões do Infra-Mundo.
Vou trazer os mortos para consumir os vivos,
vou fazer os mortos superarem os vivos*
(EG. 82-100)

Em comparação com:

*Aos pés de Ilu se inclinou
E se prostrou e prestou honras
[...]
Palavras insolentes pronunciou Aqhat*
(KTU. 1.17.6.50-54)

*Vê, filha, a iniquidade no teu coração e põem-na em prática,
faz o que tens em mente,
e põem-no em prática;
de certeza que o teu adversário será derrotado.»*
(KTU. 1.18.16-19)

Embora haja semelhanças no modo como as duas deusas se articulam com a estrutura do K2111, o facto de elas se dirigem às entidades paternas, e não maritais

como nas narrativas humanas, assim como a assertividade, diz muito da sua personalidade. Nestes dois casos, a nota de destaque vai para o facto de esta posição nos levar a concordar com Hackett (1989: 75) e com Stuckey (2005: 34) defendem do imperativo para as analisar como entidades polissémicas e multifacetadas.

O que esta situação nos permite elucidar, enquanto caracterização do divino feminino, é o imperativo de, mesmo que estejamos a lidar com entidades do sexo oposto, não as analisar à luz de categorias monolíticas, como é o caso de ‘mãe’ e ‘esposa’^{xciv}. A assertividade e o carácter maquiavélico das deusas Ištar e Anat diz muito sobre esta dimensão: o facto de tanto uma, como a outra, não estarem presas a categorias absolutas, permite-lhes um conjunto de atitudes e de comportamentos que transcende o humano concreto. Dentro desta linha de pensamento, é sem surpresas que as encontramos a tomar posturas mais assertivas/maquiavélicas na hora de se relacionar com o comum dos mortais. No fundo, e em termos extremos, quase podemos equiparar isto à poesia erótica mesopotâmica, onde a presença de divindades pode sugerir a ideia de que “fazer dos deuses actores desta encenação era facilitar, do ponto de vista moral, a abordagem da sexualidade, colocando-a acima de todos os pudores humanos e sugerindo-a como expressão última da liberdade divina” (Caramelo 2009: 123)

Voltando à comparação entre Ištar/Gilgameš e Anat/Aqhat, a acção segue o seu curso ‘normal’, com ambas as divindades a tomarem a decisão de investirem contra aquele que as ofendeu. No caso semita, a vingança fracassa em função da junção de forças entre o suserano de Uruk e Enkidu, muito embora daqui resulte a morte do companheiro de Gilgameš, determinante para a demanda pela procura da Imortalidade. No ponto oposto, a interferência directa de Anat no processo de vingança dá conta da morte de Aqhat às suas mãos, mesmo que a deusa ainda procure uma abordagem diplomática para a resolução do diferendo entre ambos:

*Depois, como um carniceiro ..., forte e habilidoso,
espetaram a faca entre a junção dos chifres e a cervical
Enkidu foi à volta por trás do Touro Celeste,
ele agarrou-o pela cauda.
Ele pôs-se de pé nas costas na zona dos jarretes,
na ... ele ...
Então Gilgameš como um carniceiro ..., forte e habilidoso,
espetou a faca entre a junção dos chifres e a cervical.
Depois de matarem o Touro Celeste,*

*eles levaram o seu coração e puseram-no perante Šamaš.
Eles recuaram e prostraram-se perante Šamaš,
ambos se sentaram juntos
(EG. 6.139-150)*

*eu irei morrer, eu irei ser como o Enkidu?
A tristeza entrou no meu coração.
Eu fiquei com medo da morte, por isso é que eu deambulo pelo deserto,
para ir ter com Utā-napisti, filho de Ubār-Tutu
(9.3-6 ≈ 10.68-71)*

Em comparação com:

*«Escuta, oh jovem Aqhat!
tu es meu irmão e eu sou tua irmã,
melhor para ti que sete dos teus consanguíneos.
Fugiu de casa do meu pai,
Vem tu de casa,
serás um homem
eu te ensinarei a caçar
na cidade de Abiluma;
na cidade de Abiluma, a cidade do príncipe Yarhu,
cuja torre.»
(KTU. 1.18.1.20-32)*

*Pegou em Yaṭapanu, o guerreiro que assola,
Pô-lo como uma águia no meu cinto,
como um abutre na minha aljava.
Quando Aqhat se sentar a comer,
o filho de Daniel a nutrir-se,
sobre ele as águias voarão,
aproximar-se-á dele um bando de abutres.
Entre as águias voarei eu mesma,
sobre Aqhat te colocarei;
golpear-lhe-ei duas vezes a cabeça,
três por cima da orelha, como um assassino derrama sangue,
como um matador pelos seus joelhos;
que saía um sopro da sua alma,
como uma exaltação do seu espírito,
como fumo do seu nariz»*

(KTU 1.18.4.27-37)

Mesmo que o monólogo de Aqhat seja caracterizado por um elevado sentido de ironia e de sarcasmo, a verdade é que nele está expresso o *busílis* da questão. De facto, o modo como ele expõem as questões de género em relação ao objecto arco é determinante para o levantar de uma questão central na nossa interpretação, e que se coaduna com o título “A *Epopéia de Aqhat*: Ser, ou não ser um ‘Tema de Fedra’”:

O que é o arco? O que leva Anat a desejar o arco?

Em termos imediatos, a problemática do arco na *Epopéia de Aqhat* remete-nos para a obra *Love & Death in the Ancient Near East*. Aqui a problemática é debatida em “Death and Devotion: the composition and theme of *AQHT*”, com a conclusão do autor a passar pela apresentação de semelhanças (já apontadas no início do capítulo), pelo menos em termos de estrutura narratológica, em relação à tabuinha 6 de *Epopéia de Gilgamesh*^{xcv}. Relativamente ao objecto, a posição dele passa por o secundarizar em relação à temática central que é a morte de Aqhat, alegando que as presenças de arcos como presente divino fazem parte de um *topos* narratológico/mitológico^{xcvi}:

*Aqueles que habitavam Zeleia no sopé do Ilda,
homens ricos que bebem a água negra do Esepo,
Troianos: destes era comandante o filho glorioso de Licáon,
Pândaro, a quem o próprio Apolo oferecera o arco
(Il. 2.824-827)*

Em comparação com:

*entrega-os a Kotaru-Hasisu
e ele que faça um arco para Anat,
flechas para a ‘Pretendida dos Povos’ »
(KTU 1.17.6.23-25)*

Como já foi apresentado, uma das diferenças fundamentais entre Ištar e Anat, passa pelo facto de a divindade semita caracterizar a sua acção como algo onde está implícito um sentimento de teor sexual face ao rei de Uruk. Contudo, no caso da *Epopéia de Aqhat* assistimos a um fenómeno de ‘coisificação’, dado que a divindade

interveniente não procura o herói no real sentido do termo, mas sim o objecto do qual ele é possuidor (a imagética do arco), De igual modo no diálogo entre Aqhat e Anat é-nos apresentado um príncipe se revela como conhecedor de um conjunto de premissas que perfazem o *ethos* feminino para esta cronologia:

*«Não troces de mim, oh virgem!
Pois para um jovem os teus presentes são um lamaçal,
Que é que um homem pode alcançar como destino último,
Que é que um homem pode alcançar como resultado final?
Vão verter esmalte sobre a minha cabeça,
'argamassa' sobre o meu crânio;
Eu vou morrer como todos.
Além de mais, vou dizer-te outra coisa:
Os arcos são para guerreiros,
Ou agora as mulheres também se dedicam a caçar com eles?»*
(KTU 1.17.6.33-40)

Estas problemáticas entroncam nas questões relacionadas com a ideologia real mesopotâmica na sua generalidade. Em termos genéricos, concordamos com Kramer (1997: 48) quando ele escreve que “por maiores que tenham sido os seus sucessos como conquistadores, não eram tiranos inteiramente livres nos seus actos. Não eram monarcas absolutos”. Neste caso concreto, excluindo imperativos de natureza geopolítica, a verdade é que a dualidade vitória/derrota acaba por estar intimamente relacionado com o fundamento político-teológico que norteia a visão contratualista da ‘instituição monárquica’ na sua generalidade^{xcvii}.

Neste sentido, a justificação para o carácter agressivo de Anat (e em última análise para o facto de ela desejar o arco de Aqhat) pode estar relacionado com questões ligadas à realeza. Dentro desta linha de pensamento, e à luz de uma concepção de monarquia que congrega em si imperativos de natureza ‘religiosos’, as acções da deusa acabam por estar relacionadas com um sentido de violência e de belicosidade como algo intrínseco à figura régia^{xcviii}.

Assim sendo, além de um conjunto de premissas que apresentam o suserano como um modelo de qualidades ético-morais que o associam à figura do ‘bom pastor’, outras são identificáveis, as quais se centram na componente bélica. O ‘chefe de Estado’ para esta cronologia é apresentado como um modelo de força, coragem e energia^{xcix} (mesmo que não percamos do nosso horizonte de análise à geopolítica da guerra).

O objecto arco acaba por ser determinante nesta equação régia. De facto, o instrumento em si conflui para a criação de uma imagética associada a um paradigma de realza ligada ao cumprimento de pressupostos que apontam para a figura do monarca vitorioso e que dá mostras, mediante a capacidade de manejo, da sua pujança física [ANEXO 3].

Em sintonia com a ideia atrás apresentada, a imagética do arco integra-se na tratadística oriental. Aqui converge para se constituir como um reforço da metáfora do rei triunfador, sendo que a antítese intacto/quebrado corresponde a uma metáfora de vitória e de valorização em relação ao adversário^c:

Que eles [os deuses] partam o teu arco e te façam rastejar aos pés dos teus inimigos, que eles façam o arco recusar-se a trabalhar nas tuas mãos, que eles façam os teus carros de guerra voltar para trás (ANET: 540)

Da mesma maneira que o seu arco e as suas setas são partidas, que Ninurta e Hadad parta o arco de Matti'el e o arco dos seus nobres (ANET: 660)

‘Homero’ revela-se como conhecedor destas dinâmicas. Neste caso, a sinergia entre Ulisses e o arco não é um episódio desprovido de significado, sendo, inclusive, recuperado numa fase mais adiantada da narrativa. De facto, a sua presença nos cantos VIII, XXI e XXII acaba por estar relacionada com a criação da imagética do guerreiro/suserano vitorioso. No primeiro ponto, é em função da sua capacidade de manejar este instrumento que lhe permite relatar as suas façanhas na Guerra de Tróia. Nos XXI e XXII, mediante a eliminação física dos pretendentes de Penélope, temos a recuperação de um *status quo* ordenado que passa, entre outras premissas, pela reafirmação do seu estatuto régio^{ci}. Para este efeito muito contribuem alguns dos passos:

*Na verdade, eu sei bem manejar o arco bem polido;
era sempre eu o primeiro a atirar e a acertar contra a multidão
de inimigos, embora muitos companheiros estivessem
ao meu lado e atirassem com seus arcos contra os homens
(Od. 8.215-218)*

*‘São homens fracos que fazem corte à mulher de um homem
irrepreensível; nem são capazes de armar o arco polido.
Mas um outro, um mendigo que ali chegou nas suas errâncias,
Facilmente armou o arco, e fez passar a seta através do ferro’*

(Od. 21.325-328)

Em comparação com

*Assim falavam os pretendentes; mas o astucioso Ulisses
após ter levantado o grande arco e de o ter examinado
tal como um homem conhecedor da lira e do canto
facilmente estica uma corda a partir de uma cravelha nova,
atando bem a tripa torcida de ovelha de um lado e de outro –
assim sem qualquer esforço Ulisses armou o grande arco.
Pegando nele com a mão direita, experimentou a corda,
que logo cantou com um belo som, como se fosse uma andorinha.*

[...]

*Pegou numa seta veloz, que estava ali ao pé, me cima
da mesa; pois as outras estavam todas na oca aljava –
as que em breve os Aqueus iriam provar
colocando a seta no meio do arco, puxou a corda e o entalho.
E da cadeira onde estava sentado, disparou a seta, com pontaria
certeira. E não errou nenhum dos orifícios dos machados,
do primeiro ao último, mas a seta de brônzea ponta
atravessou pelo meio de todos*
(Od. 21.400-423)

Em termos imediatos, verificamos que o príncipe Aqhat está correcto quando afirma que o arco é um objecto destinado ao elemento masculino. Assim, assiste-se aqui à já referida ‘coisificação’ da sexualidade, onde se integra o facto de a masculinidade ser medida mediante, com maior ou menor habilidade, a capacidade de um homem se afirmar em relação aos seus pares através do manejo do arco, aqui materializado na protecção do seu agregado e na realização de façanhas militares^{cii}. Assim, temos nos Salmos um versículo que aponta para essa relação:

A herança que o Senhor concede são os filhos, o seu salário é o fruto do ventre: os filhos da juventude são flechas na mão de um guerreiro. Feliz o homem que enche a sua aljava com elas: não será derrotado às portas da cidade quando litigar com os seus inimigos (Sl. 127.3-5)

Dentro desta linha de pensamento, é legítimo considerar que a narrativa em questão tem um teor de sexualidade. Neste caso concreto, estamos perante uma

narrativa que, mediante a equiparação entre Ištar e Anat (em termos de beleza, como o facto de ambas serem apresentadas como deusas do amor e da sexualidade), alerta o elemento masculino em relação ao feminino que, em função dos seus atributos físicos, se pode definir como uma entidade perigosa e em última análise, levar à perdição do homem^{ciii}. Perante isto, e em termos de leitura simbólico-metafórica, é legítimo considerar que o momento em que a deidade retira o arco ao príncipe Aqhat corresponde a uma castração de teor metafórico e simbólico, dado que, como já foi apresentado, o arco corresponde, em termos imediatos, a um objecto profundamente sexualizado e relacionado mais com as entidades masculinas e menos com as femininas^{civ}.

Em termos de interpretações sexuais, a década de 80 é aquela em que encontramos uma maior variação de argumentos com vista à explicação de uma tomada de posição mais belicosa da parte da deusa.

Assim, temos uma primeira opinião de Johannes C. de Moor o qual, num artigo do início da década de 80 – “An incantation against fertility (KTU 1.13)” –, é defensor de que, a agressividade da divindade pode ser justificada à luz de uma tentativa (fracassada) de gerar uma prole^{cv}. Verificamos isso através de:

*Anat, a vaca de Baal, estava desejosa,
Anat estava desejosa de gerar.
O seu ventre ainda não conheceu gravidez,
nem o seu peito amamenta*

Esta posição aproxima a proposta feita por Anat a Aqhat como algo equivalente a uma tentativa de matrimónio^{cvi}. Por outro lado, da posição do autor faz ainda parte a referência a episódios do Antigo Testamento, os quais dão conta de alguns exemplos que apontam para o imperativo do matrimónio como parte das expectativas sociais relativas ao *ethos* social:

Então ela tirou as vestes de viúva, cobriu-se com um véu e sentou-se à entrada de Enaim, no caminho de Timna, porque via que Chelá já havia crescido e ela não lhe fora dada por mulher (Gn. 38.14)

Outras posições podem citadas, como é o caso dos estudos em torno de uma possível androgenia da divindade.

Para este efeito, a ênfase vai para “Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I” e “Problematical passages in the Legend of Aqhâtu”^{cvii}. Nestes dois artigos, as posições dos autores caracterizam-se pelo facto de apresentarem baseando-se em “Eu conheço-te filha, sei que és como os homens”, que esta divindade ugarítica caracterizar-se-ia pela utilização de barba e de indumentária masculina.

Enquanto autor, Loewenstamm caracteriza-se pelo facto de não concordar com o carácter andrógono da divindade ugarítica, mas acaba por não apresentar qualquer teoria explicativa para uma postura mais agressiva.

Paralelamente a esta posição, é possível identificar outras que, mesmo que se aproximem contrastam em relação à anterior pelo facto de serem ‘mais’ neutras na abordagem ao fenómeno sexual. Para este efeito, é legítimo considerar que, à luz do que foi atrás apresentado, há uma conotação entre arco e masculinidade, mas isso não quer dizer, necessariamente, que o encontro entre Anat e Aqhat (na *Epopéia de Aqhat*) tenha uma conotação sexual^{cviii}.

Neste caso concreto, em relação à divindade Anat, tanto a documentação, como a historiografia especializada, é unanime quando a apresentam como uma entidade feminina e jovem mas que isso não quer dizer que ela apareça ligada à prática de actividades maternas/sexuais, sendo que essa posição apontam para a referência a outras divindades dentro do panteão de Ugarit, como é o caso de Asherah^{cix}. Assim, mesmo que a documentação referente a uma possível recepção do K2111 na matriz hitita esteja em estado fragmentário (*ANET*: 519), não deixa de ser interessante notar que é possível identificar aqui um contraponto documental à figura de Anat:

Ele foi ter com El-Kunirsha, o marido de Ashertu, e entrou na tenda de El-Kunirsha. El-Kunirsha olhou para o deus da Tempestade, e perguntou-lhe: «Porque é que vens ter comigo?» Disse o deus da Tempestade: «Quando eu entrei na tua casa, Ashertu mandou as amas saírem e disse-me ‘Vem vamos nos deitar!’ Quando eu recusei, ela ficou agressiva e disse-me ‘Dá-te a mim, e eu dou-me a ti; vou eliminar-te com a minha palavra, com o meu fuso vou-te picar’. É por isso que eu vim ter contigo por minha conta em risco. Ashertu está a atentar contra a tua virilidade. Embora seja tua mulher, ela continua a dizer-me: ‘Vem deitar-te comigo’. El-Kunirsha começou a responder ao deus da Tempestade: ‘Vai, deita-te com ela! Deita-te com a minha mulher e humilha-a!’

O episódio que se segue a isto é o facto de ele cumprir as ordens de El, chegando mesmo a matar os filhos de Asherah:

O deus da Tempestade obedeceu às palavras de El-Kunirsha. Com Ashertu ele se deitou. O deus da Tempestade disse a Ashertu: 'Eu matei os teus filhos, eu matei-os'. Ashertu ouvindo as palavras humilhantes do deus da Tempestade, a sua mente virou-se contra ele. Ela apontou carpideiras e começou a lamentar durante 7 anos. Eles continuaram a comer e a beber.

Como já salientámos, o texto em questão é fragmentário em certos aspectos, algo que dificulta a extracção de dados concretos. O máximo que conseguimos apurar é que a deusa Ištar é participante na acção, onde se destaca pelo facto de contribuir para que os planos de Ašerah e de El-Kunirša sejam conhecidos por Baal. Contudo, o poema ‘acaba’ sem que nos sejam dados quanto ao conteúdo dos planos e, sobretudo, em relação às consequências dos mesmos:

Ištar ouviu aquelas palavras. Nas mãos de El-Kunirsha ela tornou-se uma taça; ela transformou-se num pássaro hapupis e empoleirou-se na sua parede. Quais tenham sido as palavras que marido e mulher falaram, elas foram ouvidas por Ištar. El-Kunirsha e a mulher foram para a cama e dormiram. Mas Ištar voou como um pássaro ao longo da ... e encontrou o deus da Tempestade no (...)

Os últimos argumentos para o carácter agressivo (que se materializa no desejo ‘ardente’ para a obtenção do arco) passam pela dimensão conceptual relacionada com um dos epítetos da divindade em questão.

Dentro desta linha de pensamento, o facto de ela ser denominada de *bilt* acaba por ser determinante para a tomada de determinadas acções (tão dispares entre si) ao longo das várias narrativas que compõem a literatura de Ugarit. Em termos imediatos, o conceito de *betûlâh* acaba por estar relacionado com uma noção de ‘virgindade’, muito embora se possa proceder a uma amplificação dessa mesma realidade, para que possa ser usado para definir ‘rapariga’ e ‘jovem mulher’^{cx}.

Assim, a postura belicosa (onde se integra o episódio do arco) acaba por estar relacionado com a inserção no estatuto de *bilt*. Dentro desta linha de pensamento, e no caso concreto desta deusa, o facto de ela não se inserir em nenhuma categoria social específica – ‘congelada’ numa espécie de estádio intermédio entre infância e maioridade – possibilita-se uma maior mobilidade em relação a atitudes comportamentais^{cx}.

Em sintonia com os argumentos atrás apresentados, acreditamos que o desejo pelo arco não invoca, necessariamente uma dimensão erótica (até porque Anat não se

comporta como uma deusa sexual), muito embora sejamos defensores de que o objecto cobijado por ela é, para todos os efeitos (é transversal a Egípcios; Mesopotâmicos; Hebreus; Gregos), um símbolo de masculinidade. Por outro lado, e embora na *Epopéia de Aqhat* ela seja um reflexo negativo do *ethos* feminino, dado que ela perturba a ‘normal’ hierarquia patriarcal (ao ponto de eliminar fisicamente um herdeiro real)^{cxii}, a verdade é que subscrevemos que a sua posição belicosa e assertiva (efectivamente contrária às expectativas sociais) passa por entender essas acções como um reflexo último de um divino que não se pauta pelas normas do humano, mas sim por lógicas que transcendem essa vivência.

Ao nível da interpretação final somos da opinião de que estamos perante uma narrativa de final aberto, sendo que a sua integração no K2111 não representa uma realidade absoluta, mas algo variável consoante o padrão historiográfico seguido. Para todos os efeitos, o que encontramos na interacção entre Anat e Aqhat é uma dimensão frásica, mas também retórica que se aproxima da tabuinha 6 da *Epopéia de Gilgameš* (a tentativa de sedução de Ištar e Gilgameš). Ao nível interno, ambas as divindades tomam uma posição de assertividade em relação a alguém/algo, mas acabam por ser rejeitadas, pelo que optam por apresentar uma calúnia a uma divindade maior para que sejam vingadas.

No momento, pensamos estar em condições de apresentar uma resposta em relação a “A *Epopéia de Aqhat*: Ser, ou não ser um ‘Tema de Fedra’”. Conforme já frisado em pontos anteriores, é inegável a existência de relações textuais entre os dois textos, mas ao mesmo tempo dispares.

No caso da *Epopéia de Gilgameš*, aquilo que nos parece, é que estamos perante uma construção do tipo K2111, sendo que a interveniente principal (a deusa Ištar) define-se como uma divindade que está profundamente relacionada com as problemáticas passionais, pelo que se verifica no seu monólogo uma tentativa (falhada, como sabemos *a posteriori*) de seduzir o rei. Relativamente à interacção entre Anat e Aqhat, o cruzamento entre bibliografia especializada e as fontes permite-nos chegar à conclusão de que esta deusa ugarítica não seria aquela vocacionada para as problemáticas eróticas (*ANET*: 519 dá conta de um episódio com uma dessas deusas), mas isso não significa a finitude do debate.

Perante isto, somos da opinião que a leitura da *Epopéia de Aqhat* entronca em duas posições centrais para a definição de um ‘Tema de Fedra’ na literatura de Ugarit, sendo que aqui o alvo do desejo da deidade já não é a pessoa do herói *per si*, mas sim o

objecto do qual ele é possuidor. Dentro desta linha de pensamento, defendemos que neste caso concreto duas posições podem ser tomadas:

- A.** Num primeiro momento, excluimos de forma imediata a presença de Anat e de Aqhat de personagens de tipo 'Fedra' e 'Hipólito', sendo que esta posição determina a análise ao arco como um simples objecto;
- B.** Numa segunda perspectiva, a integração no 'Tema de Fedra' está condicionado pela forma como aceitamos o modo como a divindade intervém na narrativa. Contudo, para esta posição é fundamental interpretar as palavras da divindade no acto de obtenção do arco como uma metáfora amorosa, sendo que o que está de facto nas coagitações da deusa é uma tentativa de sedução/matrimónio com Aqhat.

O CONTO *DOS DOIS IRMÃOS*: ATRIBUTOS RÉGIOS NO «TEMA DE FEDRA»

A nossa interpretação do ‘tema de Fedra’ na matriz egípcia segue de perto as propostas de Castro (2010) e de Carreira (2001):

- Para a egiptóloga argentina, a teoria passa por compreender que do ponto de vista interpretativo, encontramos no CDI uma narrativa que pode, enquanto discurso político-ideológico, ser compreendido à luz de um ritual de passagem ligado à realeza faraónica. Ela apresenta Bata como um indivíduo que em função da sua origem socioeconómica, mas também institucional (considerando aqui o organismo familiar como uma instituição) se encontra desfavorecido em termos de acesso ao poder: não só era um camponês, como também o facto de ser um filho segundo (na eventualidade de estar integrado nos circuitos palacianos) o excluía das altas esferas governativas. Nesta perspectiva, o conto apresenta-se como um conjunto de referências, de índole metafórica, que lhe permitem a aquisição de valências para o desempenhar de um cargo de natureza divina^{cxiii}.
- O orientalista português define-se como defensor de há indicadores referentes à justiça, pelo que escreve “a justiça acaba por triunfar: tanto a sedutora mulher de Anúbis, como a criminosa companheira de Bata são punidas com a morte” (Carreira 2001: 220)

Em sintonia com essas duas premissas, verificam-se as referências a práticas de definição política que apontam, não só para uma lógica de continuidade relativamente a um tempo passado, mas também para a capacidade da monarquia egípcia se adaptar a novas circunstâncias. Relembramos que o final da XVIII dinastia e a ascensão da XIX, levam à necessidade de encontrar alternativas ideológicas para a legitimação de indivíduos que *a priori* não faziam parte do ‘normal’ circuito da sucessão régia^{cxiv}, dado que a patrilinearidade era um argumento central dentro do faraonato. Contudo, as questões ligadas à legitimação do poder régio não se esgotam em torno de uma relação de sanguinidade entre os indivíduos reinantes, pelo que fazem parte destas dinâmicas conceitos, e palavras, os quais convergem para a apresentação do rei como alguém que se diferencia em relação ao comum dos mortais^{cxv}.

No que diz respeito a este fenómeno, verifica-se um pensamento social, cultural e político-institucional que se interliga para construir em torno do suserano uma aura e um ascendente que permitem a sua identificação como uma entidade divina, no sentido

em que, além da filiação terrena (via herança paterna), é equiparado a herdeiro do Demiurgo^{cxvi}, e conseqüentemente inscrito numa realidade Cósmica.

Recuperando o que salientamos em parágrafos anteriores, ainda que estejamos perante um jovem que *a priori* estaria excluído das lides governativas, é legítimo considerar, em função de alguns indicadores textuais, que estamos perante uma construção retórica próxima do ‘antes de o ser já o era’, e que leva a que ele manifestasse, ainda no princípio do texto, um certo ascendente divino, tanto em beleza, como também em força e virilidade^{cxvii}:

Bata era um belo moço e não havia nos arredores quem se lhe comparasse. Havia nele um ar divino, como se algum deus o tivesse tocado (CDI. 2.7-8)

Reteve-o então a conversar, louvando-lhe a beleza e admirando-lhe a força (CDI. 12.54)

Assim, num primeiro momento, e embora possa haver variações na filiação divina consoante a teologia da região em que se insere, verifica-se que a equiparação a Hórus se apresenta como um elemento estruturante dentro do pensamento egípcio^{cxviii}, sendo que essa realidade está bem expressa ao nível da documentação, algo que equivale à dualidade Osíris/Hórus (respectivamente pai e filho), e onde está implícito um jogo de conceitos. Se durante a vida o monarca é equiparado ao deus cabeça de falcão, a verdade é que o período pós-morte, e através de um conjunto de práticas, verifica-se uma equiparação a Osíris:

Tutmés III: *Eu dei-te protecção, meu filho, meu amado, Hórus, criado em Tebas (AEL 2:38)*

Amenhotep III: *O Hórus vivo: touro forte (AEL 2:43)*

Seti I: *Hórus: touro forte criado em Tebas (AEL 2:52)*

Em relação ao CDI, e apesar de pertencer a um nível subtil, a verdade é que o documento deixa transparecer a relevância do par Osíris e Hórus, especialmente no que a Bata diz respeito.

No caso concreto deste deus, corresponde a uma entidade secundária quando comparada com outras divindades do panteão, sendo que a sua presença acaba por ser associada à cidade de Saka (pertencente ao 17º *Nomo* no Alto Egipto)^{cxix}, pelo que se

verifica um fenómeno de sincretismo associado à incorporação de atributos provenientes de outras divindades^{cxx}. Neste caso concreto, sendo ele um camponês (e uma divindade menor), o facto de se equiparar a Osíris, tanto no acto de cortar o falo e de este ser engolido por um peixe, como também num segundo momento da narrativa ser ressuscitado pelo irmão Anúbis, acaba por acentuar o seu carácter régio:

Pegou então numa faca e cortou o pénis, atirando-o para dentro da água, onde um peixe o engoliu (CDI. 26.121-122)

Colocou-a num jarro de água fresca e durante a noite a baga absorveu a água. O corpo de Bata estremeceu então e olhou para Anupu, que correu para o jarro e deu-o a beber a Bata. Quando o coração foi colocado no lugar, Bata voltou a ser o que era (CDI. 44.213-217)

Por outro lado, e apesar do aspecto centralizante e estruturante destas duas divindades, a verdade é que a instituição faraónica não ignorou, nem excluiu outras filiações divinas. Isso é algo que funciona como um atributo que, em concordância com a ideia anterior, ajudam a acentuar/definir a ideia de um suserano que fica caracterizado por apresentar um ascendente divino que lhe permite a diferenciação em relação ao comum dos mortais^{cxxi}. No que ao CDI diz respeito, o elemento bovino acaba por ser relevante para a compreensão do ascendente divino que caracteriza Bata, mesmo que, como já dissemos, estejamos a lidar com alguém que *a priori* não era detentor de tal.

Dentro desta linha de pensamento, encontramos em Bata um indivíduo que mesmo não sendo da realeza, está conectado com ela e conseqüentemente com o divino, especialmente através das vacas. Ao nível da caracterização literária, o elemento zoomórfico é comum no pensamento egípcio, pelo que eles são caracterizados pela capacidade de fala, a qual é demonstrada no modo como interagem ora com deuses/as, ora com homens/mulheres, acrescentando-se a isto o facto de raramente serem maus, embora sobre esta premissas possa ser acrescentado o facto de o seu comportamento estar proporcionalmente ligado à sua presença no quadro mental egípcio, pelo que a maldade, ou é intrínseca a eles (isto, em termos mentais) ou o resultado de interferência externa^{cxxii}.

O nosso prisma de análise segue de perto duas perspectiva que, ainda divergentes, convergem para muitas das questões ligadas à ideologia real faraónica. Num primeiro ponto, encontramos este espécime animal a ser associado a um símbolo de riqueza, prosperidade e fertilidade. Em segundo lugar, a orfandade de Bata e o facto

de ele se relacionar com vacas diz muito do seu ascendente divino (e conseqüentemente régio), dado que o carácter maternal e terno deste animal, apresenta-se como a zoomorfização da deusa Hathor, a qual surge intimamente relacionada com as cenas de aleitamento divino [ANEXO 4]^{cxxiii}.

Embora de fácil análise, estas representações estão carregadas de significado político-ideológico. Não é só a antropologia dos sentimentos que conta para a sua interpretação, considerando-se que o que está em causa nesta primeira perspectiva é o carácter terno da mãe (divindade) que dá segurança ao seu filho no colo (neste caso, Hórus criança) e que, graças a um jogo de simbolismos e de substituições, deixa transparecer quem é o beneficiário dos afectos da divindade. A isto acrescenta-se o próprio acto de mamar, o qual implica, independentemente do momento existencial ao qual se reporta, a aquisição por parte do jovem de traços e atributos divinos^{cxxiv}.

Ao nível da documentação, há clareza no modo como é apresentada a importância da deusa Hathor e, sobretudo, o modo como ela se relaciona com a realeza:

És tu Hórus, filho de Osíris? És tu o deus, o mais velho, o filho de Hathor?^{cxxv}

No berço de Ísis, Néftis o aleita, Hórus pelos seus dois dedos, para que ele (Unas) se purifique no Lago do Chacal, e limpa este Ka (Unas) no Lago de Dai^{cxxvi}

«O mãe de Pepi», disse eu, «dá o teu seio a Pepi, para que o Pepi sugue». E a deusa, que é a Dama de El Kab, respondeu: «Meu filho Pepi, o suserano, toma o meu seio para ti, para que tu o sugues, ó suserano, para que tu vivas (de novo), ó suserano, e para tu sejas (de novo) pequeno, ó suserano^{cxxvii}

Um outro nível de aproximação às divindades pertence às subtilezas literárias. Salientando-se então que o texto introduz essa situação no momento que se segue ao diálogo com a vaca, no qual é feito um apelo ao divino, a que se segue a resposta da divindade. A julgar pelos efeitos, pode-se depreender que estejamos a falar alguém que era detentor de boas relações com o divino:

Enquanto corria, Bata pedia em voz alta ao grande deus Ré-Horakhti: «Ajuda-me, meu bom senhor! Porque tu és aquele que julga entre o malfeitor e o homem justo!» (CDI, 22.103-105)

O deus ouviu-lhe a prece e, em resposta, fez surgir entre os dois irmãos uma extensão de água infestada de crocodilos (CDI, 23.106-107)

O último momento de intervenção das deidades é a interacção directa entre elas e o proscrito:

Ó Bata, touro da Enéade, tu estás aqui sozinho depois de teres saído da tua terra e de teres fugido da mulher de Anupu, o teu irmão mais velho? [...] Os deuses tiveram muita pena de Bata, e Ré-Horakhti, o deus principal, disse a Khnum, o deus que modela os homens no barro, que fizesse uma esposa para consolá-lo (CDI, 30.151-31.157)

Embora estas situações pertençam, do ponto de vista da religiosidade a um quadro de piedade pessoal, a verdade é que elas são um reflexo de uma relação de tipo *do ut des*, pelo que não é de somenos importância a aplicação deste princípio à realeza.

Constata-se que, embora o faraó tivesse um ascendente divino, não era totalmente independente dessa lógica ‘teológica’. Consideramos isso pelo facto de estarmos perante uma relação contratual do poder, segundo a qual, em termos absolutos, apresenta a ideia de que a manifestação do favor divino em prol do suserano era um sinónimo de relações harmoniosas entre as esferas humana e divina, por oposição à dissonância entre elas, a qual se materializava no fracasso dos actos faraónicos^{cxviii}.

Assim, em termos de evidências documentais, entre diversos exemplos, temos uma referência a um poema datado do reinado de Ramsés II e relativo à Batalha de Kadesh, o qual é elucidativo de diversas questões relacionadas com o modo como a instituição faraónica se relaciona com a esfera do divino, tanto ao nível da filiação, como também ao nível da relação contratual que caracteriza o pensamento egípcio. O que o poema permite elucidar é o facto de o discurso político apresentar de forma clara a ideia de que o rei egípcio, integrado numa situação de combate contra *o mundo*, é capaz de levar de vencida o confronto, não pelo apoio dos mortais (os quais o abandonaram), mas sim na dimensão cósmica do poder e que passa, entre outras coisas, pelo pedido para que Amon manifeste a sua predilecção pelo suserano em questão:

Nenhum oficial estava comigo, nenhum condutor, nenhum soldado do meu exército, nenhum escudeiro; a minha infantaria, os meus condutores fugiram perante eles; Nenhum deles se manteve firme a lugar contra eles. A sua majestade falou: «O que é isto, pai Amon? É correcto um pai ignorar o seu filho? Será que as minhas acções são para serem

ignoradas? Será que eu não caminhei conforme as tuas palavras? Eu nunca negligenciei uma ordem dada por ti (AEL 2: 62)

Por outro lado, e apesar destas aproximações, Bata não é um faraó. A aquisição desse estatuto pertence à fase final da narrativa (§ 58 e 59), algo que nos remete para a noção de rituais mágico-simbólicos e do modo como eles se relacionam com o processo de caracterização e definição do *ethos* régio. Neste caso concreto, o texto aponta para o culminar de transformações/metamorfozes que o tornam apto para o desempenhar da realeza, e que corroboram a importância do carácter performativo dessa mesma instituição.

Nesta perspectiva, salientam-se aqui passos que convergem para um momento determinante na vida do faraonato. Corresponde a uma breve vitória de *isfet* relacionado com a morte do faraó, e a consequente vacância, considerando que nesse espaço de tempo (entre a morte/exéquias fúnebres e a entronização do herdeiro), verifica-se um vago do poder até à ascensão de um novo rei. O reiniciar de um ciclo governativo associado à ascensão de um novo Hórus, entronizado em função de processos de carácter mágico-simbólico, onde destacamos a entrega de um conjunto de insígnias que, longe de serem secundárias, contribuem para a criação de uma imagética que lhe permite a separação do universo dos mortais e uma aproximação ao divino:

até que sua majestade (vida, força e saúde) partiu para o céu o novo rei ordenou imediatamente (CDI. 60.279-280)

Perante isto, da mesma maneira que o *heb-sed* corresponde a uma prática que permite a renovação da força anímica do rei, para que ele possa dar continuidade à sua tarefa de governação cósmica, também o *kamutef* («Touro de sua mãe») se inscreve nesta lógica. Apresenta a capacidade que determinada divindade tem para engravidar a própria mãe, e a partir daí gerar um herdeiro de sangue real^{cxxix}.

Para este processo de nascimento de um herdeiro de essência divina contribuem os vários episódios que constituem o K2111 egípcio. Ainda que ambas as mulheres sejam apresentadas como opostas ao *ethos* feminino para esta cronologia, a verdade é que as suas acções podem ser desculpabilizadas à luz das consequências finais dos seus actos. Pelo facto de tentar seduzir o jovem permite-lhe (a Bata), não só dar mostras de um conjunto de sentimentos que o definem como sendo virtuoso, como também pelo facto de ser proscrito (em função da acusação falsa da qual é vítima) permite-lhe dar

início a um conjunto de processos relevantes para a consagração dos seus atributos régios.

Para o nascimento de um herdeiro de essência divina contribuem os últimos passos da narrativa, sendo que não deixam de ser irónicas as circunstâncias em que esse episódio ocorre, dado que o nascimento de Bata, agora com sangue real, é o resultado de uma tentativa da sua antiga esposa o tentar matar^{cxxx}:

Nesta ocasião, uma pequena lasca de madeira saltou de um machado e foi cair na boca da favorita, que logo a engoliu involuntariamente e, dentro em pouco ficou grávida [...] Ao fim de algum tempo, a favorita deu à luz e os funcionários foram dar a boa notícia ao faraó (CDI, 58.268-273)

Perante isto, mesmo que elas (tanto a esposa de Anúbis, como a de Bata) adoptem uma postura que se entende como ‘imprópria’ para a feminilidade à luz do contexto sócio-cultural, a verdade é que ambas acabam por ser, de certo modo, intervenientes benéficas, dado que permitem que a acção se desenrole nas suas várias dinâmicas, desde a demonstração de respeitabilidade por parte do jovem até às várias transformações que ele protagoniza enquanto proscrito em função desse mesmo episódio.

Nesta dimensão de entronização da figura faraónica, o destaque vai para a *pa-sekhemte*, o *hekat*, o *nekhakh* e a cauda de touro, sendo que as referências aos três primeiros remete para um quadro mental referente a um passado agrícola e ligado à pastorícia, algo que permanece na longa duração enquanto realidade discursiva e de valor metafórico (e que Bata personifica!). Esta posição é igualmente válida para o imaginário taurino enquanto reflexo de força, virilidade e potência sexual (o próprio Bata é apelidado de touro quando os deuses interagem directamente com ele e o apelidam de “touro da Enéade” – 30.151), destacando-se igualmente nesta fase a referência aos nomes régios, com a ênfase a recair no de Hórus e que lhe permitem o concretizar desse mesmo estatuto divino^{cxxxí}.

Assim, do ponto de vista interpretativo, a fase final do texto corresponde a um momento complexo sob o ponto de vista cósmico. Num primeiro momento, o nascimento de um herdeiro masculino representa um sinal positivo dentro do quadro mental egípcio, a que se segue um breve período de indefinição política e que passa pela ausência de faraó visível com a referência à morte, sendo que este processo resulta na

ascensão política de Bata e o reiniciar de um ciclo, no qual integramos as grandes metáforas que contribuem para a definição de um certo paradigma de governação:

até que sua majestade (vida, força e saúde) partiu para o céu. O novo rei ordenou imediatamente (CDI, 60.279-280)

Da mesma maneira que a vaca contribui para a definição de atributos divinos ao permitir uma aproximação à filiação divina, também a metáfora agrária aparece associada a um paradigma de governação^{cxxxii}.

Em termos concretos, o faraó apresenta-se como um elemento central no quadro mental, no sentido em que tem como responsabilidade levar a cabo um conjunto de acções que permitam a continuidade do normal funcionamento do cosmos^{cxxxiii}.

A junção destas evidências converge para a criação da imagética do ‘bom pastor’, a qual corresponde a um conjunto de leituras que permite construir a imagem do suserano que, ainda que em termos idílicos, corresponde a alguém que faz uso das suas prerrogativas divinas com vista a garantir o bem-estar, a protecção, a prosperidade e a fertilidade da comunidade que governa. No fundo, é o resultado de uma leitura que apresenta uma visão mais ‘humanizada’ da figura régia^{cxxxiv}.

Ainda que aparentemente desligada das questões geomorfológicas, a verdade é que *maat* está intimamente relacionada com estas problemáticas. De facto, quando apresentamos este tipo de ligação, aquilo que importa considerar é que o faraó, mediante um conjunto de qualidades ético-morais, permite a continuidade do normal funcionamento das estruturas sociais. Assim, a aplicabilidade destas problemáticas ao fenómeno geográfico equivale a dizer que é pelas acções *maaticas* do suserano que a natureza mantém o seu curso, e que em última análise permite o garante da fertilidade no vale do Nilo^{cxxxv}.

Antes de toda e qualquer referência ao CDI, importa considerar o modo como estes dados são apresentados nos documentos provenientes da ‘chancelaria’ régia, sendo que estes ajudam a criar um quadro claro de como estas questões se comportam ao nível do paradigma de governação. Tomando como exemplos a documentação relativa a Amenemhat I e a Senuseret I (suseranos da XII dinastia no Império Médio, e com reinados entre 1981 e 1917 a.C) temos:

No primeiro exemplo – *o rei é o sustento, a sua boca é abundância [...] ele é Baset que guarda as Duas Terras* (AEL 1:128)

No segundo exemplo – *Ele [o divino] nomeou-me como pastor da terra, conhecendo quem apascenta por ele. Ele deu-me o que ele protege, o que o seu olho ilumina* (AEL 1:116).

O texto deixa transparecer estas problemáticas no momento inicial da narrativa, no qual estão presentes ideias que apostam na relação de Bata com o campo. Nesta perspectiva, tanto ele como o irmão, eram apresentados como personalidades dedicadas à agricultura e à pecuária. Porém o enfoque do texto é nas ações do irmão mais novo nestas lides:

uma rara aptidão para tratar do gado (CDI, 5.20)

Confiava em que os animais lhe dissessem onde estavam as melhores pastagens [...] Quando saíam da quinta pela manhã, os animais diziam qual era o pasto que estava excepcionalmente bom neste ou naquele campo (CDI, 5.22-23)

Por isso, os animais iam-se desenvolvendo todos bem tornando-se belas reses e dando ótimos bezeros (CDI, 5.25-26)

Além destas referências, o texto oferece um último exemplo relativo a esta temática, o qual corresponde *de facto* a um tipo de liderança benéfica para a comunidade:

Quando a luz era tão fraca que já não era possível trabalhar, Anupu voltou para casa deixando o irmão mais novo para levar de volta a unta de vacas e o produto dos campos como sempre fazia. Reuniu também o gado, a fim de levá-lo para o estábulo durante a noite (CDI, 15.65-68)

O discurso em torno da *maat* no conto em questão, apresenta-se como um fenómeno complexo e multifacetado, algo que certa de maneira é sintomático da importância, e do modo como este conceito aparece na matriz civilizacional egípcia, ao ponto de concentrar nele os vários aspectos da sociabilidade para esta cronologia e para esta sociedade^{cxxxvi}. Assim, assistimos a um alargamento destas problemáticas às questões relacionadas com a justiça no Egipto antigo, no sentido em que era ela (a *maat*) que dava sentido e coesão à dimensão cósmica, algo que equivale a dizer que é difícil, se não mesmo impossível falar de justiça excluindo a própria noção de *maat*, tendo em

consideração que todo e qualquer acto/acção levada a cabo com um sentimento de rectidão está imbuído com uma elevada carga de pensamento *maatico*^{cxxxvii}

O que esta abordagem pretende demonstrar é a ideia de que, embora o faraonato fosse apresentado como detentor de um conjunto de prerrogativas entendidas como absolutas, a verdade é que ele era limitado (excluindo aqui pressupostos de natureza geopolítica). Neste sentido, a temática da escolha/predestinação do monarca ao trono introduz no estudo da concepção de realeza uma questão de relevo, que é o facto de estarmos perante uma visão contratualista do poder do suserano. Neste sentido, ainda não se verifique a existência de um contrato no real sentido do termo, a verdade é que o monarca é apenas o depositário da suserania, tendo em consideração um conjunto de qualidades que o tornam, aos olhos do divino, como o escolhido para levar a cabo os seus desígnios.

Mais uma vez, ainda que Bata seja um camponês, e ainda que o texto não seja claro no modo como aborda as questões relativas às suas qualidades ético-morais, é possível identificar no episódio do K2111 indicadores de um nível de sapiência que o levam a ter respeito e consideração pelo irmão, verificando-se isso no modo como ele recusa os avanços da cunhada:

Reagiu furiosamente, como um leopardo enraivecido, lembrando-lhe que ela era como uma mãe para ele (CDI, 14.59)

À luz do que foi apresentado em parágrafos anteriores, o que encontramos em termos de leitura metafísica do poder é a ideia de que o cosmos necessita da existência de uma entidade que seja detentora de força para levar a cabo uma governação que permita o normal funcionamento das estruturas cósmico-sociais.

Dentro desta linha de pensamento, é sem surpresas que encontramos na criação da instituição monárquica, e na conseqüente entronização do faraó, uma lógica ‘objectiva’. Faraó e faraonato convergem para uma realidade dotada de atributos que, quando usada de forma correcta, permite a perpetuação de um universo que se define por uma lógica *maatica*, por oposição a *isfet*, a qual é o expoente máximo da desagregação cósmica, e com conseqüências nefastas para toda a estrutura cósmica na qual se insere o Egipto.

O faraó era então apresentado como alguém inspirado pelos deuses e dotado de qualidades *lhe* permitem a interpretação dessas palavras, materializando-as em acções

capazes de garantir a funcionalidade do cosmos^{cxxxviii}. Assim, é difícil, se não mesmo impossível compreender o fenómeno jurídico egípcio excluindo *maat*, uma vez que ele está implícito em cada acto dotado de correcção. A *udj-medu* (‘emitir palavras’) e *udja-medu* («discernir palavras») são sintomáticas dessa mesma realidade: o facto de o rei ser inspirado pelo divino permite-lhe levar a cabo uma governação de tipo *maatico* que, como já foi salientado, materializa-se no funcionamento do edifício cósmico no qual o Egipto se integra^{cxxxix}.

Antes de toda e qualquer referência ao CDI, as evidências documentais são várias, e o destaque vai, mais uma vez, para a literatura de índole sapiencial. A julgar pelas palavras presentes em vários textos, nomeadamente o de Merikaré, o de Senuseret I e de Amenemhat I, são um reflexo de uma concepção *maatica* do poder, sendo que cada uma destas instruções representa um aproximar a essa mesma lógica:

Faz a justiça, para que perdures na terra; sossega o choroso, não oprimas a viúva, não expulses um homem da propriedade do seu pai [...] cuidado para não punires incorrectamente (AEL 1:100)

Eu vou firmar decretos para Harakhty (AEL 1: 116)

Aquele que o venera [ao faraó] é protegido pelo seu braço. Ele é Sekhmet para quem o desafia, aquele que o odeia terá aflição (AEL 1: 128)

Em *Os Protestos de um Camponês Eloquente* e as *Disputas sobre o Suicídio*, encontramos expressões como:

Porque és o pai do órfão, o marido da viúva, o irmão do divorciado, e o amparo do sem mãe. Deixa-me assentar o teu nome na terra como boa lei: um líder livre de avareza, um grande homem livre do erro, aquele que destrói a falsidade e que gera a justiça (ANET: 408)

*Com quem é que eu posso falar hoje?
O homem gentil desapareceu,
mas o violento tem acesso a tudo* (ANET: 405-407)

O fenómeno de interpretação política do ‘Tema de Fedra’ na literatura egípcia passa por compreender que há uma certa componente sapiencial no modo como ele é

apresentado, desenvolvido e concluído, e sobretudo, no modo como aparece relacionado com a viuvez, orfandade e pobreza.

O que está em causa é uma ‘preocupação’ com as estruturas base da sociedade, mas também com indivíduos que estariam *a priori* desligados dessa mesma realidade, com tudo o que isso acarreta em termos de preservação de um *status quo* ordenado^{cxl}.

Enquanto retórica sociopolítica, o CDI pode ser interpretado da mesma maneira que as instruções atrás apresentadas, no sentido em que dão corpo a um conjunto de expectativas ligadas ao funcionamento do edifício social. Num primeiro nível de análise, a literatura de índole sapiencial dá conta de uma valorização da família como célula orgânica base, e com importantes responsabilidades ao nível da transmissão de valores. Num segundo, e último nível, elas apontam para uma dimensão retórica centrada nas altas esferas do poder, e que encontram no suserano a personagem base, apresentando-a como alguém detentor de qualidades que lhe permitem levar a cabo uma governação em conformidade com um certo paradigma^{cxli}.

Neste sentido, o CDI corresponde a um texto que, não descurando outras perspectivas de análise, é passível de ser lido sob a óptica do político, considerando-se para isso a existência de várias analogias que deixam no ar a caracterização da instituição faraónica, sendo que essa posição pode ser canalizada para a própria explicação do ‘Tema de Fedra’.

Conforme já foi apresentado noutros pontos, o casamento aparece interpretado, em termos imediatos, como uma instituição cuja função primordial era gerar uma prole com vista a garantir a transmissão de bens, mas também do nome^{cxlii}. Para isto veja-se a *Instrução de Any*, cujo passo se revela como esclarecedor:

Feliz o homem cuja descendência é numerosa. O respeito que lhe é atribuído é proporcional ao número de filhos (AEL 1: 68)

Com base nisto, encontramos no CDI uma dimensão discursiva que aponta, se excluirmos o episódio do K2111, para o facto de os vários intervenientes serem conhecedores e respeitadores das expectativas e dos papéis sociais que lhe são atribuídos, considerando-se isso a partir de uma divisão das personagens por género:

Cuidava também de Bata e tratava-o como um filho. Em troca, Bata fazia tudo o que lhe era possível para ajudar Anupu (CDI. 1.3-4)

Os dois apreciavam muito o trabalho que faziam e eram felizes (CDI. 8.37)

Em comparação com:

Instrução de Ankhsheshonq: *serve os teus irmãos, e terás boa reputação (AEL 3: 6.2)*

Porém, uma análise aos detalhes frásicos do texto permite verificar que essa harmonia doméstica não passa de uma ‘ilusão’, pelo que ao nível interno estão presentes vários indicadores que perturbam essa mesma realidade.

Num primeiro momento, ainda que Bata fosse apresentado como um filho adoptivo do casal (1.3; 14.59), e mesmo que a prática da adopção fosse interpretada como um mecanismo válido para colmatar a ausência de uma descendência biológica, a verdade é que este pode ser interpretado como um sinal de que há algo de ‘anormal’ no *modus uiuendi* da casa, sendo que para isso muito contribui os passos referentes a *Any*.

O carácter disfuncional deste agregado familiar revela-se de forma clara com a construção literária do K2111. Personificado pela mulher de Anúbis que, mesmo podendo ser vista como uma entidade benéfica para o cômputo geral, a verdade é que ela não deixa de ser apresentada/interpretada como alguém cujas acções levam a uma perturbação das estruturas domésticas^{exliii} em função de um adultério-incestuoso:

Entra comigo uma hora para fazer amor. Tudo farei para que as coisas te corram bem e mandarei fazer belas roupas para ti (CDI. 13.55-56)

Quem este contigo e te deixou nesse estado? [...] Ninguém a não ser o teu irmão. Quando ele veio buscar mais sementes, hoje de manhã, encontrou-me sentada sozinha e sugeriu que passássemos uma hora deitados juntos [...] Ele então perdeu a cabeça e bateu-me para que eu ficasse calada. Se tu o deixares vivo depois disso que ele fez, quem se matará sou eu (CDI. 17.81-18.89)

Muito embora o texto seja claro em relação à condenação de relações adúlteras e adultérios-incestuosos, a verdade é que estamos a lidar com um *topos* da literatura sapiencial egípcia:

Instrução de Ptahhotep (AEL 1:61-80):

Se tu queres que uma amizade perdure

Na casa onde tu entrares

como senhor, irmão, ou amigo

*Em qualquer lugar em que tu entres,
Cuidado com as mulheres!
Infeliz é o lugar em que isso é feito,
Indesejável é aquele que se intromete entre elas.
Muitos homens são desviados do seu bem:
é um curto momento de sonho,
então a morte vem para eles (18-19)*

Instrução de Ankhsheshonq (AEL 3:159-184): *Não te cases com uma mulher cujo marido esteja vivo, sob pena de torna-lo teu inimigo.*

Instrução de Any (AEL 2:135-146): *Cuidado com a mulher que é estrangeira, e que não é conhecida na vila. Não olhes para ela quando ela passa, não a conheças carnalmente. Ela é um curso de água cuja profundidade é desconhecida; essa mulher está longe do seu marido. “Eu sou bonita”, diz ela diariamente, quando não tem testemunhas; ela está pronta para te armar uma cilada, um crime grande e mortal quando é ouvido (3.10)*

O Marido Enganado: *O pavilhão foi então fornecido de todas as coisas boas. A dama passou um dia feliz com o homem da cidade. Ora quando veio o entardecer ele foi até ao lago como fazia todos os dias. Então o encarregado do jardim lançou à água o crocodilo de cera, e este transformou-se num crocodilo de sete côvados, apoderando-se do homem da cidade [...] O crocodilo mergulhou no lago e nunca mais ninguém soube para onde ele foi com o homem da cidade. A majestade do rei Nebka, justificado, ordenou em seguida que a mulher de Ubaoner fosse levada para um terreno aberto na zona norte do palácio, onde ela foi queimada, sendo as suas cinzas lançadas ao rio (Araújo 2005:164)*

Em termos de leitura sapiencial do texto (e com profundas reminiscências ao nível da *maat*), e falando em extremos, é legítimo considerar que o documento em questão pertence a um nicho literário que tem como fio condutor a feminilidade.

A dualidade honra/desonra à luz do *ethos* feminino passa pela capacidade desta se conformar (ou não) com aquilo que se entende ser um paradigma de esposa, relacionado com a preservação de uma ordem (novamente a problemática da *maat*) dentro da orgânica doméstica^{cxliv}. Neste sentido, o facto de a cunhada de Bata tomar a iniciativa no processo de sedução acaba por se inscrever nestas questões, dado que não só encontramos uma mulher com uma alta propensão para comportamentos sexuais de risco (submersíveis de um *status quo* tido como idílico), como também, acaba, mediante um ardid, por contribuir para a desestabilização e desarticulação da família.

O que a nossa pesquisa permitiu apurar foi que o adultério era, efectivamente, uma prática que punha em causa o normal funcionamento do agregado familiar, e cuja condenação passava mais pelo divórcio do casal e menos pela pena capital, contrariamente aos dados provenientes dos registos literários^{cxlv}. É nesta linha de pensamento que encontramos um conjunto de pensamentos que permitem compreender o K2111 como uma realidade *maatica* que demonstra, tal como Carreira (2001: 220) sugere, um triunfo da justiça faraónica face à impiedade (e consequentemente a *isfet*).

Assim, duas ideias centrais subjazem:

- A respeitabilidade das hierarquias patriarcais (e familiares) e o perdão concedido a Anúbis apontam para uma valorização da convivência doméstica, cuja harmonia fora perturbada pela tentativa de sedução, e a mentira posterior da cunhada de Bata, além de permitir a continuidade do funcionamento da instituição faraónica:

Quando o coração foi colocado no seu lugar, Bata voltou a ser o que era, e os dois irmãos abraçaram-se [...] Bata chamou Anupu à corte e fez dele o príncipe herdeiro do país (61.216-217 e 285-286)

- Assim, mesmo que a pena capital pudesse não corresponder *de facto* à *praxis* jurídica para ambos os crimes, a verdade é que ela acaba por ser o reflexo de uma medida tomada pelos irmãos, a qual é um mecanismo que permite a recuperação de um *status quo* que pretende como *maatico*:

Depois de ter chegado a casa matou a mulher e lançou o corpo dela aos cães^{cxlvi}, lamentando a perda do seu irmão mais novo [...] Depois de conseguir a sua vingança (CDI. 28.141-143 e 61.285)

Na senda do que já foi apresentado, mesmo que tenhamos analisado as várias metáforas como realidades separadas, a verdade é que elas acabam por se apresentar como um todo orgânico relacionado com uma governação *maatica*. Neste sentido, ela imiscui-se nas questões ditas ‘sociais’, mas também nas próprias infra-estruturas faraónicas (tanto as de teor ‘religioso’, como as de caris mais ‘utilitário’).

A *maat* adquire importantes contornos ao nível do respeito pelo calendário litúrgico, e o modo como isso se relaciona com as lides governativas. Temos então uma problemática bem visível ao nível das instruções egípcias, destacando-se nesta dimensão a de *Ani* (*ANET*: 420-421), a qual coloca a ênfase na ideia do respeito pelos pressupostos divinos:

celebra a festa do teu deus e repete-a na altura adequada. Deus fica chateado com quem o despreza [...] Reza com todo o coração [...] e ele irá fazer o que tu precisas, ele irá ouvir o que tu dizes, e ele vai aceitar as tuas oferendas

Relativamente a efeitos práticos, o discurso político aplica a existência da *maat* nas questões da realeza e da esfera religiosa, ainda que a divisão entre dimensão temporal e secular seja uma realidade meramente operatória^{cxlvii}.

A aplicabilidade destas problemáticas aos campos da governação salientam, não só o respeito pelo calendário litúrgico, como também uma lógica performativa da vertente artística, a qual enaltece as virtudes do governante, com ele a ser apresentado como alguém detentor de importantes responsabilidades ao nível da manutenção dessa ordem idílica. O discurso canaliza a atenção para a figura régia, elevando-o então a um estatuto de protagonista dentro do pensamento sócio-cultural egípcio, e com importantes repercussões ao nível da antropologia da dádiva, na qual está em causa um sentimento de reciprocidade associado ao contratualismo régio^{cxlviii}.

Na senda das boas relações com o divino, também integramos a metáfora do rei construtor, verificando-se então que esta dimensão está relacionada com um imperativo ideológico.

Num primeiro momento, a materialização de obras físicas corresponde a um sinal de pujança e de vitalidade da instituição régia (mediante o esforço de canalização de recursos humanos e económicos). Numa segunda perspectiva, acaba por se inscrever numa concepção cósmica do poder, a qual apresenta o monarca como herdeiro do Demiurgo. Aqui, não só encontramos aqui uma estrutura mental que interpreta o fenómeno cósmico como uma estrutura em permanente construção, como também, o facto de o rei construir templos (e outras estruturas) representa uma forma de agradecer os êxitos, pelo que acaba por se inscrever num ‘ciclo vicioso’ que permite ao suserano perpetuar esse estado de graça em relação às divindades^{cxlix}.

No caso do CDI, o máximo que encontramos referente a esta prática, é um passo que se apresenta como uma realidade ambígua, e que não permite grandes ilações sobre que tipo de infra-estrutura se refere, mas que em todo o caso é sintomático deste tipo de problemáticas:

ali construiu com as suas mãos um castelo cheio de coisas boas, onde tinha o seu lar (CDI, 29.147-148)

Perante esta ausência de informação, um bom exemplo para a compreensão desta vertente vai para o reinado de Amenemhat I (1991-1962 a.C.), o qual deixa para o filho (futuro Senuseret I: 1962-1928 a.C.) uma instrução que, entre outros pontos relevantes para a definição/caracterização de um governo, destaca o carácter construtor do poder régio:

Eu edifiquei para mim uma casa adornada com ouro, o tecto em lápis-lazúli, os chãos de ..., as portas de cobre, e as cavilhas de bronze, feitos para toda a eternidade, preparado para a eternidade [...] Edifica para ti monumentos perfeitos e que garantam a durabilidade (ANET: 419)

Aquilo que podemos aferir no CDI é que o texto faz uma chamada de atenção para outros níveis de análise em relação às infra-estruturas, e que as aproximam de um carácter ‘mais objectivo’, como é a referência ao estábulo^{cl}:

*Reuniu o gado, a fim de levá-lo para o estábulo durante a noite (15.67-68)
Por isso, os animais iam-se desenvolvendo todos bem tornando-se belas reses e dando óptimos bezerros.*

Em termos de interpretação do ‘Tema de Fedra’ na matriz egípcia, a nota de destaque vai para o facto de ele não se poder reduzir a uma realidade una, sendo que nesse discurso encontramos várias camadas que ajudam a perfazer a mundividência (em termos metafóricos) do Egipto faraónico.

Num primeiro momento, uma conclusão se retira. Ainda que as acções das mulheres (K2111 e assassinato) sejam reprováveis do ponto de vista ético-moral (elas representam sempre um factor de desestabilização e desarticulação da hierarquia patriarcal), a verdade é que elas podem ser vistas como entidades benéficas. Para esta posição contribui o facto de serem agentes de mudança (com sinal mais) determinantes para que Bata dê seguimento aos dados aprioristicamente apreendidos (os quais culminam no exercício da realeza).

Numa segunda perspectiva, e numa vertente sapiencial, é possível identificar um conjunto de expectativas referentes a ambos os sexos. Aqui jogam-se valências centrais ligadas à família: ganha destaque o masculino como alguém dotado das premissas necessárias para a convivência em sociedade, onde se destaca a respeitabilidade das

hierarquias e de tudo o que elas representam. Em sinal oposto, temos uma leitura muito própria do feminino, onde ela é apresentada, mediante a combinação de paixão e ardil, como uma entidade perturbadora do *status quo* dessa estrutura social.

Por fim, mas não menos importante, verificamos que a forma como o K2111 está construído na matriz egípcia, entronca num pensamento que tem como eixo gravitacional a monarquia. Dentro desta linha de pensamento, mesmo que a condenação à morte não reflecta a *praxis* jurídica para os actos das mulheres, a verdade é que ele inscreve-se numa leitura da *maat*, para a qual contribui ainda o perdão final concedido por Bata ao irmão

A NARRATIVA DE JOSÉ SAPIÊNCIA E O «TEMA DE FEDRA»

A essência da narrativa de José, filho de Jacob, pauta-se pelas questões da sapiência (com especial destaque para o sentimento de ‘Temor a Deus’) em detrimento das problemáticas teológicas. A nota de destaque vai para o facto de apresentar o faraó (um governador estrangeiro, também ele dotado de qualidades) a reconhecer o Hebreu como ‘especial’:

Então o Faraó disse a José: «Visto que Deus te revelou tudo isto, não há ninguém tão inteligente e sábio como tu. Serás o administrador do meu palácio, e todo o povo obedecerá às tuas ordens. Só pelo trono serei maior do que tu» (Gn. 41.39-40).

Ainda que haja particularidades no modo como o elemento antropológico homem seja apresentado, a entidade divina é sempre apresentada como princípio activo dentro do processo de criação, pela lógica de que este nunca é *ad aeternum*, no sentido em que, da mesma maneira que a ordem é criada, também esta pode ser desfeita caso não haja uma conformidade das atitudes da criação em relação ao criador^{cli}. Nesta perspectiva, temos que o sentimento de ‘Temor a Deus’ entende-se como um conjunto de atitudes e de comportamentos que levam ao aceitar a entidade divina como alguém preponderante dentro da orgânica cosmológica^{clii}.

Antes da abordagem ao fenómeno hebraico, é interessante notar que também outras realidades civilizacionais encontramos passos que dão conta da necessidade de se reverenciarem os deuses:

*Todos os dias venera o teu deus.
Sacrifícios e benções são próprias quando acompanhadas de incenso.
Apresenta de maneira livre oferendas ao teu deus.
Pois isto é próprio em relação aos deuses.
Reza, sê suplicante e prostra-te
Faz oferendas diárias, e serás totalmente recompensado.
Só depois disto terás total comunhão com o teu deus.
[...]
Reverencia trás favor,
Sacrifício prolonga a vida,
E orar expia a culpa.*

Aquele que teme os deuses não menosprezado
Aquele que teme os Anunnaki prolonga os [seus dias]
(BWL, 105: 135-147)

Em comparação com:

Aquele que espera pelo seu deus tem um anjo protector
O humilde que teme a sua deusa acumula riqueza
(BWL, 71: 21-22)

Em comparação com:

celebra a festa do teu deus e repete-a na altura adequada. Deus fica irado com quem o despreza [...] Reza com todo o coração [...] e ele irá fazer o que tu precisas, ele irá ouvir o que tu dizes, e ele vai aceitar as tuas oferendas
(ANET: 420-421)

Não blasfemei contra Deus
[...]
Não fiz aquilo que é abominável aos deuses.
[...]
Não subtraí as oferendas dos deuses.
Não roubei os pães dos deuses.
[...]
Não armadilhei pássaros que pertenciam aos deuses.
[...]
Não omiti os dias das oferendas de carne.
Não roubei o gado da refeição dos deuses
Não me opus a um deus nas suas saídas em procissões. (LM: 125)

Relativamente ao caso particular hebraico, ainda que haja uma maior autonomia do elemento antropomórfico em relação ao divino, é legítimo considerar que o texto bíblico, longe de ser uma narrativa destinada ao deleite, corresponde a um documento de tipo ‘propagandístico’ que apresenta uma dimensão frásica e retórica, mas também todo um encadeamento narratológico cuja função primordial é o processo de construção/legitimação do fenómeno político, social e cultural hebraico^{cliii}.

Dentro desta linha de pensamento, os eventos descritos em Ex. 19.1-24.18, longe de serem um mero episódio, acabam por se revestir de uma elevada importância para a compreensão do Sentido da Vida no Antigo Testamento. A teofania do Sinai representa

o culminar de um processo civilizacional que dá conta da passagem de uma realidade abstracta para uma concreta:

Eu farei de ti um grande povo, e abençoar-te-ei; tornarei famoso o teu nome, de modo a que se torne uma bênção (Gn. 12.2)

Eu sou o Deus dos teus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob (Ex. 3.6)

Eu caminharei convosco. Serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo (Lv. 26.12).

No fundo, com o estabelecimento de uma “Aliança” entre Javé e os Hebreus, a História passa a ter um fim/significado concreto associado ao cumprimento dos pressupostos divinos. Os Mandamentos apresentados no Sinai, longe de serem um texto desprovido de significado, e mesmo que apresentem um conjunto de ideias que *a priori* se definam pela ausência de algo agregador, acabam por ser qualificados como a confirmação de vários dados anteriores a este momento, e que resultam no processo de construção, e de identificação do Povo Hebraico como os eleitos de Javé em função de uma graça divina^{cliv}. Em termos concretos, transparece aqui um momento que tem o condão de colocar o Homem num equilíbrio frágil^{cliv}. O que está em causa em ambos os passos é, com maior ou menor grau de semelhança, a ideia de que:

Se o Senhor Se afeiçoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso entre todos os outros povos; pelo contrário, vós sois o menor de todos os povos! Foi por amor a vós e para manter a promessa que Ele jurou aos vossos antepassados. (Dt. 7.7)

Em comparação com:

Quando o Senhor teu Deus os tiver expulsado da tua frente, não vás tu pensar: “Foi por causa da minha justiça que o Senhor me fez entrar e tomar posse desta terra”. Não. É por causa da injustiça destas nações que o Senhor as expulsará da tua frente. Se vais conquistar estas terras, não é por causa da tua justiça e honradez, mas porque o Senhor teu Deus vai expulsá-las da tua frente por causa da injustiça delas, e também para cumprir a promessa que Ele havia jurado a teus antepassados Abraão, Isaac e Jacob. Sabe, portanto: não é por tua causa da tua justiça que o Senhor teu Deus te concede possuir esta terra boa, pois és um povo de cabeça dura. (Dt. 9.4-6)

A escola Deuteronomista é um exemplo paradigmático destas problemáticas. No conjunto de passos que caracterizam os vários textos, nota-se que os ‘autores’ dos mesmos não os redige com uma finalidade lúdica, mas sim com um pressuposto ‘pedagógico’, cuja função primordial é dar a conhecer o sentido da História hebraica. No horizonte de análise encontramos as questões em torno da Aliança firmada entre Javé e os Hebreus, com tudo o que isso acarreta em termos de sociabilidade. Os vários eventos políticos que ele descreve^{clvi}, são apresentados em termos de absolutos: Cumprimento = Êxito (Dt. 28.1-2) e Incumprimento = Fracasso (Dt. 28.58-62)^{clvii}.

No que diz respeito a evidências documentais, a linguagem do livro do *Deuterónimo* é caracterizada pela assertividade no modo como aborda o binómio ordem/caos e a sua integração na vivência da ‘Aliança’. Salienta-se então que uma das primeiras referências que é passível de apresentar, é o facto de a divindade se definir como uma entidade paterna com importantes responsabilidades ao nível da educação do jovem. Neste caso concreto estamos perante um discurso metafórico que permite uma substituição de papéis, como é o caso de Dt. 3.6-12:

Pensa n’Ele em todos os caminhos, e Ele aplainará as tuas veredas. Não te consideres sábio: teme ao Senhor e evita o mal. Isto trará saúde ao teu corpo e alívio aos teus ossos [...] Meu filho, não desprezes a correcção do Senhor, nem te canses com as suas repreensões, porque o Senhor corrige aqueles que ama, como o pai corrige o filho preferido (Dt. 3.6-12)

Relativamente ao pensamento profético, é legítimo considerar que se caracterizam por um elevado grau de hiperbolização do discurso, que com maior, ou menor grau de metaforicidade, transmitem a importância da ‘Aliança’ entre Javé e os Hebreus como forma de garantir a sobrevivência.

Assim, ao nível dos exemplos, o discurso de ambos os pensadores fica inevitavelmente associado à metáfora da prostituta: em Jeremias o assunto é explorado de uma maneira mais breve (Jr. 2.20-25), ao passo que no segundo profeta encontramos em Ez. 16 uma leitura mais completa da questão. No fundo, os dois pretendem elucidar (pelo menos em Ezequiel) que o percurso de ambas as cidades é um reflexo daquilo que é um afastamento em relação à noção de «Aliança». A título de exemplo, leia-se este passo proveniente de Ezequiel:

Vou reunir todos os teus amantes, com quem tiveste relações, tanto aqueles de quem gostavas como aqueles de quem não gostavas. De todas as partes vou reuni-los contra ti (Ez. 16.37)

À parte desta especificidade do discurso profético, ambos apresentam, com maior ou menor grau de semelhança, a problemática do fim da ‘Aliança’ e de como esta determinou o ocaso do reino de Judá (sobre um principio estritamente ideológico e religioso):

Ele não fez caso do juramento, rompeu o acordo; assumiu um compromisso e voltou atrás. Não vai escapar! Por isso, assim diz o Senhor: Juro por minha vida que vou castigá-lo por ter desprezado o meu juramento e quebrado a minha aliança. (Ez. 17.18-19)

Em comparação com:

Eu quis prender a Mim a casa de Israel e a casa de Judá, para que fossem meu povo, minha fama, minha glória e minha honra – oráculo do Senhor. Mas eles não Me obedeceram (Jr. 13.11)

Perante isto, ainda que a sapiência seja caracterizada por uma certa componente ligada a um *savoir faire*, integra ainda uma lógica mais subjectiva e que passa pela necessidade de o indivíduo ser dotado de um conjunto de premissas que lhe permitam um saber ser, mas também um saber estar na dimensão cósmica^{clviii}, uma vez que, nesta vertente encontramos toda uma leitura teológica do fenómeno.

Verifica-se então que muitos dos reflexos da sabedoria colocam a tónica em torno destas questões culturais, no sentido em que é um sinal de sapiência o facto de se perpetuar uma vivência diária baseada no respeito e no cumprimento dos pressupostos apresentados no Sinai^{clix}.

Perante isto, são vários os exemplos na narrativa em questão que descrevem a caminhada do jovem que, em função da sua crença implícita nos princípios da divindade, garante para si, e para os que lhe são próximos, resultados favoráveis em função desse sentimento.

Antes da abordagem ao texto em questão, é possível retirar do Antigo Testamento vários exemplos que são elucidativos da importância do sentimento de ‘temor a Deus’^{clx}. Numa perspectiva comparada, também os talmudistas (Ginzberg 1988: 74) dão conta dessa situação (José chega a ser ‘mais sapiencial’ que Jacob):

O temor do Senhor é o princípio do saber, porém os insensatos desprezam a sabedoria e a disciplina (Pr. 1.7)

Quem observa os mandamentos conserva a vida, mas quem descuida a própria conduta morrerá (Pr. 19.16)

O temor do Senhor é a escola de sabedoria, e antes da honra está a humildade (Pr. 15.33)

De facto, a bênção de José em ter muitos filhos deveu-se aos méritos de José, da mesma maneira que a divisão do Mar Vermelho e do Jordão para os Israelitas foi uma recompensa pela piedade do seu filho

Como anteriormente apresentado, ainda que a ausência de nome para a consorte de Putifar possa estar associado a um artifício literário utilizado pelo ‘autor’ do texto como forma de a desprezar ao máximo (ela é uma adúltera), verifica-se então que as suas acções podem ser, de certa maneira ‘desculpabilizadas’ à luz dos resultados finais. Aqui, pela sua intervenção, José ascende social e politicamente na hierarquia egípcia, sendo que em última análise é a sua posição que lhe permite salvar a família e dar continuidade aos desígnios divinos^{clxi}.

Contudo, e tendo em consideração as questões da sapiência, o texto josefino acaba por ter uma leitura pedagógica associada ao facto de apresentar o jovem como um modelo de virtudes, e que em função dessas mesmas premissas acaba por ser recompensado.

Em termos de caracterização, é possível identificar no conjunto do Antigo Testamento uma matriz que aponta para a existência de um paradigma de feminilidade, o qual fica definido, sob o ponto de vista historiográfico por Cruz (2009: 41) como “uma mulher bonita, cheia de virtudes, de fé provada ou comprovada, a quem a divindade retribui, conduzindo-a ao Êxito da sua empresa pessoal/familiar, ou em favor do seu povo. Não raras vezes, a sua força está intimamente ligada à condição de mãe de família: a mãe e a companheira ideais”. Um bom exemplo que dá conta desta realidade é Pr. 31, no qual é feita uma síntese:

Quem poderá encontrar uma mulher forte? Ela vale muito mais do que as pérolas. O seu marido confia nela e não deixa de encontrar vantagens. Ela traz-lhe a felicidade e não a desgraça em todos os dias da sua vida. Adquire lã e linho, e as suas mãos trabalham com prazer. É como navio mercante, que importa de longe as provisões. Ela levanta-se ainda de noite, para alimentar a família e dar ordens às empregadas. Examina um terreno e

compra-o, e com o ganho do seu trabalho planta uma vinha. Prepara-se para o trabalho com disposição e põe em acção a força dos seus braços [...] Abre as mãos ao pobre e estende os braços ao indigente. Quando cai a neve, não teme pelos seus familiares, porque todos eles têm roupa a dobrar. Tece mantas e veste-se de linho e púrpura. O seu marido é respeitado no tribunal, quando se senta entre os juízes do povo [...] Abre a boca com sabedoria, e a sua língua ensina com bondade. Supervisiona o andamento da casa, e o seu alimento é fruto do seu trabalho [...] A graça é enganadora e a beleza é passageira, mas a mulher que teme ao Senhor merece louvor. Cantai o Êxito do seu trabalho, e que as suas obras a louvem na praça da cidade.

(Pr. 31.10-31)

Além disso, o feminino apresenta ainda características se constituem como um importante factor de desestabilização do *status quo* dentro da sociedade. Neste caso, cabe ao homem manter-se com um posicionamento estável com vista a dar mostras de que é possuidor de qualidades individuais que lhe permitam se manter alheado de possíveis episódios que ponham em causa a sua integridade social^{clxii}.

No que diz respeito ao momento do ‘Tema de Fedra’, a interacção entre ambos (José e esposa de Putifar) ocorre em Gn. 39.7-9, onde se destaca o facto de esta circunstância lhe (a José) permitir dar mostras, não só da sua discrição, mas também lealdade para com os princípios divinos, e com alguém que lhe é hierarquicamente superior:

Sabes que o meu senhor não se ocupa com nada da casa e entregou nas minhas mãos tudo o que possui. Nesta casa, ele não é mais poderoso do que eu: ele não reservou nada para si, a não ser tu, porque és sua esposa. Como posso cometer semelhante crime [adultério] pecando contra Deus?

Esta posição de reverência em relação aos pressupostos divinos e ao modo como eles interferem com a sociabilidade são recuperados no material talmúdico. Destaca-se aqui a utilização do excerto como uma forma de salientar o facto de estarmos perante alguém dotado de qualidades ético-morais que implicam, não só o respeito pelas hierarquias, como também pelos desígnios de Javé:

Mas José era cuidadoso em relação às palavras dos seus pais, e ele foi rapidamente para o seu quarto, e rezou a Deus, para que ele o salvasse das manhas de uma mulher Egípcia.

Na comparação deste episódio com outras referências documentais do Antigo Testamento, verifica-se que esta situação é transversal à literatura bíblica. Em primeira análise, a nota de destaque vai para as referências ao Decálogo em Ex. 20, no qual encontramos os vv. 14 e 17 como dois indicadores que dão conta, antes da constituição do ‘Estado’ monárquico Hebraico, que este tipo de relacionamentos são já condenáveis sob o ponto de vista social, mas sobretudo teológico:

Não cometas adultério [...] Não cobices a casa do teu próximo, nem a mulher do próximo, nem o escravo, nem a escrava, nem o boi, nem o jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo (Ex. 20.14-17)

Numa segunda perspectiva, os melhores indicadores para compreender esta problemática estão presentes no livro dos *Provérbios*, destacando-se neste processo as referências que aludem à mulher estrangeira e de como ela é sinónimo de perdição, algo extensível à própria condenação do adultério:

Que o teu coração não cobice a sua beleza, nem se deixe prender pelos seus olhares. A prostituta rouba um pedaço de pão, mas a mulher adúltera apodera-se de uma vida (Pr. 6.25-26)

Com muitas palavras ela foi-o seduzindo e arrastou-o com lábios enganadores. O infeliz correu atrás dela, como boi para o matadouro, como animal preso no laço, até uma flecha o atingir no lado. Oi como pássaro que voa para a armadilha, sem saber que vai perder a vida (Pr. 7.21-23)

A boca da estrangeira é cova profunda, e os inimigos do Senhor nela cairão (Pr. 21.14)

Meu filho, presta-me atenção e aceita de boa vontade o meu exemplo, pois a prostituta é cova profunda e a estrangeira é poço estreito. Ela fica de emboscada como um ladrão e multiplica traições entre os homens (Pr. 23.17.26-28)

Neste sentido, a dificuldade em aferir aquela que seria a real *praxis* jurídica para este eixo crono-espacial, mas também político-institucional, passa, entre outras coisas, pelo carácter fragmentado da documentação^{clxiii}. Por outro lado, entronca ainda na indefinição em tornos dos *corpora* legais: o que se questiona é se estes textos ‘legislativos’ correspondem *de facto* à *praxis* jurídica, ou se, antes pelo contrário, são ‘apenas’ o reflexo de uma concepção de realeza que encontra no suserano o responsável

pelo ‘bem-estar’ da comunidade, e como tal, um reflexo dos ‘medos’ e das ‘ansiedades’ de um autor do seu tempo^{clxiv}.

Em termos de exemplos concretos, o texto bíblico fica marcado por um discurso presente em Dt. 22.23, Lv. 20.10 e Pr. 6.25-35, sendo que os três convergem para a pena de morte como fim último dos adúlteros, e com o argumento de a prática ser condenável, não pelas normas do direito privado, mas sobretudo, por ser um agravo contra os pressupostos divinos:

O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo tornar-se-á reu de morte, tanto ele como a sua cúmplice (Lv. 20.10)

Se um homem for apanhado em flagrante a ter relações sexuais com uma mulher casada, ambos serão mortos, tanto o homem como a mulher. Deste modo, eliminarás esse mal de Israel (Dt. 22.23)

Mas o adúltero não tem bom senso: só age assim quem se quer arruinar. Levará uma sova, passará vergonha, e a sua infâmia nunca perecerá. Porque o ciúme provocará a raiva do marido, que não terá piedade no dia da vingança: de nenhum modo aceitará compensação, e recusará qualquer pagamento, mesmo que seja grande (Pr. 6.32-35)

Por outro lado, as fontes bíblicas não apresentam um quadro uniforme daquilo que seria a pena a aplicar pelo adultério:

Ela andou por todos os altos montes e prostitui-se à sombra de toda a árvore frondosa. Eu pensava que ela, depois de ter feito tudo isso, voltaria para Mim. Mas não voltou. Então a irmã Judá, a infiel, viu tudo; viu que Eu rejeitei a rebelde Israel exactamente por causa de todos os seus adultérios, entregando-lhes o documento do divórcio (Jr. 3.6-8)

Se alguém supõe que a sua mulher se desviou e se tornou infiel, e que outro homem teve relações com ela, tornando-se impura em segredo, pois não havia testemunhas nem foi surpreendida em flagrante, se o marido suspeitar e tiver ciúmes, quer a mulher esteja contaminada quer não, ele deverá levar a sua mulher ao sacerdote [...] Depois tomará água numa vasilha de barro e deitará pó do chão do santuário na água; colocará a mulher diante do Senhor, soltará os cabelos dela e colocar-lhe-á nas mãos a oferta pelo ciúme, enquanto o sacerdote terá na mão a água da maldição [...] Se ela se contaminou e foi infiel a seu marido, logo que a água amarga da maldição entrar nela, o seu ventre ficará inchado, o seu sexo murchará, e a mulher ficará maldita entre os seus. Se a mulher não se contaminou, se estiver pura, não sofrerá dano e poderá conceber (Nr. 5.12-28)

O que estas duas situações apresentam é a necessidade de uma posição neutra na análise à condenação do adultério. Há que reconhecer, não só o problema do conceito de ‘Código Legal’ para esta cronologia, mas sobretudo, ter em consideração que à luz da documentação bíblica, a pena capital seria o máximo, mas não é de excluir a existência de outras formas alternativas dentro do espectro jurídico^{clxv}. Por outro lado, é fundamental não perder de vista a especificidade do episódio adúltero no contexto josefino.

Dentro desta linha de pensamento, e como já foi sugerido, não só aqui, mas também em “Reflexões sobre o ‘Tema de Fedra’ a Oriente”, o facto de o autor prestar pouca atenção (cinco versículos) a um caso tão grave, leva a olhar a situação por outro prisma. Assim, a substituição da pena de morte pelo elemento ordálico^{clxvi} permite dotar a narrativa de uma componente de teste, o qual é *a posteriori* determinante para que José constate a existência do divino, mas sobretudo, dar continuidade ao processo civilizacional hebraico^{clxvii}.

Contudo, as acções da mulher de Putifar acabam por ser ‘normais’ dentro do quadro sócio-cultural hebraico, dado que ela é, para todos os efeitos, uma estrangeira.

Neste sentido, e em termos de caracterização dos atributos da personagem temos o facto de ela ser assertiva ao ponto de dizer, num primeiro momento um lacónico “Dorme comigo” (Gn. 39.7). Uma segunda apresentação das suas acções dá conta desses traços, com ela a tomar uma postura mais agressiva, quando comparada com a primeira intervenção:

Ela insistia todos os dias, mas José não acedeu aos seus desejos e não se entregou a ela. Certo dia, José foi para casa fazer o seu trabalho, e nenhum dos domésticos estava em casa. A mulher agarrou-o pelo manto, convidando: «Dorme comigo» (39.10-12)

Numa perspectiva comparada, ainda que *Génesis* seja directo no modo como apresenta este episódio, é legítimo supor, mediante a leitura de outros *corpora* documentais, que há algum nexo de plausibilidade entre estes eventos, e os mesmos salientados nos *Provérbios* quando o ‘autor’ dá conta da interferência da mulher estrangeira:

Preparei um sacrifício de comunhão, porque hoje estou a cumprir uma promessa. Por isso saí para te encontrar. Estava ansiosa por te ver e acabei por te encontrar [...] Vem vamos embriagar-nos com carícias até de manhã. Vamos saciar-nos com amores, porque o meu

marido partiu para uma longa viagem e não está em casa. Ele levou a bolsa com dinheiro, e não voltará até à lua cheia (Pr. 7.14-20)

Os episódios seguintes deste versículo deixam antever que ela aparece equiparada a uma *femme fatale* que provoca a morte a quem se deite com ela, vendo-se isso de forma clara com

Ela já assassinou muita gente, e as suas vítimas foram numerosas. A sua casa é um caminho para o túmulo, uma descida para o reino da morte (Pr. 7.26-27)

Da parte do elemento masculino, o texto bíblico coloca a ênfase num certo arquétipo negativo daquilo que é a masculinidade, verificando-se isso ao nível da documentação, muita da qual já apresentada, onde se destacam os passos Pr. 7.22-23, os quais dão conta de um certo comportamento que o leitor entende como sendo oposto a um ideal de sabedoria. Ficamos então com um conjunto de passos que apontam para o imperativo sapiencial de se saber comportar e resistir a essas tentações. Em termos concretos, temos:

Afasta-te do caminho da estrangeira, e não te aproximes da porta da sua casa. Não dês a estranhos a tua honra, nem os teus anos a gente cruel (Pr. 5.8-9)

Outros indicadores contribuem para o acentuar do carácter sapiencial de José, especialmente quando contraposto à mulher de Putifar. Neste prisma de análise, são duas as referências que Ginzberg apresenta.

Um primeiro momento está relacionado com o facto de a sedução ser interpretada como uma tentativa de gerar um filho ao casal, argumento este usado pela própria mulher, e que ao mesmo tempo são um reflexo da piedade de José em relação à divindade:

No princípio ela não confessou o amor que sentia por José. Ela tentou primeiro seduzi-lo com um artifício. Com o pretexto de o visitar, ela ia ter com ele, e, como não tinha filhos, pretendia adoptá-lo. José rezou a Deus em nome dela, e ela deu à luz.

A segunda referência que o autor faz ao episódio da tentativa de sedução, coloca a tónica no facto de esta nova construção da narrativa josefina se caracterizar pela dotação da consorte do seu senhor como uma entidade com maior assertividade e

agressividade quando comparada com a sua homónima bíblica, isto considerando que em Gn. 39 não há qualquer referência a outras atitudes além do “a mulher agarrou-o pelo manto, convidando” (v.12). Salienta-se aqui o facto de ela tentar seduzir o jovem fazendo recurso da sua posição dentro da casa e apelando a eventuais desejos ambiciosos que José pudesse ter, sendo que a tónica vai para:

Ela, por seu lado, às vezes o ameaçava com morte e o submetia a castigos com vista a malear-lhe a vontade, e como estes meios não afectavam José, ela tentava seduzi-la com recurso a tentações. Costumava dizer, «Eu prometo, que tu irás governar sobre mim e sobre tudo o que eu tenho, se tu aceitares entregares-te a mim, eu serei para ti o mesmo que sou para o meu marido»

Em termos de interpretação, o ‘tema de Fedra’ integra-se no universo da sapiência. Excluindo imperativos de natureza económica, os quais se materializam em torno dos possíveis problemas ligados à circulação dos bens de família relacionados com a legitimidade/ilegitimidade dos filhos do casal^{clxviii}, verificamos que este tipo de relacionamento entronca na violação de pressupostos teológicos, sendo que em última análise dá conta da preservação de um *status quo* instituído pelo divino.

Dentro desta linha de pensamento, o facto de José recusar fazer parte do triângulo amoroso permite-lhe ‘brilhar’ a dois tempos: **1)** Permite-lhe dar mostras de um sentimento de reverência em relação à divindade; **2)** Apresenta-o como alguém respeitador das hierarquias domésticas (a mulher de Putifar é esposa de alguém que lhe é hierarquicamente superior), como também no modo como ele preserva a sua imagem junto daqueles que lhe são próximos.

Não é apenas o K2111 que dá conta da ‘defesa’ do *ethos* gregário. Neste sentido, são vários os passos que dão corpo a uma dimensão discursiva, a qual é reflectora de uma ‘mensagem’ sociológica da literatura sapiencial.

Assim, tanto o ‘tema de Fedra’, como os vários indicadores textuais provenientes do Antigo Testamento, apontam para a valorização da família, apresentando-a como o organismo base da hierarquia político-social, mas também cósmica, definindo-a como uma entidade central no processo de socialização, no sentido em que contribui para dotar o indivíduo de valências que se materializam na capacidade do jovem em apresentar um comportamento em conformidade com as normas de convivência social^{clxix}. Estas duas posições convergem no sentido em que deixam antever a ideia de que em José encontramos uma individualidade que aparece

caracterizado/definido como alguém que representa uma entidade positiva no modo como aborda as hierarquias: não só ele é respeitador para com Putifar, e com tudo o que ele representa, como também a interacção com os irmãos, e conseqüente com o próprio pai, acabam por ser sintomáticas desse clima de respeitabilidade.

Relativamente aos dados referentes à importância da família no contexto do Antigo Testamento, temos o exemplo paradigmático do Decálogo que, num tom lacónico, apresenta normas de convivência básica (“honra o teu pai e a tua mãe: deste modo, prolongarás a tua vida, na terra que o Senhor te dá” – Ex. 20.12). Contudo, também Gn. 37-50 se apresenta como paradigmático:

Assim fala o teu filho José: Deus tornou-me senhor de todo o Egipto. Desce sem demora para junto de mim; habitarás na terra de Gessen e ficarás comigo: tu, tens filhos, netos, ovelhas, bois e tudo o que te pertence. Ali te sustentarei, a fim de que não falte nada, a ti, à tua família e a tudo o que possúis, pois a fome ainda vai durar cinco anos (Gn. 45.9-11)

José lançou-se sobre o rosto do pai, chorando e beijando-o. Em seguida, ordenou aos médicos que estavam ao seu serviço que embalsamassem seu pai; e os médicos embalsamaram Israel. Isto durou quarenta dias, que é o tempo que costuma demorar o embalsamamento (Gn. 50.1-3)

Os passos que correspondem aos capítulos 42-45 (*Génesis*) são demonstrativos de uma construção dual. Em primeira análise, Gn. 42 dá corpo a manifestações da parte de José, as quais podem ser vistas, não só como um reflexo da sabedoria, definida pela capacidade de planejar^{clxx}, mas também como um momento em que há, da parte do filho de Jacob uma certa incoerência no discurso. Isso verifica-se no facto de ele se apresentar como inflexível no modo como recebe os irmãos, e que o levam a ser demonstrador de uma certa falta de tacto^{clxxi}:

Vou pôr-vos à prova: pela vida do Faraó, não saíreis daqui enquanto não me trouxerdes o vosso irmão mais novo. Mandai um de vós buscar o vosso irmão, enquanto os outros ficam presos. Assim provareis que as vossas palavras são verdadeiras. Caso contrário, pela vida do Faraó, comprovareis que sois espiões (42.15-16)

Para uma segunda perspectiva, Gn. 45 apresenta-se como um reflexo do facto de ele ser magnânimo e perdulário que lhe permite uma capacidade de perdão aos irmãos, e conseqüentemente uma reestruturação da ordem familiar perdida:

Então José abraçou seu irmão Benjamim e chorou. Benjamim também chorou abraçado a ele. Em seguida, José cobriu de beijos todos os irmãos e, abraçando-os, chorava (Gn. 45.14-15)

Além do relacionamento com os irmãos, a presença de um espírito de magnanimidade associada à figura de José aparece relacionada com os mecanismos que o próprio encontra para contornar os efeitos negativos dos maus anos agrícolas.

Dentro desta linha de pensamento, é possível identificar em torno da figura josefina uma aura que o aproxima da figura do ‘bom pastor’, equiparando-o a uma entidade com importantes responsabilidades ao nível da regulação das relações entre os vários sectores do tecido social. Salientam-se aqui a ‘preocupação’ com indivíduos que, *a priori* se apresentariam como excluídos das principais estruturas sociais, e como tal, caracterizados por uma situação jurídica e legal de grande ‘fragilidade’ quando comparada com outros. Acrescenta-se a isto a promoção da protecção da sociedade contra agentes externos tidos como potencialmente perigosos^{clxxii}.

Em termos de exemplos práticos, ainda que haja profundas diferenças no modo como os exemplos provenientes da ‘estória’ josefina e os mesmos referentes à literatura salmódica, é legítimo considerar que ambas as referências convergem para a imagética deste jovem como alguém com importantes responsabilidades ao nível da perpetuação de um *status quo* ordenado:

José lembrou-se, então, dos sonhos que tivera a respeito deles, e disse-lhes: «Sois espiões. Vestes para observar os pontos fracos do país» (Gn. 42.9)

José reafirmou: «É como eu disse: sois espiões! Vou pôr-vos à prova: pela vida do Faraó, não saireis daqui enquanto não me trouxerdes o vosso irmão mais novo. Mandai um de vós buscar o vosso irmão, enquanto os outros ficam presos. Assim provareis que as vossas palavras são verdadeiras. Caso contrário, pela vida do Faraó, comprovareis que sois espiões» (Gn. 42.14-16)

José disse ao povo: «Hoje eu comprei-vos a vós e aos vossos terrenos para o Faraó. Aqui estão as sementes para semear os terrenos. Quando chegar a colheita, deveis dar a quinta parte ao Faraó; as outras quatro partes servirão para semear e para alimentar as vossas famílias. Eles responderam: «Tu salvaste-nos a vida! Alcançámos o teu favor e tornar-nos-emos escravos do Faraó» (Gn. 47.23-25)^{clxxiii}

Recuperando a lógica da longa duração, os talmudistas são sensíveis a estas problemáticas. Ele apresenta o encarceramento, mas acrescenta-lhe uma realidade dupla. Tanto serve para enaltecer as qualidades em termos de lealdade, que passam pelo facto de José permanecer fiel a Putifar, como também uma forma de salientar a ideia de ele ser *de facto* alguém beneficiário do espírito divino:

Ainda que prisioneiro, José continuou a ministrar as necessidades de Putifar, e ele recebeu permissão do guarda para que pudesse passar algum tempo em casa do seu mestre (Ginzberg 1988: 59)

Ele até ordenou melhores pratos para ele do que para os restantes prisioneiros, e ele achou supérfluo ter preocupações extras em relação a José, porque ele não conseguia ver nada de errado nele, e observou que Deus estava com ele, tanto no bom como no mal (Ginzberg 1988: 59)

Dentro da componente ‘teológica’ da literatura sapiencial, além da importância de reconhecer e cumprir os pressupostos firmados no Sinai, e mesmo que ambas as situações estejam interligadas, importa ainda considerar aqui o facto de esta condição de reverência passa pelo reconhecimento de que a sabedoria é algo proveniente da divindade, De igual modo esta posição passa por aceitar igualmente a sua intervenção no ordenamento do cosmos^{clxxiv}:

Só Deus conhece o caminho para a sabedoria, só Ele sabe onde ela se encontra, pois Ele contempla os confins do Universo e vê tudo o que existe debaixo do céu. Quando fixou um peso para o vento e definiu a medida das águas, quando deu uma lei para a chuva e uma rota para o relâmpago e o trovão, então Ele observou-a e avaliou-a, sondou-a e estabeleceu-a. E disse ao homem: «A sabedoria consiste em temer o Senhor, e a inteligência está em afastar-se do mal» (Job. 28.23-28)

Também o diálogo de José com os irmãos é um reflexo de como Javé, mesmo não estando presente em discurso directo, aparece como personagem subjectiva, verificando-se isso nas palavras do jovem:

Mas, agora, não fiquéis tristes nem vos aflijais por me terdes vendido para este país, pois foi para vos salvar a vida que Deus me enviou para aqui adiante de vós [...] Deus enviou-me adiante de vós, para que possais sobreviver neste país, salvando a vida para que possais sobreviver neste país, salvando a vida para uma libertação maravilhosa. Portanto,

não fostes vós que me mandastes para cá; foi Deus; Ele tornou-me ministro do Faraó, administrador de todo o palácio e governador de todo o Egípto (Gn. 45.5-8)

Dentro da casa de Putifar, também a sapiência proveniente do divino se aplica. Neste sentido, é sem surpresas que encontramos referências ligadas a isto:

Vendo que o Senhor estava com José e que fazia prosperar tudo o que empreendia, o seu senhor teve grande afeição por ele e colocou-o ao seu serviço pessoal (Gn. 39.3-4)

José foi colocado como administrador da casa e de tudo o que pertencia a Putifar, o senhor (Gn. 39.5)

Até ao incidente do K2111, encontramos ainda o facto de ser o espírito de Deus que lhe permitiu a ascensão dentro da escala hierárquica na casa, ao ponto de em resposta à mulher ele dar a entender que:

a bênção do Senhor atingiu tudo o que o egípcio possuía, em casa e no campo. Putifar entregou tudo nas mãos de José, sem se preocupar com mais nada a não ser com o pão que comia (Gn. 39.6)

Nesta casa, ele [Putifar] não é mais poderoso do que eu (Gn. 39.9)

Para a longa duração, este carácter sapiencial, sendo que este autor apresenta algumas variações no cômputo geral da narrativa. Contudo, ‘apenas’ contribuem para um reforçar da ideia de que José era alguém que era beneficiário dos poderes divinos, destacando-se aqui uma duplicação de episódios referentes à sapiência josefina:

Quando chegaram ao Egípto, os donos de José não conseguiam decidir-se sobre quem ficaria com ele. Cada um desejava posse única e exclusiva dele. Eles decidiram deixá-lo com um lojista até que eles regressassem ao Egípto com a mercadoria. E deus deixou José ter a graça à volta do lojista. Tudo o que ele tinha, ele pôs nas mãos de José, e portanto o Senhor abençoou-o com prata e ouro, e José permaneceu com ele três meses e cinco dias (Ginzberg 1988: 40)

Putifar convencido que Deus estava com José. Algumas vezes ele fazia um teste aos poderes miraculosos [...] Tudo o que desejava, ele tinha a certeza que conseguia de José, e ele viu que Deus claramente cumpria os desejos do escravo. Portanto ele deixou todas as

chaves da sua casa nas suas mãos, e ele sabia que tudo estava com ele, mantendo tudo com ele, deixando apenas a sua mulher (Ginzberg 1988: 43)

Também o encarceramento é revelador de como o espírito divino está presente no modo como José interage com os outros elementos. Encontramos manifestações desse sentimento no facto de:

O carcereiro-chefe confiou a José todos os detidos que estavam na prisão. Era José quem organizava tudo o que aí se fazia. O carcereiro-chefe não se preocupava com nada do que lhe fora confiado, porque o Senhor estava com José e fazia prosperar tudo o que ele empreendia (Gn. 39.22-23)

José replicou: «Deus é que pode interpretar. Contai-me os sonhos» (Gn. 40.8)

Três dias depois, era o aniversário do Faraó (Gn. 40.20)

Daqui a três dias, o Faraó lembrar-se-á de ti e devolver-te-á o cargo: colocarás a taça do Faraó na mão dele, como antes estes costumavas fazer, quando eras seu copeiro (Gn. 40.13)

Conforme já salientámos, os indicadores de sapiência não se esgotam nestas considerações de natureza comportamental. Aqui integramos, não só a capacidade ético-moral para discernir sobre o binómio correcto/incorrecto, mas também de respeito para com os pressupostos divinos. Neste sentido, integram-se ainda nestas dinâmicas uma realidade prática e que passa, entre outras coisas, pela capacidade de levar a cabo um conjunto de empresas caracterizadas por um elevado grau de êxito, no sentido em que o homem independentemente de ser, ou não, criação divina, tem de trabalhar^{clxxv}. Em termos de exemplos práticos, encontramos bons exemplos destas problemáticas nos instantes iniciais do Livro de *Génesis*, complementando-se isto com os passos provenientes do Livro do *Êxodo*:

O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para que o cultivasse e guardasse (Gn. 2.15)

Então todo o povo tirou os brincos e levou-os a Aarão. Este recebeu o ouro, fundiu-o num molde e fez a estátua de um bezerro (Ex. 32.3-4)

O Senhor escolheu Beseleel, filho de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá, e encheu-o de dotes sobre-humanos, de sabedoria, de destreza no seu ofício, capaz de fazer projectos e de lavar ouro, prata e bronze, de lapidar e engatar pedras, entalhar madeira e realizar toda a espécie de trabalhos. Também lhe deu talento para ensinar outros (Ex. 35.30-34)

Em termos de exemplos práticos, o episódio com o faraó introduz esta componente ao apresentar o hebreu como alguém detentor de um conjunto de capacidades que lhe permitem em função da interpretação onírica, dar resposta a problemas concretos que lhe são colocados, como é o caso do discernimento para usar as potencialidades do Egipto, assim como do aparelho burocrático, com vista a maximizar os recursos:

Durante os sete anos de abundância, a terra produziu colheitas abundantes (Gn. 41.47)

Agora, portanto, que o Faraó escolha um homem inteligente e sábio, e o coloque à frente do Egipto. Que o Faraó nomeie funcionários no país, tome a quinta parte dos produtos a terra do Egipto, durante os sete anos de abundância. Que eles reúnam todos os víveres desses anos bons que virão, armazenem o trigo sob a autoridade do Faraó e guardem os víveres nas cidades. Esses víveres servirão de reserva para o país, quando chegarem os sete anos de fome. Deste modo, a terra do Egipto não será exterminada pela fome (Gn. 41.33-36)

José disse ao povo: «Hoje eu comprei-vos a vós e aos vossos terrenos para o Faraó. Aqui estão as sementes para semear os terrenos. Quando chegar a colheita, deveis dar a quinta parte ao Faraó; as outras quatro partes servirão para semear e para alimentar as vossas famílias e filhos. Eles responderam: «Tu salvaste-nos a vida! Alcançamos o teu favor e tornar-nos-emos escravos do Faraó» (Gn. 47.23-25)

Numa perspectiva comparada, é legítimo considerar José como uma figura que se aproxima do conceito de ‘realeza’ e do modo como esta se articula com o divino. Em termos político-ideológicos, da mesma maneira que a vitória é um reflexo de uma relação harmoniosa entre os planos terreno e divino, também a derrota se interpreta por este prisma, dado que, segundo Sales (1997: 114), ela não está intimamente conectada com os efectivos presentes no campo de batalha, mas sim “pelo afastamento ou desobediência em relação às divindades”.

Assim, respeitando as diferenças existentes entre os registos, a narrativa de José aproxima-se do conceito de ‘realeza’ pela dimensão teológica que confirma os dois

anteriores pressupostos relacionados com o contratualismo. Da mesma maneira que um ‘rei’ não falha em função de contar com o apoio divino^{clxxvi}, também em Gn. 37-50 a ascensão de José na hierarquia sociopolítica egípcia é inevitável, dado que a divindade está com ele^{clxxvii}:

Eu sou Istar de Arbela! Assaradão, rei da Assíria! Na Cidade Interior, em Ninive, em Calah e em Arbela, darei longos dias e anos duradouros a Assaradão, meu rei. Sou a tua grande parteira! Sou a tua excelente ama-de-leite! Por longos dias e anos duradouros, estabeleci o teu trono sob os grandes céus. Vigio numa câmara de ouro no meio dos céus. Acendo a lâmpada de pedra-elmešu diante de Assaradão, rei da Assíria, e vigio-o como a coroa da minha cabeça. Não temas, rei! Falei contigo, não te menti. Encorajei-te, não deixarei que te envergonhes. Far-te-ei atravessar o rei em segurança (Caramelo 2002: 186-187)

Em comparação com:

Portanto, não fostes vós que me mandastes para cá; foi Deus; Ele tornou-me ministro do Faraó, administrador de todo o palácio e governador de todo o Egipto (Gn. 45.8)

Perante os vários exemplos referentes, não só aos dados josefinos, mas no AT como um todo orgânico, é possível decompor a circulação de José como algo a dois tempos, sendo que pelo meio está a presença do K2111: **1)** Gn. 37-38; **2)** Gn. 39-50.

No primeiro momento, a particularidade desta referência (Gn. 37-38) está no facto de apresentar o jovem como alguém alvo da inveja fraterna, tanto ao revelar uma certa soberba aquando das revelações oníricas^{clxxviii}, como também motivado pela preferência que Jacob nutria por ele em prejuízo dos outros irmãos:

Certo dia, falou a seu pai da má fama que os seus irmãos tinham. José era o preferido de Israel, porque era o filho da sua velhice e, por isso, mandou-lhe fazer uma túnica de mangas compridas. Os seus irmãos perceberam que o pai o preferia aos outros filhos. Por isso, ficaram com raiva, e não falavam amigavelmente com ele [...] Eles ficaram com mais raiva ainda, por causa dos sonhos que José lhes contava [...] Os irmãos ficaram com ciúmes de José, enquanto o pai meditava sobre o assunto [...] Vamos vendê-lo aos ismaelitas, mas não levantemos a mão contra ele, pois afinal ele é o nosso irmão, da mesma carne que nós (Gn, 37.2-27)

O segundo momento corresponde ao período Gn. 39-50 (K2111 e o encarceramento). A importância desta fase está relacionada com o facto de ela, ainda

que seja um entrave à circulação do filho de Jacob, acabar por ser um elemento central na formação do jovem. Ainda que seja afastado da sua comunidade e da casa de Putifar, e mesmo que o espírito de Javé já esteja presente na narrativa, permite-lhe constatar a existência de toda uma atmosfera que o transcende. Assim, entre as várias hipóteses que atestam estas questões, a nota de destaque desta mudança de atitude vai para o facto de ele reconhecer essa premissa e como tal, a assumir como um factor determinante para que a acção siga o seu curso, e que em última análise, lhe permita ascender política e socialmente na hierarquia cortesã egípcia:

Os irmãos, espantados, ficaram sem resposta. Então José disse aos irmãos: «Aproximai-vos de mim!» Eles aproximaram-se. José continuou: «Eu sou José, o irmão que vendestes para o Egipto. Mas, agora, não fiquéis tristes nem vos aflijais por me terdes vendido para este país, pois foi para vos salvar a vida que Deus me enviou para aqui adiante de vós. De facto, há dois anos que a fome se instalou no país e ainda haverá cinco anos sem sementeira e sem colheita. Deus enviou-me adiante de vós, para que possais sobreviver neste país, salvando a vida numa libertação maravilhosa. Portanto, não fostes vós que me mandaste para cá; foi Deus; Ele tornou-me ministro do Faraó, administrador de todo o palácio e governador do Egipto [...] (Gn. 45.3-8)

REFLEXÕES SOBRE O ‘TEMA DE ‘FEDRA’: A MATRIZ GRECO-ROMANA

A interpretação do fenómeno *eros/amor* na literatura greco-romana define-se como uma realidade complexa e passível de ser entendida em múltiplas perspectivas^{clxxix}. No que a nós diz respeito, a presença da temática erótica passa por compreender o modo como ela aparece descrita nas narrativas de tipo K2111. Sobre *eros*, uma ideia é transversal:

*Dá-me agora o amor e o desejo, com que subjugas
todos os imortais e todos os homens mortais
(Il. 14.198-199)*

*[...] e Eros, o mais belo entre os deuses imortais,
que amolece os membros, e a todos os deuses e a todos os homens
sujeita no peito o entendimento e a vontade consciente
(Th. vv. 120-122)*

A representação de *eros/amor* está associado a uma realidade polissémica e multifacetada. Verifica-se a convergência para a uma noção de força benéfica, a qual consiste em permitir ao apaixonado desfrutar de breves momentos de alegria e de fruição ao imaginar/pensar no objecto amado, mas ao mesmo tempo aparece interpretado como uma realidade de índole divina e que tem como principal atributo o facto de ser irracional (em todo o seu sentido), capaz de levar o individuo a um estado de insanidade (*manía*) e de oposição a um ideal de controlo racional (*sophrosyne*)^{clxxx}.

A referência a *eros* (e ao desejo por ele provocado), tanto na *Ilíada*, como na *Teogonia*, dá conta de que a temática das paixões como um factor de desestabilização da comunidade fazia já parte do quadro mental e social dos autores para uma cronologia mais recuada. É dentro desta linha de pensamento que integramos o substracto mais antigo do K2111 na literatura grega: o episódio de Belerofonte/Anteia/Preto (*Il. 6.155-205*). A narrativa relata como:

*[...] ora com ele
estava a esposa de Proito, a divina Anteia, louca para se deitar
em oculto amor; mas de forma alguma logrou convencer*

*quem albergava bons pensamentos: o fogoso Belerofonte.
Ao rei Proito assim falou depois a mulher mentirosa:
'Morre tu, ó Proito, ou então mata Belerofonte,
que comigo à minha revelia quis deitar-se em amor'
Assim falou; e do soberano se apoderou a fúria, assim que tal ouviu.
Absteve-se de o matar, pois disso sentia respeito no coração
(Il. 6.159-167)*

A descrição tem a particularidade de colocar em reflexão aquilo que se entende como sendo a condenação da prática do adultério e dos seus efeitos desastrosos. Contrariamente a outros textos, 'Homero' caracteriza-se pelo facto de permitir uma visão de conjunto do quão nefasto o adultério é. Somos levados a assumir que o episódio entre Belerofonte e Anteia dá conta de como *eros* pode perturbar o quotidiano, ao ponto de criar entre o coríntio e Preto (marido de Anteia) um clima de alguma animosidade, ao ponto de ameaçar romper com os laços de *xenia* e de *philia* que unia os dois homens, situação esta apenas evitada pela capacidade de discernimento (*sophrosyne*) dos intervenientes.

No caso concreto da tragédia euripidiana, a ênfase vai para a introdução de um prólogo (protagonizado pelo monólogo de Afrodite), o qual tem a particularidade de permitir, mediante uma função introdutória, ao espectador/leitor uma melhor compreensão de muitos dos meandros que norteiam o desenrolar dos acontecimentos^{clxxxii}. Nele se salienta o facto de a narrativa se desenvolver em função de agravos cometidos por Hipólito (personagem homónima da peça):

Afrodite: [...] *Mas ainda hoje castigarei Hipólito pela forma errada como procedeu em relação a mim. Há muito que está tudo em andamento: não preciso de me esforçar muito [...] Fedra, a bem nascida esposa de seu pai, e foi tomada, por vontade minha, por um amor avassalador [...] Mas agora a desgraçada, gemendo por ter sido ferida pelos ferrões do amor, definha em silêncio, sem que ninguém, lá em casa, tenha consciência da sua doença (Hipp. vv. 20-40)*

Eurípides não esgota as potencialidades do tema erótico nos instantes iniciais. De facto, a primeira intervenção de Fedra (vv. 200-230) pode ser interpretada como um conjunto de passos que se apresentam na linha de continuidade do prólogo com a deusa Afrodite. O autor heleno opta por introduzir aquilo que se entende ser o processo de definhamento pessoal da princesa cretense:

Fedra: *Levai-me o corpo ... apoia-me a cabeça. Não tenho força nas articulações dos meus membros. Criadas, tomai as minhas mãos delicadas ... este diadema está a oprimir-me a cabeça. Tira-o e deixa que o cabelo me caia solto até aos ombros.*

Ama: *Coragem filha, e não agites o corpo assim dessa maneira. Aguentarás mais facilmente a doença com tranquilidade e espírito elevado. Os homens não têm outro remédio senão sofrer.*

Fedra: *Ai ai! Se ao menos pudesse beber um golo de água pura de uma nascente de orvalho e pudesse deitar-me a descansar, debaixo dos ulmeiros, num prado viçoso e luxuriante!*

Ama: *O que estás a dizer, filha? Não seria melhor não dizeres essas coisas em público, visto que estás a arremessar palavras que tomaram nos dentes o freio da loucura?*

Fedra: *Levai-me para a montanha! Quero ir para a floresta, em que estão os pinheiros, lá em que os cães de caça perseguem a correr as corças malhadas. Deuses! O meu mais ardente desejo é de incitar os cães com os meus gritos e de atirar, encostada aos meus cabelos loiros, a lança tessálica, com um dardo afiado na mão.*

Ama: *Porque razão, querida filha, te angustias desta maneira? O que te pode ralar a ti a caça? E o que é essa paixão pela água das fontes? Tens aqui à mão, junto às muralhas, uma inclinação orvalhada dem que poderás beber.*

Fedra: *Ártemis, soberana da Lagoa salgada e dos ginásios retumbantes de cascos de cavalos, quem me dera ser capaz de domar poldros enéticos nas tuas planícies!*

Ama: *Mas que conversa disparatada é esta outra vez? Mesmo agora ias para a montanha, desejosa de ir à caça. Agora é a paixão dos poldros nas praias sem ondas. Perceber qual dos deuses te afasta do caminho e te dá volta à cabeça – isto, filha, só mediante poderes de divinização muito especiais!*

(Hipp. vv. 200-230)

Também Séneca dá mostras de uma certa gradação no modo como concebe Fedra. A ênfase do cordubês vai para um diálogo entre a *Nutrix* e Fedra, no qual a consorte de Teseu ainda dá mostras de tentar resistir ao amor que nutre pelo enteado. Para este efeito, muito contribuem os vv. 220-25, em que esse desejo é apresentado:

Fedra: *A vergonha não abandonou ainda por completo o meu nobre espírito. Faço-te a vontade, ama. Seja vencido esse amor que não quer ser dominado. Não consentirei que tu, honra, sejas maculada. Esta é a única maneira, o único caminho de fugir ao mal: siga eu o meu marido, adiantar-me-ei pela morte a um sacrilégio*

(Phaedr. v. 200)

Porém, uma mensagem é transversal. Ainda que os dois autores sejam divergentes em muitos aspectos (cruciais para a interpretação do K2111), a verdade é que eles dão conta de uma certa transversalidade no modo como exploram as potencialidades da temática. Ainda que a paixão possa ser vista *a priori* como um fenómeno individual (diz respeito à personagem Fedra), a verdade é que ela acaba, mediante um fenómeno de contágio, por ser determinante para que se assista a uma completa desestabilização e desarticulação das estruturas sociais e político-institucionais^{clxxxii}.

Além destes dois triângulos base (Belerofonte/Anteia/Preto e Hipólito/Fedra/Teseu), a literatura greco-romana tem a particularidade de apresentar, mediante a exploração de outros *corpora* documentais [ANEXO 5], um maior número de exemplos referentes a este *topos* literário:

- **Peleu/Astímedeia (ou Hipólita)/Acasto (Pind. N. 4.351; N. 5.361):** Esta narrativa dá conta de como Acasto, filho de Pélias, em conjunto com Hipólita (a mulher), conspirou contra a vida de Peleu, mas este foi salvo por Quíron (N. 4.351). Numa outra versão (N. 5.361), o mesmo autor dá conta de uma amplificação dos elementos desta narrativa: ele conta como Peleu, casado com Tétis, foi alvo de uma calúnia por parte de Hipólita (filha de Creteu). O argumento aponta, à semelhança de outras narrativas de tipo K2111, como Hipólita, à semelhança de outras narrativas de tipo K2111, acusou Peleu de a ter tentado violar. Em fontes tardias (e.g.: o Pseudo Apolodoro), o autor apresenta outros contornos: dá conta de como ele (Peleu) estava na corte de Acasto para ser purificado (3.13.2: mata, durante a caça ao javali de Cálidon, Eurícion); acrescenta que além da estrutura base do K2111, o mitógrafo relata como antes de acusar Peleu, Astímedeia causou o suicídio à mulher de Peleu (3.13.3). A narrativa em questão termina com a morte de Astímedeia (3.13.7);
- **Tenes/Filónome/Cicno (E. 3.24-5; Pau. 10.14.12-3):** Cicno, do casamento com Próclea, era pai de Tenes e de Hemitéria. Com a morte da primeira mulher (Proculeia) Cicno contrai um segundo casamento com Filomena (Paus. 10.14.12), a qual se apaixonou pelo enteado (Tenes) procura seduzi-lo, algo que o jovem não consente e em consequência disso temos o episódio da acusação falsa com recurso a um tocador de flauta. O marido acreditou nela e prendeu os filhos numa caixa e atirou-os ao mar até que foram salvos na ilha de Lêucofris (apelidada de Ténédos em memória de Tenes). Outras informações são apresentadas por Pausânias na sua *Descrição da Grécia*: acrescenta alguns detalhes à narração, nomeadamente a tentativa que Cicno faz para alcançar, ainda que se sucesso o perdão do filho (10.14.13);
- **Eunosto/Ocna (Quaes. Gr. 40):** Nesta história temos Eunosto que era filho de Elimeus (descendente de Cefiso e de Scias) que foi vítima de Ocna. A rapariga apaixonou-se por

ele e tenta, sem sucesso seduzi-lo. Como resultado faz queixa aos familiares (Euximos; Leon; Búcolo) que armam uma cilada para matar o rapaz, algo que de facto acontece. A narrativa acaba com a condenação dos três homens e o suicídio da rapariga após ter confessado a verdade;

- **Frixo/Demódice/Creteu:** Na nossa versão (Hig. *De Astr.* 2.20), Demódice era mulher de Creteu e, movida pela beleza de Frixo, filho de Atamante, procura seduzi-lo, mas fracassa nos seus intentos. Como resultado, Demódice disse a Creteu (seu marido) que Frixo a tentou violar e este, movido pelo amor que nutria pela sua mulher, persuade Atamante para matar o filho. Em termos de conclusão, o mito de Frixo dá conta de como ele, mas também a irmã (Hele), conseguem fugir por intervenção de Nubes; no final, o jovem regressa e, ciente da sua inocência, leva o pai (Atamante). No fim Frixo suicida-se e é trazido de volta por Mercúrio para Atamante: a divindade explica que, convencido da sua inocência, levou Frixo a fugir. Porém, importa não perder de vista que estamos perante um caso que alguma ‘irregularidade’ no conteúdo, sendo que é possível encontrar versões que omitam o K2111. O Pseudo Apolodoro, por exemplo, relata o mito de em questão: dá conta de como Atamante (marido de Néfele), pai de Frixo e Hele, contrai um segundo matrimónio com Ino (nascem Melicertes e Learco); esta mulher (Ino) conspira contra os enteados, mas sem se fazer alusão ao K2111 de Higino (1.91)

O K2111 entronca numa questão de relevo associado à presença do discurso mitológico dentro do quadro literário (e conseqüentemente sócio-cultural) grego. Aqui ganham destaque as palavras de Aristóteles sobre a diferença entre discurso histórico e mitológico:

O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso [...] Diferem pelo facto de um relatar o que aconteceu e o outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verosimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois, nomes às personagens [...] Na tragédia, porém, os poetas prendem-se a nomes reais e a razão disso é que o possível é fácil de acreditar. Na verdade, nós não acreditamos que coisas que ainda não aconteceram sejam possíveis; ao contrário, pelo facto de terem acontecido, torna-se evidente que eram possíveis, pois não teriam ocorrido se fossem impossíveis (Arist. Poet. 1451b-15)

Exemplo disto é um triângulo amoroso semelhante à tragédia *Hippolytus* e *Phaedra*. ‘Homero’ (*Il.* 9.448-484) dá conta de uma narrativa em que introduzi a relação

adúltera entre Fénix (filho de Amintor) e a concubina do pai, e em como isso resulta no seu exílio:

*Amintor, filho de Órmeno,
ele que se irou contra mim por causa da amante de belos cabelos,
que ele amava a ponto de desprezar a esposa legítima,
minha mãe. Pelos joelhos me suplicou minha mãe
que me deitasse com a amante, para que o ancião a odiasse.
Obedeci-lhe e pratiquei o acto. Apercebeu-se meu pai
e amaldiçoou-me com força, invocando a Erínia detestável:
nunca sobre seus joelhos se sentaria filho amado
por mim gerado. Os deuses cumpriram a maldição,
Zeus subterrâneo e a temível Perséfone.
Deliberei então matá-lo com o bronze afiado,
mas um dos imortais me acalmou a ira, pondo-me
no peito a voz do povo e os muitos insultos dos homens,
para que não fosse chamado parricida entre os Aqueus.
[...]
Fugi depois para longe, percorrendo a ampla Hélade,
e cheguei à Ftia de férteis sulcos, mãe de rebanhos,
a casa de Peleu. Ele acolheu-me benevolente
e estimou-me como um pai estima seu filho único
e bem amado, herdeiro de grande fortuna.
Fez-me rico e deu-me muito povo para governar.
Fui viver para a fronteira da Ftía, como rei dos Dólopes*

As fontes tardias apontam para uma permanência dos atributos principais das personagens (enteado/madrasta/marido/*eros*), mas alteram o argumento do enredo mitológico e aproximam-no do K2111. O Pseudo Apolodoro, por exemplo, escreve que:

Ele [Aquiles] foi acompanhado por Fénix, filho de Amintor. Este Fénix foi cegado pelo pai em função de uma acusação falsa da parte de Ftía que era a concubina preferida do pai, em que ela o acusava de sedução. Mas Peleu levou-o a Quíron, que lhe restaurou a visão, e depois Peleu fez dele rei dos Dólopes (3.13.8)

No contexto ático, Eurípides destaca-se pelo facto de introduzir nos seus dramas questões ligadas ao quotidiano, os quais ficam caracterizados pelas lutas internas das suas personagens, com a tónica a ser colocada, tanto na inevitabilidade do destino, como

também na fraqueza humana em relação às divindades (ex.: o caso de *eros*)^{clxxxiii}. E ele compreendeu bem a essência! *Phoinix*, a julgar pelos fragmentos que nos chegaram, é de supor que ele trabalhou o enredo de acordo com o seu estilo^{clxxxiv}:

vv. 804: *Crianças são um fardo para um homem velho ... dá ... quem casa quando já não é o seu tempo; pois uma mulher manda num noivo velho*

vv. 805: *Idade, que mal que és para aquele que a têm!*

v. 808: *... e uma mulher é o maior mal de todos*

v. 816: *E contudo, se eu alguma vez vir um homem cego agarrado a um guia e angustiado com a sua fortuna, eu costumava gozar com a sua covardia em morrer. E agora fui vítima das minhas palavras, pobre coitada*

O denominador comum destas narrativas é a presença do carácter desestabilizador do feminino, algo que é bem vincado por Higino quando ele escreve, a propósito de Frixo, que Demódice disse “muitas outras coisas semelhantes àquelas que as mulheres dizem” (Hig. *De Astr.* 2.20). Por outro lado, e partindo do pressuposto aristotélico de que os autores escrevem “de acordo com o princípio da verosimilhança e da necessidade” (Arist. *Poet.* 1451b), somos levados a questionar a razão de a temática do K2111 apenas apresentar mulheres apaixonadas e ardilosas, até porque o cruzamento com outros dados introduz figuras masculinas como igualmente susceptíveis aos ditames de *eros/amor*, mas que não constam como argumentos tragediográficos.

No plano mitológico, destaque para a figura de Tânis, cuja narrativa se aproxima da Fedra (personagem euripidiana). Neste mito, a interferência de uma divindade ofendida nas suas prerrogativas (Vénus), leva a que o jovem nutra uma paixão pela mãe. Na iminência de cometer um incesto, acaba por se suicidar. O episódio aparece descrito na obra *De Fluviiis* do Pseudo Plutarco:

Tânis é um rio da Cítia chamado de rio Amazonas, porque as Amazonas se banhavam nele; mas o nome foi alterado noutra altura. Tânis, filho de Beroso e de Lisipe, odiando veemente o sexo feminino, e olhando para o casamento como algo ignominioso e desonrável, dedicou-se única e exclusivamente a assuntos marciais. Isto ofendeu Vénus, que o fez se apaixonar pela própria mãe. A verdade é que, ele sentiu a força da paixão, mas não querendo aceitar a necessidade de aceder aos impulsos divinos, e desejoso de preservar o

respeito e a piedade para com a mãe, ele afogou-se no rio Amazonas, o qual foi denominado a partir daí de Tánais, em memória ao jovem (Ps. Plut. Fluv. 14)

Já no ‘mundo real’, salientamos aqui três descrições. Uma de um orador ático, Lísias, quando ele escreve *Sobre o Assassínio de Eratóstenes*, outra das *Vidas Paralelas* de Plutarco (António e Demétrio), e a última de Suetónio, o qual representa uma ruptura com a exclusividade da madrasta como personagem maléfica. Temos então:

Esta mulher estava zangada com ele e sentia-se enganada, porque ele já não a visitava de forma regular, e ela estava a controlá-lo até que descobriu qual era a causa [...] Eratóstenes era acusado de ser um mulherengo: Eratóstenes de Oe está a fazer isto; ele violou não só a tua mulher, como também muitas outras; ele faz disso uma arte (1.15-16)

Pois sucedeu que, como parece, Antíoco se apaixonou por Estratonice, que era jovem e já tinha sido mãe de um menino por Seleuco. Antíoco estava angustiado e recorreu a todos os meios para combater a sua paixão, mas enfim, condenando a si mesmo pelos desejos descontrolados, por uma doença incurável, e subjugadora da razão, ele decidiu procurar uma forma de morrer, abstendo-se de comer, sob o pretexto de uma doença (38.2)

Ele [Nero] teve, além de Octávia, outras duas mulheres: Popeia Sabina, cujo pai foi questor, e antes dele esteve casada com um equestre romano, e, depois dela, Estatília Messalina, bisneta de Tauro [...] O seu enteado, Rufino Crispino, filho de Popeia Sabina, ainda que menor, foi mergulhado no mar, por ordem dele [Nero], enquanto estava a pescar, pelos escravos, porque reportaram que ele andava frequentemente entre os companheiros da parte de um general ou de um imperador (Suet. Nero. 35)

A entidade feminina aparece interpretada como algo equivalente a excessos, trevas e maldade, por oposição ao homem tido como exemplo acabado dos *nomoi* que norteiam a vida na *polis* grega^{clxxxv}. Paralelamente a esta realidade, e de certo modo interligado, há que ter em consideração a existência de uma ideia preconcebida, à luz de *hamartia*, a ‘mulher’ como alguém com uma maior propensão para as situações-limite que norteiam o panorama tragediográfico, como é o caso de *eros/amor*^{clxxxvi}. No fundo, faz ecos nas palavras de Aristóteles:

Assim, o das fêmeas é mais dócil, mais facilmente domesticável, mais susceptível às carícias e mais fácil de ensinar [...] Assim, a mulher é mais sensível do que o homem lágrimas, mas também mais ciumenta e mais queixosa; é mais dada às injúrias e às agressões. É também mais susceptível de se entregar à depressão e ao desespero do que o

homem mais descarada e mais mentirosa, mas pronta a enganar e menos capaz de esquecer (Arist. *Hist. Anim.* 9.1608a-608b)

Em termos de interpretação do conteúdo deste tema literário, importa ter no nosso horizonte de análise a premissa base de que estamos a lidar com um discurso parcial (produzido por homens), o qual tende a explorar os ‘medos’ e as ‘ansiedades’ desse universo^{clxxxvii}. Por outro lado, é fundamental ter em consideração que os eventos descritos são um produto de um autor do seu tempo, caracterizado pela redacção de uma mensagem encriptada, a qual fazia sentido à luz do quadro sociocultural e mental Ateniense do século V a.C.^{clxxxviii}.

Esta dimensão corresponde a uma característica do discurso mítico: o mito é uma visão idealizada da sociedade em que se insere, pelo que pode não representar *de facto* o real^{clxxxix}. Já em termos tragediográficos, este discurso representa situações-limite que levam o auditório a reflectir sobre a essência do Ser Humano. O Homem é uma criatura dotada de potencialidades, das quais a *polis* é o exemplo acabado (com tudo o que ela representa em termos mentais, sociais, culturais, económicos e político-institucionais), mas ao mesmo tempo alguém definido por fraquezas, as quais são capazes de mergulhar *o Todo* na alteridade^{cx}. As paixões acabam por se inscrever na hora de expor essas fraquezas das quais o Homem participa: *eros* é, para todos os efeitos, uma manifestação de uma força de teor divino que tem como particularidade mergulhar o indivíduo num vórtice de emoções que culmina com a desarticulação das instituições sociais que dão sentido à existência humana enquanto ser gregário^{cxci}.

Assim, ainda que as fontes épicas, líricas e trágicas convirjam na hora de apresentar a *praxis* erótica como *manía*, esta situação só se verifica a partir do momento em que estes actos se afastam das normas e das convenções socialmente aceites, e se aproximem dos tabus sexuais^{cxcii}. Nesta perspectiva, a presença de temáticas incestuosas-adulterinas ao nível do discurso mítico-literário, acaba por convergir para uma certa ‘politização’ do discurso tragediográfico.

Nesta vertente, o facto de as várias representações de *Phaedra* e de *Hippolytus* serem transversais em termos de comportamentos sexualmente desviantes a ‘politização’ do texto. Essa característica está relacionada com os debates inerentes às experiências de vivência dentro da *polis*, e não com a definição desta construção literária como um discurso político-ideológico^{cxci}. Em termos de leitura política da sexualidade, temos:

Podem ser nomeadas algumas afecções que estão logo implícitas na perversidade, como a maldade, a falta de vergonha, a inveja, e o mesmo se passa com alguns nomes de acções como o adultério, o roubo, o homicídio. Todas estas acções e afecções, e outras deste género, são compreendidas como sendo perversas de forma absoluta e não por constituírem excessos ou defeitos [...] Ou seja, não há maneira certa de cometer adultério, como se houvesse a mulher certa com quem se pudesse praticá-lo, como se houvesse a altura certa, ou a maneira certa de o fazer, porque praticar adultério está sempre errado (Arist. Étic. Nic. 2.6.1107a10-15)

Adultério definido como um acto que *em si mesmo é degradante* (Arist. Étic Eudemo, 2.3.1221b20)

No conjunto, porém, a maior estranheza parece residir nas leis de Sólon relativas às mulheres. De facto, permite matar um adúltero a quem o apanhe em flagrante; no entanto, se alguém raptar uma mulher livre e a violentar, a pena fixada é de cem dracmas (Plut. Solón. 23.1)^{exciv}

Também os oradores debatem estas temáticas:

Se um homem sem querer matar outro numa competição atlética, ou numa querela na rua, ou sem querer no campo de batalha, ou por ter relações sexuais com a esposa, ou mãe, ou irmã, ou filho, ou concubina mantida para gerar filhos legítimos, ele não deve ir para o exílio como assassino (Demóstenes. Contra Aristócrates. 23.53)

Outra vez, ele tentou, com um carácter como o dele, violar e perverter as mulheres dos cidadãos, e foi acusado por adultério, e portanto a pena é a morte (Lísias. Contra Agorhos. 13.68)

A aceitar estes dados jurídicos, a presença de relacionamentos adúlteros e adúltero-incestuosos como um *topos* da literatura poderá não estar relacionado, pelo menos *de iure* com a maior ou menor incidência de casos no ‘mundo real’, mas sim por constituir *de facto* um problema dentro do tecido político-social.

Uma possível resposta para estas problemáticas poderá estar relacionado com o discurso de Lísias (*Sobre o Assassinio de Eratóstenes*), em que o orador reflecte sobre esta situação e a sua diferenciação jurídica:

Portanto, senhores, o legislador considerou que aqueles que usam a força merecem uma pena menos severa do que aqueles que usaram a persuasão [...] aqueles que usaram a força para atingir os seus meios são odiados pelas pessoas que vitimaram; ao passo que aqueles que usaram a persuasão corromperam as almas das vítimas, ao tornar as esposas dos outros mais apaixonadas por eles do que pelos seus maridos, e ficaram com a casa nas suas mãos, e causaram incerteza sobre a paternidade das crianças, se elas são dos maridos ou dos adúlteros (1.32-33)

A condenação por práticas adúlteras acaba por se inscrever nesse horizonte legal que subjaz à tragédia grega. Além das considerações de mácula social (afloraremos este tópico noutra contexto), segundo Lísias, a razão de ser para as diferentes penas a aplicar está relacionado com a ‘persuasão’. Para o orador, a maior gravidade do adultério (por comparação à violação) está relacionada com os efeitos que ele pode ter, mediante essa ‘persuasão’, na questão do direito de propriedade e, conseqüentemente, com a preservação dos *oikoi* na *polis*^{cxv}.

No caso concreto de Séneca, a integração do discurso tragediográfico esbarra na dificuldade de reconstruir caminhos, pelo facto de as evidências documentais serem fragmentos que dificultam a criação de uma imagem nítida sobre as estruturas e os conteúdos das mesmas^{cxvi}. Por outro lado, os quase seis séculos de tradição literária, determinam, não só em termos de passos breves em que os contornos do mito são aflorados pelos autores, como também a adopção de outros modelos e de técnicas estilísticas para a teorização das personagens^{cxvii}.

Assim, embora a tragédia senequiana se centre em problemáticas ligadas ao binómio *ratio/uoluntas*^{cxviii}, a verdade é que Séneca é conhecedor do aparato técnico (jurídico-legal) que lhe permite a adaptação desses materiais à mundividência romana^{cxix}. Ganham destaque as *Instituições* de Gaio:

Não nos é permitido, porém, desposar indiscriminadamente qualquer mulher: algumas há com quem nos devemos abster de casar (1.58)

Entre as pessoas que estão entre si na relação de ascendentes ou descendentes não é lícito contrair matrimónio, nem entre elas pode haver qualquer forma de união lícita, por exemplo, entre pai e filha, entre mãe e filho, ou entre avô e neta [...] Assim, uma mulher que por adopção ocupe o lugar de minha filha ou neta, nunca eu poderei tomar por esposa, mesmo que a tenha emancipado (1.59)

Igualmente não é possível desposar uma tia, seja paterna ou materna. Eu também não posso casar com uma mulher que tenha sido um dia minha sogra, nora, enteada, ou madrasta. E dizemos “tenha sido um dia” porque, se ainda estiver em vigor o matrimônio que ocasiona tais afinidades, há outra razão para eu não poder casar com essa mulher, ou seja, porque nem uma mulher pode ser casada com dois homens, nem um homem ser casado com duas mulheres (1.63)

Por conseguinte, se um homem contrai um casamento ilícito e incestuoso será considerado como não tendo mulher nem filhos: assim, as crianças que nascerem de tal união serão consideradas como tendo, sem dúvida, mãe, mas como carecendo de pai. Por este motivo não estão sujeitas ao poder paternal, tal como sucede com aquelas que uma mulher gera fora do casamento, as quais também são consideradas como não tendo pai, pois se ignora quem este seja (1.64)

No que a *Phaedra* diz respeito, a ausência de Teseu funciona como um dos argumentos apresentados pela rainha para justificar, pelo menos em termos de teoria, os sentimentos que nutre pelo enteado^{cc}. Assim, os vv. 610-620 são a consumação daquilo que se pode entender ser uma proposta matrimonial a Hipólito, e em onde está implícita uma transferência das prerrogativas régias de pai para filho:

Fedra: *A palavra mãe é demasiado altaneira e poderosa. Uma palavra mais humilde coaduna-se melhor com os meus sentimentos. Chama-me irmã ou escrava, Hipólito, escrava de preferência: suportarei toda a escravidão. Se ordenares que caminhe pela neve profunda, não me molestará avançar pelo cume gelado do Pindo. Se me ordenares que ande no meio de fogos e de batalhões encarniçados, não hesitarei em oferecer o meu peito às espadas desembainhadas. Recebe o ceptro que me foi entregue; aceita-me como tua escrava. A ti fica-te bem governar o reino, a mim cumprir ordens. Não é tarefa de mulher velar por cidades reais. Tu, em pleno vigor da juventude, governa firme os cidadãos com a autoridade régia de teu pai e acolhe nos braços a tua suplicante e a tua escrava. Compadece-te de uma viúva.*
(*Phaedr.* vv. 610-620)

Importa concluir que um relacionamento entre Fedra e Hipólito seria, independentemente da morte de Teseu, incestuoso e como tal, proibido^{cci}.

O desrespeito (em parte) pelas convenções para a criação de personagens, a tragediografia senequiana apresenta-se como uma arte que apresenta uma lógica de ‘pedagogia’, no sentido em que leva o ‘auditório’ a reflectir sobre determinadas problemáticas, mas fá-lo de um modo diferente da tragédia ática. O cordubês define-se

pela contradição às normas vigentes (Aristóteles e Horácio), no sentido em que baseia os seus argumentos numa desarticulação dos comportamentos e em processos de *exempla* que levam a que determinada personagem seja tida/interpretada como exemplo a não seguir^{ccii}.

Para uma cronologia anterior à do nosso tragediógrafo, a vivência cortesã ptolemaica aponta para a possibilidade alguns meandros dessa dinastia poder ter contribuído para a redacção da *Phaedra* senequiana, De igual modo não é de descuar a influência de *Hippolytus* para este episódio^{cciii}. Sobre isto elucida-nos Pausânias e Estrabão:

Arsínoe, temendo, depois da morte de Lisímaco, as suas crianças ficassem entregues a Agátocles, terá conspirado contra Agátocles. Alguns Historiadores referem como Arsínoe se apaixonou por Agátocles, e tendo sido mal sucedida, conspirou contra a sua vida (Paus. 1.10.3)

Lisímaco, envolvido em problemas domésticos, foi forçado a matar o seu filho Agátocles (Strb. 13.4.1)

Apesar do seu valor simbólico, somos da opinião de que Séneca, pelo facto de escrever no contexto da dinastia Júlio-Cláudia, acaba por levar a cabo uma reflexão sobre se não haverá uma certa ‘veracidade’ nos seus relatos. Assim, embora faça parte de uma retórica historiográfica centrada nos escândalos sexuais’ desta dinastia, importa não perder de vista que eles não caso único nos *corpora* latinos, como demonstram os registos provenientes da República. Cícero, por exemplo, escreve no se *Pro Cluentio* que:

Aulo Cluêncio Hábito, senhor, pai do meu cliente, era um homem que, em carácter, reputação, e nobreza de nascimento era de longe o mais proeminente, não só na cidade de Larino à qual ele pertencia, como também em todo o distrito e vizinhança. Ele morreu no consulado de Sula e Pompeio, deixando um filho, meu cliente, de quinze anos, e uma filha de idade núbil que, depois da morte do pai, se casou com Aulo Auro Melino, o sobrinho da mãe, um jovem que era eminente em carácter e posição. Este casamento, muito honrado, baseado na boa vontade, rapidamente degenerou numa paixão de uma mulher anormal, envolvendo não só desonra, mas também crime. Pois Sássia, mãe do meu cliente Hábito [...] ela, então, a mãe de Hábito concebeu uma paixão ímpia, pelo jovem Melino, seu genro (Cic. Clu. 5.12.13)

Já no âmbito do nosso estudo, surge a figura de Calígula como alguém central para a compreensão de relacionamentos adúlteros-incestuosos^{cciv}. De facto, Suetónio (*Cal.* 24), Tácito (12.7), Dión Cássio (59.3.3) e Gaio (1.62), apontam-lhe relacionamentos incestuosos com as irmãs, em especial Drusila:

É dito que ele desflorou uma delas, Drusila [...] Quando ela se casou com Cássio Longino, um homem de estatuto consular, ele [Calígula] tirou-a dele, e manteve-a como se fosse a sua esposa legal (Suet. Cal. 24)

Ele provou ser o homem mais libidinoso, e agarrou uma mulher no momento do seu casamento, e retirou outras dos seus maridos, ele depois odiou todas, excepto uma (59.3.9)

Cláudio, sem demoras, apresentou-se no foro para regozijo deles; depois entrou no Senado para lhes pedir um decreto que definisse que no futuro o casamento entre tios e as filhas dos irmãos fosse legal (Ann. 12.7)

É permitido um homem casar com a filha do irmão; este costume foi introduzido quando o divino Cláudio pretendeu desposar Agripina, filha do seu irmão (1.62)

Por outro lado, a forma como Suetónio (Cl. 37) e Dión Cássio (60.14.4) apresentam o ardil de Messalina e Narciso como arma política, indicia um certo paralelismo entre o mesmo e a sua presença na tragédia *Phaedra* (vv. 895-900)^{ccv}:

Narciso entrou na câmara do seu senhor durante o dia, aparentemente cheio de medo, e disse-lhe que ele tinha sonhado que Ápio Silano o ia assassinar. A imperatriz, depois disto, sentiu grande surpresa, declarou que também ela tinha tido este sonho várias noites seguidas [...] e se a verdade do sonho era confirmado pela sua aparência nesta conjuntura, ele foi imediatamente condenado à morte (Suet. Cl. 37)

Como eles não tinham nenhuma acusação plausível contra ele, Narciso inventou um sonho em que ele declarou ter visto Cláudio a ser assassinado pela mão de Silano; em seguida, enquanto o imperador estava na cama, tremendo por causa do sonho, e Messalina, pegou no sonho, e exagerou o seu significado (D.C. 60.14.4)

Em comparação com:

Teseu: *Quem foi, diz-me, o destruidor da nossa honra?*

Fedra: *Aquele em quem tu jamais pensarias.*

Teseu: *Exijo saber quem é ele.*

Fedra: *Di-lo-á esta espada que o violador, aterrorizado pelo tumulto, deixou para trás, receando a chegada dos cidadãos*

Teseu: *Ai de mim, que crime vejo? Que ser monstruoso contemplo? O punho de marfim com pequenas figuras gravadas refulge, glória da raça de Atenas. Mas em que é que essa criatura se escapou?*

(Phaedr. vv. 885-900)

Na senda de Messalina, ela permanece, ao nível das fontes para o seu estudo, segundo Rodrigues (2003b: 515-516), como “uma personagem que se define essencialmente pela sua sexualidade, crueldade e futilidade. Porque paralelamente aos casos amorosos citados ou insinuados, esboça-se a imagem de personalidade fútil e imatura, que não se refreia de castigar duramente, por vezes com a própria vida, todos aqueles que não a adulem, que não admirem a sua beleza ou que não cedam às suas tentativas de sedução”. Para a posteridade, ganham destaque as palavras de Tácito (e.g.: 11.12 e 11.26), Suetónio (60.14.1; 60.14.3; 60.22.5), Juvenal (Sátira 6) e Plínio-o-Velho (Nat. 10.83), em que se destaca o teor erótico:

Ela apaixonou-se por Gaios Silos, o jovem mais bonito da nobreza romana (Tac. Ann. 11.12)

Messalina, agora cansada dos seus adultérios, dedicou-se a outros excessos estranhos (Tac. Ann. 11.26)

O liberto imperial e Messalina foram responsáveis por isto; qualquer coisa que eles desejassem obter, eles aterrorizavam Cláudio e como resultado era-lhes permitido fazer o que quisessem (60.14.1)

Eles mataram-no de repente. A razão foi porque Silano ofendeu Messalina, a mulher mais abandonada e concupiscente, ao recusar deitar-se com ela (60.14.3)

Ela recebeu graciosamente todos os que vinham, pedindo pagamento [...] Então exausta, mas insatisfeita com a face suja com o fumo das lamparinas, ela levou a almofada com os odores todos (Juv. Sat. 6)

Messalina, mulher de Cláudio César [...] uma das mais notórias mulheres que seguiram a carreira de prostituta; e a imperatriz continuou as relações, dia e noite (Pli. Nat. 10.83)

As figuras de Agripina e de Nero revelam-se fundamentais para as redes políticas nos círculos imperiais^{ccvi}, em que se salienta o facto de nestas jogadas matrimoniais interferirem uniões que, à luz do pensamento de Gaio, entram na esfera daqueles relacionamentos que são tidos como incestuosos.

Dentro desta linha de pensamento, a figura imediata é a de Agripina a qual, além do relacionamento incestuoso que tinha com o irmão (Suet. *Cal.* 24; D.C. 59.3.3 e 59.26.5), aparece descrita na historiografia especializada como uma entidade feminina caracterizada pela utilização dos seus atributos para garantir para si (e para os seus) a ascensão político-social dentro da hierarquia imperial^{ccvii}.

Além das jogadas matrimoniais, as quais, no caso concreto de Cláudio se revelam fatais (Tac. *Ann.* 12.66; Suet. *Cl.* 44), Agripina define-se como uma hábil jogadora dentro da orgânica do poder. Ganham destaque as posições dos vários autores (*Ann.* 14.2; Suet. *Nero.* 28; D.C. 59.22.6, 59.23.9 e 61.3.2), as quais convergem para a uma retórica que aponta a mãe de Nero como uma mulher que não hesita na hora de usar a sua sexualidade para atingir determinados fins políticos. Para este efeito, as fontes (tanto Tácito, como Suetónio) sugerem um possível relacionamento incestuoso entre filho e mãe (além dos vários romances paralelos tidos por ela), na qual se acrescenta o facto de Nero aparecer definido (pelos autores seus contemporâneos) como alguém que protagonizou excessos sob o ponto de vista sexual:

Além de seduzir uma mulher casada, ele violou Rúbria, uma Virgem Vestal [...] Ele concebeu uma paixão incestuosa pela mãe (Suet. Nero. 28)

Clúvio relata que Agripina, no seu desejo de manter uma posição, foi longe ao ponto de, a meio-do-dia, quando Nero, mesmo a essa hora, estava ébrio de vinho e festa, ela apresentou-se de forma sedutora e ofereceu-lhe a sua pessoa [...] Fábio Rústico diz-nos que não foi Agripina, mas Nero, que tentou cometer esse crime (Tac. Ann. 14.2)

Por outro lado, também a vivência de Séneca poderá ter contribuído para o tratamento da tragédia de *Phaedra*. Para este efeito, os relatos de Tácito (13.42) e D.C (60.8.5) dão conta de uma aproximação entre Hipólito e Séneca, dado que o cordubês poderá ter estado ligado a um relacionamento adúltero com Júlia Livila (sobrinha do imperador), sendo exilado em função disso:

Enquanto foi Questor de Germânico, enquanto Séneca foi amante nessa casa. Que pior ofensa para obter uma recompensa por um serviço honesto com o consentimento do litigante, que poluir o quarto, das princesas imperiais? (Ann. 13.42)

Ela assegurou o exílio dela acusando-a de várias coisas, incluindo a prática de adultério (pela qual Aneu Séneca foi também exilado), e mesmo depois conspirou para a sua morte (60.8.5)

Num primeiro prisma de análise, é inegável que estamos a lidar com um registo literário caracterizado por uma dimensão hiperbolizada e metafórica, De igual modo corresponde a uma visão parcial, pelo facto de ser escrito por homens, com tudo o que isso representa em termos de visão do feminino e da sexualidade. Contudo, e apesar disto, somos da opinião de que há alguma verosimilhança no modo como os eventos são narrados e montados pelos autores atrás apresentados.

No que diz respeito à sua presença no espectro literário, eles podem não estar relacionados com a maior, ou menor, incidência destes incidentes no quotidiano das comunidades gregas e romanas. Contudo, o facto dos vários autores serem consensuais na condenação do acto, assim como das suas consequências, inscreve-se no horizonte legal que subjaz aos escritos. O que está presente, enquanto discurso metafórico, são um conjunto de ‘preocupações’ centradas na preservação do *oikos/domus* como célula base da *polis/Vrbs*, e de tudo o que ele representa em termos leitura sociológica, mas também económica.

Já quanto ao outro conjunto de argumentos (os “escândalos” dentro da família imperial romana), somos defensores de posição de alguma relativização. Eles fazem parte de um contexto político-institucional de uma elevada ‘competição’ pela procura de mecanismos que permitam uma subida na hierarquia do *cursus honorum*, assim como uma maior facilidade de privar nos círculos palatinos, pelo que é necessário algum distanciamento na iminência de este nível de descrição poder fazer parte de rumores construídos para denegrir a imagem de oponentes políticos^{ccviii}. O caso de Séneca inscreve-se nesta realidade. Além do cordubês poder ter estado associado a um relacionamento adúltero (com o conseqüente exílio), o facto de o autor latino ser alguém associado à filosofia estóica, e integrado numa conjuntura de exacerbar de sentimentos (com tudo o que isso acarreta), leva a que não seja inverosímil considerar a possibilidade de o autor ter ido buscar os seus *exempla* passionais à mundividência dos Júlio-Cláudios^{ccix}.

BELEROFONTE E ANTEIA (Il. 6.155-205)

A VERSÃO HOMÉRICA DO «TEMA DE FEDRA»

O episódio de Belerofonte e Anteia na *Iliada* (6.155-206) apresenta-se como o exemplo mais antigo da versão *standard* do tema para o mundo grego. Neste caso concreto, ainda que o texto fique coerente com a morte de Belerofonte, a verdade é que ‘Homero’, à semelhança dos textos acádico, egípcio e hebraico, opta por dar continuidade às deambulações do herói.

Contudo, e embora esta premissa inicial, o cruzamento de dados referentes a esta narrativa com outros apontamentos, tanto historiográficos, como documentais, deixam no ar a possibilidade de o material ‘belerofontiano’ ser o resultado de reminiscências orientais.

Numa primeira análise, o canto VI da *Iliada*, além do K2111, tem a particularidade de ser o único no qual são feitas referências à escrita e a sistema de escrita. Assim, o passo “numa tabuinha de asa dupla” (6.169) aponta, instrumentos administrativos orientais, como também narrativas nas quais o elemento epistolar era um motivo literário determinante^{ccx}:

Autor (mesopotâmico): *Naqueles dias, ainda que existissem tabuinhas, não existiam envelopes para as guardar. O rei Ur-Zababa enviou Sargão, criatura dos deuses, a Lugalzagesi em Uruk com uma mensagem escrita em argila, a qual era sobre o assassinato de Sargão* (“Sargon and Ur-Zababa: Sg. C, 53-56)

Autor (Antigo Testamento): *No dia seguinte de manhã, David escreveu uma carta a Joab e enviou-lha por Urias. Dizia nela: «Coloca Urias na frente, onde o combate for mais aceso, e não o socorras, para que ele seja ferido e mora»* (2Sm. 11.14-15)

‘Homero’: *Mandou-o para a Lícia; e deu-lhe para levar sinais ominosos, escrevendo muitos e mortíferos sinais numa tabuinha de aba dupla: mandou que os mostrasse a seu sogro, para que ele o matasse* (Il. 6.168-170)

Ao nível das subtilezas fráscas, o percurso das personagens intervenientes, tanto no início da caminhada, como também nas fases intermédias e finais da mesma^{ccxi}:

Deste modo foi ele para a Lícia, sob irrepreensível escolta divina (Il. 24.460-461)^{ccxii}

Eis que Eu envio um anjo diante de ti, para te guardar no caminho e para te fazer entrar no lugar que Eu preparei (Ex. 23.20)

*Mas quando o rei reconheceu que ele era filho de um deus,
Reteve-o lá e deu-lhe sua filha em casamento;
Deu-lhe ainda metade de toda a honra do seu reino (Il. 6.191-192)*

Qual é o teu pedido, rainha Ester? Pois ele será concedido. Que é o que desejas? Mesmo que fosse metade do meu reino, seria satisfeito (Est. 7.2)

*Quando também Belerofonte foi odiado por todos os deuses,
Vagueou só, pela planície de Aleia (Il. 6.200-201)*

Caim afastou-se da presença do Senhor e foi residir na região de Nod, ao oriente de Nod, ao oriente do Éden (Gn. 4.16)

Além dos elementos e do sentido das frases, os estudos em torno de uma possível origem oriental desta narrativa contam com o contributo de Astour (1967: 256), o qual dá conta de que “tudo nesta narrativa é de origem oriental”, sendo que para este autor, num contexto anterior, defende que os *corpora* mitológicos gregos, mesmo que adaptados à matriz cultural helénica, acabam por se revelar como o resultado de uma reminiscência oriental, da qual se destaca a onomástica como um bom exemplo destas problemáticas^{ccxiii}.

Para este efeito, temos um primeiro nível de análise, cuja nota de destaque vai para os casos de Sísifo (equiparável a Šušub), Anteia (Anat; Antit; Anta) e para os Sólimos, os quais são apresentados como um povo cuja base *Šlm* (‘noite brilhante’) aponta para uma entidade cultuada no espaço hierosolimitano^{ccxiv}.

Ainda assim, a ênfase vai para a onomástica. Relativamente a Belerofonte, estas questões estão ligadas a duas particular: *Bellerophontês* = *Bellero* + *phontês* (‘matador de Beleros), algo equiparável a *Argeiphontês* (‘matador de Argos’)^{ccxv}. Contudo, isso não invalida a colocação de outras teorias explicativas, até porque, autores como White (1982), na senda de Astour (1967), apontam para Belerofonte como um herói cujo nome se apresenta como teofórico, possivelmente ligado a Baal, algo que o equipara, pelo menos em termos teóricos, a Aníbal e a Asdrúbal^{ccxvi}. Neste caso concreto, falamos de uma realidade (na ordem do plausível) que equipara a construção *Bellerophontês* a algo semelhante a *Ba'al-rāphôn*^{ccxvii}.

Fora esta dimensão textual, a nota de destaque no material ‘belerofontiano’ vai para a Quimera. Salienta-se aqui o trabalho de comparação entre a forma como ‘Homero’ e o texto bíblico apresentam este ser híbrido:

*Ela é de raça divina – não pertence à dos homens:
à frente tem forma de leão, atrás de dragão, no meio de cabra;
seu sopro é a fúria terrível do fogo ardente (Il. 6.180-182)*

*Os seus espirros relampejam fogo, os seus olhos são como arrebóis da aurora. **Da boca saem-lhe chamas como archotes ardentes.** As narinas deitam fumo, como uma panela que ferve ao fogo. **O seu hálito queima como brase e a sua boca lança chamas** (Jb. 41.10-13)*

Esta última realidade (a Quimera) pode ter tirado partido dessa mesma situação de intercâmbios culturais. Ganha destaque o gosto helénico por criaturas híbridas, muito embora a sua presença no património artístico-literário helénico possa ser vista como a possibilidade de existência de um modelo anterior de matriz oriental, introduzido e adaptado à mundividência helénica [ANEXO 6]^{ccxviii}.

Ainda que sejam dados importantes indicadores, é fundamental destacar que o poema é mudo em determinados aspectos, nomeadamente nos argumentos que dão conta dos motivos da sua presença perto de Anteia^{ccxix}, sendo que o máximo que nos é apresentado sobre esse passado é o resultado de um diálogo que se estabelece entre Glauco e Diomedes:

*Há uma cidade, Éfíre, no centro de Aros apascentadora de cavalos:
foi lá que viveu Sísifo, que foi o mais ardiloso dos homens –
Sísifo, filho de Éolo. Foi ele que gerou um filho, Glauco;
e Glauco gerou o irrepreensível Belerofonte,
a quem os deuses deram beleza e amorável virilidade.
(Il, 6.145-156)*

Mesmo assim, não explicitadas as razões que levam Belerofonte a deslocar-se à corte de Preto, não deixa de ser visível o facto de essa situação o colocar numa relação de subordinação para com o rei. Em sintonia com a presença neste ambiente cortesão, verificamos então que há uma tentativa de sedução da parte consorte de Preto (Anteia) em relação ao nosso herói (Il. 6.159-161).

A esta abordagem segue-se o modo como ela é recusada. A ênfase vai para as palavras de Anteia, nas quais são visíveis um reflexo misto de ódio e de humilhação. Da parte dos elementos masculinos as suas atitudes dão conta de um certo saber estar e ser (*Il.* 6.161-167). São estas dinâmicas que se apresentam como relevantes para a nossa própria interpretação do modo como o autor dá conta dos dramas amorosos no seio do agregado familiar homérico.

Neste sentido, o texto tem continuidade e dá conta de como foi introduzido na corte da Lícia, onde era suposto Belerofonte ser morto. Em vez disso é submetido a provas que lhe permitem a aquisição de estatuto. Salienta-se aqui uma gradação no seu percurso até ao momento em que, a julgar pela descrição do poeta homérico, aponta (mesmo que não especificado pelo autor) para o facto de ele ter cometido um acto de *hybris* em relação ao divino (*Il.* 6.178-202).

Também noutros *corpora* gregos o nosso herói está presente. Destaca-se aqui uma percepção na longa duração, passando em revista (do mais antigo para o mais recente) alguns dos autores helénicos que apresentam traços e evidências textuais para alguns dos elementos constitutivos desta narrativa.

Para Hesíodo, temos a *Teogonia* e o *Catálogo das Mulheres*, em que são apresentados alguns dados característicos da sua narrativa, mesmo que o autor exclua a descrição relativa ao episódio amoroso protagonizado por ele e por Anteia.

Relativamente à primeira obra, temos no seu bestiário indicadores que dão conta da relação existente entre Pégaso e Belerofonte:

*Dela, quando Perseu lhe decepou a cabeça,
surgiram o grande Crisaor e o cavalo Pégaso.
Este chamou-se assim porque «nasceu junto às águas»
do oceano, e o outro por segurar entre as suas mãos uma [«espada de ouro»].
Aquele, voando, afastou-se da terra, que alimenta os rebanhos,
dirigiu-se para junto dos Imortais, e habita no palácio de Zeus,
transportando o raio e o trovão para o prudente Zeus
(*Th.* 280-286)*

A segunda parte continua sem apresentar o triângulo Belerofonte/Anteia/Preto, mas dá-nos a conhecer as aventuras protagonizadas pelo nosso herói. Destaca-se aqui que este autor era conhecedor do pormenor da Quimera e que ela “fazia parte” da narrativa em questão:

*tinha três cabeças: uma de leão de olhos ardentes,
outra de cobra e outra de serpente, de poderoso dragão
[pela frente leão, por trás dragão, no meio cabra,
com o sopro de fogo terrível e ardente].
A esta mataram-na Pégaso e o nobre Belerofonte
(Th. 321-325).*

O segundo texto hesiódico apresenta outros indicadores. Diz, por exemplo, que ele não seria filho de Glauco, mas sim de Posídon: “filho de Sísifo nunca deveria ter um filho nascido de um pai. Então ela [Eurínome] deitou-se nos braços de Posídon e gerou na casa de Glauco o inocente Belerofonte” (*Cat. frg. 7*). Outros pontos de convergência são o facto de ele permanecer relacionado (por laços matrimoniais) com a Lícia:

Quando ele começou a deambular, o pai deu-lhe Pégaso que iria transportá-lo rapidamente nas suas asas e com o seu voou incansável a todos os lugares da terra [...] com ele, Belerofonte apanhou e matou a Quimera. E ele casou-se com a filha querida do magnânimo Ióbates, venerável rei (Cat., frg. 7)

A partir do cruzamento destes textos verificamos que, mesmo que o autor não apresente a estrutura base do ‘Tema de Fedra’, é legítimo considerar que muitos dos elementos que compõem o material ‘belerofontiano’ estão presentes e organizados como um todo coerente. Ganha destaque um conjunto de feitos heróicos. Ainda que ambos os autores considerem relevante as referências a estas práticas, a verdade é que Hesíodo é mais lacónico na apresentação dos mesmos (mantém a Quimera), contrariamente a ‘Homero’ que é mais desenvolvido (contabilizam-se um total de três: a Quimera, os Sólimos e as Amazonas).

Antes da referência ao contributo dos tragediógrafos para a compreensão da construção literária do ‘Tema de Fedra’ aplicada à literatura épica, é fundamental apresentar a figura de Píndaro como alguém central no pensamento poético grego. Salienta-se o gosto deste em apresentar a poesia como um veículo para a glorificação dos vencedores das competições desportivas para a sua cronologia. Dentro desta linha de pensamento, também este escritor dá conta de ser conhecedor de alguns dos pormenores centrais do mito de Belerofonte.

Relativamente ao concreto dos dados, na XIII Ode Olímpica encontramos referências a Belerofonte. Mesmo que o autor em questão exclua os episódios com

Anteia e com Ióbates, verifica-se então que os eventos narrados pertençam ao período de tempo no qual o coríntio esteve integrado no ambiente cortesão lício, assim como o episódio com Pégaso. Píndaro opta por excluir o que aconteceu depois disso, ainda que antecipe um fim inglório:

veridicamente, até o valoroso Belerofonte [...] apanhou o cavalo alado [...] e, montando no seu dorso, e pegando nas suas armas e na sua armadura; conduzindo a sua montada, ele atacou a partir do ar o exército de mulheres, as hostes das Amazonas; ele até matou a Quimera que cuspiu fogo e os Sólimos. Eu vou passar em silêncio em relação ao seu fim, mas em relação ao outro, Zeus ainda o acomoda no Olimpo (O. 13.85-90)

A VII Ode Ístmica é também um documento em que são apresentados outros indicadores referentes a este herói, nomeadamente o seu fim, o qual é de certa maneira antecipado no anterior:

Para todos a morte é a mesma, mas o nosso fim pode ser diverso. Mas, se algum homem tentar levantar os seus olhos para ver algo mais longe, ele é demasiado pequeno para ver o pavimento de bronze da morada dos deuses; o alado Pégaso atirou Belerofonte, o seu cavaleiro, que falhou na sua tentativa de entrar no Olimpo para beneficiar da companhia divina de Zeus. Bens roubados aguardam um fim amargo (I. 7.40-50)

No que diz respeito ao material iconográfico, encontramos várias referências para cronologias anteriores a Eurípides^{ccxx}. Isto aponta para um *topos* da arte grega, onde está presente uma articulação destes três elementos [ANEXO 7].

Ainda que explore outras temáticas, Eurípides ficou intimamente ligado à representação de erotismo como artifício literário. A tónica vai para o facto de o abordar como algo fortemente desviante, próximo de *manía* e que leva a comportamentos/attitudes entendidas como desviantes à luz dos *nomoi* sociais para o século V a.C.. Aqui, não é apenas *eros* que é exposto, mas sim um elencar de pensamentos complementares deste estado e que, em última análise, põem em causa o normal funcionamento das estruturas sociais dentro da *polis*^{ccxxi}. Importa, contudo, salientar que este ele não se limitou, pura e simplesmente, a apresentar a sexualidade como um discurso meramente operativo.

Assiste-se assim a um esforço de trabalhar e articular o argumento, como é o caso do K2111. Neste processo, os dados são explorados e dramatizados no máximo das suas potencialidades. Os heróis afectados pelo desenrolar, não são exclusivamente

membros de um agregado familiar, como também podem ser elementos exteriores a esse mesmo universo e que funcionam como hóspedes que, por motivos vários, partilham o quotidiano com os membros do *oikos*^{ccxxii}.

Eurípides pertence ao século V a.C., destacando-se no seu processo criativo a teorização do triângulo amoroso Hipólito/Fedra/Teseu. Contudo, este autor encontrou em determinadas construções narratológicas bons elementos para a criação e apresentação de argumentos que lhe permitissem uma aproximação a outros exemplos do tema. Belerofonte e Anteia correspondem a um desses exemplos, cujos elementos são, a quando de Eurípides, um *topos* artístico-literário^{ccxxiii}. Da sua autoria temos, mesmo que em fragmentos, argumentos que perfazem a narrativa ‘belerofontiana’^{ccxxiv}.

É dentro desta linha de pensamento que integramos as tragédias perdidas *Bellerophon* e *Stheneboea*. No que diz respeito a *Bellerophon*, os dados documentais que nos chegaram não descrevem a sedução, mas sim a *hybris* de Belerofonte. Na segunda tragédia o autor apresenta a temática da paixão de Estenebeia (Anteia) pelo herói coríntio.

Eurípides revela um esforço para o interpretar, onde se destaca a introdução da Ama como uma figura intermédia, mas também dá conta de uma alteração em relação à versão *standard* do mito (*Il.* 6.155-205), no sentido em que dá conta de um regresso (consciente de que foi traído) de Belerofonte à corte de Preto, como também apresenta a morte de Anteia (uma possível forma que o autor encontrou de valorizar a figura do herói e desvalorizar a dela)^{ccxxv}.

No que diz respeito à interpretação dos dados, ‘Homero’ não introduz uma justificação cabal para o facto de Anteia se apaixonar por Belerofonte, algo que nos leva a conjecturar hipóteses explicativas, sendo que estas passam pela associação entre o episódio e o contexto sócio-cultural no qual se integra.

Em termos de atributos a ideia de amizade ritualizada fica caracterizada/diferenciada de outras tipologias pela existência de obrigações/responsabilidades, mas também de rituais em que está implícita a noção de troca de bens como forma de garantir a criação de um sentimento de reciprocidade entre os vários indivíduos. A isto acrescenta-se a durabilidade da mesma (a possibilidade de o pacto ser perpetuado na longa duração e apesar da aparente desactivação dos laços, estes podem ser restaurados pelos herdeiros dos primeiros intervenientes)^{ccxxvi}.

Os Poemas Homéricos são um bom reflexo de como estas questões são variáveis. Ainda que o poeta tenha conhecimento de uma matriz cultural comum, não se

assiste a um decalque *ipsis uerbis* dessa mesma realidade, mas sim um esforço de ajustamento da prática ao contexto literário em questão^{ccxxvii}:

Ilíada: esta narrativa apresenta poucas referências em relação à prática da amizade, sendo que as poucas estão conectadas com o ambiente sócio-cultural do poema. O facto de se tratar de uma narrativa de tipo militar, associado à presença do *aristos*, mas também do próprio sentimento de *arete* e de *timé* como algo modelador das acções dos indivíduos, com especial atenção para o líder militar (o agir em conformidade com as nomas vigentes permitem-lhe tirar benefícios em períodos de paz), leva a que o conceito de *xenia* fique definido com um acordo firmado entre famílias aristocrática.

Odisseia: mesmo que o espectro de análise se mantenha na esfera palaciana, o fenómeno da hospitalidade amplia-se e passa a designar uma realidade maior e vocacionada, do ponto de vista sócio-cultural (a introdução do argumento divino), para a protecção de qualquer forasteiro que dê mostras de ser respeitador da instituição^{ccxxviii}.

Em termos de exemplos práticos, o canto VI tem dois passos que são elucidativos de muitas das problemáticas que caracterizam a ideia de *philia* ritualizada. A *philia* e a *xenia* entre Belerofonte e Eneu faz parte da retórica usada por Glauco para provar a Diomedes que ambos estão ligados por semelhantes laços.

Analisando apenas o segundo momento, nele estão implícitas muitas das questões que caracterizam a amizade ritualizada: o sentimento de perpetuação na longa duração, independentemente da morte dos primeiros intervenientes, verificando a possibilidade de ela ser reactivada. Por outro lado, o poeta é claro na referência ao selar do acordo entre os dois intervenientes, exemplificado não num contrato escrito, mas num de carácter simbólico e associado a várias demonstrações: troca de bens e juramento de lealdade^{ccxxix}.

Na verdade, és antigo amigo da casa de meu pai!
Outrora o divino Eneu recebeu o irrepreensível Belerofonte
no seu palácio, onde o reteve durante vários dias!
[...]
Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos;
tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo
Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes
aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro.
(Il. 6.215-231)

Em comparação com:

*Depois que assim falaram, ambos saltaram dos carros
apertaram as mãos e juraram ser fiéis amigos.
Foi então que a Glauco tirou Zeus Crónida o siso;
ele que trocou com o Tidida Diomedes armas de ouro
por armas de bronze. (Il, 6.232-236)*

No que diz respeito a Belerofonte, as referências que o texto apresenta vão na linha de continuidade em relação ao episódio anterior (Il. 6.214-20), o qual recupera muitas das premissas associadas à troca de bens entre os intervenientes,

*E um ao outro ofereceram belos dons hospitaleiros:
Eneu presenteou-o com um cinturão púrpura;
e Belerofonte deu-lhe uma taça dourada de asa dupla.*

mas ao mesmo tempo dá conta de outros indicadores igualmente relevantes e centrados nas questões dos comportamentos, tanto para o anfitrião, como para o próprio hóspede.

A sociedade homérica caracteriza-se como uma sociedade do tipo honra-vergonha^{ccxxx}. Perante isto, ficamos com a ideia de que a sociabilidade rege-se em termos de *arete* e de *time*, pelo que competia ao *kalos kai agathos* dar mostras de comportamentos e de atitudes que lhe permitissem uma aproximação a esse ideal, mas, sobretudo, evitar actos que se apresentassem como *aischrones* (próprios de pessoas *kakoi*), e que o denegrissem (e aos seus). De igual modo saliente-se aqui a necessidade de uma reacção da sua parte, evitando ao máximo estas situações, sendo que estas não se pautavam no universo das tentativas, mas sim em termos de efeitos concretos^{ccxxxii}.

Assim, competia ao indivíduo dar mostras de que era detentor de qualidades ético-morais que passavam pela capacidade (prática) de garantir ao máximo a protecção do seu hóspede contra terceiros (consigo incluído). Verifica-se a relação com um certo discurso político-ideológico, associado ao auxílio/a protecção a um nível mais imediato, mas também no acto de proscricção e de refúgio a quem se viu forçado a abandonar a sua região de origem. Salienta-se que esta abordagem não é estritamente unilateral, antes pelo contrário, há toda uma lógica bilateral que permite falar numa reciprocidade, ainda que teórica^{ccxxxii}.

Ainda que sejam momentos diferentes do ponto de vista narratológico, a verdade é que é possível encontrar nos grupos Menelau/Preto/Ióbates e Belerofonte/Páris importantes pontos de contacto, no sentido em que cada um dos intervenientes acaba por estar intimamente ligado a uma determinada conduta social.

Nos três primeiros, a nota de destaque vai para o facto de cada um deles ser um reflexo positivo daquilo que é suposto um *kalos kai agathos* fazer aquando de um ataque directo à sua *time*. Em relação ao rei de Esparta (Menelau), ainda que tenha provocado a eclosão da Guerra de Troia para reaver a sua consorte,

*Vós que me raptaste a esposa legítima e muitos tesouros
Mas sereis repelidos, por muito belicosos que vos sintais!*
(Il. 13.626-630)

acaba por ser apresentado como um reflexo positivo daquilo que é uma acção para restaurar a sua *time*^{ccxxxiii}. Para Preto, o motivo apresentado pelo poeta é semelhante, mas neste caso concreto salienta-se o facto de ele ser um reflexo último da *sophrosyne* necessária para avaliar o caso sem denegrir a sua imagem externa:

*Assim falou; e do soberano se apoderou a fúria, assim que tal ouviu.
Absteve-se de o matar, pois disso sentia respeito no coração*
(Il. 6.166-167).

Os outros dois intervenientes são uma antítese um do outro. No caso de Belerofonte, a opinião de ‘Homero’ aponta para alguém que pode ser elevado à categoria de virtuoso^{ccxxxiv}. Já Páris acaba por ser um reflexo negativo daquilo que um hóspede não deve fazer (ainda para mais tratando-se de um príncipe!):

*mas de forma alguma logrou convencer
quem albergava bons pensamentos: o feroso Belerofonte*
(Il. 6.161-162)

Em comparação com:

*Chega aqui, querida filha, e senta-te ao meu lado,
para veres o teu primeiro marido, teus parentes e teu povo –
pois no meu entender não tens culpa, mas têm-na os deuses,
que lançaram contra mim a guerra cheia de lágrimas dos Aqueus*

(Il. 3.162-165)

*De outro ultraje e de vergonha não tendes falta,
vós que me ultrajaste, ó grandes cadelas!, nem no espírito
temeste a cólera terrível do tonitruante Zeus Hospitaleiro,
que um dia destruirá a vossa íngreme cidade.
Vós que me raptaste a esposa legítima e muitos tesouros.
(Il. 13.622-66)*

Paralelamente a estas considerações referentes ao mundo humano, no qual o adultério se apresenta como um agravo contra a honra do marido (e do *oikos*, capaz de espoletar conflitos de grande escala), também no mundo olímpico os deuses perpetram semelhantes actos. Pela lira de Demódoco são-nos dados a conhecer os amores de Ares e Afrodite, e como isso espoletou a ira de Hefesto^{ccxxxv}:

*Foi então que, tangendo a sua lira, Demódoco começou
o belo canto dos amores de Ares e Afrodite da linda coroa.
Cantou como primeiro fizeram amor em casa de Hefesto
às ocultas; e muitos presentes lhe deu Ares, desonrando o leito
nupcial do soberano Hefesto; porém a este veio dar a notícia
o Sol, que os vira na cama, deitados na união do seu amor
Quando Hefesto ouviu a notícia que lhe feriu o coração
foi para a sua forja, remoendo no espírito fundos pensamentos.
Sobre um suporte colocou uma grande bigorna e forjou correntes
impossíveis de quebrar ou deslaçar, para que ficassem bem firmes.
Depois que forjou esta armadilha, encolerizado contra Ares,
foi para o tálamo, onde estava o leito que lhe era tão caro.
Deixou pender em círculo as correntes da cabeceira da cama;
e muitas correntes suspendeu das vigas do tecto, finas
como teias de aranha: ninguém daria por elas, nem mesmo
algum dos deuses bem-aventurados, tão enganosas que eram
(Od. 8.266-281)*

Dentro desta linha de pensamento, a presença deste tema literário neste poema, dá conta de o autor ser conhecedor de *Eros* como um factor desestabilizador do normal quotidiano, ao ponto de escrever no canto XIV (Il. 14.198-199) dois versos que apontam para uma síntese do quão poderoso é este deus: “Dá-me agora o amor e o desejo, com que subjugas / todos os imortais e todos os homens mortais”.

No que diz respeito às expectativas sociais, mesmo que o segundo poema (a *Odisseia*) seja caracterizado/definido, como já salientamos, por uma alteração da temática (já não é única e exclusivamente centrada no elemento militar), a verdade é que a prática da guerra continua a ser apresentada ao leitor, pelo menos enquanto dimensão retórica, como algo que permite ao homem/jovem diferenciar-se (para melhor!) em relação aos seus pares, através da prática de feitos gloriosos, e em que estão implícitas manifestações de força, coragem e virilidade como atributos essenciais^{ccxxxvi}:

*Afirmo ser seu filho [de Hipóloco].
Mandou-me para Troia e muitas recomendações me fez:
que primasse pela valentia e fosse superior aos outros todos,
que não desonrasse a linhagem paterna – eles
que em Éfire e na ampla Lícia nasceram para ser os mais nobres
É desta linhagem pois, e deste sangue que declaro descender
(Il. 6.206-211)*

Para este efeito, muito contribuem os passos aquando da estada de Ulisses entre os Feaces, salientando-se o facto de as façanhas militares serem enaltecidas pelo próprio, e que contribui para a construção de uma imagética heroica:

*Na verdade, eu sei bem manejar o arco bem polido;
era sempre eu o primeiro a atirar e a acertar contra a multidão
de inimigos, embora muitos companheiros estivessem
ao meu lado e atirassem com seus arcos contra os homens
(Od. 8.215-218)*

Em comparação com:

*o cavalo que o divino Ulisses levou para a acrópole pelo dolo,
depois de o ter enchido com os homens que saquearam Ílion.
Se estas coisas me contares na medida certa,
direi a todos os homens que na sua benevolência
o deus te concedeu a dádiva do canto inspirado
(8.494-498)*

A sinergia entre Ulisses e o arco não é um episódio desprovido de significado, sendo, inclusive, recuperado numa fase mais adiantada da narrativa. De facto, a sua presença nos cantos XXI e XXII acaba por estar relacionada com a criação da imagética do guerreiro/suserano vitorioso, dado que é em função da sua capacidade de manejar este instrumento que lhe permite, mediante a eliminação física dos pretendentes de Penélope, recuperar um *status quo* ordenado que passa, entre outras premissas, pela reafirmação do seu estatuto régio^{ccxxxvii}. Para este efeito muito contribuem alguns dos passos:

*‘São homens fracos que fazem corte à mulher de um homem
irrepreensível; nem são capazes de armar o arco polido.
Mas um outro, um mendigo que ali chegou nas suas errâncias,
Facilmente armou o arco, e fez passar a seta através do ferro’
(Od. 21.325-328)*

Em comparação com

*Assim falavam os pretendentes; mas o astucioso Ulisses
após ter levantado o grande arco e de o ter examinado
tal como um homem conhecedor da lira e do canto
facilmente estica uma corda a partir de uma cravelha nova,
atando bem a tripa torcida de ovelha de um lado e de outro –
assim sem qualquer esforço Ulisses armou o grande arco.
Pegando nele com a mão direita, experimentou a corda,
que logo cantou com um belo som, como se fosse uma andorinha.
[...]
Pegou numa seta veloz, que estava ali ao pé, me cima
da mesa; pois as outras estavam todas na oca aljava –
as que em breve os Aqueus iriam provar
colocando a seta no meio do arco, puxou a corda e o entalho.
E da cadeira onde estava sentado, disparou a seta, com pontaria
certeira. E não errou nenhum dos orifícios dos machados,
do primeiro ao último, mas a seta de brônzea ponta
atravessou pelo meio de todos
(Od. 21.400-423)*

*E Ulisses também olhou para toda a parte, não fosse ter escapado
vivo algum pretendente, escondido, a evitar a escuridão da morte.
Mas viu que todos estavam mortos, caídos no meio do sangue*

*e da terra, todos eles, como peixes que os pescadores
tiraram do mar cinzento nas suas redes e deixaram na praia
de orla sinuosa, todos amontoados em cima da areia,
desejos de voltar para as ondas do mar salgado,
mas o sol resplandecente lhes tira a vida –
assim jaziam os pretendentes, uns sobre os outros
(Od. 22. 381-389)*

Já ao nível do conteúdo do K2111, mesmo que ele represente um fenómeno de desarticulação da estrutura doméstica, é possível encontrar nele um certo sentido positivo no modo como os vários elementos são introduzidos. Se excluirmos os primeiros versos do mitema (*Il.* 6.160-167), assim como os últimos momentos de Belerofonte (*Il.* 6.200-205), o episódio aponta para um saber estar e saber ser da parte de ambos os intervenientes masculinos. Cada um deles é demonstrativo de uma *sophrosyne* que lhes permite, mesmo que o relacionamento seja afectado, manter a postura e não quebrar importantes regras de sociabilidade.

Além disso, e ignorando o carácter desviante da sexualidade, o tema corresponde, de certo modo, a uma realidade benéfica no contexto da *Ilíada* e das expectativas sociais para o homem (enquanto guerreiro). O facto de ele ser expulso da esfera ‘clientelar’ de Preto permite-lhe levar a cabo um conjunto de feitos que se materializam na aquisição de estatuto e na integração (via matrimonial) nas redes clientelares desta sociedade^{ccxxxviii}.

Neste processo, ganham destaque alguns passos referentes à integração de Belerofonte na corte da Lícia:

*Porém quando recebeu o sinal maligno do seu genro,
primeiro mandou-o matar a terrífica Quimera.
Ela é de raça divina – não pertence à dos homens:
à frente tem forma de leão, atrás de dragão, no meio de cabra;
seu sopro é a fúria terrível do fogo ardente.
Mas Belerofonte matou-a, obedecendo aos portentos dos deuses.
Em segundo lugar, lutou contra os Sólimos gloriosos:
[...]
Em terceiro lugar, abateu as Amazonas, iguais dos homens
[...]
reteve-o lá e deu-lhe sua filha em casamento;
deu-lhe ainda metade de toda a honra do seu reino.*

*E os Lícios demarcaram-lhe um domínio senhorial superior
a todos: terra de pomares e lavoura, para que nela habitasse.
E ela deu à luz três filhos para o fogoso Belerofonte
(Il. 6.179-196)*

Estes passos, longe de serem uma simples construção retórica, são apresentados como um importante indicador de prestígio e que permitem ao coríntio a aquisição de um estatuto maior que o dos seus pares^{ccxxxix}.

Em relação às personagens femininas integradas nos *oikoi*, o traço mais imediato (tendo como eixo a *Odisseia*) passa por compreender estas entidades como complementares à varonil. Além de terem importantes responsabilidades ao nível da perpetuação da harmonia interna do lar, o facto de as ‘mulheres’ serem secundárias em relação ao marido, não as impede de deterem importantes responsabilidades ao nível da administração interna dos bens do casal, no sentido em que, além de supervisionarem as tarefas dos restantes elementos do agregado doméstico, acabam por estar integradas na economia dos *oikoi*^{ccxli}.

Num primeiro nível de análise, a prática da fiação/tecelagem constitui-se como um importante indicador de prestígio interno da casa (enquanto unidade económico-financeira) ao dar conta da capacidade desta em garantir a transformação de matéria-prima e o conseqüente consumo dos bens daqui resultantes. Numa segunda perspectiva, estamos perante um excelente indicador de género e de como isso se relaciona com o quotidiano, considerando-se isso não só a partir do facto de serem uma tarefa feminina, independentemente do estatuto da pessoa em questão, por contraponto às práticas metalúrgicas que eram única e exclusivamente uma arte masculina^{ccxli}:

*Agora volta para os teus aposentos e presta atenção
aos teus labores, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas
que façam os seus trabalhos. Pois falar é aos homens
que compete, a mim sobretudo: sou eu quem manda nesta casa.
(Od. 1.356-359)*

Em comparação com:

*Agora volta para os teus aposentos presta atenção
aos teus labores, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas
que façam os seus trabalhos. Pois a guerra é aos homens
todos que compete*

(Il. 6.490-493)

Em termos de arquétipos negativos, além de Anteia, a figura de Clitemnestra como um caso paradigmático de uma violação dos *nomoi*. No seu caso, além de uma relação adúltera (com a agravante de nas questões patrimoniais colocar em causa problemas sucessórios), acaba por estar ligada ao assassinato de Agamémnon (numa conspiração dela e de Egisto)^{ccxlii}. Sobre isto esclarece-nos ‘Homero’ quando apresenta, no canto XI, a catábase de Ulisses:

[...] *foi Egisto que, desencadeando a minha morte e o meu destino, me matou com a ajuda da mulher detestável (depois de me convidar para sua casa, depois de me oferecer um banquete), como quem mata um boi na manjedoura*

[...]

Dos gritos o mais terrível foi o da filha de Príamo, Cassandra, morta pela artilosa Clitemnestra, enquanto se agarrava a mim; e eu, jazendo no chão, tentava erguer os braços, mas deixei-os cair, moribundo, sobre a espada. A cadela afastou-se e, embora eu estivesse já a caminho do Hades, ela não quis fechar-me as pálpebras, nem a boca. Pois é certo que nada há de mais vergonhoso, que uma mulher que põe tais acções no espírito, como o acto ímpio que aquela preparou, causando a morte de seu legítimo marido. Pois eu pensava que regressava a casa, bem querido para os filhos e para os meus servos. Ela é que, pensando coisas terríveis, derramou vergonha sobre si própria e sobre as mulheres vindouras – mesmo sobre aquela que praticar o bem’
(Od. 11.409-434)

Já em termos da prática da hospitalidade, conceito relevante para o K2111 homérico, aquilo que se verifica é que a *Odisseia* tem um maior número de referências em relação a estas práticas. Aqui destaca-se que as mulheres acabam por ser secundárias nessa orgânica e, nesse contexto, estão ligadas ao desempenhar de tarefas secundárias dentro do *oikos*^{ccxliii}. Salienta-se que é o *aristos* que inicia a recepção de um forasteiro, De igual modo nesse acto estão presentes indicadores de prestígio:

Que tal coisa impeça Zeus, e todos os deuses imortais,

*que vos dirijais de minha casa para a vossa nau veloz,
como se de um pobre sem roupa vos afastásseis,
a quem faltam em casa cobertores e mantas
para ele ou seus hóspedes dormirem em conforto.
Em minha casa há cobertores e belas mantas.
Nem irá o querido filho de Ulisses
Deitar-se nas tábuas de uma nau, enquanto eu viver,
Enquanto ficarem depois de mim filhos no meu palácio
Para dar hospitalidade a hóspedes, a quem quer que aqui venha
(Od. 3.346-355)*

*Com grande irritação lhe respondeu o loiro Menelau:
«Anteriormente não tinhas por hábito ser tolo, ó Eteone,
filho de Boétoo! Mas agora dizes tolices como uma criança.
Na verdade tu e eu já comemos muitas vezes à mesa
de outros homens, no caminho que aqui nos trouxe,
na esperança de que Zeus nos aliviasse um dia a dor.
Desatrela os cavalos dos estrangeiros, e trá-los para que comam.»
(Od. 4.31-36)*

Já dentro da prática propriamente dita, ficamos então com a ideia de que o sexo oposto fica associado aos processos pós-recepção, sendo que a historiografia salienta aqui uma estrutura octaédrica: **1)** Chegada ao local (Od. 7.22-26); **2)** Integração no *oikos* (Od. 3.356-359); **3)** Purificação (Od. 10.449-455); **4)** Introdução no *megaron* (Od. 7.159-162); **5)** O revelar da providência do hóspede (Od. 4.60-455); **6)** Festividades (Od. 7.48-58); **7)** a indicação do facto de o forasteiro poder permanecer o tempo que for necessário com o anfitrião a disponibilizar os meios para a continuidade da viagem (Od. 7.191-194); **8)** Partida^{ccxliv}.

O feminino aparece integrado no momento de chegada do hóspede ao contribuir para que o período da estada (independentemente da sua durabilidade) ser o mais confortável e cómodo possível.

Para este efeito, vejam-se os passos Od. 4.296-299 e 7.335-342, os quais, mesmo que sejam referentes a personagens diferentes, contribuem para essa idealização do feminino, com o facto de ela supervisionar, ou dar a ordem para que os criados garantam a preparação dos aposentos. Os outros gestos típicos da intervenção da consorte estão ligados ao processo de purificação, e em que são integrados não só a prática do banho, como também o facto de serem concedidos ao forasteiro bens,

provenientes da casa, para que ele se possa sentir confortável, sendo que para esta posição muito contribuem as referências 17.85-97 e 10.449-451^{ccxlv}:

*Assim falou; e Helena, a Argiva, ordenou às servas
que armassem camas debaixo do pórtico e que sobre elas
pussem cobertores purpúreos e estendessem mantas,
e que lá colocassem capas de lã em que eles se envolvessem.
(Od. 4.296-199)*

Em comparação com:

*E Arete de alvos braços ordenou às servas
que armassem uma cama debaixo do pórtico e que sobre ela
pussem cobertores purpúreos e estendessem mantas,
e que lá colocassem capas de lã em que ele se envolvesse.
(Od. 7.155-158)*

Neste processo, ainda que esteja desligada das principais estruturas sociais para este eixo civilizacional, a feiticeira Circe acaba por se definir como arquétipo positivo (apenas num segunda perspectiva) dessa mesma prática:

*Entretanto, no seu palácio, Circe banhara com gentileza
os demais companheiros e ungira-os com azeite;
vestira-os com túnicas e capas de lã.
(Od. 10.449-451)*

Em comparação com:

*Quando chegaram ao palácio bem construído,
depuseram as capas em assentos e tronos
e foram para as polidas banheiras, onde tomaram banho.
Depois que as servas os banharam e ungiram com azeite,
atiraram-lhe por cima do corpo capas de lã e túnicas.
Saindo do banho, sentaram-se em assentos.
(Od. 17.85-90)*

Em termos de motivações para a prática da hospitalidade, salienta-se não só o gosto pelo convívio, como bem demonstra *Od.* 4.51-61, mas mais concretamente os vv. 60-61^{ccxlv}, mas também toda uma lógica de *status* e que leva à respeitabilidade da

prática sob pena da perda de estatuto entre os pares. O último grande móbil que apresentamos segue a linha de pensamento do económico-financeiro, segundo a qual, o intercâmbio de bens entre os intervenientes, além de contribuir para a criação de um sentimento de reciprocidade entre ambas as partes (mesmo que os objectos valham pelo simbolismo), pode ainda ser interpretado como um modo de o *oikos* adquirir bens de que carecia^{ccxlvii}.

À semelhança de outros momentos, também o ‘simples’ ofertar presentes se reveste de uma elevada carga simbólica. Embora sejam elementos secundários (se comparadas com os respectivos maridos), o facto de elas estarem presentes e serem elementos activos na acção permite-lhes contribuir (com o alargamento das redes) para o cimentar de relações entre dois universos^{ccxlviii}:

*Além disso,
ofereceu sua esposa a Helena presentes lindíssimos:
uma roca dourada e um cesto provido de rodas,
prateado, com os rebordos embutidos de ouro.
(Od. 4.129-132)*

Em comparação com

*A ti, querido filho, ofereço este presente, recordação
das mãos de Helena, para no dia do teu desejado casamento
a tua noiva vestir. Que até lá a veste seja guardada no palácio
pela tua mão amada. Quando a ti, que chegues bem
à tua bela casa e à tua terra pátria.
(Od. 15.125-129)*

Dentro desta linha de pensamento, aquilo que se verifica no autor homérico, é o facto de estarmos perante alguém que se revela conhecedor de uma concepção de feminilidade, e do modo como ele se relaciona com as questões do erotismo. Assim, verificamos que ainda que *eros* seja proeminente na literatura trágica, a verdade é que também ‘Homero’ se revela conhecedor destas problemáticas, mas sobretudo, a dote de duas posições distintas, mas complementares.

Em primeira análise, acaba por se constituir, à luz do *ethos* guerreiro para esta sociedade, um elemento benéfico. Mesmo que o coríntio seja afastado da comunidade humana, a verdade é que esta situação potencializa o levar a cabo de tarefas heroicas, as

quais são determinantes para a aquisição de estatuto. Por outro lado, o canto VI da *Ilíada* apresenta uma chamada de atenção para os ‘perigos’ inerentes ao carácter destrutivo do ‘feminino’ na sua passagem de passiva a activa, no sentido em que isto é *sine qua non* para a desarticulação do *oikos* e das fundações ‘sociais’^{ccxlix}.

Não é só ao nível da micropolítica que a presença de relações adúlteras (o eixo gravitacional do K2111 homérico). De facto, se alargarmos o nosso espectro de análise ficamos com uma imagem clara de que o episódio ‘belerofontiano’ é uma realidade ‘mínima’ quando comparada com a amplitude máxima. Se nos centramos apenas no nível terreno, verificamos que a Guerra de Tróia (mesmo com um fundamento divino), acaba por estar associada a uma realidade muito semelhante ao K2111: ela é o resultado de um relacionamento adúltero (ainda que sancionado pelo divino) entre Páris e Helena, e uma conseqüente violação dos laços de *philia* e de *xenia* espartano-troianos.

HIPPOLYTUS STEPHANOPHOROS: INTEGRAÇÃO DE HIPÓLITO/FEDRA/TESEU NO K2111

A reconstrução dos caminhos de *Hippolytus Stephanophoros* fica condicionado com o facto de antes de 428 a.C. (altura em que Eurípides fixa a tragédia) ela ser uma narrativa pouco conhecida no quadro mental grego^{cc1}. Assim, somos levados a percorrer alguns dos *corpora* documentais helénicos para tentar compreender uma eventual origem para as personagens.

Em relação aos indicadores provenientes da tragédia *Hippolytus*, o autor revela o elevar da personagem titular a uma entidade cultuada no espaço de Trezena:

As jovens solteiras hão-de cortar, para ti, antes do casamento, os seus cabelos; assim, por muito tempo, vais colher os maiores sofrimentos das suas lágrimas. As virgens tratarão sempre de cantar em tua honra e não será calado, nem cairá no esquecimento, o amor de Fedra por ti (Hipp. vv. 1425-1430).

Em termos comparados, são vários os autores que confirmam este dado. Considerando Pausânias, temo-lo a dar conta de indicadores de natureza arquitectónica, mas também simbólica que apontam para a existência de uma relação entre Hipólito e Fedra (1.22.1; 2.32.1; 2.32.3; 2.32.4). Já com Diodoro Sículo, na sua *Bibliothēkē*, temos em 4.62.1-4 um conjunto de passos que dão pistas quanto a uma ‘futura’ divinização do jovem em que se salienta:

como Teseu tinha dúvidas quanto à acusação, enviou Hipólito num teste, enquanto Fedra, temendo o resultado, enforcou-se; já Hipólito, que estava a conduzir o carro, estava tão distraído no acto que perdeu o controlo aos cavalos e o carro desfez-se e o jovem atado nas rédeas, foi arrastado até morrer [...] desde então, Hipólito, morrendo por causa da castidade, recebeu dos Trezénios honras equivalentes à dos deuses (4.62.3-4)

Noutras perspectivas historiográficas, mas também documentais, como é o caso das teorizações de Burkert, temos o fundamento ritualista. Esse autor aponta para a figura de Hipólito (personagem titular) algo menos abstracto e mais próximo do concreto. Ele destaca a construção onomástica subjacente a Hipólito: *Hippolytus* (‘cavalos soltos’) equivale a um universo ritual relacionado com equídeos. Em termos de fundamentação filológica, ganha destaque o facto de *Hippolytus* aparecer

decomposto em duas partículas centrais: *Hippos* + *lyos*, algo equivalente a *Damolytos*, *Philolytos*, *Theolytos* e *Autolytos*^{ccli}. Por outro lado, o filho de Teseu acaba equiparado a uma entidade de tipo dumuziana^{cclii}, posição esta que é ‘corroborada’ com uma leitura de Pausânias (2.27.4) que escreve:

Os Aricinos falam de um conto que concorda com a inscrição nesta laje, que quando Hipólito morreu, em função das maldições de Teseu, Asclépio ressuscitou-o da morte

Paralelamente a esta dimensão, as fontes disponíveis, dão conta dos vv. 1220-1225 (*Hippolytus*) e os vv. 229-239 (*Hino Homérico a Apolo*) de algumas semelhanças em termos de conteúdo:

Mas os cavalos, mordendo com as mandíbulas o freio forjado pelo fogo, arrastaram-no à força; e nem a mão do piloto, nem as rédeas, nem o carro bem construído conseguiram fazê-los mudar de direcção (Hipp. vv. 1220-1225)

Em comparação:

*De lá, Apolo longe-atuante, foste mais adiante,
e chegaste a Onquesto, esplêndido luco a Posídon dicado:
ali, poldro recém-domado, opresso pelo fardo, resfolga
ao puxar o belo plaustro; e o auriga perito, ao solo
saltando, a pé sua senda prossegue, enquanto os corcéis
libertos de líder, o plaustro fazem soar.
Se o plaustro se rompe no luco sagrado,
Deixam-no inclinado e cuidam dos cavalos;
desde o princípio, assim cumpriu-se o rito: ao soberano
imprecam; e a moira do deus então protege o plaustro
(HHA. vv. 229-238)*

Como já foi por nós apresentado no capítulo conceptual que norteia este nosso estudo, efectivamente há uma relação entre mito e ritual, não como dois blocos singulares e monolíticos, mas sim como duas categorias que se interligam e complementam^{ccliii}. Dentro desta linha de pensamento, a relação entre tragédia e ritual acaba por se inscrever nesta perspectiva de complementaridade, no sentido em que o discurso tragediográfico, além de estar numa realidade ritualizada da vivência na *polis*

dos Atenenses (as Dionisíacas), acaba por fornecer, em muitos casos, o fundamento etiológico para determinadas situações^{ccliv}.

Assim, no caso concreto de *Hippolytus*, ao introduzir um ‘conflito’ cósmico entre duas divindades (Afrodite e Ártemis), com Hipólito no epicentro, Eurípides caracterizou-se pela transformação do enredo mitológico num ritual de passagem através do qual se processa a transição entre a menoridade e a plena integração na vivência da *polis*^{cclv}. Nesta perspectiva, nota-se que o nosso tragediógrafo dota os elementos míticos de uma ‘vida própria’: ele transforma, para fins literários, Hipólito em alguém que resiste aos imperativos biológicos da sexualidade e da procriação, e que em função disso se dedica (mediante uma devoção) à deusa virginal Ártemis, entra em conflito com a dinâmica cósmica, no sentido em que a valorização de um aspecto determina (simbólica e metaforicamente falando) a exclusão da outra realidade^{cclvi}.

Em termos de interpretação da narrativa euripídiana sobre Fedra e Hipólito, encontramos, para uma cronologia mais recente, autores que dão conta do facto de o argumento ser conhecido, destacando-se aqui Plutarco, e o já citado Pausânias:

Quando aos infortúnios sofridos por Teseu com respeito a Fedra e a seu filho, como não há contradição entre os historiadores e os tragediógrafos, é de crer que tivessem sucedido como uns e outros, sem discordância, os apresentaram (28.3)

Toda a gente, mesmo um estrangeiro, que tenha aprendido grego, era conhecedora dos amores de Fedra e da malvadez que a ama cometeu para a servir (1.22.1)

Para Teseu, temos alguém com uma ‘biografia’ definida no século V a.C.. Em relação a Fedra e Hipólito, as questões já são mais complexas. A consorte do rei de Atenas está presente na *Odisseia* no canto XI referente à catábase de Ulisses:

*Vi Fedra e Prócris e a bela Ariadne, filha de Minos
de pernicioso pensamento, a quem outrora Teseu
levou de Creta para o monte da sagrada Atenas
(Od. 11.321-323)*

Ainda assim, subjaz uma dificuldade em construir a figura de Fedra: ela é secundária e apenas relevante enquanto madrasta de Hipólito, e que protagoniza com ele o K2111^{cclvii}. No que ao matrimónio com Teseu diz respeito, a fonte para o seu conhecimento passa pela leitura de Plutarco:

O autor do poema Teseida refere que a causa da guerra das Amazonas foi o casamento de Teseu com Fedra, que levou Antíope a ataca-lo por vingança com as suas amazonas [...] esta versão parece ser manifestamente uma fábula, uma ficção. Teseu só veio a desposar Fedra depois da morte de Antíope (28.1-2)

Já Hipólito, a sua ‘vida’ anterior a este texto é obtida de forma indirecta (e por fontes tardias). Temos o Pseudo Apolodoro (3.10.3) que dá conta de uma obra *Náutica* que fala de Hipólito, informação esta complementada por Pausânias (10.38.11), o qual refere que essa obra seria um catálogo de mulheres à maneira hesiódica.

Embora a historiografia coloque a *Teseida* e a *Náutica* para uma cronologia a rondar o século VI a.C., fazendo ainda recuar a poesia homérica ao VII a.C., temos que os dados referentes a esta tragédia não seriam totalmente desconhecidos de Eurípides, e do auditório ateniense do século V a.C., mas com contornos e reminiscências mais recuadas^{cclviii}.

Em relação ao tratamento deste mito temos, não só o facto de muitas das personagens pertencerem (à excepção de Teseu) ao nível das reminiscências, como também o facto de se reconhecer a apresentação em 428 a.C. de uma segunda versão de *Hippolytus*, a qual lhe valeu um dos quatro prémios da sua ‘carreira’.

A ideia base, a qual subscrevemos, é que, o espaço entre 432 e a data apresentada corresponde a um momento da sua actividade de escritor em que ele procedeu a um conjunto de rearranjos e reinterpretações do texto, sendo que isto passou pela manutenção do argumento principal (a mulher é sempre a representação de comportamentos sexualmente desviantes, como caracteriza o K2111), mas aligeirando-lhe essas mesmas atitudes^{cclix}. Para esta posição muito contribui o parecer de Aristófanes de Bizâncio quando se debruça sobre a relação existente entre *Hippolytus Kalypomenos* e *Hippolytus Stephanephoros*^{cclx}.

Uma das possíveis justificações pode ser encontrada na comédia aristofânica, nomeadamente em *As Rãs* e em *As mulheres que celebram as Tesmofórias* em que são apresentados alguns indicadores relativos a este tragediógrafo. Eurípides fica caracterizado pela apresentação de entidades femininas que se definem pelo erotismo exacerbado e, conseqüentemente, caracterizadas pro atitudes e comportamentos sexualmente reprováveis à luz dos *nomoi* sociais para o século V a.C^{cclxi}.

No primeiro caso, o destaque vai para um ‘encontro’ no Hades entre Ésquilo e Eurípides, e em que o primeiro apresenta críticas ao estilo artístico-literário do segundo.

Verifica-se mesmo uma gradação no tom do diálogo em que sobressai, num primeiro momento, a referência:

casamentos sacrílegos (Ran. v. 850)

A isto se acrescenta a qualificação destas personagens como a representação da prostituição, sendo mesmo escrito:

eu não criei Fedras putas nem Estenebeias e ninguém pode dizer que imaginei alguma vez uma mulher apaixonada (Ran, v. 1040)

A isto segue-se, num tom mais acusatório, a ideia de que ele é a manifestação literária de comportamento socialmente desviantes, mas também a suspeita de que a razão de ser deste processo criativo se deve às experiências matrimoniais do autor:

De que males não é ele culpado? Não apresentou ele em cena alcoviteiras e mulheres que davam à luz nos templos, e se juntavam sexualmente com os irmãos e afirmavam que não viver é viver? (Ran. vv. 1080-85)

Sim, por Zeus, é isso mesmo, porque aquilo que tu imaginas nas mulheres dos outros, disso mesmo foste vítima. (Ran. vv. 1045-50)

O último texto não eleva as críticas como o primeiro, mas ainda assim não deixa de ter um tom satírico com a primeira mulher a dizer:

Não mereces um castigo? Tu, a única que se atreveu a defender um homem que tanto mal nos fez, que se pôs de propósito à procura de argumentos em que aparecia uma mulher perversa, e a criar Melanipes e Fedras? Mas Penélope, nunca ele fez nenhuma, só porque parecia ser uma mulher sensata (Thesm. v. 545).

A aceitar como verdadeiras as posições de Ésquilo e da primeira mulher, a justificação para uma reinterpretação do mito pode ter estado relacionado com o conteúdo.

O ano de 432 a.C. ficou marcado pela apresentação de um *Hippolytus Kalyptomenos*, mal recebido pelo auditório, em que se destaca a figura de Fedra a ser caracterizada pela voluptuosidade, associada à assertividade e disponibilidade para trair

Teseu. O título, *Kalyptomenos*, serve para designar o acto (de cobrir o rosto com um véu) e o sentimento de vergonha em função da posição da madrasta. No segundo (o *Hippolytus Stephanephoros* de 428) o argumento mantém-se (o K2111), mas há um esforço para alterar o modo como esta construção se processou.

A documentação chegou-nos fragmentada, mas ainda assim não é totalmente muda. Não é visível (pelo menos de forma clara) a proposta, mas é possível identificar passos que apontam para um Hipólito inocente:

Ó abençoado herói Hipólito, tamanhas honras tu ganhaste por causa da tua castidade! Os homens não têm outro poder maior que a virtude; mais cedo ou mais tarde a tua conduta será recompensada (v. 446)

Quanto aos passos referentes à rainha ateniense, o texto apresenta algumas pistas no sentido da maior permeabilidade a Eros, as quais podem ser vistas como um reflexo desse teor erótico que os comediógrafos salientam:

Em lugar do fogo nasceram as mulheres, que são um fogo de tipo diferente, mas maior e mais difícil de lutar (v. 429)

Na minha conduta ousada e corajosa, Eros é o meu professor, e simultaneamente o mais engenhoso e difícil de combater (v. 430)

O destino dos homens não está de acordo com a sua piedade, mas tudo é refém quando abatido pelos actos de uma força maior e mais poderosa (v. 434)

Paralelamente a esta, outras teorias são igualmente válidas para justificar a reinterpretção da tragédia^{cclxii}. É uma visão de conjunto, onde se destaca a possibilidade de a redacção (428 a.C.) estar relacionado com uma subtileza dentro do panorama literário ático. Uma interpretação do mesmo mito por Sófocles, algo que aponta para uma posição intermédia para Sófocles (*HK* – Fedra sofocliana – *HS*).

Relativamente às acções de Fedra, num primeiro momento, encontramos a referência proveniente do frgs. 680 e 684, que convergem para uma certa inevitabilidade de *eros*, dado que ele, não só é algo proveniente do divino, como também os próprios deuses acabam por lhe ser sensíveis:

[...] *mulheres, a uma acção vergonhosa não podia escapar nem que um quisesse, sobretudo quando elas vêm de Zeus. As doenças enviadas pelos deuses é necessário as superar* (frg. 680)

O amor não avança apenas sobre os homens e sobre as mulheres, sendo que também sobre as almas dos deuses. Assim, se nem o todo-poderoso Zeus têm força para afastar a paixão (frg. 684)

Apesar da dificuldade em fazer uma análise de fundo, somos levados a ponderar sobre a possibilidade de *eros* não ser tão proeminente nesta tragédia, quando comparada à personagem Fedra euripidiana. De igual modo a revelação da paixão que nutria pelo enteado seria o resultado de uma percepção errónea da realidade (a ausência/morte de Teseu – frg. 687), mas tendo como *background* a preservação do *oikos*^{cclxiii}.

Embora estes dados não permitam grandes conclusões relativamente à estrutura interna da tragédia sofocliana, a verdade é que os breves excertos apontam para uma rainha de contornos diferentes quando comparada com a sua homónima euripidiana I. Para isto converge, não só o argumento divino (apresentado pela Fedra sofocliana), mas também a possibilidade de a situação ter sido potencializada com ausência do cabeça-de-casal, com tudo o que isso implica^{cclxiv}.

Em termos de leitura social e antropológica da tragédia euripidiana *Hipólito*, verifica-se que cada um dos intervenientes fica caracterizado por apresentar atitudes desviantes em relação aos *nomoi* para esta cronologia^{cclxv}. Por trás da desarticulação do *status quo* é apresentada uma imagem nítida de ‘humanidade’^{cclxvi}: o facto de Hipólito morrer (concede o perdão ao pai; é elevado a entidade cultuada; promessa de vingança), assim como a ‘Fedra’ ser transformada num mero peão nas ‘jogadas’ de uma divindade ofendida, corrobora a classificação das divindades como entidades alheias aos ‘dramas’ e aos ‘dilemas’ da vida humana, de modo que são apresentadas como entidades cruéis e reveladoras de uma incapacidade de perdão.

Dentro da tragédia euripidiana propriamente dita, a figura de Teseu acaba, além da imagem dos crimes de sangue^{cclxvii}, por ser qualificado como alguém que no clímax do texto incapaz de demonstrar frieza e discernimento suficiente para analisar a morte de Fedra, destacando-se aqui o facto de ele condenar o filho ao exílio:

Teseu abandona de seguida a terra dos Cecrópidas, para fugir à poluição do sangue dos Palântidas (*Hipp.* vv. 30-35)

Para mais, vou expulsá-lo desta terra e será rapidamente atingido por um de dois destinos: ou Posídon o envia morto para o palácio do Hades, respeitando a minha imprecação, ou então terá de esvaziar a sua vida miserável exilado deste país, andando à deriva numa terra estranha (Hipp. v. 895)

É mesmo digno de ti o que dizes! Mas não é assim que vais morrer, como se fosses tu a estabelecer a lei para ti próprio. Uma morte rápida é demasiado fácil para um homem da tua espécie. Mas exilado da terra dos teus antepassados, hás-de esgotar uma vida miserável num país estrangeiro (Hipp. v. 1045)

Esta tabuinha, que não aceita oráculos, acusa-te de forma mais que garantida. Agora os pássaros que se põem a esvoaçar sobre as nossas cabeças ... que passem bem! (Hipp. vv. 1055-1060)

É o que farei, se não obedeceres às minhas palavras. O teu exílio não me faz pena nenhuma (Hipp. vv. 1085-1090)

No processo de transformação de *Hippolytus Kalyptomenos* em *Hippolytus Stephanephoros*, o par Fedra/Ama acaba por ser um dos vectores centrais para o desenvolvimento do argumento trágico usado por Eurípides.

A começar com a segunda personagem as evidências documentais (mesmo que em *Hippolytus Kalyptomenos* estejamos na mera conjectura) apontam para alguém que sofreu um maior processo de transformação. Em termos interpretativos, a sua presença na primeira teorização seria a de uma entidade moderadora dos ímpetus eróticos de Fedra^{ccclxviii}. Na segunda versão, com a ‘desculpabilização’ de Fedra, assistimos a um maior grau de protagonismo e, conseqüentemente, de ‘culpabilidade’ (ela revela os sentimentos de Fedra em relação a Hipólito)^{ccclxix}:

Ama: *Filha, é o maior prazer de todos, mas ao mesmo tempo é doloroso*

Fedra: *Será então o segundo que eu tenho experimentado.*

Ama: *O que dizes? Filha, estás apaixonada? Por quem dentre os homens?*

Fedra: *Por ele, seja lá quem for, o filho da Amazona.*

Ama: *Referes-te a Hipólito? (Hipp. vv. 345-350)*

Em comparação com:

Ama: *Fica sabendo que tens medo de tudo! Qual é o teu receio?*

Fedra: *Que reveles alguma coisa ao filho de Teseu.*

Ama: *Deixa lá, filha. É da melhor forma que vou tratar do assunto. Que só tu, soberana Cípris marinha, sejas a minha ajuda. Em relação ao resto que tenciono fazer, só tenho de dar uma palavra, lá dentro, aos servos meus amigos (Hipp. vv. 515-520)*

Em comparação com:

Coro: *Ai de mim, que desgraças estas! Querida, foste traída! Que solução poderei encontrar-te? O que estava escondido foi revelado e, devido a isso, foste destruída – ai de mim! –, atraída pelos amigos (Hipp. v. 595)*

No que a Fedra diz respeito, a fazer crédito no v. 430 de *Hippolytus Kalyptomenos*, ela seria alguém que tinha como atributo principal uma maior assertividade e ousadia na proposta do K2111.

No segundo texto ela continua a apresentar-se na mesma como alguém sexualmente desviante (é sempre relacionada com um incesto-adulterino). O que se altera é a sua expressividade, contrabalançada com outra personagem^{cclxx}. Uma vez mais, o prólogo/monólogo de Cípris é elucidativo:

Apesar de se manter honrada, morrerá na mesma (Hipp. vv. 45-50)

Ainda que ela seja sexualmente desviante, o autor esgrime argumentos que lhe permitem a construção de uma imagem mais favorável.

Numa primeira análise, o tragediógrafo revela-se conhecedor do passado familiar da esposa de Teseu. O ponto inicial de Fedra passa por compreendê-la como herdeira da Família Real de Creta (irmã de Ariadne e filha do casal Minos/Pasífae^{cclxxi}), com tudo o que isso acarreta. Ariadne, mesmo que não ligada a estas lides passionais de tipo desviante, acaba por ser apresentada como alguém conhecida pelos fracassos amorosos. Do ponto de vista documental, são vários os passos na tragédia euripídiana que aponta para esse passado:

Fedra: *Pobre mãe, por que amor te foste apaixonar!*

Ama: *Pelo touro, filha? Porque dizes isso?*

Fedra: *E tu, desgraçada irmã, esposa de Dioniso!*

Ama: *O que te deu, filha? Estás a insultar os teus parentes?*

Fedra: *E a terceira desgraçada sou eu, visto que estou perdida (Hipp. vv. 335-340)*

É neste quadro familiar que a princesa cretense não tem dúvidas em afirmar que:

[...] *a terceira* [salientando-se aqui a família mais imediata] *desgraçada sou eu, visto que estou perdida* (Hipp. v. 340)

Além deste reconhecimento da carga genética, o nosso autor reconhece ainda em Fedra uma certa oposição a um ideal platónico (que acredita na ideia de que caso o conceito Bem seja parte intrínseca da pessoa, ela acabará por fazê-lo)^{cclxxii}, sendo que, no seu caso concreto, a rainha ateniense acaba por contrariar essa lógica quando afirma que:

nós reconhecemos o que está certo e compreendêmo-lo, só que não o pomos em prática; uns por inércia; outros, porque põem à frente do bem outra coisa, um prazer qualquer (Hipp. vv. 380-385).

A Fedra euripidiana encontra-se assim num debate existencial entre prazer carnal vs. *nomoi* (para o *ethos* feminino) na *polis* dos Atenienses no século V a.C. Em 428 a.C. o *Hippolytus Stephanephoros* fica caracterizado com a apresentação de uma rainha ateniense entendida como marcada por um forte sentido de honra e de virtuosidade, para o qual contribuem os vv. 405-425:

que eu nunca seja surpreendida a desonrar o meu marido ou os meus filhos que dei à luz. Que possam viver, florescentes e livres de dizer o que quiserem na ilustre cidade de Atenas, prestigiados por causa da mãe. Mesmo que seja de espírito corajoso, é escravo o homem que vive na consciência das coisas vergonhosas praticadas pela mãe e pelo pai.

No fundo, e do ponto de vista conceptual, o que está em causa neste discurso é todo um pensamento social que permite a Fedra viver em sintonia com as normas^{cclxxiii}. Neste caso, o debate é entre *eukleia/duskleia* e *to kalon/to aischron*: com base nisto, um *aidos* pode ser benéfico quando corresponde a uma acção que privilegie *to kalon* (algo belo) e leva à perpetuação da boa reputação (*eukleia*) do agregado familiar no qual ela se integra:

Só sei uma coisa: em face de tais sofrimentos, a única coisa a fazer é morrer o mais depressa possível (Hipp. v. 600)

Em comparação com:

Malvada destruidora dos amigos, olha só o que me fizeste! Que Zeus, meu antepassado, arrume de vez contigo, atingindo-te mortalmente com o seu raio! Eu não disse, antecipando já a tua ideia, que estivesses calada acerca das coisas que arruinaram, agora, a minha reputação? Mas tu não te controlaste, e agora já não poderei morrer honrada. É que ele, com a mente atingida pela fúria, vai denunciar-me ao pai devido ao erro que tu cometeste e contará, ainda, estas desgraças ao velho Piteu, enchendo a terra inteiras de com as histórias mais vergonhosas. Maldito seja também aquele que está desejoso de beneficiar de modo desagradável os amigos contrariados (Hipp. vv. 680-690)

As falas da consorte de Teseu encontram-se próximas das dos principais oradores áticos, em que se identificam marcas textuais muito próximas daquelas que consideramos ser o atributo central desta Fedra euripídiana: uma rainha submetida a eros, mas ainda assim consciente das expectativas sociais para o sexo feminino. Aqui, a nota de destaque vai para Demóstenes (*Contra Neera*) e Ésquines (*Contra Timarco*), os quais convergem na hora de apresentar a morte de que Fedra fala como sendo algo metafórico e próximo de uma ‘morte civil’:

Na verdade, em relação a uma mulher que seja apanhada em flagrante delito de adultério, não lhe é permitido ir a nenhum dos sacrifícios públicos, para os quais as leis deram à estrangeira e à escrava a liberdade de ir e de entrar, para assistir ou para suplicar [...] caso entrem e violem as leis, sofram aquilo que se deve sofrer, exceto a morte (Contra Neera. 59.85-6).

Para a mulher que cometa adultério não lhe seja permitido se adornar, nem mesmo ir assistir às cerimónias, para que ela não se misture com as mulheres inocentes e as corrompa. Mas se ela não obedecer, ou se adornar, o legista ordena que qualquer homem que a encontre lhe tire as roupas, lhe tire os ornamentos, e lhe bata (mas sem a matar); o legista quer que a sua vida seja tão miserável que não lhe valha a pena viver (Contra Timarco. 1.183)

Trata-se de algo que remete para o pensamento de que o desejo de pureza é levado às últimas consequências, mesmo que isso, e no caso concreto do texto euripídiano, signifique o suicídio^{cclxxiv}.

As atitudes de Fedra acabam por ficar maculadas pela forma como lida com a rejeição de Hipólito. Encontramos nos vv. 670-675 e 725-730 um conjunto de passos que converge para a essência do K2111 ao apresentar as suas maquinações para se

vingar, onde a tónica do discurso vai para o sentimento misto de insegurança, medo e ira/humilhação em relação à situação:

E tu dá-me bons conselhos. Darei prazer a Cípris, que me destruiu, ao abandonar hoje mesmo a vida. É amargo o amor que me vitimará ... Mas tornar-me-ei, ao morrer, fatal a um outro, para que ele aprenda a não ser altivo em relação à minha infelicidade. Ao partilhar comigo da mesma doença, aprenderá a ser sensato (vv. 725-730)

A compreensão da personagem Hipólito (e do papel desempenhado por ela no tradicional triângulo amoroso do K2111) é possível à luz de uma primeira abordagem em torno de questões de natureza estético-literárias, nomeadamente a noção de divino e de prólogo/epílogo no autor em questão.

No que diz respeito à primeira construção, do ponto de vista comparativo, e tendo em consideração o panorama ático do século V a.C., temos que Eurípides ficou caracterizado pelo gosto na introdução de elementos relacionados com a religiosidade grega, especialmente em questões de natureza prática. De igual modo, verifica-se uma dificuldade em reduzir estas problemáticas a uma realidade una, sendo que a melhor maneira de apreender este fenómeno é ter em consideração, não tanto o elemento em si, mas sim o modo como a sociedade interage com elas^{cclxxv}. Em termos imediatos, se é possível apresentar uma evidência documental que comprove a complexidade do universo divino, pensamos que o prólogo de *As Bacantes* constitui um bom exemplo destas problemáticas:

Coro: *Muitas são as formas do divino e muita coisa os deuses fazem sem contar (Bacch. v. 1390)*

Já em relação à segunda, acabam por ser mecanismos através dos quais o autor dá a conhecer ao leitor/espectador o curso da acção. No primeiro caso, a sua incorporação no discurso tragediográfico, mediante um monólogo inicial, permite introduzir a acção ao auditório ateniense, para que este se inteirasse, logo nos instantes iniciais, da razão de ser determinados eventos referentes à narrativa^{cclxxvi}. O segundo acaba por clarificar eventuais incompreensões dessa mesma situação: *dea ex machina* cuja finalidade é contribuir para o desenlace da narrativa^{cclxxvii}.

O monólogo inicial de Afrodite deixa antever que, embora os restantes intervenientes de *Hippolytus Stephanephoros* (exceptuando o servo do príncipe) sejam

caracterizados por violações aos *nomoi*, a verdade é que também o jovem aparenta, considerando as palavras da divindade, ser a personificação de certos desvios a um certo ideal e que, neste caso concreto, acabam por ser apresentados como um elemento catalisador dos acontecimentos^{cclxxviii}:

respeito todos os que vêem a luz do sol entre o Ponto e os limites do Atlas, se veneram o meu poder; mas derrubo os que me desprezam (Hipp. v. 5)

Em termos de conteúdo, o monólogo da deusa Cípris expressa os vários atributos para definir o K2111 como um fenómeno de natureza divina e que resulta de problemas culturais. Assim, além dos já apresentados v. 5 e vv. 45-50 que dão conta de uma situação inicial, temos também neste prólogo outros apontamentos documentais que corroboram esse crisar de relações entre as esferas olímpica e humana. Neste caso concreto, o destaque vai também para os vv. 10-15:

Mostrarei muito em breve a verdade destas palavras [v. 5]. Hipólito, o filho de Teseu, nascido da Amazona [...] é o único dentre os cidadãos da terra de Trezena que se refere a mim como a pior das divindades. Despreza a prática do amor e recusa o casamento, reverenciando, antes, Ártemis

A descrição da narrativa é clarificada numa fase posterior deste mesmo solilóquio, quando a deidade em questão justifica a paixão que Fedra nutre pelo enteado e que dá corpo à estrutura base do K211:

[...]foi tomada, por vontade minha, por um amor avassalador (Hipp. vv. 25-30)

[...] mas não é assim que este amor tem de acabar, pois mostrarei a Teseu de forma a que fique tudo claro. E o pai haverá de matar o jovem que é meu inimigo (Hipp. vv. 40-45)

[...] o que ele não sabe é que, enquanto contempla esta luz derradeira, foram já abertas as portas da morte (Hipp. v. 55)

Não é apenas Afrodite que salienta isto. Também o príncipe dá mostras de um discurso pautado por um tom de claro gozo e desrespeito em relação à deusa e a tudo aquilo que ela representa. Salientam-se aqui os vv. 100-120 em que encontramos o servo a revelar um forte sentido de humildade e a brilhar por comparação com o jovem,

sendo que da parte do príncipe, cujas opiniões são entendidas como dotadas de soberba e de arrogância:

É ao longe que a saúdo, visto que sou puro (Hipp. v. 100)

Não estou interessado em deuses que se limitem a taumaturgias nocturnas (Hipp. v. 104)

Nem todos os deuses interessam a todos os homens, nem todos os homens a todos os deuses (Hipp. v. 106)

Os vv. 80-85 e 110 representam o culminar de um processo. Num primeiro momento, o facto de o jovem se auto-considerar como alguém naturalmente privilegiado. Numa segunda perspectiva, é revelada, de forma clara, a posição do jovem Hipólito relativamente a Afrodite:

Os que nada precisam de aprender, partilhando sempre, em todas as coisas, de uma sensatez que lhes está na natureza, esses poderão colher; mas os maus não têm esse direito (vv. 80-85)

Em comparação com:

Quanto à tua Cípris ... que passe bem! (v. 100)

O discurso muda de tom quando se trata de averiguar o modo como ele interage com Ártemis. Neste ponto o foco de atenção vai para os vv. 65-75 como um reflexo eloquente dessa piedade pessoal:

*Nobilíssima soberana, rebento de Zeus, salve Ártemis, filha de Leto e de Zeus!
[...] Trago esta coroa entretecida para ti, senhora (Hipp. vv. 65-75)*

No fundo, verifica-se então que o episódio do K2111 está relacionado com estas problemáticas, no sentido em que ele pode ser interpretado como um reflexo da justiça divina que opta por desencadear a sua vingança (às custas de uma Fedra, apesar de tudo inocente, estendendo-se isto ao próprio Teseu) contra um jovem que é revelador de uma certa incapacidade de se integrar no cosmos.

Do ponto de vista documental, os debates filosóficos na *polis* dos Atenienses revelam-se fundamentais para a compreensão do K2111 na matriz euripidiana, no

sentido em que eles são o pano de fundo para explicar a razão de ser de Afrodite se sentir ofendida com as atitudes do príncipe. Um primeiro exemplo é o *Eufrosino* de Platão, em que encontramos um diálogo entre o sacerdote que dá nome ao texto e Sócrates, e que se centra numa tentativa de apresentar uma definição para a relação entre as esferas humana e divina, destacando-se aqui o 9e e 14a-b.

Estas problemáticas aparecem bem desenvolvidas nas *Leis* de Platão, as quais constituem um *corpus* documental complementar às ideias apresentadas na primeira discussão.

Num primeiro prisma de análise, salienta-se o facto de, não só Gregos e não-Gregos acreditarem em deuses (10.884d e 10.887d-e), como também as questões ‘religiosas’ entroncarem em pressupostos de natureza jurídica. Assim, os passos 10.884a e 5d-e centram-se na condenação, “seja ele o pai, ou a mãe”, de indivíduos por ofensas ao divino:

Mas eu, que conheci muita gente, declaro-te que nenhum homem que na sua juventude tenha adoptado a posição de não acreditar nos deuses, tenha permanecido assim na velhice (Leg. 10.887b-c)

Para repudiar os deuses, das duas uma: ou está desprovido de razão ou é incapacitado (Leg. 10.900b)

Já Aristóteles, com o seu *Das Virtudes e Vícios* corpo a uma outra definição relevante para estas questões, e que passa por compreender que “*asebeia* consiste em ter um mau procedimento para com os deuses e génios divinos, para com os pais, os mortos e a pátria” (1251a30: Cf. Leão, 2004: 202).

Estamos perante um tipo de relação que fica caracterizada pela expressão latina *do ut des*, segundo a qual o indivíduo presta culto ao divino como forma de receber algo de volta: o conceito chave aqui é a *timé* (entendido como «honra») e *kharis* – o mortal realiza sacrifícios, libações e oferece bens ao divino, como forma de receber dele *khariessa* (se esta relação for mantida de forma responsável, o divino concede ajuda ao mortal em questão)^{cclxxix}. Ao nível dos conceitos, integra-se aqui a ideia de *Proper Respect* associado ao acreditar/não acreditar na existência dos deuses, da mesma maneira que isso implica um sentimento emocional relacionado com a obrigação e gratidão para com o divino. O segundo conceito passa por compreender a ideia de

Religious Correctness relacionado com o conhecimento e adesão ao sistema religioso da *polis*^{cclxxx}. No fundo, temos:

Se cruzamos ambas as definições, obtemos, de alguma forma, a noção de que a asebeia é a expressão de um comportamento reprovável à luz da moral divina e social, por constituir uma afronta em domínios que são determinantes para assegurar estabilidade na existência humana e na vida em comunidade: a protecção dos deuses, a hierarquia familiar (bem como a sua memória, a consciência de uma identidade política solidária (Leão 2004: 202)

A recusa de Hipólito em reverenciar Afrodite finaliza uma série de crimes complicados (Mitchell 1991: 100-101)

Relativamente à relação Hipólito/Ártemis, é inegável uma relação especial maior do que a noção de *philia* e perto da *homilia*. Esta situação é clarificada no prólogo da tragédia, onde se assiste a uma interacção que permite o desvendar do argumento^{cclxxxii}. Além de revelar os planos de Ártemis (para a elevação de Hipólito a entidade cultuada), a relevância do prólogo passa pelo facto de este artifício permitir que filho e pai tomem consciência da interferência de Afrodite. No fundo, a essência do K2111 está presente (e associado) como uma punição levada a cabo por Cípris contra um jovem que, como já foi salientado pela deusa Afrodite, vive um estilo de vida que o leitor/observador sente como desviante à normal sociabilidade grega para o século V a.C.

Assim, o real problema do comportamento do jovem não está na escolha privada de Ártemis, mas sim no que esse acto implica, sendo que isso acaba então por espoletar a raiva divina e dar corpo ao K2111. Em primeiro lugar, temos o próprio monólogo de Afrodite, no qual a deusa, a partir do momento em que diz:

despreza a prática do amor e recusa o casamento (Hipp. vv. 10-15)

Este passo acaba por dar o mote para a interpretação do jovem como alguém cuja sociabilidade se apresenta como ‘estranha’ à luz dos cânones gregos. Essa visão começa com ele a permanecer alheado das normas de convivência social e acima de tudo (em função de uma interpretação própria de Ártemis), de proceder ao normal ciclo de vida^{cclxxxii}, materializando-se isto com:

É ao longe que a saúdo, visto que sou puro (Hipp. vv. 100-105)^{cclxxxiii}

Paralelamente a isto, embora se detecte que de facto existe uma relação estreita entre ele e a sua deusa predilecta, não deixa de ser curioso de notar que há uma interpretação baseada em equívocos. Temos a vertente historiográfica que salienta que, embora Ártemis seja uma virgem e ligada aos universos ctónicos, ela está também relacionada com a sexualidade como divindade invocada no momento do parto, acrescentando-se a isto o facto de ele lhe ofertar uma grinalda acaba por ser o culminar de um processo, considerando que este presente é exclusivo de jovens mulheres nubentes^{cclxxxiv}. Já ao nível das fontes, temos as referências *Hipp.* v. 75 e *Il.* 14.346-353, as quais convergem para a apresentação de alguma confusão mental da parte de Hipólito, dado que do ponto de vista literário há uma relação entre erotismo e natureza^{cclxxxv}:

*Num prado virgem onde o pastor não se atreve a apascentar os seus animais, nem o ferro
alguma vez entrou*

Em comparação com:

*Falou; e nos seus braços tomou a esposa o filho de Crono.
Debaixo deles a terra divina fez crescer relva fresca,
a flor de lótus orvalhada e açafão e jacintos macios
em profusão, que os mantiveram acima do solo
Foi nesse leito que se deitaram, ocultando-se numa nuvem bela e dourada, a qual destilava
gotas reluzentes
Deste modo adormeceu tranquilo o Pai no píncaro de Gárgaro,
subjugado pelo sono e pelo amor, com a esposa nos braços.
(*Od.* 14.346-353)*

Embora aparentemente desligado das questões da sociabilidade, a eclosão do mitema em análise acaba por ter profundas conotações com essa questão. Dentro desta linha de pensamento, temos a já apresentada castidade que, mesmo sendo uma manifestação cultural, acaba por o levar a viver num universo paralelo^{cclxxxvi}. Nesta perspectiva, além de fazer parte da visão de Eurípides, acaba por estar implícito noutros autores, como é o caso de Aristóteles, para quem “a cidade é uma criação natural, e que é por natureza e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (*Pol.* 1.1253a25).

Neste caso concreto, a posição cósmica de Hipólito, tanto na sua questão sexual (mesmo que estranha em termos de leitura social), como também o seu culto a Ártemis, acabam por ser uma construção natural, mas é também a sua posição consciente e orgulhosa desse facto que acaba por lhe conferir uma visão errónea do que é a *sophrosyne*, e que em última análise redundará na sua morte^{cclxxxvii}.

Em termos de interpretação da Fedra euripídica (e do mitema que lhe está subjacente), o nosso tragediógrafo usa um argumento com profundas conexões teológicas, ganha destaque o facto de as divindades se apresentarem como entidades ‘caprichosas’ que não hesitam em interferir no *modus uiuendi* das comunidades para que as suas prerrogativas lhes sejam reconhecidas^{cclxxxviii}. Tanto o monólogo de Afrodite (*Hipp.* v. 5), como o episódio *dea ex machina* de Ártemis (*Hipp.* vv. 1415-35) são dois exemplos dessa realidade. Além disso, o diálogo entre servo e príncipe (*Hipp.* vv. 95-100 e 115-120) acaba por revelá-las como entidades que o Homem julga compreender:

Poderoso e não de todo desconhecido é o meu nome entre os mortais e não no céu: chamo-me a deusa Cípris. Respeito todos os que vêm a luz do sol entre o Ponto e os limites do Atlas, se veneram o meu poder; mas derrubo os que me desprezam (Hipp. v. 5)

Deixa isso: por causa da tua piedade e nobreza de espírito, não há-de cair sobre o teu corpo sem castigo a fúria da deusa Cípris, nem debaixo da terra. Hei-de me vingar com as minhas próprias mãos: acertarei com estas setas inelutáveis naquele dentre os mortais que lhe for mais querido. A ti, infeliz, vou dar-te as maiores honras na cidade de Trezena, como contrapartida a estes males. As jovens solteiras hão-de cortar, para ti, antes do casamento, os seus cabelos; assim, por muito tempo, vais colher os maiores sofrimentos das suas lágrimas. As virgens tratarão sempre de cantar em tua honra e não será calado, nem cairá no esquecimento o amor de Fedra por ti.

E tu, filho do velho Egeu, toma o teu filho com os teus braços e chega-o ao teu peito. Não foi o que quiseste, mas deste cabo dele. Mesmo entre os homens o erro é natural, quando os deuses assim entendem.

E a ti, Hipólito, digo-te que não odeies o teu pai, visto que sabes qual foi o destino que te destruiu. Agora despeço-me. A lei divina não me deixa olhar para cadáveres nem conspurcar a minha vista com expiações moribundas. Vejo que já estás próximo do fim. (Hipp. vv. 1415-1435)

Em comparação com:

Servo: *E entre os deuses, espera-se que seja a mesma coisa?*

Hipólito: *Pois claro, se nós os mortais nos regemos pelas leis dos deuses. (Hipp. vv. 95-100)*

Servo: *Pela nossa parte, não devendo imitar os jovens nesta maneira de pensar, imploramos, Cípris soberana, esta tua estátua, como compete aos escravos. Deve procurar-se perdoar. Se alguém, devido à sua juventude, falar à toa por ter as emoções à flor da pele, faz como se não tivesses ouvido nada: é que a sabedoria divina tem de ser superior à humana (Hipp. vv. 115-120)*

Por outro lado, e apesar desta primeira ideia, Eurípides pinta um quadro vivo da convivência na *polis* do século V a.C. Nesta perspectiva, e recuperando a ‘humanização’ do final de *Hippolytus Stephanephoros*, o nosso tragediógrafo dá mostras de que apenas o Homem (mesmo que imperfeito) dá mostras de capacidades de perdoar, contrariamente às divindades que, como já salientamos, se centram apenas nos seus interesses. Além disso, o autor, através de Fedra e do K2111, capta de forma magistral o mundo de *eros* como algo desestabilizador do *status quo* da comunidade com efeitos devastadores, o K2111 converge para a criação de uma imagem que em última análise é a representação de uma força de teor divino capaz de provocar a desarticulação das estruturas sociais que dão sentido à existência humana enquanto ser gregário^{cclxxxix}.

NA ANTECÂMARA DE SÉNECA: PINCELADAS DE LITERATURA LATINA

O argumento de Fedra e Hipólito entra no mundo romano. Contudo, ainda que seja receptor de uma tradição artístico-literária que lhe é anterior, a verdade é que Séneca não se caracteriza como um mero absorvente dessa realidade. Neste caso concreto, mesmo que o seu processo criativo se baseie na utilização dos *mythoi* gregos, a verdade é que neste caso a nota de destaque vai para o facto de ele apresentar um esforço de construção e de interpretação dos materiais à luz das suas convicções pessoais, mas também sócio-culturais e políticas da matriz civilizacional em que se integra^{ccxc}.

Além disso, importa ainda considerar que, quando o cordubês fixa a sua *Phaedra* não o faz como algo *ex nihilo*, verificando-se então que, embora de herança helénica, é possível levar a cabo um trabalho de arqueologia dos contornos essenciais do K2111 (pelo menos em relação ao triângulo amoroso Teseu/Fedra/Hipólito) e que leva a que estes sejam amplamente conhecidos pelos principais autores romanos, desde a República até à fase do Império. Neste processo, ganham força as já citadas posições de Plutarco (28.3) e de Pausânias (1.22.1), as quais são esclarecedoras quanto à sua possível difusão literária:

Quando aos infortúnios sofridos por Teseu com respeito a Fedra e a seu filho, como não há contradição entre os historiadores e os tragediógrafos, é de crer que tivessem sucedido como uns e outros, sem discordância, os apresentaram (Thes. 28.3)

Toda a gente, mesmo um estrangeiro, que tenha aprendido grego, era conhecedora dos amores de Fedra e da malvadez que a ama cometeu para a servir (Pau. 1.22.1)

Em termos de antiguidade, uma das primeiras referências que apresentamos aqui é o contributo de Vergílio com a sua *Eneida*, na qual encontramos dois passos que apontam para a existência do tema literário antes da presença de Séneca.

Aqui, encontramos os cantos VI e VII. No primeiro caso, e à semelhança de ‘Homero’ (*Od.* 11.321), a princesa cretense, é integrada numa espécie de catálogo de mulheres que, a julgar pelo texto, dá conta de um conjunto de personagens femininas que a mitologia definiu como infelizes no modo como se relacionaram com o elemento

masculino. O segundo passo é uma alusão a Hipólito, sendo que aqui são dados a conhecer o seu estatuto na mitologia greco-romana.

Não longe daqui, estendendo-se em todas as direcções, aparecem os Campos do Pranto, é este o nome que lhes dão. Aqui aqueles que o cruel amor consumiu em cruel definhamento são escondidos por veredas afastadas e envolvidos por uma mata de mirto. Nem mesmo na morte as coitas os abandonam. Nestes lugares avista Fedra e Prócris e a infeliz Erífile, que mostra as feridas infligidas pelo filho despiado, Evadne e Pasífaa; acompanha-as Laodamia e Ceneu, que foi outrora um jovem e é agora mulher, tendo regressado à sua antiga forma. Entre elas a fenícia Dido, com os traços da ferida recente, vagueava na vasta floresta (Aen. 6.437-458)

Em comparação com:

Pois reza a fama que pouco depois de ter morrido por obra das artes da madrasta, pouco depois de às mãos do pai ter derramado como pena o seu sangue, desmembrado por cavalos espantados, Hipólito ascendeu aos astros etéreos, sob as brisas celestes do alto, reanimado pelas curativas ervas e pelo amor de Diana (Aen. 7.756-790)

O orador Cícero apresenta os contornos principais. No *De Natura deorum* (3.76) o autor dá conta de que Hipólito morreu em consequência dos favores concedidos por Neptuno a Teseu, De igual modo no *De Officiis* (1.32) volta a salientar (de forma mais desenvolvida) o exemplo apresentado na obra anterior:

Como o sol, talvez, quando fez subir Faetonte ao seu carro, ou como Neptuno, quando Teseu matou Hipólito, depois de lhe terem sido concedidos três desejos pelo seu pai Neptuno (Nat. d. 3.76)

Pode suceder que seja inútil cumprir uma promessa ou um contrato, ou a quem se fez a promessa, o que ela foi feita. Pois como refere a fábula, se Neptuno não tivesse cumprido o que tinha prometido a Teseu, Teseu não seria privado de Hipólito. Porque era este, segundo se escreve o terceiro desejo, deixando-se levar pela ira, Teseu pediu a morte de Hipólito e, uma vez conseguida, deixou-se cair numa aflição desesperada. Por conseguinte, não devemos cumprir as promessas que sejam nocivas para quem as prometeu, como também caso produzam mais prejuízo a quem as fez que proveito a quem foram feitas, não é contra o dever preferir o mais ao menos (Off. 1.32)

Por outro lado, a referência a estas personagens, assim como aos autores que sobre elas escrevem com especial destaque para a literatura de índole poética, não podem ser separados do contexto histórico em que se inserem.

Num primeiro prisma de análise, a presença de poesia de tipo elegíaca no contexto do principado de Augusto não é alheia aos desenvolvimentos político-institucionais que afectam esta conjuntura. Dentro desta linha de pensamento, é um período na História de Roma caracterizado, não só pela recuperação de estabilidade política, como também por um clima de prosperidade interna associado ao alargamento/incremento das rotas/intercâmbios económicos e diplomáticos entre Roma e outras áreas)^{ccxcxi}.

Paralelamente a isto, e ainda que estejamos a operar ao nível das conjecturas, somos da opinião de que a própria estrutura social romana pode ter contribuído para a criação/desenvolvimento de literatura de índole erótica. Nesta perspectiva, ganham destaque os pareceres sócio-jurídicos, que convergem na hora de definir o agregado familiar romano como uma realidade heterogénea em que se cruzam, não só questões relativas à consanguinidade entre os seus actores, importantes considerações de natureza sócio-económica. Falamos aqui de relações matrimoniais que, longe de estarem relacionadas (pelo menos ao nível do *de facto*) com as questões dos afectos entre marido/mulher, acabam por estar intimamente associadas a jogadas de interesse político que melhor permitem uma ascensão dentro da hierarquia política romana^{ccxcii}.

É nestes meandros político-sociais que encontramos a tradição literária augustana. Falamos de autores próximos ao círculo de Mecenas e de Augusto, ligados a obras centradas na edificação do Principado. Relativamente a exemplos práticos desta produção ‘político-ideológica’, a ênfase vai para a figura de Vergílio, autor de *Eneida*, onde dá corpo a um discurso de carácter apologético associado à figura de Eneias e ao modo como ele se relacionada com a *gens Iulia*^{ccxciii}. Além da redacção de obras incorporadas no ‘sistema de valores augustano’, a cronologia apresenta o *ex libris* da poesia elegíaca romana. Não perdendo de vista as diferenças existentes entre cada um deles, a verdade é que estes autores têm como denominador comum o facto de apresentarem literatura de índole amorosa, associada a um exacerbar de sentimentos^{ccxciv}.

A presença de pares e triângulos amorosos pertencentes à esfera do divino e dos heróis pode, pelo menos enquanto realidade abstracta, ser justificada à luz cânones poéticos para esta cronologia. Dentro desta linha de pensamento, além de uma

finalidade ligada à inteligibilidade, as dinâmicas do discurso mitológico inserem-se neste contexto. O facto de ele ser uma realidade neutra permite ao autor/poeta, mediante a existência de uma estrutura mais ou menos definida, desenvolver/trabalhar determinados aspectos dessa realidade, com vista a moldá-la às suas convicções pessoais. Por outro lado, o exacerbar de sentimentos pode ser visto/interpretado, como uma manifestação última de um conjunto de liberdades que só a deuses e heróis se permitem^{ccxcv}.

Fedra e Hipólito ‘resumem-se’ a isto. Ainda que com maior, ou menor grau de desenvolvimento, o conjunto dos autores, até agora apresentado, apresenta uma elevada coerência interna. Para todos os efeitos, o mito deles pode ser explicado em poucas palavras: é o mito de uma madrasta que se apaixona pelo enteado e o tenta seduzir; ela acaba repudiada e, num misto de ira, humilhação e ódio, calunia o enteado (alega que ele a tentou forçar sexualmente) o enteado; Teseu (pai de Hipólito) expulsa o filho de casa que, em função de uma maldição paterna, acaba por morrer. Este destino é partilhado pela sua madrasta.

Por outro lado, este mito não é um caso isolado na literatura greco-romana. De facto, antes da fixação das *Heroides*, ou de qualquer outro título aqui presente, contabiliza-se a existência de uma alternativa a Hipólito/Fedra: é o caso do triângulo Fénix/Amintor/Ftia. O argumento é o mesmo, mas o que muda é o modo como ele está construído: a mulher tenta seduzir Fénix, tal como Fedra, e, fracassados os seus intentos, ela opta por caluniá-lo, algo que leva o pai a tomar uma atitude; o jovem Fénix é cegado pelo pai e expulso de casa, mas acaba por recuperar a visão com ajuda de Quíron e de Peleu; no final da narrativa o filho de Amintor é elevado à categoria de rei. Contudo, importa não perder de vista que esta é uma descrição tardia (está integrada na *Bibliothēkē* do Pseudo Apolodoro: 3.18.8) e difere do substrato literário mais antigo^{ccxcvi}.

Já os dados da tragédia ática demonstram que Eurípides não era um mero utilizador de dados ‘biográficos’, pelo que se destaca, como vimos, um esforço para explorar as potencialidades dos enredos mitológicos. Dentro desta linha de pensamento, ainda que em estado fragmentado, os textos apontam para o facto de este autor ter ‘teorizado’ uma versão alternativa do triângulo Fénix/Ftia/Amintor. Aqui, como vimos, as traduções em língua vernácula apontam para um ‘forjar’ do enredo *standard*. Aqui ele não se limitou a usar o mito, sendo que acaba por introduzir um tema literário ‘novo’ numa narrativa que *a priori* não era caracterizado pela presença de uma madrasta

apaixonada e sedutora. No fundo, ele encarna o espírito aristotélico para a construção de enredos tragediográficos:

O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verosimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois nomes às personagens (Poet. 1451b10)

Horácio (nas *Odes*), mesmo de forma breve e sem salientar as paixões subjacentes a Fedra e a Hipólito, dá conta dos atributos principais do príncipe. Destaca a castidade devotada a Diana (equivalente à Ártemis grega) e a sua morte. Além disso, introduz ainda um relacionamento amoroso entre Teseu e Pirítoo, algo que o cordubês vai utilizar na sua *Phaedra*:

*Quando morreres, e sobre ti pronunciar Minos
sua clara sentença,
de volta não te há-de trazer a linhagem Torquato,
nem a eloquência, nem a devoção;
pois nem Diana libera o casto Hipólito
das infernais trevas,
nem tem Teseu força para quebrar as leteias correntes
que amarram seu amado Pirítoo
(Carm. 4.7.21-28)*

Neste processo, também Higino nas suas *Fabulae* (47) dá conta de um resumo do mito de Fedra e Hipólito, destacando mais uma vez um esforço de adaptar a narrativa ao mundo romano, dado que salienta a maldição de Teseu, a qual é pedida a Neptuno (equivalente ao Posídon grego):

Fedra, filha de Minos e mulher de Teseu, amou o seu enteado Hipólito. Quando ela não conseguiu aguentar o desejo, ela enviou uma carta ao seu marido dizendo que ela tinha sido atacada por Hipólito, e matou-se por enforcamento. Quando Teseu ouviu isto, ordenou ao seu filho para sair da cidade e rezou a Neptuno seu pai para que matasse o filho. E então, quando Hipólito estava a conduzir os seus cavalos, um touro saiu do mar. Os cavalos, assustados, arrastaram Hipólito, desmembrando-o, e causaram a sua morte (Fab. 47)

Também na literatura de índole poética são feitas referências a madrastas apaixonadas, de onde se destacam os pares Fedra/Hipólito e Fénix/Ftia. No primeiro caso de uma madrasta, temos Catulo com o poema 64, onde o autor dá conta de uma total perversão da moral, sendo que neste processo se destaca um processo de gradação que representa, para todos os efeitos, uma desarticulação das estruturas familiares^{ccxcvii}, estendendo-se o espectro de análise ao poema 111. Apesar das diferenças, ambos os passos são relevantes pelo facto de darem a conhecer referências a relações sexualmente desviantes, com especial destaque para o incesto e o adultério. Já o segundo autor (Propércio) apresenta nas *Elegias* narrativas mitológicas que apontam para o conhecimento de madrastas apaixonadas. Em termos concreto, temos:

*[...] Mas quando a terra estava a caminhar para um crime medonho,
e todos os homens baniram a correcção dos seus corações,
irmãos banharam as suas mãos no sangue dos irmãos,
filhos deixaram de lamentar a morte dos pais,
um pai deseja a morte do filho mais velho,
para que ele possa desfrutar a beleza de uma esposa jovem
e uma mãe copulou com o seu filho,
não temeram, a desgraçada impiedade, poluir os deuses familiares
(Cat. Carm. 64.397-404)*

*Aufilena, viver uma vida contentada com um só marido é
o maior elogio que se pode dar a uma mulher: mas é
melhor para uma mulher dormir com qualquer um que conceber
com o seu próprio pai e tornar-se mãe dos seus irmãos
(Cat. Carm. 111)*

*Mesmo que eu tenha de provar os filtros da madrasta Fedra,
Filtros que nenhum mal haviam de fazer ao enteado,
[...]
A medicina cura todos os sofrimentos:
Somente o amor não ama quem dá remédio ao seu mal.
Macáon curou as pernas entorpecidas de Filoctetes,
Quíron, filho de Fílira, os olhos de Fénix
(Prop. El. 2.1.51-60)^{ccxcviii}*

Apesar da relevância dos autores citados, a verdade é que a ênfase vai para Ovídio, o qual, em diversos momentos do seu processo criativo, dá mostras de ser um

amplo conhecedor dos vários elementos que constituem os atributos principais do mito inerente ao triângulo amoroso Teseu/Fedra/Hipólito. Dentro desta linha de pensamento, encontramos nas *Metamorfoses* (15.497-529) e na *Ars Amatoria* (1.337-338) amplas referências às paixões referentes à princesa cretense e ao filho de Hipólito. No primeiro caso, eles são parte integrante do livro 15 e caracterizam-se pelo facto de o autor apresentar o argumento base do K2111 em análise neste nosso estudo. No segundo livro são apresentados vários passos que dão conta de referências a Fedra e a Hipólito. Contudo, aquele que citamos é um passo que permite uma dupla visão das narrativas de ‘Fedra e Hipólito’, ao apresentar as paixões de Ftia (consorte de Amintor e madrasta de Fénix):

*Se em conversa te chegou aos ouvidos que certo Hipólito,
pela credibilidade do pai e a mentira da criminosa madrasta,
foi na morte lançado, pasmarás, e a custo lograrei provar,
mas esse jovem sou eu. Uma certa ocasião, a filha de Pasífae,
tendo em vão que eu conspurcasse o leito de meu pai,
alegou que eu queria o que ela queria, e, intertendo o libelo,
(por medo de ser denunciada ou ressentida pela rejeição?),
fiz-me condenar. Sem de todo o merecer, meu pai baniu-me
da cidade; ao partir, amaldiçoou-me, rogando praga hostil.
Exilado, dirigia-me no meu carro para Trezena, a de Piteu,
e já avançava ao longo da costa do golfo de Corinto,
quando o mar se levanta, e uma gigantesca massa de água
vemos erguer-se encurvada e crescer como uma montanha,
e lançar mugidos, e fender-se no cimo da sua crista.
Rompendo a onda, salta dali para fora um touro cornífero:
erguendo-se contra as brandas brisas até ao peito, cospe
das narinas e da escancarada boca uma quantidade de mar.
O coração dos meus amigos apavora-se, mas o meu espírito
fica impávido: basta-lhe o exílio. Eis que os fogosos cavalos
voltam o pescoço para o mar, e, de orelhas espetadas,
horrorizam-se. Aterrados com o monstro, são tomados de pânico e arrastam o carro pela
alta falésia. Em vão luto
por os travar com os freios, ensopados de branca espuma,
todo inclinado para trás, puxo a mim as maleáveis rédeas.
O pânico dos cavalos não teria vencido as minhas forças,
não fosse, ao chocar com um tronco, uma roda partir-se,
ali onde gira sem parar à volta do eixo, e se ter estilhaçado.*

*Sou cuspidado do carro. Presos os braços nas rédeas, verias
as vísceras arrastadas vivas, músculos cravados num tronco,
os membros, parte arrastada, parte ficar para trás presa,
e os ossos despedaçados soltarem um estalido tremendo,
a alma esgotada a ser expirada. E não há parte do corpo
que se pudesse reconhecer: todo ele era uma só ferida
(Met. 15.497-529)*

Em comparação com:

*Chorou Fénix, filho de Amintor, pelos seus olhos vazios;
e a Hipólito, vós, ó cavalos, o retalhastes, cheios de pavor
(Ars. 1.337-338)*

Também nos *Fasti* Ovídio apresenta a narrativa de Fedra e de Hipólito nos seus contornos gerais:

*Familiar são os amores de Fedra, igualmente familiar, é o quão errado Teseu estava,
quando, confundido, amaldiçoou o seu filho à morte. Condenado pela sua piedade, o jovem
estava a viajar para Trezena, quando um boi levantou o seu peito nas águas. O medo
apoderou-se dos cavalos; em vão o seu mestre tentou domá-los, eles arrastaram-no pela
terra e pelas rochas. Hipólito caiu do carro, e, os seus membros ficaram entrelaçados nas
rédeas, o seu corpo destroçado ao longo do caminho, até que ele morreu, o que provocou a
raiva de Diana (Fast. 11. Kalendas 21)*

Ainda que as várias obras enunciadas sejam relevantes, a verdade é que a nota de destaque na teorização do mito de Fedra vai para as *Heroides*. A particularidade desta obra passa pelo facto de não haver criação *ex nihilo* das personagens, no sentido em que estas fazem já parte do universo mental greco-romano (das supostas autoras e destinatários, apenas a poetisa Safo existiu), pelo que se verifica um trabalho da parte de Ovídio em seleccionar a matéria mítica que melhor espelha esta realidade. Ao nível do concreto, estamos a lidar com um registo de tipo epistolar, em que o poeta apresenta heroínas pertencentes ao passado mitológico (cujo atributo base se centra em fazer parte de um casa) a apresentarem a sua versão dos acontecimentos, pelo que destaca aqui um maior protagonismo (quando comparado ao modo como muitas delas apareciam na literatura)^{ccxcix}.

No que diz respeito à figura de Fedra, o nosso poeta revela-se conhecedor dos meandros da narrativa, algo que lhe permite dar continuidade em relação a um argumento que lhe é anterior. Dentro desta linha de pensamento, a princesa cretense é a única (no contexto das *Heroides*) que *de facto* ficou associada ao registo de uma missiva (elemento central no K2111 euripidiano). Esta informação é apresentada na tragédia ática de *Hippolytus*:

Teseu: *O que é esta tabuinha pendurada da sua querida mão? Quererá indicar algo novo? Ou terá a pobre escrito uma nota, pedindo-me qualquer coisa em relação ao nosso casamento ou aos filhos? Infeliz mulher, podes estar descansada: na cama de Teseu e em sua casa não haverá outra mulher. Até parece que me afaga a marca do sinete dourado da que já não existe! Pois bem vou desatar o fio dos selos para que possa ler o que esta tabuinha me quer dizer.*

(*Hipp.* vv. 855-890)

Assim, além da carta (que ela *de facto* escreve), também Fedra se revela como uma personagem mítica diferente das restantes. Com maior, ou menor grau de detalhe, o triângulo amoroso está presente: Fedra apaixona-se por Hipólito e tenta seduzi-lo, mas acaba rejeitada; num misto de ira, humilhação e medo, opta por se vingar, num acto em que está presente o artil feminino, dado que para salvar a sua honra acaba por dizer uma mentira ao marido; Teseu expulsa o filho e, em função de uma prece ao divino, provoca-lhe a morte; este destino é partilhado pela madrasta. Esta posição é extensível a outras realidades mitológicas. A aplicação deste *topos* às *Heroides* determina que sob o ponto de vista historiográfico, mas também literário, é consensual que a epístola de Fedra a Hipólito segue de perto a estrutura mitológica. Assim, o seu registo tem como finalidade primordial, mesmo que represente uma continuidade em relação às anteriores, seduzir o enteado e dar início ao relacionamento entre ambos^{ccc}.

Num primeiro prisma de análise, o discurso da consorte de Teseu passa por aceitar, de forma passiva, a inevitabilidade das paixões como um factor de desestabilização, sendo que são vários os passos provenientes da IV *Heroide* que o apresentam, salientando-se então que o nosso autor é conhecedor do passado familiar da rainha, verificando-se isso a partir do momento em que escreve:

O que quer que seja que o Amor ordena, não é bom retê-lo; o seu trono e lei subjagam mesmo os deuses que são senhores sobre todos (4.7)

O Amor atingiu-me, vem do mais profundo – estou a arder por dentro, e o meu peito tem uma ferida invisível. Da mesma maneira que o jugo fere o jovem vitelo, e a rédea é curta para trazer o jovem potro do estábulo, também o meu coração se rebela, é curto para se submeter aos limites do amor, e a minha alma sofre com o fardo (4.17)

este amor é uma dívida que eu estou a pagar, em consequência do destino da minha linhagem e Vénus é exigente em tributo a todos os da minha raça (4.53)

Europa – esta é a primeira da minha linhagem – foi amada por Júpiter; um deus metaforizado de touro. Pasífae a minha mãe, foi vítima de um touro, foi forçada ao fardo e à vergonha (4.53)

Submete, ó cruel, o teu espírito! Se a minha mãe conseguiu perverter um touro; serás tu mais feroz que uma besta selvagem? Poupa-me, por Vénus eu peço, que é senhora sobre mim agora (4.165)

Os outros argumentos que Fedra utiliza para convencer Hipólito dão corpo a uma construção de índole retórica, destacando-se aqui o facto de ela nutrir um elevado sentimento de ódio para com Teseu. Neste caso o autor não apresenta o K2111 (no real sentido do termo), mas aponta justificações (a epístola) para que tal se verifique. Ganha destaque a vingança contra Teseu (os comportamentos negligentes em termos maritais, como também, e a um nível mais geral, contra um conjunto de atitudes da sua parte relacionados com a sua integração no ciclo cretense), e que ela considera como algo humilhante:

O heróico filho de Neptuno está ausente, e numa boa altura, e ele vai estar longe durante muito tempo; ele está perto do seu querido Pirítoo. Teseu – a não ser que nós nos recusemos a ver – tem mais amor por Pirítoo do que por Fedra, Pirítoo mais que por ti. Contudo, nós não somos os únicos que sofremos às suas mãos; há ofensas profundas que nós sofremos dele. Ele esmagou os ossos do meu irmão com a sua clava de três nós e deixou-os no chão; a minha irmã foi deixada à mercê dos animais selvagens. A primeira em coragem entre as mulheres do machado de guerra gerou-te, uma mãe digna do vigor do filho; se tu lhe perguntares – Teseu trespassou-a de lado com um ferro, nem ela encontrou segurança ao pé de um grande filho (4.105)

Vem demos a vingança que o teu pai merece, na cama que ele negligencia e desonra com as suas acções (4.105)

Ao nível do concreto, a análise a alguns pormenores provenientes do texto ovidiano permitem a criação de uma imagem muito própria do *ethos* de Fedra. Numa primeira perspectiva, ficamos com a ideia central de que o *mythos* representa uma realidade neutra, cuja essência pode ser explorada/desenvolvida consoante o estilo do autor (adaptado ao auditório em questão)^{ccci}. Numa segunda perspectiva, e última análise, o poeta sulmonense revela-se determinante para futuras construções do carácter da princesa cretense^{cccii}. Nesta cronologia a princesa, perde muita da aura de ‘respeitabilidade’ que auferia nos *corpora* tragediográficos áticos^{ccciii}, passa a ser entendida/caracterizada como uma entidade ‘violadora’ dos *mores maiorum* e que vive para a submissão às *passiones* e aos *uitia*^{ccciv}.

Apesar de relevantes para o nosso estudo, dado que eles demonstram, antes de Séneca, a existência de referenciais textuais a madrastas apaixonadas, a verdade é que não são caso único na obra ovidiana. De facto, ganham destaque aqui as referências a Mirra e a BÍblis que, apesar de diferentes do *topos* atrás apresentado, convergem como personagens mitológicas associadas a paixões sexualmente desviantes. O sentimento subjacente a ambas as figuras, mas com especial destaque para Mirra, é a construção literária (anterior a esta cronologia) de que o amor é a manifestação de uma força de teor irracional e excessivo, a qual é capaz de mergulhar o indivíduo, por meio da loucura, numa espiral descendente^{cccv}:

*É mais sóbrio e tem menos desatino que o nosso desejo;
contém-se dentro de legítimas fronteiras a chama que inflama o homem.
Que hei-de dizer de BÍblis, que se inflamou, pelo irmão, de um amor
que lhe era vedado e teve a coragem de punir na força o crime nefando?
Mirra perdeu-se de amor por seu pai, mas não daquele que é dever de uma filha,
e vive, agora, escondida atrás da casca que a envolve e comprime;
com suas lágrimas, que derrama de uma árvore de requintado aroma,
nós nos perfumamos, e as gotas de perfume têm o nome da sua dona.
(Ars. 1.281-288)*

*O próprio Cupido nega que as suas setas te tenham ferido,
ó Mirra, e iliba os seus archotes de tal acusação.
Foi antes uma das três Irmãs, com um tição do Estígio,
e as inchadas víboras que to inspiraram. Odiar o pai é crime;
mas a tua paixão é crime maior que odiar. De toda a parte
a nata dos príncipes te deseja; do Oriente inteiro acorrem
jovens a disputar o teu leito nupcial. Escolhe um deles, Mirra,*

de entre todos, desde que certo homem não esteja entre eles!
 [...]
 Pobre de mim, a quem não coube a sorte de ter nascido ali!
Sou destruída pelo acaso do local. Mas que remoo isto?
Ide embora, esperanças proibidas! Ele é digno de ser amado,
mas como pai que ele é. É que se eu não fosse a filha
do ilustre Cíniras, com o próprio Cíniras poderia deitar-me.
Agora, porque já é meu, não é meu; e a própria proximidade
é a minha desgraça: se eu fosse uma estranha, estaria melhor.
Bem queria afastar-me para longe, deixar os ermos da pátria,
se fugisse ao crime. A malvada paixão retém-me, apaixonada,
para que contemple, cara a cara, Cíniras, e lhe toque e fale,
e o cubra de beijos, se nada mais além me é concedido.
Mas que mais do que isto podes esperar, rapariga ímpia?
Percebes quantos laços familiares e nomes to confundes?
Acaso virás a ser rival da tua mãe e amante do teu pai?
Acaso virás a ser dita irmã de teu filho e mãe de teu irmão?
Nem terás medo das irmãs de cabelos serpentes
que os peitos culpados vêm em busca de seus olhos e bocas
com archotes cruéis? Mas tu, enquanto ainda não sofreste
a infâmia no corpo, não a concebias na mente, nem poluas
a lei da poderosa natureza com uma união interdita.
Imagina o que quiseres: a realidade proíbe-o. Ele é virtuoso
e consciente da moral – oh!, se ele tivesse igual desatino!
 (Ov. Met. 10.311-351)

Não é apenas a poética ovidiana que oferece a Séneca modelos para a concepção da sua Fedra. No processo de reconstrução dos trilhos inerentes a esta personagem integrada neste contexto literário, ganha destaque o contributo de Vergílio^{ccv} com a sua Dido, sendo que esta personagem partilha com a consorte de Teseu importantes paralelismos, mesmo que não seja em contexto de K2111. Ambas são conectadas com um amor não correspondido, o qual acaba por as condenar à morte em função da recusa do objecto amado. Por último, temos a dimensão simbólica inerente ao momento, dado que elas se suicidam com recurso à espada (um adereço pertencente ao desejado) como forma de suicídio^{ccvii}.

Assim, também na literatura de tipo épico assistimos a modelos de construção de personagens que permitem ao tragediógrafo cordubês a compreensão e a sedimentação de processos^{ccviii}. Dentro desta linha de pensamento, aquilo que encontramos na Dido

vergíliana é a materialização de um processo de definhamento em função do *amor*. O autor latino não se compraz na adjectivação, para salientar os sentimentos da apaixonada. Neste episódio encontramos Dido a apaixonar-se, em função da intervenção de Vénus, pelo herói Troiano, sendo que o que aparece retratado não é uma ‘simples’ paixão, mas sim um extenuação gradual que leva a rainha a passar de *uniuira* e dotada de uma aura de respeitabilidade (próprias de uma *regina*), para alguém submetida aos ditames do prazer^{cccix}.

Para esta posição, vejam-se com atenção alguns passos provenientes do canto IV da *Eneida*:

Entretanto a rainha, ferida já há muito por séria pena de amor, alenta a ferida com o sangue de suas veias e por invisível fogo^{cccix} é consumida. Revolve no seu espírito a grande coragem do herói, a nobreza da sua estirpe (4.1-20)

Uma chama devora-lhe continuamente o brando coração até à medula e no fundo do peito ela traz uma ferida secreta em carne viva. A infortunada Dido arde e vagueia loucamente por toda a cidade, tal como após uma frechada a corça descuidosa, que nos bosques de Creta, ao persegui-la com setas, um pastor atingiu de longe sem o saber, deixando-lhe no corpo o ferro alado (4.52-84)

Dido apaixonada abrasa-se e sente a sua loucura percorrer-lhe dolorosamente o âmago do ser (4.85-114)

Então a infeliz Dido, com seus Fados aterrada, pede a morte (4.447-479)

O próprio Eneias, cruel, em sonhos perturba a possessa e parece-lhe ser sempre abandonada a si mesma, parece-lhe que vai sem comitiva por uma longa estrada e procura os Tírios em terras ermas, tal como Penteu, privado da razão, vê o exército das Euménides, um duplo sol e cidades de Tebas a dobrar, ou como Orestes, filho de Agamémnon, tantas vezes levado à cena, quando foge da mãe, armada de archotes e negras serpentes, enquanto na soleira da porta se sentam as Fúrias vingadoras (4.447-479)

Descoberto a espada troiana, oferenda não destinada a estes fins, depois de ver as vestes troianas e o costumado tálamo, detendo-se aqui um pouco em lágrimas e pensamentos, deitou-se no leito, e disse as últimas palavras [...] Morrerei sem vingança. Morra embora! Mesmo assim, mesmo assim me apraz descer ao reino das sombras! Que o cruel Troiano, lá do alto mar, ponha os olhos nestas chamas e consigo leve o agouro da minha morte (4.639-671)

O que pretendemos apresentar neste capítulo foi um enquadramento das personagens Hipólito/Fedra/Teseu e Fénix/Ftia/Amintor (‘madrastas apaixonadas’ *par excellence* da literatura greco-romana), mas também de outros comportamentos sexualmente desviantes para uma cronologia anterior a Séneca.

Dentro desta linha de pensamento, é inegável que os *mythoi* que fazem parte da tragediografia senequiana são o reflexo da incorporação de *topoi* literários provenientes do espaço helénico. Neste sentido, como veremos no capítulo dedicado à interpretação do mito de Fedra na tragédia do cordubês, tanto ele, como Eurípides (para um contexto diferente), se caracterizam pelo gosto em explorar temáticas sexualmente desviantes, sendo que ambos se comprazem na demonstração do conflito que lhes é subjacente. No caso concreto da princesa cretense e do seu enteado, se é possível apresentar uma ideia-chave, é eterna vivência entre *furor* e *bona mens*, sem que exista qualquer tipo de intermédio entre essas duas realidades^{cccxi}.

Por outro lado, reafirmamos o que dissemos nos momentos iniciais do capítulo. Ainda que ciente da herança grega (em termos de argumentos mitológicos), Séneca não se limita a absorver essa matriz cultural que lhe é anterior. De facto, quando passamos em retrospectiva alguns dos autores e (das temáticas por eles exploradas), verificamos que nos meandros da literatura romana há ‘pincladas’ que servem de inspiração à construção do enredo de *Phaedra*, não só em termos de intensidade, como também em termos de centralidade do elemento feminino^{cccxii}. Nesta perspectiva, com Ovídio, em especial a sua IV *Heroide*, assistimos a uma princesa cretense que perde o seu carácter lutador (no sentido de procurar refrear os ânimos passionais que nutre pelo enteado) e adquire um carácter mais assertivo^{cccxiii}.

A PHAEDRA SENEQUIANA: A INTEGRAÇÃO DE SÉNECA NO K2111

Em termos de interpretação imediata, a *Phaedra* de Séneca é igual a outras interpretações do mitema. O cordubês é fiel ao argumento básico apresentado pelos outros teóricos do nosso tema mítico, mas o facto de a peça se intitular assim (em detrimento de *Hippolytus*) determina que o eixo gravitacional se centre na madrastra^{cccxiv}.

Conforme foi já exposto no capítulo “*Hippolytus Stephanephoros*: Integração e Hipólito/Fedra/Teseu no K2111”, o facto de Eurípides colocar a deusa Afrodite a apresentar (na primeira pessoa) o monólogo inicial diz muito sobre o modo como a sua tragédia se vai processar. Em termos genéricos, o prólogo constitui um mecanismo através do qual o autor dá a conhecer ao auditório a razão de ser dos eventos futuros, em que se destaca o facto de a interferência de uma potência olímpica reflectir quanto à possibilidade de os eventos serem uma consequência directa das suas acções. No fundo, Cípris concretiza:

[...] respeito todos os que veêm a luz do sol entre o Ponto e os limites do Atlas, se veneram o meu poder; mas derrubo os que me desprezam (*Hipp.* v. 5)

Dentro desta linha de pensamento, o argumento euripidiano do K2111 acaba por ser transformado numa rivalidade entre divindades (Afrodite e Ártemis), com Hipólito no epicentro dos acontecimentos. Numa fase final, como entidade *ex machina*, Ártemis revela tudo às personagens:

Foi Cípris que, para satisfazer a sua raiva, quis que isto acontecesse assim [...] queixava-se de não a honrares e detestava a tua sensatez (*Hipp.* v. 1325-1402)

No universo senequiano a trama desenvolve-se de um modo diferente. As divindades existem e são parte integrante do quadro mental, como comprovam os passos vv. 55-60 e 120-125:

Assiste o teu servidor, deusa varonil, a cujo reino os recônditos das terras se submetem cujos dardos certos é atingido o animal que bebe do gélido Araxes e que faz travessuras

no Istro solidificado. A tua dextra persegue os leões da Getúlia, a tua dextra persegue as corças de Creta (Phaedr. vv. 55-60)

Vénus, que detesta a descendência do odioso Sol, por intermédio da nossa família, vinga-se da rede que a uniu a Marte e faz pesar sobre a estirpe de Febo uma ignomínia indizível (Phaedr. vv. 120-125)

Aqui Fedra faz remontar a sua paixão a um nível cósmico. Neste caso concreto, os passos em questão acabam por ser sintomáticos no cômputo geral da peça, especialmente em termos das culturas e mentalidades romanas. Do ponto de vista da filosofia estóica, embora se aceite a existência de divindades, elas acabam por fazer parte de uma realidade que se entende como racional^{cccxv}, visível nas *Naturales Quaestiones*, em que é dito que “em nós a melhor parte é racional, em deus não há outra parte senão razão” (*Nat. Quaest.* 1.1.14).

Enquanto o tragediógrafo grego relaciona o normal funcionamento do argumento trágico com confronto entre divindades, o latino coloca-o sob um prisma mais humano. A ausência de uma entidade cósmica reguladora dos acontecimentos determina que as personagens sejam forçadas a confiar na *ratio* (e na *uoluntas*) e, em última análise, a acatarem as consequências directas dos seus actos, independentemente de serem boas ou más^{cccxvi}.

Considerando ambas as personagens Fedra, conforme já foi apresentado, os atributos são semelhantes. Tanto a grega como a latina são a personificação de atitudes opostas ao *ethos* feminino para as respectivas cronologias. Contudo, é interessante notar que, embora Séneca adopte uma personagem proveniente de uma matriz cultural que lhe é anterior, não se trata de um simples decalque dessa mesma realidade.

A ênfase vai para uma princesa Cretense que se apresenta como uma construção a dois tempos. Embora ela seja definida (em termos de atributos) como alguém que reflecte as consequências negativas da submissão às paixões da alma (*passiones*), por oposição à *ratio*^{cccxvii}, não é menos verdade que há uma gradação no seu comportamento. Destaca-se então uma primeira versão da cretense, em que ela é apresentada a esboçar tentativas de combater os efeitos nefastos das *passiones*. Esta destrutividade das paixões acaba por ser expresso pelo processo de definhamento (gradual) da rainha, e que, em última análise, redundando no seu suicídio^{cccxviii}. Esta construção dualista do carácter de Fedra é visível no diálogo entre a personagem homónima e a *Nutrix*:

Ama: *Quem começa por resistir ao amor e rechaçá-lo mantém-se indemne e consegue vencê-lo. Mas aquele que, com desvelo, alimenta o doce mal demasiado tarde se recusa a suportar o jugo que aceitou*
(Phaedr. vv. 130-135)

Fedra: *A vergonha não abandonou ainda por completo o meu nobre espírito. Faço-te a vontade, ama. Seja vencido esse amor que não quer ser dominado. Não consentirei que tu, honra, sejas maculada. Esta é a única maneira, o único caminho de fugir ao mal: siga eu o meu marido, adiantar-me-ei pela morte a um sacrilégio*

Ama: *Modera, filha, os ímpetos do coração desenfreado, controla as tuas intenções. Considero-te digna de viver por isto, por tu mesma afirmares ser digna de morrer*
(Phaedr. vv. 250-255)

Por outro lado, Séneca usa o passado familiar de Fedra como um dos argumentos que ‘justificam’ a paixão que nutre por Hipólito:

Expulsa da tua casta alma um acto arrepiante e, recordada da tua mãe, teme relações contrárias à natureza. Preparas-te para confundir o leito do pai e do filho e receber no ímpio ventre uma descendência híbrida? Prossegue e conturba a ordem da natureza com fogos iníquos. Porque não há mais monstros? Porque está vazio o labirinto do teu irmão? Terá o mundo de ouvir falar de estranhos prodígios, terá a natureza de perverter as suas próprias leis, sempre que uma mulher de Creta amar?
(Phaedr. vv. 170-175)

Também Teseu aparece como um agente catalisador da paixão. Na boca de Fedra, mas também da *nutrix*, o pai de Hipólito, mediante a não respeitabilidade dos pressupostos matrimoniais, acaba por ser determinante para o ódio de Fedra em relação ao marido:

Por que razão me obrigas a mim, entregue como refém a uma casa odiosa e casada com um inimigo, a passar a minha vida em desventura e pranto
(Phaedr. vv. 85-90).

Nesta perspectiva, o quadro pintado pelas duas mulheres dão conta de alguém que não prima pela fidelidade à sua consorte, ao que se acrescentam alguns acessos de violência extrema com consequências nefastas para os que lhe são próximos (Antíope, mãe de Hipólito, é morta às mãos do marido):

Vê, está longe o esposo fugitivo e, conforme o seu hábito, Teseu cumpre o juramento que fez à noiva. Através das profundas trevas do lago sem retorno caminha o valoroso soldado de um temerário pretendente, para arrancar a mulher do trono do rei infernal e rapar. Avança, cúmplice de uma paixão criminosa, nem o medo nem a vergonha o detiveram. Nas profundezas do Aqueronte o pai de Hipólito procura adultério e um leito interdito
(Phaedr. vv. 90-95)

Ele, que foi cruel até para com uma esposa casta? A bárbara Antíope experimentou a sua mão terrível
(Phaedr. vv. 225-230)

O cúmplice de Piríto
(Phaedr. vv. 240-245)

Ó Teseu, sempre implacável, que nunca retornas para junto dos teus sem haver danos. Filho e pai pagaram este regresso com a morte. Destróis a tua casa, culpado sempre, seja por amor seja por ódio às esposas
(Phaedr. vv. 1165-1170)

Apesar da relevância dos argumentos apresentados ora por Fedra, ora pela ama, a verdade é que as duas mulheres acabam por não apresentar uma justificação para o porquê de determinadas atitudes comportamentais da rainha. A procura de uma justificação reside em muitas das considerações teóricas sobre o pensamento senequiano.

Dentro desta linha de pensamento, em termos de extremos, a dualidade *ratio/furor* acaba por ser determinante no modo como o argumento tragediográfico do cordubês se desenrola.

A *ratio* determina um estado associado a *sanitas* e permite um acto em concordância com os ditames da razão. Já o *furor* é a representação da *insanitas* e da ausência de *potentia*^{cccxi}. Em sintonia com essa premissa, a filosofia apresenta uma dinâmica que ramifica no postulado inicial de que as paixões estão intimamente relacionadas com um impulso de carácter excessivo (*pleonazousa hormé*), e que levam a que um indivíduo perca a sua capacidade de agir em oposição à *ratio*^{cccxx}. Em termos concretos, os escritos filosóficos do cordubês acabam por ser esclarecedores em relação a estas problemáticas:

Aquele que se rende aos ditames do prazer, perde dois: pois perdem a virtude, e acabam por ser torturados pelo prazer, tanto pela ausência de, como também pelos excessos dele (Vit. Beat. 14.1)

Contudo, a conceptualização das paixões no quadro mental estoico não é assim tão linear. Neste caso, somos levados a concordar com Pimentel (1993: 23), a qual escreve que “o que os Estóicos recusam é o amor-paixão, o amor-*morbus*, o amor-*furor*, que se aproxima da loucura [...] e arrebatava irreversivelmente o homem para o caminho da irreflexão e do *uitium*. Eles rejeitam o amor que, tal como o ódio, a ira ou o terror, toma conta do homem e o paralisa, deixando transparecer, no aspecto exterior e em cada atitude, o excesso, o erro”.

Primeiramente temos a ideia de *hêdone* associada a um prazer mau e neste caso concreto, um estado de *pathos* e *manía* definidos como um impulso irracional. Ao nível do autor em estudo, outros exemplos são ilustrativos da necessidade de afastar os pensamentos que podem conduzir à *perturbatio*, e que permitem compreender a noção dos extremos: 4.37.5; 10.82.6; 9.76.9-10; 14.92.30-35 (são apenas alguns exemplos da *ratio* aplicada ao estoicismo). Assim, identificamos no universo social uma oposição entre os sábios e os não sábios (*spoudaíoi* e *pháuloi* respectivamente, sendo que os últimos estão associados a *akrasia* ‘mente fraca’)^{cccxxi}.

Em sintonia com esta realidade, o que nós encontramos na filosofia estóica é, à semelhança de outras escolas, um conjunto de objectivos que têm como princípio base o alcançar da felicidade^{cccxxii}. Dentro desta linha de pensamento, encontramos um *modus uiuendi* baseado na dualidade *ratio/uoluntas*, mas também, e ainda que de um modo articulado, à vivência num estado de permanente *tranquiuitas animi*. Em termos concretos, as *perturbationes* apresentadas no parágrafo anterior são o exemplo acabado de uma *fluctuatio animi* e derivada de *falsae rerum imagines*^{cccxxiii}. Encontramos nos escritos filosóficos elementos que permitem compreender estes imperativos:

O nosso rei é a alma; se esta permanece incólume, todas as nossas funções e deveres se realizam na mais perfeita ordem mas se ela começa a oscilar, por pouco que seja, tudo o mais em nós é afectado. E quando a alma cede ao império do prazer, os nossos talentos e as nossas acções degradam-se, todos os nossos esforços carecem por completo de consistência (Ep. 19.114.23)

Se queres dominar o teu espírito começa por deter as peregrinações do teu corpo (Ep. 7.69.1)

A nossa vida é também um combate, é uma expedição guerreira em que nunca nos podemos entregar ao repouso e ao lazer. Primeiro que tudo, devemos derrotar os prazeres que, como vês, são capazes de dominar mesmo os ânimos mais duros (Ep. 5.51.6)

Encontramos aqui apresentada a sapiência como um processo de construção lento e progressivo, e que permite a aquisição de valências imperativas para a *uita beata*, por oposição aos *uitia*, para os quais o caminho é rápido e irreversível. No fundo, um bom exemplo destas problemáticas acaba por ser o já apresentado diálogo entre a *Nutrix* e Fedra, no qual a primeira (vv. 130-135 e 255) recomenda e relembra à sua senhora o imperativo ético-moral de combater os efeitos excessivos das paixões:

Nutrix: *Esposa de Teseu, gloriosa descendente de Júpiter, expulsa para sempre essa infâmia do casto peito, extingue as chamas da paixão e não encorajes esperanças assustadoras. Quem começa por resistir ao amor e rechaça-lo mantém-se indemne e consegue vencê-lo. Mas aquele que, com desvelo, alimenta o doce mal demasiado tarde se recusa a suportar o jugo que aceitou*
(*Phaedr.* vv. 130-135)

Nutrix: *Modera, filha, os ímpetos do coração desenfreado, controla as tuas intenções. Considero-te digna de viver por isto, por tu mesma afirmares ser digna de morrer*
(*Phaedr.* vv. 255)

Em comparação com:

sei que os vícios, de momento adormecidos mas não dominados, hão-de regressar, e com juros elevados (3.25.3)

Em termos de comparação de personagens, Fedra e Medeia acabam por pertencer a um mesmo nicho ético e mitológico associado às consequências nefastas da submissão aos prazeres (do tipo *uitia*), algo determinante para que todo o argumento se desenvolva em torno destas incapacidades, e do modo como elas afectam terceiros, intimamente relacionadas com algo intrínseco ao *ethos* feminino^{cccxxiv}.

Neste sentido, e mesmo que Fedra seja remotamente desculpabilizada pela falta de força física (mas sobretudo mental) para resistir à *perturbatio* provocada pelos *affectus*, a verdade é que as suas acções (negativas) acabam por ser um reflexo desta mesma. Falamos de práticas que a afastam da sua homónima grega, e ao mesmo tempo,

levam a uma atitude completamente despreocupada em relação aos *mores maiorum* tidos como expectáveis para uma *matrona* nesta cronologia^{cccxxv}. Em termos de exemplos práticos, são vários os passos provenientes da tragédia senequiana que corroboram estas problemáticas:

Mas já não tenho domínio sobre mim. Seguir-te-ei através do fogo ou através do mar encapelado, através das rochas e dos rios, que as ondas impetuosas engolem. Por em que quer que tu vás, enlouquecida, para aí me dirigirei. Uma vez mais caio aos teus joelhos, homem orgulhoso
(*Phaedr.* vv. 695-700)

No fundo, ainda que dispersos pelo texto, estes dois passos criam uma imagem de Fedra (e do conseqüente K2111). Na ausência de Afrodite (*Hippolytus*), o ódio a Teseu (e tudo o que ele representa) e com uma suposta genealogia, o cordubês dota a rainha de novos contornos diferentes da matriz euripidiana.

Nessa primeira versão a ênfase vai para o já referido prólogo, o qual contribui para a transformação da princesa numa ‘mártir’, dado que o sofrimento é o resultado do conflito entre duas divindades. Além disso, os vv. 405-425 apontam para alguém que prefere o suicídio a concretizar uma união sexual que ela sabe errada em todos os aspectos. O discurso dela aponta para a relação existente entre o acto e convivência social (tanto sua, como da sua família).

No caso concreto de Séneca, temos que a sua construção tragediográfica entra em ruptura com perspectivas anteriores. Aqui, ela perde o elemento catártico que caracteriza ambos os pensadores e opta por canalizar a atenção para outros detalhes mais relevantes:

A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que serve de acção e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões [...] e que a mudança se verifica, não da infelicidade para a ventura, mas, pelo contrário, da prosperidade para a desgraça, e não por efeito da perversidade, mas de um erro grave, cometido por alguém dotado das características que defini, ou de outras melhores, de preferência a piores (Aris. *Poet.* 1449b25-1453a15)

Segue, ó escritor, a tradição ou imagina caracteres bem apropriados: se acaso repuseres em cena o glorioso Aquiles, fá-lo activo, colérico, inexorável e rude, que não admita terem sido criadas as leis também para ele e nada faça que não confie à força das armas. Que

Medeia seja feroz e indomável, Ino chorosa, Íxion pérfido, Io errante e Orestes triste. Mas se algo de original quiseres introduzir, ousado conceber em cena nova personagem então que ela seja conservada até ao fim como foi descrita de início e que seja coerente (Hor. Ars. Poet. 120-125)

Quando o espectro de análise se centra em Séneca, a consorte de Teseu passa a ser dotada de um carácter mais lascivo. Não só não demonstra arrependimento em relação ao que sente pelo enteado, como também, toma a decisão de se declarar ao enteado:

Sim, Hipólito: amo os traços de Teseu. Aqueles que ele tinha outrora em rapaz, quando a primeira penugem lhe ficou marcada nos traços imberbes e viu a casa escura do monstro de Cnossos e recolheu recolheu o extenso fio pelo caminho sinuoso. Como era então glorioso! Faixas cingiam-lhe a cabeleira e um rubor espalhava-se pelo delicado rosto. Sob os seus jovens braços encontravam-se músculos robustos. Os traços dele eram os da tua Febe ou do meu Febo ou antes os teus próprios. Tal, sim, tal era ele quando agradou à inimiga; trazia assim a cabeça erguida. Em ti refulge mais a beleza sem adornos. O teu pai está todo em ti e também uma parte da austeridade da mãe se mistura com igual encanto; no rosto grego desenha-se a severidade crítica. Se tivesses entrado no mar de Creta com o teu pai, era para ti que a minha irmã teria entrançado os fios. A ti, a ti, irmã, em que quer que no céu sideral tu refuljas, te invoco para uma causa semelhante. Uma só casa arrebatou duas irmãs: a ti foi o pai, a mim ... o filho. Vê, a descendente de uma casa real cai a teus joelhos, como uma suplicante. Sem mancha que me macule, pura, inocente, para ti apenas me transformo. Determinada humilhei-me em súplicas. Este dia porá fim à dor ou à vida. Compadece-te de quem te ama (Phaedr. vv. 645-670)

Na óptica de Fedra, e mesmo que o suicídio seja uma problemática marcada por passos como *Ep.* 22.17, na qual o acto aponta para um trabalho de reflexão sobre as condições de vivência^{cccxxvi}, a verdade é que a princesa cretense dá-lhe novos contornos. Mesmo que ela diga “é o meu sangue que lavará esta mancha de opróbrio” (*Phaedr.* v. 890), algo que dotaria de uma aura de respeitabilidade de uma Lucrecia^{cccxxvii}, a verdade é que acaba por estar intimamente relacionada com a própria tipologia da rainha. Assim, embora o suicídio seja algo libertador, acaba por se revelar como uma forma de se unir com Hipólito:

Mas já não tenho domínio sobre mim. Seguir-te-ei através do fogo ou através do mar encapelado, através das rochas e dos rios, que as ondas impetuosas engolem. Por em que quer que vás, enlouquecida, para aí me dirigirei
(Phaedr. vv. 695-700)

Em comparação com:

Com esta mão pagarei a dívida que tenho para contigo e cravarei o ferro neste peito culpado, liberando-me da vida e, ao mesmo tempo, do crime. Pelas ondas, pelos lagos do Tártaro, pelo Estige e por rios ígneos, seguir-te-ei, alucinada. Que eu aplaque os mortos. Recebe os despojos da minha cabeça e aceita a madeixa que corto da fronte dilacerada. Não pudemos unir os nossos corações, mas podemos pelo menos, unir os nossos destinos
(Phaedr. vv. 1175-1180)

A Fedra é um exemplo de percurso mental. Começa como *matrona*, mas a acaba por ser dotada de atributos que a tornam no eixo gravitacional dos caracteres. Neste caso concreto, personifica um longo processo de definhamento pessoal, no qual estão implícitas as consequências nefastas das paixões (com o K2111 a ser parte integrante deste processo).

Os restantes intervenientes acabam por estar interligados no modo como a acção decorre, com Séneca a explorar os atributos míticos. O autor mantém-lhes esses traços de carácter (bem conhecidos nesta cronologia), mas hiperboliza-os. Elas não são ‘más’, mas acabam por adquirir uma aura de *monstra*^{cccxxviii}.

Ambos os príncipes são misóginos. Mas ainda assim há importantes diferenças em relação aos seus sentimentos de tal modo que são entendidos como duas personagens diferentes.

No material grego, e no processo de reinterpretação de *Hippolytus Kalypomenos* para *Hippolytus Stephanephoros*, Hipólito acaba por ser dotado de novos contornos. No primeiro *Hippolytus*, o príncipe é apresentado como vítima inocente. No segundo texto, transforma-o no epicentro da acção por um acto de *hybris* contra o divino.

Já na versão romana do mito, Séneca mantém esse traço (o diálogo com Diana), mas confere-lhe novos contornos:

assiste o teu servidor, deusa varonil [...] A tua dextra persegue os leões da Getúlia, a tua dextra persegue as corças de Creta. Agora trespassas velozes com um golpe mais leve. É a ti que defrontam os tigres listrados
(Phaedr. vv. 55-60)

A ‘humanização’ da tragédia, ao não permitir justificar os actos em função dos deuses, diz muito sobre os traços de personalidade do jovem. Neste processo, o cordubês põe na boca de Hipólito palavras que numa primeira fase podem ser interpretadas como o arquétipo positivo de um filho:

Ó fiel ama, por que razão diriges para aqui os teus passos pesados de anos, fatigada, com o semblante transtornado e o rosto abatido? Está tudo bem com o meu pai e está tudo bem com Fedra e seus dois filhos?

(Phaedr. vv. 430-435)

Os justos deuses celestes trá-lo-ão de volta. Mas, enquanto a divindade mantiver os nossos votos na incerteza, cuidarei dos meus queridos irmãos com a dedicação devida e farei que não te sintas desamparada. Eu próprio preencheri para ti o lugar de meu pai

(Phaedr. v. 630)

Esta dimensão não passa de uma realidade meramente discursiva, dado que esta nova construção de Hipólito perde muitos dos traços euripidianos. Ainda que ambas as versões dos príncipes sejam caracterizadas pela manutenção de traços de misoginia, a verdade é que o modelo grego apenas o é em função de uma dimensão cultural (ainda que baseada em falsos pressupostos e numa visão deturpada da realidade), por oposição ao seu homónimo romano cuja agudização dos traços leva a uma concepção patológica da realidade^{cccxxix}.

Neste sentido, o que encontramos no Hipólito senequiano é um jovem que mantém a sua aura de pureza e de castidade (muito na linha de pensamento de Eurípidés), mas acaba por ser um reflexo negativo desta mesma realidade. Contrariamente ao seu homónimo grego que o é em função de uma perspectiva religiosa (mesmo que deturpada), esta nova versão do príncipe acaba por ser um reflexo de uma *perturbatio* e de acções que o leitor/observador entende como sendo opostas à *ratio*. Aqui integra-se um ódio doentio em relação ao feminino^{cccxxx}:

Hipólito: *Abomino todas, temo-as, evito-as, amaldiçoo-as. Ou pela razão ou por natureza ou por raiva desenfreada, tenho de as odiar. A água há-de misturar-se com o fogo e a dúbia Sirte há-de oferecer ondas amigáveis aos navios, Tétis da Hespéria, do seu distante regaço, há-de trazer um luminoso dia e os lobos hão-de olhar ternamente as corças, antes de eu ser vencido e mostrar espírito afável a uma mulher*

[...]

Hipólito: *A única consolação de ter perdido a minha mãe é poder agora odiar todas as mulheres*

(*Phaedr.* vv. 565-575)

O príncipe ateniense agrava esta dimensão quando se mostra predisposto a matar a sua madrasta, mas também no modo como a afasta (relembramos os vv. 705-715).

No que à ama diz respeito, os dados proveniente de *Hippolytus* e *Phaedra* oferecem imagens distintas de uma mesma personagem. No processo de ‘desculpabilização’ de Fedra protagonizado por Eurípides, a ama sofre uma alteração comportamental.

Ao transformar a princesa cretense num agente passivo dos caprichos de uma divindade, a ama acaba por ganhar um protagonismo muito próprio que a faz ser (a par de Hipólito) agente activo na trama. Ela dá a conhecer à audiência o alvo da paixão da consorte de Teseu, da mesma maneira que revela a Hipólito (à revelia das indicações da sua senhora) aquilo que a madrasta nutre por ele^{cccxxxi}.

Com Séneca, a imagem da *Nutrix* acaba por se integrar no turbilhão de emoções inerentes a esta tragédia. Ela começa como alguém dotado de *ratio* e que dá a conhecer à rainha de Atenas o quão erradas são as suas paixões, mas numa segunda fase deixa-se levar pelos *affectus* que nutre por ela, pelo que acaba por contribuir para o arquitectar do plano que determina a morte de Hipólito^{cccxxxii}.

Esposa de Teseu, gloriosa descendente de Júpiter, expulsa para sempre essa infâmia do casto peito, extingue as chamas da paixão e não encorajes esperanças assustadoras. Quem começa por resistir ao amor e rechaça-lo mantém-se indemne e consegue vencê-lo. Mas aquele que, com desvelo, alimenta o doce mal demasiado tarde se recusa a suportar o jugo que aceitou

(*Phaedr.* vv. 130-145)

Em comparação com:

A sua falta foi descoberta. Alma, porque te manténs inactiva e estupefacta? Façamos recair o crime sobre ele e acusemo-lo ainda de amor incestuoso. Um crime oculta-se com outro crime. Quando se receia, o mais seguro é seguir em frente. Sejamos as primeiras a ousar o delito ou a suportá-lo. Visto que se desconhece de quem é a falta, quem poderá testemunhar?

(*Phaedr.* v. 720)

Relativamente a Teseu, tanto a versão euripídiana, como também a latina, aceitam as aparências e em função disso condenarem o filho à morte. Há, contudo, profundas diferenças.

Os diálogos da *Nutrix* e de Fedra (relembremos os vv. 90-95; vv. 225-230; vv. 240-245; vv. 1165-117; mas também os vv. 880-885), referentes ao tom maquiavélico que Teseu utiliza para saber o que se passa com a esposa, nem seja, como o próprio afirma, “com chicotes e grilhões a velha ama revelará aquilo que esta se recusa a dizer”, assim como “nenhum meio de morrer te será facultado” (*Phaedr.* vv. 875-880), ficamos com um quadro vivo do Teseu senequiano.

Na tragediografia ática o pai de Hipólito é outro agente passivo que sofre as consequências do monólogo. Com Séneca, os dados convergem para um arquétipo negativo de um *paterfamilias*. Este cenário é agravado pelo facto de ele, na qualidade de rei de Atenas, fazer uso do poder de forma negativa, e com consequências negativas para aqueles que lhe são mais próximos^{cccxxxiii}.

Teseu: *Ai de mim, que crime vejo? Que ser monstruoso contemplo? O punho de marfim real com pequenas figuras gravadas refulge, glória da raça de Atenas. Mas para em que é que essa criatura se escapou?*

(*Phaedr.* vv. 900)

Teseu: *Que Hipólito não veja mais o luminoso dia, mas, ainda jovem vá ao encontro dos mortos, que ficaram irados com o pai. Presta agora execrável aduda a teu filho, pai. Jamais eu usaria a derradeira dádiva de uma divindade, se um grande infortúnio não me sufocasse. No profundo Tártaro e perante o terrífico Dite e as ameaças iminentes do rei infernal, poupei este desejo. Agora mantém o compromisso que estabeleceste. Pai, demoras-te? Porque estão as ondas ainda em silêncio? Vamos, encontre a noite com nuvens escuras, impelidas pelos ventos, arrebatada os astros e o céu, vomita as profundezas, ergue uma multidão marinha e, ao entumesceres, do próprio Oceano impele as águas.*

(*Phaedr.* vv. 945-955)

Não é apenas no uso da força como atributo negativo que Teseu se revela anti-estóico. De facto, se consideramos os vv. 880-885 e 1250-1260, aquilo que salta à vista é, segundo Matias (2012: 51), um Teseu que “termina como sempre esteve: um homem só. Agora, um tirano derrotado pelo *furor* e angustiado pelo *dolor*.” Esta dimensão historiográfica, mas também documental, acaba por ter importantes repercussões ao

nível da concepção de morte para Sêneca, enquanto teórico estóico. Assim, entre outros exemplos, ganham destaque as *Cartas a Lucílio*. Num primeiro momento, temos que “tu hás-de morrer um dia, não por estares doente, mas por estares vivo [...] Quando recuperares terás escapado a uma doença, mas não à morte.” (9.78.6). Em última análise, o autor conclui que “o sábio não se aflige com o falecimento dos filhos ou dos amigos; encara a morte com o mesmo ânimo com que aguarda a sua hora de morrer, sem sentir medo perante esta tal como não sente sofrimento perante aquela.” (8.74.30). Perante isto, tanto os vv. 880-885 e 1250-1260, como as *Cartas* e os estudos de Matias (2012), acabam por ter importantes repercussões ao nível da concepção de morte. Ganha destaque um quadro mental, no qual a morte é tida/interpretada como algo inevitável, pelo que cabe ao *sapiens* (enquanto ser dotado de *ratio*), aceitá-la:

Não te comovem as minhas lágrimas?

(*Phaedr.* 880-885)

*Trazei para aqui, sim, para aqui as relíquias deste querido corpo e dai-me a massa e os membros amalgamados ao acaso. Este é que é Hipólito? Reconheço a minha culpa. Eu matei-me. A fim de não me tornar culpado uma vez apenas ou sozinho, invoquei a ajuda de meu pai, para, como pai, ousar um crime. Eis a dádiva paterna de que usufruto. Ó privação, amargo infortúnio de anos arruinados! Abraça os membros e o que quer que resta de teu filho, homem desgraçado, guardando-os no desditoso peito, acalenta-os. Pai, põe em ordem os membros dispersos deste corpo dilacerado e coloca de novo no seu lugar as partes espalhadas. Aqui é o lugar da vigorosa dextra; aqui a mão esquerda, hábil no manejo das rédeas, há que colocar. Reconheço os vestígios do lado esquerdo (*Phaedr.* vv. 1250-1260)*

Da mesma maneira que para Fedra (personagem homónima) é possível identificar personalidades (reais e próximas dos círculos palacianos Júlio-Cláudios: *vide* capítulo 4) caracterizadas pela forma exacerbada como se submetem aos ditames das *passiones*, também isso é válido para Teseu^{cccxxxiv}. O rei de Atenas, pela forma como faz uso das suas prerrogativas, aproxima-se de Calígula pela forma intemperada como ambos usam o poder:

*Este mesmo Gaio interpretava tudo como um insulto, independentemente de quem fosse, apresentando-se desejoso de confrontar o ofensor. Ele irou-se contra Hermínio Macro porque ele dirigiu-se a ele como Gaio, enquanto um centurião do Primeiro Manípulo ficou com problemas porque disse ‘Calígula’ (*De Const.* 13.4)*

Gaio César, ofendido com o filho de Pastor, um distinguido cavaleiro romano, por causa do seu aspecto, enviou-o para a prisão; quando o pai implorou pela vida do filho, César ordenou que ele fosse executado imediatamente; mas para não parecer tão brutal para o pai, ele convidou-o para jantar com ele (Ira. 2.33.3)

Apenas recentemente Gaio César [...] torturou Sexto Papínio, cujo pai tinha sido cônsul, e Betilieno Basso, o seu próprio questor e o pai do seu procurador, e outros, ambos senadores e cavaleiros romanos, todos num dia – e não para extrair informações mas para diversão (Ira. 3.17.3)

Em termos interpretativos, o que está patente nas atitudes de Teseu é a imagética de um homem destroçado e que demonstra uma certa incapacidade de saber ser e estar no universo^{cccxxxv}. Esta dimensão está relacionada com a maior ou menor capacidade de viver em concordância com a *ratio* (a aceitação dos ditames do *fatum*)^{cccxxxvi}.

O tratamento do enredo mitológico é semelhante a ambos os tragediógrafos. Para todos os efeitos, tanto Séneca como Eurípides, são convergentes na utilização de *eros/amor* como uma força com um elevado teor destrutivo e com capacidade para mergulhar as comunidades humanas num vórtice de emoções em que se destaca não só a afectação ao nível do individual, mas também, mediante um fenómeno de contágio, a completa desarticulação das estruturas que dão sentido à existência humana^{cccxxxvii}.

A chave para a compreensão do K2111 senequiano passa pela leitura da *Poética* de Aristóteles. À luz dos preceitos aristotélicos, a chave para o elemento trágico passa, entre outras premissas, pelo efeito catártico, segundo o qual:

Dado que a composição da tragédia mais perfeita não deve ser simples, mas complexa, e que a mesma deve imitar factos que causem temor e compaixão [...] Estas pessoas são tais que não se distinguem nem pela virtude nem pela justiça; tão-pouco caem no infortúnio devido à sua maldade ou perversidade, mas em função de um erro (Arist. Poet. 1420b30-1453a10)

No que diz respeito à tragédia ática, o traço mais imediato para a sua construção passa pelo pressuposto aristotélico de *hamartia*. A queda da personagem não está relacionada com as suas qualidades ético-morais, mas sim com um erro de julgamento do real. Em *Hippolytus*, o facto de se colocar um prólogo (dominado por Afrodite) e um epílogo (com Ártemis como divindade *ex machina*) contribui muito para a própria

articulação do enredo mitológico/dramático. A acção (e o erro) acaba por estar articulada com um jogo de forças entre duas entidades cósmicas, chamadas ao epicentro do relato em função de uma falha de discernimento do filho de Teseu.

Já em Séneca o espectro de análise difere. Permanece a estrutura tetraédrica básica do mito de Fedra e de Hipólito, mas ao mesmo tempo Séneca não se limita a absorver uma tradição mitológica e literária que lhe é anterior: **A)** Fedra tenta seduzir Hipólito, mas é repudiada e vinga-se; **B)** Teseu expulsa Hipólito; **C)** Verdade descoberta; **D)** Fedra suicida-se.

Séneca mantém a estrutura base que caracteriza *Phaedra*, mas ao mesmo tempo o autor latino desconstrói as personagens mediante a lógica da gradação (elas começam relativamente estáveis, mas acabam submetidas aos ditames das paixões e dos desejos). Por outro lado, com a perda da *hamartia* e da catarse aristotélica, a tragédia senequiana recorre aos *exempla* com vista a levar o ‘auditório’ a reflectir sobre determinadas atitudes comportamentais^{cccxxxviii}.

Deste modo, e tendo Fedra como protagonista, e sobretudo, excluindo o argumento divino (*vide: Hippolytus*), o autor acaba por utilizá-la para reflexão sobre as consequências nefastas das *passiones*. Desenrolada ao nível humano, e tendo como agente catalisador a figura de Fedra (ela é a representação das fraquezas humanas em relação ao poder avassalador das *passiones* e dos *uitia*), a tragédia senequiana demonstra, mediante o seu processo de definhamento, um reflexo normal daquilo que é um fenómeno de *perturbatio* (agravado por uma paixão de tipo adúltero-incestuosa). O facto de ela se revelar incapaz de conter e de refrear esses ímpetus passionais acaba por mergulhá-la (e aos outros) num vórtice que culmina, inevitavelmente, na sua morte (com influência directa no destino de terceiros: Hipólito morre; Teseu não morre, mas sofre desgosto pela perda de ambos)^{cccxxxix}.

CONCLUSÃO

Apesar das especificidades existentes entre a sociabilidade greco-romana e as suas homólogas orientais, é possível identificar, mediante a análise aos meandros do K2111, a existência de um nicho mental comum. Assim, ainda que sejam realidades distintas, vislumbra-se o facto de, para ambas as matrizes civilizacionais, se encontrar um ‘reflexo’ de determinadas considerações que, com maior ou menor grau de verosimilhança, entroncam em pressupostos sociológicos bem definidos.

Num primeiro prisma de análise, é transversal a estas narrativas uma visão parcial (produzida por homens) e, como tal, uma tipologia frásico-retórica reflectora dos ‘medos’, mas também das ‘ansiedades’ deste auditório específico, sendo que lhes subjaz uma leitura patriarcal sobre o *ethos* feminino.

No fundo, os autores são consensuais quando dão conta de um argumento que introduz as mulheres a serem interpretadas como entidades perturbadoras do *status quo* das respectivas comunidades em que se inserem. Neste sentido, o facto de serem dotadas de um carácter activo e assertivo, leva-as a tomarem uma posição de força no jogo da sedução. O fracasso nos seus intentos sedutores é determinante para que, num misto de ira, humilhação e receio, elas se revistam de traços ardilosos, onde integramos o episódio da calúnia e a consequente desarticulação das instituições que dão sentido à vida em comunidade (neste caso, a base da hierarquia social, a família). Da parte do masculino, é uma ‘pedagogia’ que alerta, não só para esse carácter fatal das mulheres, como também para modelos comportamentais relacionados com a vivência em comunidade, como é o caso da respeitabilidade das hierarquias sociais.

Numa segunda perspectiva, apesar de especificidades, é possível identificar, como já salientámos, uma problemática transversal aos vários relatos: para todos os efeitos, o K2111 dá corpo a um conjunto de manifestações de natureza sociológica ao apresentar fenómenos com reminiscências ao nível do real. Estas narrativas têm a particularidade de levar o ‘auditório’ a reflectir sobre determinadas premissas que perfazem o *ethos* social. São relatos que ‘apenas’ condenam a sexualidade, a partir do momento em que estes convergem mediante um afastamento em relação ao que cada sociedade entende ser *a norma*, para situações-limite perturbadoras daquilo que se assume ser uma hierarquia patriarcal estável e bem definida.

No caso do Próximo Oriente, ainda que seja transversal a mensagem de fenómenos de perturbação do quotidiano, a análise ao conteúdo das narrativas (um total de 4: 3 + 1), entronca em determinadas premissas.

Num primeiro prisma de análise, destacamos a existência de um número reduzido de exemplares para a compreensão do K2111. Neste sentido, os textos estão espalhados, não só ao longo do tecido crono-espacial para estes territórios, como também em alguns casos estão em estado fragmentado (ou muito fragmentado), algo que dificulta a conclusão de algo mais que uma ‘simples’ alusão ao conteúdo.

Por outro lado, os textos próximo orientais entroncam ainda nas vicissitudes político-institucionais do território. É dentro desta linha de pensamento que integramos a noção de “economia da escrita”: uma tipologia frásico-retórica que, além do funcionamento do aparelho burocrático dos ‘Estados’, se centra em torno da realeza e do modo como esta corresponde a uma realidade transversal e essência para integração das comunidades humanas na textura cósmica das respectivas sociedades.

No que diz respeito ao mundo greco-romano, a coerência interna e externa – entre os séculos VIII a.C. e II d.C. assistimos a uma maior predominância de narrativas deste nicho –, remete-nos para um horizonte de análise relacionado com a vivência em comunidade. Em termos de interpretação do fenómeno e do grau de verosimilhança, somos da opinião, mediante o cruzamento de indicadores históricos e jurídico-legais, de que, apesar de estarmos perante um registo hiperbolizado, metafórico e ao nível da analogia, é possível identificar um nexos entre esses relatos e determinados eventos ao nível do quotidiano. Neste sentido, a coerência entre literatura e real (pelo menos a temática das “problemáticas eróticas”) determina esse legalismo no discurso. Não se trata de um simples decalque de uma leitura ideológica, mas sim uma chamada de atenção, da parte do autor, para o jogo de tensões transversais à vivência em comunidade.

Nesta perspectiva, José e Gilgameš encontram-se relacionados no modo como são afectados pelo K2111.

Para a posteridade ficam imagens de duas personagens preenchidas por atitudes comportamentais tidas como negativas para o contexto sócio-cultural em que se inserem mas que, em função da intervenção da mulher/deusa, acabam por adoptar uma postura mais em conformidade com as normas vigentes na sociedade em que se inserem: o rei de Uruk verifica, mediante a morte de Enkidu (por decreto divino e relacionado com a presença de Ištar na tabuinha 6), a finitude da vida e do valor de uma governação

próxima daquilo que se entende ser o paradigma de realeza para a Mesopotâmia (ao mesmo tempo que a apreende como mecanismo *sine qua non* articulado com a noção de imortalidade metafórica).

Já para José (filho de Jacob), esse afastamento da comunidade humana permite-lhe confirmar a existência de realidades divinas que o transcendem. Em termos concretos, se antes dessa situação é legítimo supor alguma ‘arrogância’ no modo como interage com os outros (o caso dos irmãos), a verdade é que com a interferência do K2111 (e tudo o que ele representa), ele adquire um sentido de reverência relativamente a Javé, com tudo o que isso determina em termos de interação com os restantes intervenientes nas acções existentes em Gn. 37-50.

Ao nível dos conteúdos, Bata equipara-se a José, sendo que o nosso prisma de análise passa por compreender que, tanto um como o outro, apresentam imperativos de natureza político-institucional determinantes para as respectivas sociedades.

No que diz respeito ao texto egípcio, ainda que as mulheres possam ser vistas como entidades benéficas (o K2111 e o assassinato), pelo facto de serem agentes de mudança, a narrativa apresenta contornos ‘ideológicos’ bem definidos. Ainda que possa não corresponder *de facto* à *praxis* jurídica, a condenação das duas mulheres à morte, assim como o perdão concedido por Bata a Anúbis (seu irmão mais velho), determina um pressuposto *maat* do poder régio (uma instituição criada e entronizada para a perpetuação de uma relação harmoniosa entre as várias componentes do cosmos).

Relativamente a José, além das suas especificidades, as suas deambulações estão relacionadas com o Antigo Testamento como um *Todo*. Assim, ainda que os episódios narrados sejam um entrave à sua circulação, a verdade é que eles acabam por ser determinantes, pelo que se identifica uma componente de etiologia, mas também de escatologia: é um discurso num tempo presente, mas que se projecta num futuro, em que se destaca, não só a constituição daquilo que serão as Doze Tribos de Israel (com ênfase na predominância dos descendentes de José), como também uma dimensão que se encontra em harmonia com os conceitos (inter-relacionados) de Um Povo associado a Uma Terra.

O que esta situação vem demonstrar é que a presença das entidades femininas não pode ser decomposta e reduzida a um modelo maniqueísta, mas sim a uma realidade dialéctica. Para este efeito, se exceptuarmos parte do *Conto Dos Dois Irmãos* (a morte delas como um triunfo da *maat* e do modo como isso se articula com a ideologia real), verificamos que apesar de estas mulheres serem socialmente desviantes, a verdade é que

as suas acções podem ser, de certo modo, desculpabilizadas por permitirem que a personagem principal da narrativa circule e dê seguimento a dados aprioristicamente apreendidos.

O substrato mais antigo do K2111 na literatura grega corresponde à literatura épica com os Poemas Homéricos. Em termos de interpretação do fenómeno literário, é possível identificar nexos de semelhança entre este relato e os homólogos orientais: neste contexto, o feminino não pode ser decomposto numa realidade única, no sentido em que, além do contexto sexualmente desviante, é possível identificar algumas abordagens positivas no modo como o texto está construído.

No primeiro episódio, à semelhança de Gilgameš, Bata e José, a intervenção de Anteia (Belerofonte) pode ser vista como uma realidade que apresenta contornos positivos. Considerando a *Iliada* um poema em que está implícito um sentimento guerreiro (com tudo o que isso implica em termos de atitudes e modelos comportamentais), verifica-se que há vantagens na eclosão do K2111. Mediante a intervenção do feminino, temos que Belerofonte adopta uma postura dotada de *sophrosyne*, determinante para que ele preserve a sua imagem (*arete e time*), ainda que ele tenha sido caluniado. Por outro lado, se exceptuarmos a *hybris* final, é a sua proscricção que lhe proporciona a oportunidade para levar a cabo um conjunto de acções e de actos, que são determinantes para que ele consiga regressar à comunidade humana com um estatuto ampliado, quando comparado com a situação inicial.

Em última análise, os relatos são sempre desviantes. Neste caso, o problema ‘real’ não é única e exclusivamente o adultério: “Homero” dá conta, mediante uma visão de conjunto, de que a interferência de *eros* deixa de ser um problema individual, a partir do momento em que a intervenção deste determina a desarticulação das estruturas sociais. Numa perspectiva comparada, os elementos ‘belerofontianos’ (adultério e *xenia*) são uma consequência mínima quando analisados em termos de macropolítica: a Guerra de Tróia, ainda que espoletada pela interferência divina no tecido humano, acaba por estar relacionada com a violação de pressupostos de convivência social, muitos dos quais estão presentes no episódio de Belerofonte/Anteia/Preto.

No caso das artes cénicas, os autores (Eurípides e Séneca) procuram levar o ‘auditório’ a reflectir sobre situações-limite que condicionam a vivência gregária. O conteúdo centra-se no elemento humano como alguém dotado de potencialidades (o *ethos* gregário), mas ao mesmo tempo participante de fraquezas, as quais contribuem para a precipitação do *todo* num vórtice de emoções, determinantes para uma

desarticulação das estruturas que dão sentido à vida, como é o caso da família (e o que ela representa). Ainda que ambas se caracterizem por uma visão estereotipada e parcial, o feminino (e o K2111 a ela associado) surge como um exemplo acabado das fraquezas humanas: a mulher, mediante a sua permeabilidade a *eros/amor* (em associação com o carácter ardiloso e activo), torna-se numa entidade potencializadora (e catalisadora) de um conjunto de manifestações passionais, que têm como fim último a subversão das hierarquias patriarcais em que se baseiam as suas sociedades.

Em relação ao universo ático, o facto de Eurípides (e o seu *Hippolytus Stephanephoros*) introduzir a condenação de práticas sexualmente desviantes – adultério; incesto; adultério-incestuoso –, remete para o horizonte legal da tragédia. Assim, ainda que o autor transforme o enredo numa batalha cósmica entre duas entidades olímpicas, chamadas ao epicentro da trama, em função de uma falha de discernimento de Hipólito, através de Fedra (e do K2111 a ela associado), o tragediógrafo capta a imagem daquilo que é uma força de teor divino, capaz de provocar a desarticulação das estruturas sociais que dão sentido à existência humana enquanto ser gregário.

Já com Séneca (e a sua *Phaedra*), permanece a estrutura base do mito, como também a proximidade ao discurso jurídico-legal. Tanto o tragediógrafo ático, como o seu homólogo latino, se caracterizam por utilizarem um discurso metafórico onde apresentam as ‘preocupações’ centradas na preservação da família como célula base da sociedade, com tudo o que ela representa em termos sócio-económicos. Por outro lado, e apesar disto, as artes cénicas do cordubês diferem do modelo ateniense.

Em termos de conteúdo, o cordubês usa a figura de Fedra (e o K2111 a ela associado) como forma de levar o ‘auditório’ a reflectir sobre as consequências nefastas das paixões de tipo *pathos*. Contudo, a aproximação ao fenómeno estóico, assim como a ruptura com os principais ‘teóricos’ (*Poética* de Aristóteles; *Arte Poética* de Horácio), determinam a presença de alterações estruturais no curso da acção da trama. Na ausência de um prólogo divino e de uma entidade *ex machina*, o autor demonstra um reflexo normal daquilo que é um fenómeno de *perturbatio*. A incapacidade (física e mental) da princesa em conter os ímpetos passionais acaba por ser determinante para que os acontecimentos se desenrolem e culmine, não só na morte de Fedra e Hipólito, mas também no desgosto de Teseu pela perda de ambos. Por último, e não menos importante, mesmo que receptor dos *mythoi* gregos, Séneca poderá ter tirado partido d mundividência dos Júlio-Cláudios (os ‘escândalos’ sexuais; as referências a exílios [o

próprio Séneca, em função de uma acusação de adultério, terá sido exilado]) como forma de construir os *exempla* que prefiguram nas suas tragédias.

No final uma conclusão se retira. Ainda que não percamos de vista as particularidades dos territórios próximo orientais (onde os poucos exemplares do K2111 apontam para um texto centrado na monarquia e nos grandes rostos como importantes agentes da mudança), a verdade é que é na mundividência greco-romana que o mitema (e o tema a ele associado) ganha um maior destaque nos *corpora* literários.

Assim, ainda que se verifiquem profundas reminiscências ‘estrangeiras’, a verdade é que os componentes do tema não são pura e simplesmente absorvidos pelos respectivos autores. Antes pelo contrário, é na matriz greco-romana que ele é explorado no máximo das suas potencialidades: é integrado e adaptado aos diferentes géneros literários (épicos, líricos e trágicos), sem que perca o seu sentido e mensagem.

No fundo, uma ideia é transversal à nossa investigação e ao modo como interpretamos o fenómeno Cultura como uma realidade polissémica e multifacetada. Porém, uma ideia subjaz a estas estruturas narratológicas: estamos perante um tema literário dotado de elevada vitalidade, no sentido em que a cronologia passa, mas os elementos que o constituem permanecem como um todo organizado e coerente, e com uma mensagem nas entrelinhas. O erotismo é reprovável a partir do momento em que se afasta daquilo que cada sociedade entende ser o socialmente aceite e provoca uma perturbação do que se assume ser uma hierarquia patriarcal estável e bem definida.

BIBLIOGRAFIA

Em função da amplitude cronológica, assim como civilizacional, que norteia este nosso projecto de investigação, optamos por apresentar a documentação dividida em função da sua integração na sociedade em questão. Ao nível dos materiais provenientes da matriz suméria, apresentámos uma tradução portuguesa (da nossa autoria), mas a versão inglesa por nós utilizada segue de perto os trabalhos dos investigadores da universidade de Oxford, os quais estão disponíveis para consulta no *site*: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>. Para o mundo greco-romano, contamos com <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> e com o <http://www.theoi.com/>

CORPORA DOCUMENTAIS

1. Fontes do Próximo Oriente:

ARAÚJO, Luís Manuel de (2005) “O Marido Enganado” (163-167) em *Mitos e Lendas: Antigo Egipto*, Lisboa, Livros e Livros, pp. 163-165

(2005) “Os Dois Irmãos” em *Mitos e Lendas: Antigo Egipto*, Lisboa, Livros e Livros, pp. 199-208)

CARAMELO, Francisco (2002), *A Linguagem Profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia.

OLIVEIRA, Raimundo de (1997), *Bíblia Sagrada: Edição Pastoral*, Apelação, Paulus.

BREASTED, James Henry (1988), *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*, 5 vols., Londres, Histories & Mysteries of Man.

GEORGE, Andrew R (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic: an introduction, critical edition and cuneiform texts*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press.

GINZBERG, Louis (1988), *The Legends of the Jews*, vol. 1: *Bible times and characters: from the Creation to Jacob*, Filadélfia, Jewish Publication Society of America.

GOEZE, Albercht “Hittite myths, epics, and legends” em Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969), p. 519.

LAMBERT, Wilfred George (1996) *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake, Eisenbrauns.

LICHTHEIM, Miriam (1973-1980) *Ancient Egyptian Literature: a book of readings*, 3 vols., Berkeley, University of California Press.

Livro dos Mortos

OLMO LETE, Gregorio (1981) *Mitos y Leyendas de Canaan segun la tradición de Ugarit*, Madrid, Crisandad.

PRITCHARD, James Bennett, 1969 (ed.) *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press.

REINER, Erica, “Akkadian Treaties from Syria and Assyria” em Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969), pp. 531-541.

ROSENTHAL, Franz “Canaanite and Aramaic Inscriptions” em Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969), pp. 659-661.

SPEISER, E. A. (1969) “Akkadian Myths and Epics: The Legend of Sargon” em Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969), p 119.

WILSON, John A. “Egyptian Didactic Tales” em Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969) Pritchard, James Bennett, James B, ed. (1969), pp. 405-411.

WILSON, John A. “Egyptian instructions” em Pritchard, James Bennett, ed. (1969), pp. 412-425

2.1.4. (ETCSL): Sargão e Ur-Zababa” (trad. do inglês como “Sargon and Ur-Zababa”)

2.4.1.1. (ETCSL): “A morte de Ur-Nammu” (trad. do inglês como “The death of Ur-Namma”)

2.4.2.03. (ETCSL): “Um poema em glorificação de Šulgi” (trad. do inglês como “A praise poem of Šulgi”)

2.4.2.04. (ETCSL): “Um poema em glorificação de Šulgi” (trad. do inglês como “A praise poem of Šulgi”)

2.4.2.15.(ETCSL): “Um poema em glorificação de Šulgi” (trad. do inglês como “A praise poem of Šulgi”)

2. Matriz Greco-Romana:

“Homero” (trad. Lourenço, Frederico, 2003), *Odisseia*, Lisboa, Cotovia.

(trad. Lourenço, Frederico, 2003), *Ilíada*, Lisboa, Cotovia.

(trad. Cabral, Luiz Alberto Machado, 2004), *O Hino Homérico a Apolo*, Campinas, UNICAMP.

Apolodoro (trad. Frazer, James George, 1921) *The Library*, Londres, William Heinemann.

Aristófanes (trad. Ramalho, Américo da Costa, 2008) *As Rãs*, Lisboa, Edições 70.

Aristófanes (trad. Silva, Maria de Fátima de Sousa e, 1978) *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Aristóteles (trad. Valente, Ana Maria, 2011) *Poética*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(trad. Amaral, J. A., Morão, Artur, 2005), Lisboa, Tribuna.

(trad. Caeiro, António de Castro, 2006), *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal.

(trad. Campelo, António, Gomes, Carlos de Carvalho, 1998), *Política*, Lisboa, Vega.

(trad. Silva, Maria de Fátima Sousa e, 2008), *História dos Animais*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Catulo (trad. Moreira, José Pedro, Simões, André, 2012) *Carmina*, Lisboa, Cotovia.

Cícero (trad. Falcão, Pedro Braga) *Da Natureza dos Deuses*, Lisboa, Veja

(trad. Hodge, H. Grose, 1966) *De Officiis (The Speeches)*, Londres, William Heinemann.

(trad. Hodge, H. Grose, 1966) *Pro Cluentio (The Speeches)*, Londres, William Heinemann.

Demóstenes (trad. Onelly, Glória, 2012) *Contra Neera*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

(trad. Vince, C. A., et al, 1952) *Demosthenes*, Londres, William Heinemann.

Diodoro Sículo (trad. Oldfather, C. H., 1935) *Library of History*, Cambridge, Harvard University Press.

Díon Cássio (trad. Carey, Ernest, 1968-1970) *Dio's Roman History*, Londres, William Heinemann.

Ésquines (trad. Adams, Charles Darwin, 1968) *The Speeches of Aeschines*, Londres, William Heinemann.

Estrabão (trad. Jones, Horace Leonard, 1966-70) *The Geography of Strabo*, Londres, William Heinemann.

Eurípides (trad. Lourenço, Frederico, 1993) *Hipólito*, Lisboa, Edições Colibri.

(trad. Collard, Christopher, Croop, Martin) *Fragments*, 2 vols., Harvard, Harvard University Press

Gaio (trad. Campos, José António Segurado e, 2010) *Instituições: Direiro Privado Romano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Hesíodo (trad. Pinheiro, Ana Elias, Ferreira, José Ribeiro, 2005) *Teogonia/Trabalhos e Dias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
 (trad. Most, Glenn W., 2007) *The Shield; Catalogue of Women; Other Fragments*, Cambridge, Harvard University Press.

Higino (trad. Grant, Mary, 1960) *The Myths of Hyginus*, Lawrence, University of Kansas Press [em linha]
 (trad. Grant, Mary [s.d]) *Astronomica* [em linha]

Horácio (trad. Falcão, Pedro Braga, 2008) *Odes*, Lisboa, Cotovia
 (trad. Fernandes, Raul Miguel Rosado, 2012) *Arte Poética*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Juvenal (trad. [s.n], 1965) *Sáticas*, Buenos Aires, Escapa-Calpe

Lísias (trad. Lamb, W. R. M., 1967) *Lysias*, Londres, William Heinemann

Ovídio (trad. Alberto, Paulo Farmhouse, 2007) *Metamorfoses*, Lisboa, Cotovia.
 (trad. André, Carlos Ascenso, 2006) *Arte de Amar*, Lisboa, Cotovia
 (trad. Frazer, James George, 1931), *Ovid. Fasti*, Londres, William Heinemann.
 (trad. Showerman, Grant, 1931) *Heroides and Amores*, Londres, William Weinemann.

Pausânias (trad. Jones, W.H.S, Omerod, H. A, 1918) *Description of Greece*, Londres, Heinemann.

Píndaro (trad. Sandys, John, 1968) *The Odes of Pindar including the principal fragments*, Londres, William Heinemann.

Platão (trad. Bury, R. G., 1967-1968) *Plato in Twelve Volumes*, vols. 10 & 11: *Laws*, Londres, William Heinemann
 (trad. Fowler, Harold North, 1966) *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1: *Euthyphro*, Londres, William Heinemann.

Plínio, o Velho (trad. [s.n], 1958-1969) *Natural History: in ten volumes*, Londres, William Heinemann.

Plutarco (ed. Goodwin, William W.) *Plutarch's Morals*, vol. 5: *De Fluviis* [em linha]
 (trad. Aguilar, Rosa Maria, 1995) *Obras Morales y de Costumes*, vol. 5: *Cuestiones Romanas, Cuestiones Gregas, Compendio de Historias Paralelas, Sobre la Fortuna de los Romanos, Sobre la fortuna o virtud de Alejandro, Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*, Madrid, Gredos.

(trad. Pelling, C. B. R., 1989) *Life of Antony*, Cambridge, Cambridge University Press.

(trad. Leão, Delfim Ferreira, Fialho, Maria do Céu, 2008) *Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo*, Coimbra, CECH.

(trad. Brandão, Delfim Ferreira, Brandão, José Luís Lopes, 2010), *Vidas Paralelas: Sólon e Públícola*, Coimbra, CECH.

Propércio (trad. Portuguesa de Nascimento, Aires Augusto de, trad. do latim, 2002) *Elegias*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos.

Séneca (trad. Basore, John W., 1963-1970) *Moral Essays*, 3 vols., Londres, William Heinemann.

(trad. Campos, José António Segurado e, 1991) *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(trad. Sousa, Ana Alexandra Alves de, 2003) *Fedra*, Lisboa, Edições 70.

Sófocles (trad., notas, e int. Lucas de Dios, José María, 1983) “Fedra” em *Sófocles. Fragmentos*, Madrid, Gredos, 341-349.

Suetónio (trad. Graves, Robert, 1957) *The Twelve Caesars*, Middlesex, Penguin

Tácito (trad. Mellor, Ronald, 2011) *Tacitus' Annals*, Oxford, Oxford University Press.

Vergílio (trad. Cerqueira, Luís M. G., et al, 2011) Cantos IV, VI e VII em *Eneida*, Lisboa, Bertrand Editora.

ESTUDOS CRÍTICOS

ABREU, Miguel Viegas (2005), “Psicologia e Mitos Gregos” em *Labirintos do Mito*, Ferreira, José Ribeiro (coord.), Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 19-35.

ABUSH, Tzvi (1986), “Ishtar’s proposal and Gilgamesh’s refusal: an interpretation of “The Gilgameš Epic”, Tablet 6, Lines 1-79” em *History of Religions* 26/2, pp. 143-187.

ADKINS, A. W. H. (1969), “Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems” em *The Journal of Hellenic Studies* 89, pp. 7-21.

(1971), “Homeric Values and Homeric Society” em *The Journal of Hellenic Studies* 91, pp. 1-14.

(1972), “Homeric Gods and the Values of Homeric Society” em *The Journal of Hellenic Studies* 92, pp. 1-19.

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de (2009), *O Carácter do “Divino Feminino” na Literatura Mesopotâmica: Inanna/Ištar – Personificação do Imaginário Feminino*. Dissertação de Mestrado em Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, Lisboa, FCSH-UNL.

AL-RAWI, Farour, CAVIGNEAUX, Antoine (1993), “New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): a first survey” em *Iraq* 55, pp. 91-105.

ALVAREZ MORÁN, María Consuelo, ROSA MARÍA, Iglesias Montiel (2008), “La Fedra de Ovidio” em *Fedras de Ayer y de Hoy: teatro, poesía, narrativa y cine ante un mito clásico*, López López, Aurora, et al (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 171-194.

ANDERSON, Arnold (1988), “Law in Old Israel: Laws concerning adultery” em *Law and Religion: essays on the place of the law in Israel and early Christianity*, Lindars, Barnabas, Cambridge, J. Clarke, pp. 13-19.

ANDERSON, W. S (1973), “The Heroides”, em *Ovid*, Binns, J. W. (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 49-83.

ANDRÉ, Carlos Ascenso (2006), “Escravos do Amor: a Poesia e a Paixão” em *Caminhos do Amor em Roma: Sexo, amor e paixão na poesia latina do século I a.C.*, Lisboa, Cotovia, pp. 205-346

(2010), “Da Terapêutica à Subversão do Protocolo: uma leitura dos *Remedia Amores*”, em *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*, Pimentel, Maria Cristina, et al (coord.), Lisboa/Coimbra, CH/CECH, pp. 91-100.

ARAÚJO, Luís Manuel de (1995), “Os Escribas e o Ensino no Antigo Egipto” em *Revista de Ciências Históricas* 10, pp. 79-110.

(1996-1997), “Meios de comunicação no Antigo Egipto” em *Anais: Série Histórica* 3-4, pp. 39-68

(2000), “Da teoria à Prática: O Exercício do Poder Real no Egipto Faraónico” em *Clio* 5, pp. 33-57.

(2011), *Os Grandes Faraós do Antigo Egito*, Lisboa, Esfera dos Livros.

ARTHUR, Marilyn (1973), “Early Greece: the origins of the Western attitude toward women” em *Arethusa*, 6, pp. 7-58.

ASCALONE, Enrico (2007), “Power and Public Life” em *Mesopotamia – Assyrians, Sumerians, Babylonians*, California, The University of California Press, pp. 95 a 132.

ASSMAN, Jan (1989a), *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, [s.l.], Juliard.

- (1989b), “State and Religion in the New Kingdom” em *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Connecticut, New-Haven, pp. 55-88.
- ASTOUR, Michael (1967), “Is Bellerophon a Semitic name?” em *Hellenosemitica: An Ethic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaen Greece*, Leiden, Brill, pp. 225-267.
- BAHRANI, Zainab (2000), “The Whore of Babylon: truly all Woman and of infinite variety” em *NIN – Journal of Gender Studies in Antiquity* 1, pp. 95-106.
- (2001), “Ishtar: the embodiment of tropes” em *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*, Londres, Taylor & Francis, pp. 141-160.
- BAINES, John (1995), “Kingship, Definition of Culture and Legitimation”, em *Ancient Egyptian Kingship*, O’CONNOR, David *et al* (ed), Leiden, Brill, pp. 3-48.
- BAÑULS OLLER, José Vicente, CRESPO ALCALÁ, Patricia (2008), “La Fedra de Sófocles” em *Fedras de Ayer y de Hoy: teatro, poesía, narrativa y cine ante un mito clásico*, López López, Aurora, *et al* (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 15-84.
- BARRÉ, Michael (1981), “Fear of God” and the World View of Wisdom” em *Biblical Theology Bulletin* 11/41, pp. 41-43.
- BARRETT, Anthony (1999), *Agrippina: sex, power and politics in the early empire*, Londres, Routledge.
- BEAULIEU, Paul-Alain (2000), “The Descendents of Sîn-Leqi-Unnini” em *Assyriologica et Semitica* 252, pp. 1-16.
- BEN-AMOS, Dan (1974), “Toward a definition of Folklore in Context” em *The Journal of American Folklore* 84/331, pp. 3-15.
- BÉNICHOU, Paul (1967), “Hippolyte requis d’amour et calomnie” em *L’Écrivain et ses Travaux*, Paris, Librairie José Corti, pp. 237-323.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto (1999), “Influjos Orientales en los Mitos Griegos” em *La Mitología: II Curs de Pensament i Cultura Clásica – Outubro 1997*, Casadesús i Bordoy, Francesc José (coord.), Palma, Universitat de les Illes Balears, pp. 107-130.
- BERNAL LAVESA, Carmen (2003), “El personaje de la nodriza en las tragedias de Séneca” em *L’Ordin de la Llar*, De Martino, Francesco, Morenilla, Carmen (ed.), Bari, Levante Editora, pp. 119-153.
- BING, J. D. (1975), “On the Sumerian Epic of Gilgamesh” em *Journal of Ancient Near Eastern Studies*, 7, pp. 1-11.

BLOMQUIST, Jerker (1982), "Human and Divine Action in Euripides' *Hippolytus*" em *Hermes*, 110/4, pp. 398-414.

BONHÊME, Marie-Ange, FORGEAU, Annie (1988), *Pharaon: Les Secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin.

BOTTÉRO, Jean (1987), "La femme, l'amour et la guerre en Mesopotamie Ancienne", em *Poikilia – Étude ofertes à Jean-Pierre Vernant*, Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes (ed.), Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 165-183.

BOUZON, Emanuel (1993), "Lei, ciência e ideologia na composição dos «códigos» legais cuneiformes" em *Cadmo* 3, pp. 21-48.

(1996/1997), "A Saga de Gilgameš e suas fontes" em *Cadmo* 6/7, pp. 31-61.

BRADLEY, K.R. (1991), "Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family" em *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Rawson, Beryl (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 79-98.

BRANDÃO, José Luís Lopes (2009), "Sexo e Poder na Roma dos Césares" em *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Ramos, José Augusto, et al (coord.), Lisboa/Coimbra, FLUL-CH/FLUC-CECH, pp. 367-382.

BRASETE, Maria Fernanda Amaro de Matos (2001), *O Prólogo na Tragédia Euripidiana* – Tese de Doutoramento em Línguas e Culturas, Aveiro, Universidade de Aveiro.

BREMMER, Jan (2005), "Myth and Ritual in Ancient Greece: observation on a difficult relationship" em *Griechische Mythologie und Frühes Christentum*, Heahling, Raban von (coord.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 21-43 [em linha]

BURKERT, Walter (1983), "Oriental Myth and Literature in the *Iliad*" em *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, Hägg, Robing (ed.), Estocolmo, Svenska Institutet i Athen, pp. 51-56.

(1989), "Hippolytus" em *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, pp. 111-115.

(1991), "Essência e Função" em *Mito e Mitologia*, Lisboa, Edições 70, pp. 15-20.

(1993), *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

- CAMPAGNO, Marcelo (2009), “Horus, Seth y la Realeza. Cuestiones de Política y Religion na el Antiguo Egipto” em *Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo*, Macgaw, Carlos García *et al*, (coord.) Buenos Aires, Mino y Davila, pp. 31-59.
- CAMPBELL, John Kennedy (1988), “A Honra e o Diabo” em *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 111-137.
- CAMPOS, José António Segurado e (1983/84), “Notas para uma leitura da *Phaedra* de Séneca” em *Euphrosyne*, 12, pp. 155-176.
- (1997), “*Ratio e Voluntas* no Pensamento de Séneca” em *Clássica: Boletim de Pedagogia e Cultura*, 22, pp. 79-92.
- (1999), “Séneca, Brecht e o Teatro Épico” em *Clássica*, 23, pp. 9-26.
- (2001), “Tragédia e Justiça no Teatro de Séneca” em *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico*, Brasete, Maria Fernanda (coord.), Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 153-177.
- CAREY, C. (1995), “Rape and Adultery in Athenian Law” em *The Classical Quarterly*, 45/2, pp. 407-417.
- CARAMELO, Francisco (1995), "Símbolos e conceitos essenciais na ideologia real: o vocabulário nos salmos bíblicos e na literatura hínica assíro-babilónica" em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 8, pp. 43-61.
- (1997), "O Rei e os níveis de representação da divindade Mesopotâmica e em Israel" em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 10, pp. 297-308
- (2003a), “A Função Social e Política da Literatura Sapiencial no Próximo Oriente Antigo (II)” em *Estudos Orientais*, vol 8: *A Ideia de Felicidade no Oriente*, Lopes, Maria Helena Trindade (ed.), Lisboa, IO-UNL, pp. 125-135 [em linha].
- (2003b), “A Importância de Ištar na legitimação da guerra e do poder real na Mesopotâmia” em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 16, pp. 221-228.
- (2004), “A função Social e Política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo (I)” em *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Silva, Francisco Ribeiro da *et al* (org.), vol. 1, Porto, FLUP, pp. 1-11. [em linha]
- (2009), “Erotismo e Sexualidade na Mesopotâmia: «Quem se deitará naquele linho comigo?»” em *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Ramos, José Augusto *et al*. (coord.), Lisboa/Coimbra, CH-FLUL/CECH-FLUC, pp. 119-138.

CARREIRA, José Nunes (1993a), “Israel” em *História antes de Heródoto*, Lisboa, Ed. Cosmos, pp. 171-236.

(1993b), “Linguagem e Sabedoria: contributo da Antiguidade Oriental para um tema filosófico” em *Pensar a Cultura Portuguesa – homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro*, Gonçalves, Joaquim Cerqueira (coord.), Lisboa, Ed. Colibri, pp. 73-83.

(2001a), “Contos” em *Dicionário do Antigo Egipto*, Araújo, Luís Manuel de (ed.), Mem-Martins, Europa-América, pp. 216-227.

(2001b), “Deuses” em *Dicionário do Antigo Egipto*, Araújo, Luís Manuel de (direc.), Lisboa, Estampa, pp. 272-275.

(2002), “Epopéia de Gilgamesh” em *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, CH/UL, pp. 143-166.

CARVALHO, Joaquim Lourenço (1978), “A Hospitalidade em Homero” em *Clássica* 2/4, pp. 71-79.

CASTRO María Belén (2010), “Realeza y Literatura: imágenes y tensiones en el cuento de los Dos Hermanos” em *Trabajos y Comunicaciones*, 36, pp. 311-329.

(2012), “Reflexiones sobre el simbolismo del ganado en el cuento *Los Dos Hermanos*” em *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, Araújo, Luís Manuel de, Sales, José das Candeias (ed.), vol. 1, IO/CH-FLUL, pp. 261-277.

CAVAN, Stephen Ross (1992), “The ‘Potiphar’s-Wife Motif’ in Euripidean Drama” em *Celebratio: Thirtieth Anniversary Essays at Trent University*, Bews, Janet et al (ed.), Peterborough, Trent University, pp. 28-41.

CHARPIN, Dominique (2005), “Les statut des «Codes de Lois» des souverains babyloniens” em *Le Législateur et la loi dans l’Antiquité: hommage à François Ruzé*, Sineux, Pierre (direc.), Caen, Presses Universitaires de Caen, pp. 93-108.

CIFARELLI, Megan (1998), “Gesture and Alterity in the Art of Ashurnasirpal II of Assyria” em *The Art Bulletin*, 80/2, pp. 210-228.

CLARK, John R, MOTTO, Ana Lydia (1989), “Knaves and Fools in Senecan Drama” em *Illinois Classical Studies*, 14, pp. 119-134.

CLAUS, David (1972), “Phaedra and the Socratic Paradox” em *Yale Classical Studies*, 22, pp. 223-238.

COATS, George W. (1973), “The Joseph story and Ancient Wisdom: a reappraisal” em *Catholic Biblical Quarterly*, 35, pp. 285-297.

- (1976), *From Canaan to Egypt – Structural and Theological Context from the Joseph Story*, Washington, The Catholic Biblical Association of America
- (1992), “Joseph, son of Jacob” em *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3: H-J, Freedman, David Noel (ed.), Nova Iorque, Doubleday, pp. 976-981.
- COLE, Susan Guettel (1984), “Greek Sanctions against Sexual Assault” em *Classical Philology*, 79/2, pp. 97-113.
- COOPER, Jerold (1992), “The fate of Mankind: death and after life in ancient Mesopotamia” em *Death and Afterlife – perspectives of world religions*, Obayashi, Hiroshi (ed.), Nova Iorque, Greenwood, pp. 19-33.
- (1997), “Gendered Sexuality in Sumerian Love Poetry” em *Sumerian Gods and their Representations*, Geller, Markham J (ed.), Groningen, Styx-Publications, pp. 85-97.
- COUTO, António José da Rocha (1990), *A Aliança do Sinai como núcleo lógico-teológico central do Antigo Testamento*, Valadares, Edit. Missões.
- CRUZ, Catarina Moreira Alfaiate de Oliveira (2009), *Modelos e Representações Femininas no Antigo Testamento – Dissertação de mestrado em História das Civilizações do Médio Oriente Antigo*, Lisboa, FCSH.
- CSAPO, Eric (2008), “Ritual Theories” em *Theories of Mythology*, Malden, Blackwell, pp. 132-181.
- CUCÓ GINER, Josepa (1995), *La Amistad – perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria.
- DAVIS, Peter J (1995), “Rewriting Euripides: Ovid, *Heroides* 4” em *Scholia* 4, pp. 41-55.
- DAY, Peggy L (1991), “Why is Anat a Warrior and Hunter?” em *The Bible and the Politics of Exegesis: essays in honor of Norman K. Gottwald on his sixty-fifth birthday*, Gottwald, Norman et al (ed.), Cleveland-Oh, Pilgrim Press, pp. 141-146.
- DE BRAND, Isabel (2004), “*Furor*: El Padecimiento Amoroso en *Phaedra* de Séneca” em *Presente y Pasado. Revista de Historia* 9, 9/18, pp. 134-156.
- DE CUENCA, Luis Alberto de (1993), “El motivo literario de Putifar” em *Revista de Occidente* 148, pp. 53-74. 1993: 58.
- DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Angel Luis Hoces (1987), “La hospitalidad en Homero” em *Gerión* 5, pp. 43-56.

- DÉMARE-LAFONT, Sophie (1999), “Adultère” em *Femmes, Droit et Justice dans l’Antiquité Orientale: Contribution à l’étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, pp. 29-91.
- DIAS, Geraldo Coelho (1987), “Os Patriarcas – as origens de um povo” em *Génesis – do sonho à esperança da terra prometida: conferências, comunicações*, Lisboa, Difusora Bíblica, pp.131-152.
- DOVER, K. J. (2002), “Classical Greek Attitudes To Sexual Behavior” em *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*, McClure, Laura K (ed.), Malden, Blackwell Publishing, pp. 19-36.
- DRESSLER, Harold H.P (1975), “Is the Bow of Aqhat a Symbol of Virility?” em *Ugarit-Forschungen* 7, pp. 217-220.
- EASTERLING, Patricia (1987), “Women in Tragic Space” em *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 34, pp. 15-26.
- EMERTON, J. A (1979), “Judah and Tamar” em *Vetus Testamentum* 29/4, pp. 403-415.
- ESTEBAN SANTOS, Alicia (2005), “Mujeres Terribles (Heroínas de la mitología griega I)” em *CFG: Estudios Griegos e Indoeuropeos* 15, pp. 63-93.
- EVANS, Elizabeth (1950), “A Stoic Aspect of Senecan Drama: Portraiture”, em *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81, pp. 169-184.
- FANTHAM, Elaine (1975), “Virgil’s Dido and Seneca’s Tragic Heroines” em *Greece & Rome* 22/1, pp. 1-10.
- FELDT, Laura, KOCH, Ulla Susanne (2011), “A life’s journey – reflections on death in the Gilgamešh Epic” em *Akkade is King – A collection of Papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009*, Barjamovic, Gojko *et al* (ed.), Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, pp. 111-126.
- FENSHAW, F. Charles (1962), “Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature” em *Journal of Near Eastern Studies* 21/2, pp. 129-139.
- FERREIRA, José Ribeiro (1996), “Amor e morte na cultura grega: três exemplos” em *Eros e Philia na Cultura Grega: actas do colóquio*, Jabouille, Victor J. V. *et al* (ed.), Lisboa, Centro de Estudos Clássicos/Euphrósyne, pp. 107-118.
- FERREIRA, Paulo Sérgio Margarido (2011), *Sêneca em cena: enquadramento na tradição dramática Greco-latina*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

- FEUCHT, Erika (2001), “Family” em *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Redford, Donald B (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 501-504.
- FIALHO, Maria do Céu (2008), “Deuses e Homens no Hipólito de Eurípides” em *Fedras de Ayer y de Hoy: teatro, poesía, narrativa y cine ante un mito clásico*, López López, Aurora, et al (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 125-146.
- (2009a), “A Sexualidade na Poesia Grega” em *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Ramos, José Augusto, et al (coord.), Lisboa/Coimbra, FLUL-CH/FLUC-CECH, pp. 253-261.
- (2009b), “Eros Trágico” em *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Ramos, José Augusto, et al (coord.), Lisboa/Coimbra, FLUL-CH/FLUC-CECH, pp. 263-277.
- (2009c), “Paisagens marinhas no *Hipólito* de Eurípides” em *Espaços e Paisagens: Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*, vol. 1: *Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Oliveira, Francisco de, et al (coord.), pp. 23-29.
- (2010), “Rituais de Cidadania na Grécia Antiga” em *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, Leão, Delfim Ferreira, et al (ed.), Coimbra, FLUC-CECH, pp. 111-145.
- (2012), “Hipólito em Eurípides: construção de um protagonista” em *Hipólito e Fedra nos caminhos de um mito*, Ferreira, José Ribeiro et al (coord.), Coimbra, CECH, pp. 25-31.
- FINLEY, Moses I (1965), “Domínio, Família e Comunidade” em *O Mundo de Ulisses*, Lisboa, Presença, pp. 107-162.
- FOLEY, Helene, ed. (1983), “The Conception of women in Athenian Drama” em *Reflection of Women in Antiquity*, Nova Iorque, Gordon and Breach Science Publishers, pp. 127-168.
- (2003), *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.
- (2009), “Women in Ancient Epic” em *A Companion to Ancient Epic*, Foley, John Miles (ed.), Malden, Wiley-Blackwell, pp. 105-115.
- FOX, Michael V. (2001), “Wisdom in the Joseph Story” em *Vetus Testamentum* 51/1, pp. 26-41.
- (2012), “Joseph and Wisdom” em *The Book of Genesis – Composition, Reception, and Interpretation*, Evans, Craig A. et al (ed.), Leiden, Brill, pp. 231-263.
- FRANKFORT, Henry (1978), *Kingship and the Gods: a study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*, Chicago, The University of Chicago Press. [em linha].
- FRITSGH, Charles T. (1955), «“God was with Him”: a theological study of the Joseph Narrative» em *Interpretation* 9, pp. 21-34.

- FRYMER-KENSKY, Tikva (2000), “Tamar 1” em *Women in Scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebre Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books, and the New Testament*, Meyers, Carol et al (ed.), Boston, Houghton Mifflin, pp. 161-162.
- FULKERSON, Laurel (2005), “Reading like a virgin: Phaedra and Ariadne”, em *The Ovidian Heroine as Author: Reading, Writing and Community in the Heroides*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 122-142.
- (2009), “The *Heroides*: Female Elegy?” em *A Companion to Ovid*, Know, Peter (ed.), Malden, Blackwell Publishing, pp. 78-90.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2003), “El sabio epicúreo y el sabio estoico” em *Daimon* 30, pp. 23-31.
- GARTON, Charles (1959), “The Background to Character Portrayal in Seneca” em *Classical Philology* 54/1, pp. 1-9.
- GEORGE, Andrew (2010), “Bilgameš and the Bull of Heaven: Cuneiform Texts, collations and textual reconstruction” em “*Your Praise is Sweet*”: *A Memorial Volume for Jeremy Black for Students, Colleagues and Friends*, Londres, British Institute for the Study of Iraq, pp. 101-115 [em linha].
- GÉRARD, Albert (1993), *The Phaedra Syndrome of Shame and Guilt in Drama*, Amesterdão, Rodopi.
- GIANGRANDE, Giuseppe (1975), “The Stepmother-Motif in Catullus” em *Eranos* 73, pp. 109-111.
- GIBERT, John (1997), “Euripides’ Hippolytus Plays: Which Came First?” em *The Classical Quarterly* 47/1, pp. 85-97.
- GILL, Christopher (1997), “Passion as madness in Roman poetry” em *The Passions in Roman Thought and Literature*, Braund, Susanna Morton (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 213-241.
- GOFF, Barbara (1990), *The Noose of Words: readings of desire, violence, and language in Euripides’ Hippolytus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GONÇALVES, Francolino (1991), “História antes de Heródoto: o caso de Israel” em *Cadmo* 1, pp. 65-98.
- GRIFFIN, Jasper (1985), *Latin Poets and Roman Life*, Londres, Duckworth.
- GRIMAL, Pierre (2008), *O Século de Augusto*, Lisboa, Ed. 70
- GUIMARÃES, Joana (2011), *Suicídio Mítico: uma luz sobre a Antiguidade Clássica*, Coimbra, CECH.

- GUNKEL, Hermann (1901), *The Legends of Genesis*, Chicago, Open Court Pub. Co.
- HARRIS, Rivkah (1991), “Inanna-Ishtar as paradox and a coincidence of Opposites” em *History of Religions* 30/3, pp. 261-278.
- (1997), “Images of Women in the Gilgamešh Epic” em *Gilgamešh: a reader*, Maier, John (ed.), EUA, Bolchazy-Carducci Publisher, pp. 79-94.
- HARTO TRUJILLO, María Luisa (1995), “Pasión y Suicidio: de Dido a Fedra” em *Anuario de Estudios Filológicos* 18, pp. 215-226.
- HART, George (2007), “Amun. Amun Kamutef” em *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Londres, Routledge, p. 21.
- HERMAN, Gabriel (1987), *Ritualized Friendship & the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HILLERS, D. (1973), “The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme” em *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus Gordon on the Occasion of His Sixth-Fifth Birthday*, Hoffner, H. A (ed.), Kevelaer, Butzon & Bercker and Neukirchen-Vluyn, pp. 71-80.
- HOFFNER (Jr.), Harry A. (1966), “Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals” em *Journal of Biblical Literature*, 85/3, pp. 326-334.
- (2000), “Genesis 39. Wife of Potiphar” em *Women in Scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books, and the New Testament*, Meyers, Carol et al (ed.), Boston, Houghton Mifflin, p. 184.
- (2008), *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”: a mythological, religious, literary, and histórico-political study*, Oakville-CT, Bannerstone Press
- HORNUNG, Erik (1994), “O Rei” em *O Homem Egípcio*, Donadoni, Sergio (direc.), Lisboa, Estampa, pp. 237-262.
- INWOOD, Brad (1986), “Goal and Target in Stoicism” em *Journal of Philosophy* 83, pp. 547-556.
- (2008), *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press.
- IOZZO, Mario (2012), “The Chimaera, Pegasus and Bellerophon in Greek Art and Literature” em *Myth, Allegoryem blem – The Many Lives of the Chimaera of Arezzo. Proceedings of the International Colloquium Malibu, the J. Paul Getty Museum (December 4-5, 2009)*, Cianferoni, G. Carlotta, et al (ed.), Toscana, Soprintendenza Per i Beni Archeologici della Toscana, pp. 113-139.

- JABOUILLE, Victor (1993), *Do Mythos ao Mito. Uma Introdução à Problemática do Mito*, Lisboa, Edições Cosmos.
- JENKINS, I. D (1985), "The Ambiguity of Greek Textiles" em *Arethusa* 18, pp. 109-132.
- JOUAN, François (1989), "Femmes ardents et chastes hérozes chez Euripide" em *Sacris Erudiri* 31, pp. 187-208.
- KANG, Sa-Moon (1989), "Divine War in Mesopotamia" em *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin, Walter de Gruyter, pp.11-48.
- KARAHASHI, Fumi, LÓPEZ-RUIZ, Carolina (2006), "Love Rejected: Some Notes on the Mesopotamian Epic of Gilgamesh and the Greek Myth of Hippolytus" em *Journal of Cuneiform Studies* 58, pp. 97-107.
- KENNEDY, Duncan (2002), "Epistolarity: the *Heroides*" em *The Cambridge Companion to Ovid*, Hardie, Philip (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 217-233.
- KING, J. Robin (1987), "The Joseph Story and Divine Politics: a Comparative Study of a Biographic Formula from the Ancient near East" em *Journal of Biblical Literature* 106/4, pp. 577-594.
- KIRK, Geoffrey Stephen (1970), "The Qualities of Greek Myths" em *Myth: Its meaning and functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 172-251.
- KISO, Akiko (1973), "Sophocles' Phaedra and the Phaedra of the First Hippolytus" em *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20, pp. 22-33.
- KLEIN, Jacob (1995), "Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire" em *Civilization of the Ancient Near East*, Sasson, Jack (ed.), vol. 2, pp. 843-857.
- KNIGHT, Douglas (1982), "La Révélation par la Tradition" em *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, pp. 153-191.
- KOVACS, David (1980), "Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's great speech (Euripides, Hippolytus 375-87)" em *The American Journal of Philology* 101/3, pp. 287-303.
- KRAMER, Samuel Noah (1995), "Narrativas de Gilgamesh: o primeiro caso de plágio literário" em *A História Começa na Suméria*, Mem-Martins, Europa-América, pp. 205-224.
- LEÃO, Delfim Ferreira (2001), "Matrimónio, amor e sexo na Legislação de Sólon" em *Humanitas*, pp. 113-132.

(2004), “Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)” em *Nomos: Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica*, Rossetti, Livio *et al* (ed.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 201-202.

(2005), “Esposas, amantes e outras mulheres: legalidade e penalização das relações dentro do *oikos*” em *Vt par Delicto sit Poena: Crime e Justiça na Antiguidade*, Mora, Carlos de Miguel (coord.), Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 53-65.

(2010), “Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas Democrática” em *Cadmo*, 20, pp. 445-463.

(2011), “Matrimónio, amor e sexo na Legislação de Sólon” em *Humanitas*, 53, pp. 113-132.

(2012), “Pólis, Teatro e Exercício da Cidadania” em *A Globalização no Mundo Antigo – Do Polites ao Kosmopolites*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 67-85.

LECLANT, Jean (1951), “Le Rôle du Lait et de l’Allaitement d’après les Textes des Pyramides” em *Journal of Near Eastern Studies* 10/2, pp. 123-127.

LEICK, Gwendolyn (2003), *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, Londres, Routledge.

LESKY, Albin (1995), “Eurípides” em *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 390-439.

LEVI-STRAUSS, Claude (1975), “A Estrutura dos Mitos” em *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro – RJ, Tempo Brasileiro, pp. 237-267.

LILJA, Saar (1978), *The Roman Elegists’ attitude to women*, Nova Iorque, Garland

LINDHEIM, Sara (2003), *Mail and Female: epistolar narrative and desire in Ovid’s Heroïdes*, Madison, The University of Wisconsin Press.

LIVERANI, Mario (1995), “The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings” em *Civilizations of the Ancient Near East*, Sasson, Jack (ed.), vol. 4, Nova Iorque, Charles Scriber’s Sons, pp. 2353-2366.

LLAGOSTERA CUENCA, Esteban (1992), “La zoolatria en el antiguo Egipto” em *Aegyptiaca Complutensia*, vol. 1: *De Narmer a Ciro (3150-642 a.C.)*, pp. 83-91.

LONG, A. A. (1970), “Morals and Values in Homer” em *The Journal of Hellenic Studies*, 90, pp. 121-139.

LOPES, Maria Helena Trindade (1989), “O homem intelectual - 3.2) O nome” em *O Homem Egípcio e a sua integração no cosmos*, Lisboa, Teorema, pp. 108-120.

- (2010), “The Mediterranean Sea the language of History” em *Cahiers de la Méditerranée*, 80 [em linha].
- LUCAS DE DIOS, José María (1989), “Mito y Tragedia: Hipólito y Fedra, dos vidas rebeldes” em *Epos*, 5, pp. 35-56.
- LUCK, Georg (1969), *The Latin Love Elegy*, Londres, Methuen.
- LUQUE MORENO, Jesús (2008), “La Fedra de Séneca: mito y doctrina” em *Fedras de Ayer y de Hoy: Teatro, Poesía, Narrativa y Cine ante un mito clásico*, López López, Aurora, et al (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 215-238.
- LUSCHNING, C. A. E (1980), “Men and Gods in Euripides’Hippolytus” em *Ramus*, 9/2, pp. 89-100.
- MACHADO, Maria João Beirão Lopes de Sousa (1997), *Reflexos Divinos no Comportamento Humano: análise da fertilidade no Egipto dinástico*, Dissertação de Mestrado em História e Cultura Pré-Clássico, Lisboa, FLUL.
- MACÍA APARICIO, Luis Miguel (1999), “Fedra e Hipólito” em *Amores Míticos*, De Mierem ilia Fernández, et al (ed.), Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 261-280.
- MARCH, Jennifer (1990), “Euripides the misogynist?” em *Euripides, Woman and Sexuality*, Powell, Anton (ed.), Londres, Routledge, pp. 32-76.
- MARGALIT, Baruch (1989), *The Ugaritic Poem of Aqht*, Berlim, Walter de Gruyete.
- MASTRONARD, Donald J (2010), *The Art of Euripides: dramatic technique and social context*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MATIAS, Mariana Montalavão Horta e Costa (2012), “Fedra de Séneca: Que Pode a Razão Perante o Triunfo das Paixões?” em *Hipólito e Fedra nos caminhos de um mito*, Jesus, Carlos A. Martins de, et al (coord.), Coimbra, CECH, pp. 45-53.
- MICHALOWSKI, Piotr (2010), “Maybe Epic: The Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry” em *Epic and History*, Konstan, David et al (ed.), Malden-Ma, Wiley-Blackwell, pp. 7-25.
- MIGUEL JOVER, José Luís de (1997), “Palabra y Espectáculo: del Hipólito de Eurípides a la Fedra de Séneca”, em *Séneca, dos mil años despues: actas del congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento* (Córdova, 24 a 27 de Setembro de 1996), Pantoja Márquez, Miguel Rodríguez, Córdova, Universidad de Córdoba, pp. 273-280.
- MIKALSON, Jon D. (1991), *Honor thy Gods – Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press

- MILLARD, Alan (1994), "Story, History, and Theology" em *Faith, Tradition and History*, Baker, David W *et al* (ed.) Winona Lake-Ind, Eisenbrauns, pp. 37-64.
- MILLS, Sophie (1997) "Theseus of Trozen: Euripides' *Hippolytus* and its Predecessors" em *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*, Oxford, Claredon Press, pp. 186-222.
- MITCHELL, Robin (1991), "Miasma, Mimesis, and Scapegoating in Euripides' "Hippolytus" em *Classical Antiquity*, 10/1, pp. 97-122.
- MONDI, Robert (1990), "Greek and Near Eastern mythology - greek mythic thought in the light of the Near East" em *Approaches to Greek Myth*, Edmunds, Lowell (ed.), Londres, The Johns Hopking Univ. Press, pp. 142-198.
- MOOR, Johannes Cornelius de (1969), "Studies of the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I" em *Ugarit-Forschungen* 1, pp. 167-188.
- ,DIJKSTRA, Meindert (1975), "Problematical Passages in the Legend of Aqhâtu" em *Ugarit-Forschungen* 7, pp. 171-215.
- (1980), "An Incantation Against Intertility (KTU. 1.13)" em *Ugarit-Forschungen* 12, pp. 305-310.
- (1988), "The Seasonal Pattern in the Legend of Aqhatu" em *Studie Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 5, pp.61-78.
- MORAN, William (1995), "The Gilgamesh Epic: a masterpiece from Ancient Mesopotamia" em *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4, Sasson, Jack M. (ed.), Nova Iorque, Charles Scribern's Son, pp. 2327-2336.
- MOTA, Susana Isabel Silva (2008), "Conclusão" em *A Justiça no Egipto Antigo: O Nível do Abstracto e o Nível do Concreto – Dissertação de Mestrado em Egiptologia*, Lisboa, FCSH, pp. 91-95.
- MUELLER, Melissa (2010), "Helen's Hands *Weaving for Kleos in the Odyssey*" em *Helios* 37/1, pp. 1-21.
- MUÑOZ Llamosas, Virginia (2002a), "Eurípides" em *La intervención divina en el hombre a través de la literatura griega de época arcaica y clásica*, Amesterão, Hakkert, pp. 427-574.
- (2002b), "Las ideas religiosas de Eurípides a través de sus obras" em *Myrtia* 17, pp. 103-125.
- MURNANE, William J. (1995) "The kinghip of the nineteenth dynasty: a study in the resilience of an institution" em *Ancient Egyptian Kingship*, O'Connor, David *et al* (ed Leiden, Brill.pp. 185-220

- MURPHY, Roland E (1985), “Wisdom and Creation” em *Journal of Biblical Literature* 104/1, pp. 3-11.
- NANCY, Claire (1984), “Euripide et le parti des femmes” em *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 17/2, pp. 111-136.
- NARDONI, Enrique (1994), “La justicia en el Egipto antiguo” em *Revista Bíblica*, año 56, 56, pp. 193-217.
- NAUSSBAUM, Martha (1996), “The Stoics on the Extirpation of the passions” em *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, pp. 359-401.
- NEVES, Joaquim Carreira das (2007), “Saga de José” em *A Bíblia – O Livro dos Livros*, vol. 1, Braga, Ed. Franciscanos, pp. 239-251.
- NOGUEIRA, Adriana Freire (2006), “Mulheres na literatura grega antiga: recursos estilísticos?” em *A Antiguidade Clássica e nós: Herança e Identidade Cultural*, Pereira, Virgínia Soares, et al (org.), Minho, Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, pp. 93-101.
- NOTH, Martin (1991), *The Deuteronomistic History*, Sheffield, JSOT Press.
- OLIVEIRA, Francisco de (1999), “Imagem do Poder na Tragédia de Séneca” em *Humanitas*, 51, pp. 49-83.
- ORTEGA VILLARO, Begoña (1995), “El mito de Fedra y su transformación en tema literario” em *Estudios de Religion y Mito en Grecia y Roma*, León, Universidad de León, pp. 259-271.
- (1996), “Los tratamientos literarios del mito de Fedra: el personaje de la Nodriza” em *Tradición Clássica. Actes del L’XI Simposi de la Sección Catalana de la SEEC*, Andorra-a-Velha, pp. 521-526
- PADEL, Ruth (1983), “Women: model for possession by Greek daemons” em *Images of Women in Antiquity*, Cameron, Averil et al (ed.), Londres, Taylor and Francis, pp. 3-19.
- PAPAMICHAEL, Emanuel Michael (1983), “Bellerophon and Stheneboea (or Anteia)” em *Dodone*, 12, pp. 45-74.
- PARPOLA, Simo (1999), "Sons of God: the ideology of Assyrian Kingship" em *Archeology Odyssey* 2/5, pp. 16-27 [em linha]
- PARKER, Simon (1987), “Death and Devotion: The Composition and Theme of AQHT” em *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Godd, Robert M et al (ed.), Guilford-Conn, Four Quarters Pub & Co., pp. 71-83.

- PEDRICK, Victoria (1988), “The Hospitality of Noble Women in the *Odyssey*” em *Helios* 15/1, pp. 85-101.
- PENTTINATO, Giovanni (2002), “Ideology and Nomenclature of Power in Sumer and Ebla” em *Ideologies as Intercultural Phenomena*, Milão, Università di Bologna & Islao, pp. 197 a 204 [em linha]
- PÉREZ-LAGARCHA, Antonio (2008), “El saber del palacio y el templo: las escuelas de escribas en el Próximo Oriente antiguo y Egipto” em *Arbor* 731, pp. 403-411.
- PÉREZ-PEDRERO, Susana Gil-Albarellos (2002), “Literatura Comparada y Tematología” em *Exemplaria*, 6, pp. 209-228.
- PERISTIANIY, John George (1988), “Introdução” em *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 1-10
- PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur (1969), *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press
- PIMENTEL, Maria Cristina (1987), “A Conciliação da Estética Literária e da Filosofia em Séneca: A Tragédia *Phaedra*” em *Euphrosyne* 15, pp. 257-268.
- (1993), *Quo Verget Furor? Aspectos estoicos na Phaedra de Séneca*, Lisboa, Colibri.
- (1999), “A *Meditatio Mortis* nas Tragédias de Séneca” em *Clássica* 23, pp. 27-45.
- (2004), “Estoicismo e figuras femininas em Séneca” em *Brotéria* 3, pp. 251-269.
- PINHEIRO, Cristina Santos (2010), *O Percurso de Dido, rainha de Cartago, na literatura latina*, Coimbra, CECH.
- PINTO, Clara (2007), *A Mulher e o Amor no Egipto Antigo: Senhora da Casa/Senhora do Amor*, Lisboa, Campo da Comunicação.
- PITT-RIVERS, Julian (1988), “Honra e Posição social” em *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 11-59.
- POCIÑA PÉREZ, Andrés (1976), “Finalidad Politico-Didáctica de las Tragedias de Seneca” em *Emerita*, 44/2, pp. 279-302.
- PRATT, Norman (1963), “Major Systems of Figurative Language in Senecan Melodrama”, em *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 94, pp. 199-234.
- PUCCINI-DELBEY, Géraldine (2010), “O incesto ou o interdito supremo” em *A Vida Sexual na Roma Antiga*, Lisboa, Edições Texto & Grafia, pp. 129-138
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin (2008), *Greek Tragedy*, Malden, Blackwell.

RAD, Gerhard von (1970), “The story of Joseph” em *Genesis: a commentary*, London, SCM Press, pp. 342-434.

(1975), “La Teología de las Tradiciones Históricas de Israel. II: La Historia de los Patriarcas” em *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Salamanca, Sígueme, pp. 218-230.

RADITSA, Leo Ferrero (1980), “Augustus’ Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery” em *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2/13, pp. 278-339.

RAMOS, José Augusto (1996/97), “Ugarit: mitologia para uma cidade” em *Anais – Série Histórica* 3-4, pp. 25-38.

(2012), “Roteiros Bíblicos de Fedra” em *Hipólito e Fedra: nos caminhos de um mito*, Jesus, Carlos A. Martins de *et al* (coord.), Coimbra, FLUC-CECH, pp. 65-77.

RAWSON, Beryl, (1989), “The Roman Family”, em *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, Ithaca-NY, Cornell University Press, pp. 1-57.

READY, Jonathan (2010), “Why Odysseus Strings His Bow” em *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, pp. 133-157.

REBELO, António Manuel Ribeiro (1995), “O *deus ex machina* e o conceito de *Tyche* na economia de *Ifigénia entre os Tauros*, à luz da teoria aristotélica” em *Humanitas*, 67, pp. 165-186.

RECKFORD, Kenneth J (1972), “Phaethon, Hippolytus, and Aphrodite” em *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, pp. 405-432.

REDE, Marcelo (2006), “Decreto do Rei: por uma nova interpretação da ingerência do palácio na economia babilônica antiga”, em *Revista de História (USP)*, 155, pp. 283-326.

RENDSBURG, Gary (1986), “The Joseph Story” em *The Redaction of Genesis*, Winona Lake-Ind, Eisenbrauns, pp.79-97.

ROBINS, Gay (1993), “Images of Women in Literature and Art” em *Women in Ancient Egypt*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 176-190.

ROBINSON, Bernard (1986), “Joseph: The Tables Turned” em *Israel’s Mysterious God-An Anthology of Some Old Testament Narratives*, Newcastle, Grevatt & Grevatt, pp. 4-17.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena (2005), “O Mito na Antiguidade Clássica” em em *Labirintos do Mito*, Ferreira, José Ribeiro (coord.), Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 9-19.

RODRIGUES, Ana Isabel M. Ribeiro da Silva (1992), *Valores Masculinos e Femininos na Grécia Antiga. Abordagem antropológica da sociedade e de textos mitológicos e trágicos* – Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural e Social e Sociologia da Cultura, Lisboa, FCSH-UNL.

RODRIGUES, Nuno Simões (2003a), “Alguns aspectos da economia rural do mundo grego segundo as fontes literárias: dos Poemas Homéricos a Aristófanes” em SANTOS, António Ramos dos, *Mundo Antigo. Economia Rural*, Lisboa, Ed. Colibri, pp.49-81.

(2003b), “Messalina ou Aphrodita Tragica in Vrbe” em *Presença de Victor Jabouille*, Ventura, António (ed.), Lisboa, FLUL, pp. 513-534.

(2005a), “Um olhar a Oriente: Imagens do Mundo Semítico na Literatura Grega dos Poemas Homéricos a Xenofonte” em *Géneses e Consolidação da Ideia de Europa*, Vol. 1: *De Homero ao fim da época clássica*, Fialho, Maria do Céu, et al (ed.), Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 335-365.

(2005b), A heroína romana como matriz de identidade feminina. In *Mito clássico no Imaginário Ocidental*, ed. Deflim F. Leão, Maria do Céu Fialho, Maria de Fátima Sousa e Silva, 67 - 85. Coimbra: Ariadne Editora.

(2005c) “A Violação de Lucrecia” em *Mitos e Lendas: Roma Antiga*, Lisboa, Livros e Livros, pp. 168-178.

(2006a), “Entre Europa e Io: elementos orientais na arte grega e clássica” em *Arte Pré-ClássicaI: colóquio comemorativo dos vinte anos do Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Ramos, et al (org.), Lisboa, IO-FLU, pp. 323-346.

(2006b), “História, Filologia e Problemáticas da Antiguidade Clássica” em *Rumos e Escrita da História: Estudos em Homenagem a A.A. Marques de Almeida*, Reis, Maria de Fátima (coord.), Lisboa, Colibri, pp. 643-659.

(2008), “Agripina e as outras. Redes femininas de poder nas cortes de Calígula, Cláudio e Nero”, *Gérion* 26: 281 – 295

(2010), “Ainda Clitemnestra, a «mulher de máscula vontade»”, *Cadmo* 20: 393 – 405

(2012), “Por Entre Mitos e Märchen: Problemática e Perspectiva” em *Diacrítica*, 26/2, pp.385-402.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1990), "Las tragedias eróticas de Eurípides" em *Revista de Occidente*, 107, pp. 5-32.

(1995), *Sociedad, amor y Poesía en la Grecia Antigua*, Madrid, Alianza.

(2012), "Préstamo e innovación en la literatura griega: épica, lírica y teatro" em *Myrtia* 27, pp. 13-28.

ROISMAN, Hanna (1999), *Nothing is as it seems: the tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham, Rowman and Littlefield.

(2005), "Women in Senecan Tragedy" em *Scholia* 14, pp. 72-88.

ROMBOUT, André (1989), "Unamuno et le catholicisme de Fedra" em *España, teatro y mujeres: estúdios dedicados a Henk Oostendorp*, Gosman, Martin, Hermans, Hub (coord.), Amesterdão, Rodopi, pp. 49-56.

ROSELL, Pablo Martín (2010), "El Rey como buen pastor. La reconstrucción de la imagen del faraón en el Reino Medio" em *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, 13/14, pp. 161-174.

ROYAU, Sophie (2011), *Du Théâtre grec d'Euripide au theater latin de Sénèque: reinterpretation du mythe de Phèdre et Hippolyte* [em linha].

RUETHER, Rosemary Radford (2005), "Goddess and World Renewal in the Ancient Mediterranean" em *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley, University of California Press, pp.41-73.

RUSSO, Joseph (2004), "Odysseus' trial of the bow as symbolic performance" em *Antike Literatur in Neuer Deutung*, Bierl, Anton *et al* (ed.) München, Saur, pp. 95-102.

SALEM Leila (2010), "La realeza egipcia: dios padre – hijo rey – algunas consideraciones míticas literárias sobre el faraón como Hijo de Ra" em *Trabajos y Comunicaciones* 36, pp. 271-292.

SALES, José das Candeias (1997), *A Ideologia Real Académica e Egípcia: Representações do poder político Pré-Clássico*, Lisboa, Estampa.

(1998), "Os Fundamentos do Poder Faraónico. O caso paradigmático de Ramsés II" em *Poder e Sociedade: Actas das Jornadas Interdisciplinares*, Tavares, Maria José Ferro (org.), Vol. 1, , Lisboa, Universidade Aberta, pp. 45-77.

(1999), *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto Antigo*, Lisboa, Estampa.

(2006), "Amamentar no Egipto antigo: do prazer na relação materno-infantil à ideologia" em *Estudos Orientais*, vol. 9: *Os Prazeres no Médio Oriente Antigo*,

Tavares, António Augusto (direc.), Lisboa, Instituto Oriental – Universidade Nova de Lisboa, pp. 63-113.

(2007), “O nome pessoal na civilização do Egipto antigo. A nomeação como registo memorial na temporalidade” em *Estudos de Egiptologia: temáticas e problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, pp. 157-168.

(2008), “A Estratificação Social do Egipto Antigo – Uma Sociedade Escravagista? (Contributos para uma Reflexão)” em *Poder e Iconografia no Antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, pp. 71-92.

SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli (2004), “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)” em *Faventia* 26/2, pp. 25-42.

(2007), “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, I (*Iliada*) em *Stis Ammoudies Tou Homerou: Homenaje a la Profesora Olga Omatos*, ALONSO ALDAMA, Javier (ed.), Bilbao, Universidad del Pais Vasco, pp. 732-742.

SANTOS, Fernando Brandão dos (1988), “O Hipólito de Sêneca: um breve estudo sobre tragédia Latina” em *Revista de Letras*, 28, pp. 129-138.

SAVINA CAIRE, Conrad Vilanou Torrani (2006), “Sentido pedagógico de la epopeya de Gilgamešh” em *Aloma*, 19, pp. 201-216

SCHIESARO, Alessandro (2005), “Roman Tragedy” em *A Companion to Tragedy*, Bushnell, Rebecca (ed.), Malden, Blackwell Publishing, pp. 269-287.

SEGAL, Charles (1965), “The tragedy of the Hippolytus: the waters of ocean and the untouched meadow” em *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, pp. 117-169.

(1970), “Shame and Purity in Euripides’ *Hippolytus*” em *Hermes*, 98/3, pp. 278-299.

(1983), “Greek Tragedy and Society: a structuralist perspective” em *Greek Tragedy and Political Theory*, Euben, J. Peter (ed.), Berkeley, University Press, pp. 43-76.

(1999), *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Norman, University of Oklahoma Press.

SILVA, Fernando Crespim Zorrer (2008), “Hipólito e Penteu: a reação diante do divino” em *Calíope – Presença Clássica*, 18, pp. 48-64.

SILVA, Maria de Fátima Sousa e (1987) *Crítica de Teatro na Comédia Antiga*, Coimbra, CECH-FLUC

(2005), “A Fedra de Eurípedes: Ecos de um escândalo” em *Ensaios sobre Eurípedes*, Lisboa, Cotovia, pp. 167-193.

- (2007), “O feminino em Aristófanes” em *Florentia Iliberritana*, 18, pp. 399-419.
- SOLDI, Sebastiano (2012), “Chimaeric Animals” in the Ancient Near East” em *Myth, Allegory and Symbol – The Many Lives of the Chimaera of Arezzo. Proceedings of the International Colloquium Malibu, the J. Paul Getty Museum (December 4-5, 2009)*, Cianferoni, G. Carlotta, et al (ed.), Toscana, Soprintendenza Per I Beni Archeologici della Toscana, pp. 91-113.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane (2005), “Greek Tragedy and Ritual” em *A Companion to Tragedy*, BUSHWELL, Rebecca (ed.), Malden, Blackwell Publishing, pp. 7-25
- SOUSA, Rogério Ferreira de (2009), “A Iniciação Real” em *Iniciação e Mistério no Antigo Egípto*, Lisboa, Ésquilo, pp. 42-92.
- STALEY, Gregory (2010), *Seneca and the Idea of Tragedy*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- STUCKEY, Johanna (2005), “Ancient Mother Goddesses and Fertility Cults” em *Journal of the Motherhood Initiative* 7/1, pp. 32-44
- TARRANT, R. J. (1978), “Senecan Drama and its Ancecedents” em *Harvard Studies in Classical Philology* 82, pp. 213-263.
- (1995), “Greek and Roman in Seneca’s Tragedies” em *Harvard Studies in Classical Philology* 97, pp. 215-230.
- TEETER, Emily (1997), “Conclusions” em *The Presentation of Maat: ritual and legitimacy in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 81-93.
- (2002), “Animals in Egyptian Literature” em *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Collins, Billie Jean (ed), Leiden, Brill, pp. 251-271.
- TEIXEIRA, Cláudia Afonso Teixeira (2006), “Épica e tragédia no episódio da Dido virgiliana” em *Ágora*, 8, pp. 41-57.
- (2009), “Casamento, Adulterio e Sexualidade no Direito Romano: o caso particular da *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* e da *Lex Iulia de Aulteriis Coercendis*”, em *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Ramos, José Augusto et al (coord.), Lisboa/Coimbra, CH/CECH, pp. 361-366.
- THÉODORIDÉS, Aristide (1976), “Le droit matrimonial dans l’Égypte pharaonique” em *Revue des Droits de l’Antiquité*, 13, pp. 31-70.
- THOMPSON, Stith (1951), *The Folktale*, Nova Iorque, Dryden Press.

- (1955), "Myth and Folktales" em *The Journal of American Folklore* 68/270, pp. 482-488.
- THRONTON, Bruce S (1997), «The "Tyrant of Gods and Men"» em *Eros: the myth of ancient Greek sexuality*, Boulder, Westview Press, pp. 11-47.
- TIGAY, Jeffrey (1997), "Summary: The Evolution of *The Gilgamesh Epic*" em *Gilgamesh: A Reader*, Maier, John (ed.) Wauconda-Ill, Bolchazy-Carducci Publishers, pp. 40-50.
- TOMACHEVSKI, Boris (1965), "Temática" em *Teoria da Literatura textos dos formalistas russos*, Todorov, Tzvetan (org.), vol. 2, Lisboa, Edições 70, pp. 153-203.
- TOOMBS, Lawrence (1955), "O.T. Theology and the Wisdom Literature" em *Journal of Bible and Religion*, 23/3, pp. 193-196.
- UEHLINGER, Christoph (2009), "Genèse 37-50: le «Roman de Joseph»" em *Introduction à l'ancien testament*, Maclhi, Jean-Daniel et al (ed.), Genève, Labor et Fides, 239-255.
- VAN BLERK, Nicolaas Johanne (2006), "Ma'at" em *The Concept of Law and Justice in Ancient Egypt, with specific reference to The Tale of the Eloquent Peasant* – Tese de mestrado em Artes/Linguas e Culturas Antigas, Univ. África do Sul, pp. 1-11.
- VERNUS, Pascal (1986), "Le concept de monarchie dans l'Egypte ancienne" em *Les Monarchies*, Antoine, Michael et al (ed.), Paris, PUF, pp. 29-42.
- VASCONCELOS, Helena (2009), "O Desrespeito das leis sociais e a ruína humana no *Hipólito* de Eurípides" em *Revista Archai*, 02, pp. 31-42.
- VERNANT, Jean-Pierre (1993), "A Figura dos Deuses II: Ártemis e as Máscaras" em *Figuras, Ídolos, Máscaras*, Lisboa, Teorema, pp. 109-126.
- WALLS, Neal (1992), *The Goddess Anat in Ugarit Myth*, Atlanta-GA, Scholars Press.
- (2001), "The allure of Gilgamesh: the construction of desire in the Epic of Gilgamesh" em *Desire, Discord, and Death: approaches to ancient Near Eastern Myth*, Boston, ASOR, pp. 9-92.
- WATSON, Patricia (1995), *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny and Reality*, Leiden, Brill.
- WEINFELD, M (1970), "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East" em *Journal of the American Oriental Society*, 90/2, pp. 184-203.
- WENHAM, Gordon (1972), "Betûlâh 'A Girl of MARRIABLE AGE'" em *Vetus Testamentum*, 22/3, pp. 326-348.

WEST, Martin Litchfield (1999), “Diomedes and Glaucus. The story of Bellerophon” em *The East Face of Helicon: West Asiatic elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Claredon, pp. 364-267.

WESTBROOK, Raymond (1990), “Adultery in Ancient Near Eastern Law” em *Revue Biblique*, 4, pp. 542-580.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick (2000), “King by Love of Inanna – an Image of female empowerment?” em *NIN – Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 [em linha].

(2004), "The Good Shepherd" em *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography - proceedings of the 4th Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*, Panaino, Antonio et al (ed.), Milano, Univ. di Bologna, pp. 281-310

WHITE, Jeffrey (1982), “Bellerophon in the ‘Land of Nod’: Some Notes on Iliad 6.153-211” em *The American Journal of Philology* 103/2, pp. 119-127.

WHITTAKER, Helene (1995), “Gender roles in the *Odyssey*” em *Greece & Gender*, Berggreen, Brit, et al (ed.), Bergen, Norwegian Institute at Athens, pp. 29-41.

WILDBERG, Christian (1999-2000), “Piety as service: epiphany as reciprocity: Two Observations on the Religious Meaning of the Gods in Euripides” em *Illinois Classical Studies*, pp. 235-256.

WILFONG, Terry (2001), “Marriage and Divorce” em *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Redford, Donald B (ed.), pp. 340-345.

WILSON, John A (1946), “Egypt: the function of the state” em *The Intellectual Adventure of Ancient Men – an Essay on speculative thought in the ancient Near East*, Irwin, William A., et al (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, pp. 62-92

WOLFF, Hope Nash (1969), “Gilgamesh, Enkidu, and the Heroic Life” em *Journal of the American Oriental Society* 89/2, pp. 392-398.

WYATT, Nicolas (1984) “The Anat stela from Ugarit and its ramifications” em *Ugarit-Forschungen*, 16, pp. 327-337.

ANEXO 1

“OS ATRIBUTOS DO CONTO DOS DOIS IRMÃOS E GN. 37-50”

A ESTRUTURA INTERNA DA MATRIZ EGÍPTO-HEBRAICA		
CDI	ELEMENTOS	GN. 37-50
Bata interage com a cunhada	1	José interage com a esposa de Putifar
A cunhada tenta o seduzir	2	A esposa de Putifar tenta o seduzir
Bata repudia os seus avanços	3	José repudia os seus avanços
A cunhada acusa-o	4	A esposa de Putifar acusa-o
Anúbis vai ao encontro de Bata	5	Encarceramento
Deambula pela região da Síria (Vale do Pinho)	6	Perde estatuto
Os deuses dão-lhe uma mulher	7	Os sonhos
Conjunto de metamorfoses	8	Interpretação correcta
Renasce	9	Sai da prisão
É entronizado Faraó do Egipto	10	É integrado no aparelho burocrático do faraonato

Os atributos: **1)** Um homem geralmente mais novo e dotado de virilidade, partilha o espaço com uma mulher mais velha e que está numa posição de autoridade; **2)** A mulher sente-se atraída pelo homem e tenta conquistar o seu afecto; **3)** É repudiada; **4)** O episódio da acusação falsa; **5)** Um castigo é aplicado; **6)** Um exílio (equiparável a uma morte); **7)** Um desafio é apresentado; **8)** Tem lugar uma batalha; **9)** Uma vitória; **10)** Regresso do proscrito ao papel de personagem principal; **(11 – A comunidade tira dividendos desta situação)**

Tabela 1: “Comparação entre o Papiro d’Orbiney e Gn. 39”. **Fonte:** Hollis 2008:106-109.

ANEXO 2

“A Representação das Doze Tribos de Israel”



THE 12 TRIBES OF ISRAEL

■ Reuben	■ Judah	■ Naphtali	■ Issachar	■ Zebulun
■ Simeon	■ Dan	■ Gad	■ Asher	■ Benjamin
■ Ephraim	■ Manesseh			

Figura 1: Representação das Doze Tribos de Israel. **Fonte:** <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/tribes.html> (2013-09-15)

ANEXO 3

“O Arco como Imagética do Rei Vitorioso”



Figura 2: Cena de Batalha de Ramsés II (proveniente do Grande Templo, Abu Simbel). **Fonte:** Wilkinson 1991: 91.



Figura 3: Caça ao leão com Assurbanipal (proveniente do Palácio Central, Nimrud). **Fonte:** Wilkinson 1991: 92.

ANEXO 4

“A Associação de Hathor com a Ideologia Faraónica”



Figura 3: Amenhotep II (?) sob a protecção da deusa Hathor na sua zoomorfização de vaca (proveniente de Deir el-Bahari). **Fonte:** ANEP: 389

ANEXO 5

“OUTRAS MANIFESTAÇÕES DE ‘FEDRAS’ E ‘HIPÓLITOS’ NA LITERATURA GRECO-ROMANA”

- **Peleu/Astímedeia (ou Hipólita)/Acasto** – Acasto, filho de Pélias, com a ajuda da traiçoeira Hipólita, e com a espada de Dédalo, conspirou para a morte de Peleu, mas Quíron salvou-o e ajudou-o a cumprir o destino traçado por Zeus (N. 4.351) / E as Musas, depois de um prelúdio a Zeus, cantaram sobre os sagrados Tétis e Peleu, narrando como Hipólita, a filha de Creteu, tentou em vão apanhar Peleu com uma astúcia, persuadiu o marido, o senhor de Magnetes, para participar numa conspiração. E ela inventou uma história, segundo a qual, ele [Peleu] tinha atentado contra a sua honra na cama de Acasto (N. 5.361)
- **Tenes/Filomela/Cicno** – Cicno era pai de Tenes e de Hemitéria do casamento com Procila, filha de Laomedonte, mas depois ele casou com Filomela, filha de Trágasas; ela apaixonou-se por Tenes, e, após fracassar na tentativa de sedução, acusou-o a Cicno de a ter tentado violar, e como testemunha ela criou um tocador de flauta, chamado Eumolpo. Cicno acreditou nela, e pôs os irmãos numa arca à deriva no mar. A arca foi levada até à ilha de Lêucofris, e Tenes aportou e instalou-se na ilha, a qual foi denominada de Tenedos em sua honra. Mas Cicno depois de saber a verdade, apedrejou até à morte o tocador de flauta e enterrou a mulher viva (E. 3.24-5) / As pessoas jovens chegaram à ilha de Lêucofris, e a ilha tem o seu nome actual em honra de Tenes. Cicno, contudo, não ficou na ignorância para sempre em relação à partida, e viajou para junto do seu filho para confessar a sua ignorância e para pedir perdão pelo seu erro. Ele chegou à ilha e atracou o barco – atou a corda a uma rocha ou a uma árvore – mas Tenes num acto de revolta cortou a corda com um machado (Pau. 10.14.3)
- **Eunosto/Ocna** – Eunosto era filho de Elieu que descendia de Cefiso e Escíade, mas dizem que ele recebeu o nome derivado de Eunosta, a ninfa que o gerou. Este homem era honesto e justo, e não menos bem gerado e austero [...] Mas ela chorou e provocou os irmãos, Équemo, Leone, e Búcolo, para matarem Eunosto, alegando que ele a tinha violentado; portanto os irmãos esperaram o jovem e mataram-no, em função do qual Elieu os prendeu. Ocna, penitente e cheia de medo, mas também de culpa em relação ao seu amado e pelos irmãos, contou a verdade a Elieu, e ele a Colono, que os condenou. Os irmãos de Ocna fugiram, mas ela partiu o pescoço quando se atirou de um penhasco (Plut. Quaes. Gr. 40)
- **Frixo/Demódice/Creteu** – Frixo nasceu, alguns dizem, na cidade de Orcómeno, que é na Beócia; outros dizem que nasceu no distrito de Salones da Tessália. Outros tornam Creteu e Atamante entre outros, filhos de Éolo; outros, outra vez, dizem que Salomeu, filho de Atamante, era neto de Éolo. Creteu era marido de Demodice; outros apontam-na como Biadice. Movida pela beleza de Frixo, filho de Atamante, ela apaixonou-se por ele, mas não foi retribuído; por isso, movido pela necessidade, ela acusou-o a Creteu, dizendo que ele a atacou, e muitas coisas similares àquelas que as mulheres dizem. Movido por isto, Creteu, que estava apaixonado pela mulher e era rei, persuadiu Atamante para matar Frixo. Contudo, Nuves interveio, e salvou Frixo e Hele a sua irmã, pô-los no carneiro, e pedi-lhes para voarem tão longe através do Helesponto. Hele caiu e pagou a sua dívida à natureza, e o Helesponto foi nomeado em sua memória. Frixo foi ter com os Cólquidos, e, como dissemos, enforcou-se coma pele do carneiro num templo. Foi trazido de volta para Atamante por Mercúrio, que provou ao pai que, convencido da sua inocência, fugiu (Hig. *De Astr.* 2.20)

ANEXO 6

“A ‘Quimera’ do Espaço Sírio-Levantino”



Figura 4: ‘Quimera’ em relevo de pedra basáltica proveniente da muralha de Herald em Carquemis (Turquia); Séc. IX a.C. **Fonte:** Soldi 2012: 103.

ANEXO 7

“A Quimera/Belerofonte antes de Eurípides”



Figura 5: “Belerofonte e Quimera” em *Aryballos* Proto-Coríntio (cerca de 650 a.C) atribuído ao grupo Chigi. **Fonte:** Iozzo 2012: 112.



Figura 6: “Belerofonte /Pégaso/Quimera” em Taça Lacónia atribuída ao pintor Boréades (cerca de 560 a.C.). **Fonte:** Iozzo 2012: 121.

NOTAS:

Notas à introdução

ⁱ Bernabé Pajares 1999: 109.

ⁱⁱ Rodríguez Adrados 2012: 15.

ⁱⁱⁱ Mondí 1990: 144; Bernabé Pajares 1999: 115 e 117 – “Em definitivo, um mito, quando «viaja», pode alterar a sua organização e o seu sentido, reescrever-se em diversos contextos literários, ser utilizado nas mais diversas funções. Em cada cultura, em cada momento histórico, nas mãos de cada criador, vai adquirir sempre um significado novo” (trad. do espanhol pelo autor)

^{iv} Thompson 1955: 485.

^v Ben-Amos 1974: 4. Ele escreve sobre isto nestes termos: “Qualquer divórcio entre contos, músicas, ou esculturas, do seu local, tempo e sociedade, e sociedade inevitavelmente provocam alterações qualitativas neles. O contexto social, a atitude cultural, a situação retórica, e a aptidão individual são variáveis que provocam diferenças na estrutura, texto, e textura de uma determinada realidade verbal, musical, ou produção plástica” (trad. do inglês pelo autor)

^{vi} Thompson 1951: 10.

^{vii} Bénichou 1967: 250.

^{viii} Bénichou 1967: 249-253; Gérard 1993: 3-4; Mácia Aparício 1999: 278.

^{ix} Bénichou 1976: 237.

^x Bénichou 1967: 260-261; Gérard 1993: 2-3; Mácia Aparício 1999: 265.

^{xi} Gérard 1993: 3; Ruiz de Elvira 2001: 231.

^{xii} Seguimos a “Introdução – 2.3: As personagens da *Fedra* de Séneca” da tradução portuguesa de *Fedra* (pp. 17-19)

^{xiii} Cuenca 1993: 58; Lopes 2010: §1. É subjacente a ambos os autores a ideia de que desdobrando-se isto, não só em termos da *Realpolitik* (com os enfrentamentos militares e as trocas comerciais), mas também numa vertente mais subjectiva e abstracta, como é o caso dos intercâmbios culturais entre povos e comunidades

^{xiv} Seguimos a informação apresentada pelo *site* do British Museum sobre o Papiro d’Orbiney (ing.: Papyrus d’Orbiney)

^{xv} Hollis 2008: 105.

^{xvi} Destacamos aqui duas posições concordantes, mas que no fundo são elucidativas da importância do nome: Lopes (1989: 116) que escreve “assim, a morte do nome está indissolavelmente ligada à morte do seu possuidor; morte por ausência de realidade, de existência”; Sales (2007: 165) que escreve “apagar o nome de um indivíduo equivalia à sua destruição no mundo dos vivos e no mundo do Além. Sem nome ninguém podia ser identificado e tratado correctamente no julgamento no mundo do Além destruir um nome (de forma objectiva: apagando-o das inscrições e anais; ou de forma subjectiva: denegando a reputação do sujeito) significava desprover o indivíduo da capacidade de durabilidade, de eternidade.”

^{xvii} Hollis 2008: 105-111 e 192-193.

^{xviii} Pérez-Pedraró 2002: 209.

^{xix} Pérez-Pedraró 2002: 209.

^{xx} Jabouille 1993: 16-17.

^{xxi} Chamamos a atenção para os trabalhos mais recentes. Temos, num primeiro momento, o australiano Eric Csapo com *Theories of Mythology* (2005) e o espanhol José María Mardones com *O Retorno do Mito* (2005).

^{xxii} Jabouille 1993: 33.

^{xxiii} Trad. portuguesa por Maria Helena Rocha Pereira como “Mito e Mitologia” (Ed. 70)

^{xxiv} Lévi-Strauss 1975: 240

^{xxv} Lévi-Strauss 1975: 242 – Desta perspetiva, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão lingüística, é oposto ao da poesia, não importando o que se tenha dito para aproximá-los. A poesia é uma forma de linguagem sumamente difícil de ser traduzida para uma língua estrangeira, e qualquer tradução acarreta múltiplas deformações. Ao contrário, o valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução. Qualquer que seja a nossa ignorância da língua e da cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A substância do mito não se encontra no estilo, nem no modo de narração, mas na história que é relatada.”

^{xxvi} Rodrigues 2012: 389.

^{xxvii} Watson (1994: 43-44) escreve, de forma pertinente, que “nos contos folclóricos e mitos com a ‘mulher de Putifar’, a estrutura base centra-se na tentativa de sedução de um jovem por uma mulher casada e o castigo desse jovem pelo marido da mulher; faz pouca diferença à estrutura se ela é madrasta, tia por casamento, uma cunhada ou mulher do Senhor/Anfitrião”

^{xxviii} Rombout 1989: 49. Sobre esta visão de largo espectro, é de destacar o contributo de duas obras colectivas: em 2005 temos *Fedras de Ayer y de Hoy: Teatro, Poesía, Narrativa y Cine ante un Mito Clásico*; 2012 temos *Hipólito e Fedra: Nos Caminhos de um Mito*.

Notas ao capítulo 1

^{xxix} Carreira 2001a: 20; Pinto 2007: 27-58.

^{xxx} Théodoridès 1976: 22 e 27.

^{xxxi} Pinto 2007: 95.

^{xxxii} Lafont 1999: 132. Veja-se: “O seu marido é respeitado no tribunal, quando se senta entre os juízes do povo” (Pr, 31.23); “A prostituta rouba um pedaço de pão, mas a adúltera apodera-se de uma vida” (Pr. 6.26); Com muitas palavras ela foi-o seduzindo e arrastou-o com lábios enganadores. O infeliz correu atrás dela, como um boi para o matadouro, como animal preso no laço, até uma flecha o atingir no lado. Foi como pássaro que voa para a armadilha, sem saber que vai perder a vida” (Pr. 7.21-23)

^{xxxiii} Parker 1987: 77; Walls 1992: 187 e 204-205

^{xxxiv} King 1987: 581-591. Em termos concretos, Sales (1997: 117) sintetiza a questão da *Heilsgeschichte*, ainda que aplicada ao universo social, cultural e político acádico: “Predestinado desde o nascimento para grandes proezas militares, Sargão, qual herói lendário, enfrentou vários obstáculos até à concretização positiva do seu destino. A criação de um clima de oposição ao herói, mais do que dar a conhecer essas dificuldades, visa realçar, ainda mais, a sobrenaturalidade e a predestinação. A superação das dificuldades comprova a correcção das expectativas traçadas, confirma o dado aprioristicamente sugerido.”

^{xxxv} Frankfort 1978: 3; Assmann 1989b: 67-68.

^{xxxvi} Araújo 1995: 85; Araújo 1996/1997: 43-50

^{xxxvii} Liverani 1995: 2360-2362; Pérez Largacha 2008: 403.

^{xxxviii} Sousa 2009: 92. O conceito de *kamutef*: “expressa a ideia de um deus com capacidade para se auto-gerar, e através do engravidar da mãe, gera uma descendência legítima, onde outrora esta não existia” (Hart 2007: 21)

^{xxxix} Castro 2007: 10. Sobre a importância do nome na civilização Egípcia temos um contributo na tese de doutoramento de Maria Helena Trindade Lopes intitulada, precisamente, *Os Nomes Próprios no Império Novo*, salientando-se também o contributo de Sales (2007: 165): “Apagar o nome de um indivíduo equivalia à sua destruição no mundo dos vivos e no mundo do Além. Sem nome ninguém pode ser identificado e tratado correctamente no julgamento no mundo do Além. Destruir um nome (de forma objectiva: apagando-o das inscrições e anais; ou de forma subjectiva: denegrindo a reputação do sujeito) significava desprover o indivíduo da capacidade de durabilidade, de eternidade. Era impossibilitá-lo de ser registado nos livros de memórias do deus da sabedoria e da escrita Thot, assistente de Osíris na cerimónia da psicostasia. Era retirá-lo da classificação que lhe dava consistência, razão de ser”. Neste sentido, o facto de o faraó ao qual Bata sucede pode ser visto neste termo: à semelhança das mulheres, também ele se apresenta como alguém desprovido das qualidades ético-morais que definem o suserano.

^{xl} Carreira 2001a: 220.

^{xli} Usamos a informação directa do *site* do British Museum: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/aes/s/sheet_from_the_tale_of_two_brothers.aspx (2013-08-13)

^{xlii} Araújo 2011: 136-137.

^{xliii} Araújo 2011:

^{xliv} Entre outros, temos Towner (1986: 553) e Coats (1992: 978-979).

^{xlv} Coats 1992: 981; Neves 2007: 242.

^{xlvi} Hollis 2000: 184; Ramos 2012: 72. Neste caso concreto, a ideia atrás apresentada fica clara à luz de *Génesis*: “O Senhor disse a Abraão: «Fica a saber que os teus descendentes viverão como estrangeiros numa terra que não será a deles. Aí nessa terra eles ficarão como escravos e serão oprimidos durante quatrocentos anos. Mas Eu vou julgar a nação à qual eles vão servir, e depois eles sairão com muitos bens. Tu, porém, irás reunir-te em paz com os teus antepassados e serás sepultado após uma velhice feliz. É na quarta geração que os teus descendentes voltarão para cá, porque até lá o crime dos Amorreus terá chegado ao máximo» (Gn. 15.13-16)

^{xlvii} Carreira 1993a: 199; Millard 1994: 51 e 64.

^{xlviii} Weinfeld 1970: 183-184 e 220. O ‘tratado’ é um acordo firmado entre duas partes em que uma ou as duas, mediante um juramento, aceitam levar a cabo todo um conjunto de acções. Os passos bíblicos dão conta desta transversalidade: **Abraão**: Vê! A aliança que faço contigo é esta: serás pai de muitas nações. E já não te chamarás Abrão, mas o teu nome será Abraão, pois farei de ti o pai de muitas nações. Eu tornar-te-ei extremamente fecundo. De ti farei surgir nações, e de ti nascerão reis. Vou estabelecer para sempre a minha aliança entre Mim e ti, como aliança eterna. Serei o teu Deus e o Deus dos teus futuros descendentes. Dar-te-ei a ti, e aos teus futuros descendentes, a terra em que agora vives como emigrante, toda a terra de Canaã como posse perpétua. E Eu serei o vosso Deus (Gn. 17.4-8); **Isaac**: Nessa noite, O

Senhor apareceu-lhe e disse-lhe: «Eu sou o Deus do teu pai Abraão. Não tenhas medo, pois estou contigo. Abençoar-te-ei e multiplicarei os teus descendentes, em atenção ao meu servo Abraão» (Gn. 26.24); **Jacob:** O Senhor estava de pé, no alto da escada, e disse a Jacob: «Eu sou o Senhor, o deus de teu pai Abraão e o Deus de Isaac. A terra sobre a qual adormeceste, entrego-a a ti e à tua descendência. A tua descendência tornar-se-á numerosa como o pó da terra e tu ocuparás o Oriente e o Ocidente, o Norte e o Sul. E todas as nações da Terra serão abençoadas por meio de ti e da tua descendência. Eu estou contigo e proteger-te-ei para onde quer que vás. Depois reconduzir-te-ei a esta terra, pois nunca te abandonarei, até cumprir o que prometi» (Gn. 28.13-15)

^{xl} Gunkel 1901: 11; Rod 1975: 224; Dias 1987: 152; Gonçalves 1991: 72; Carreira 1993a: 189.

^l Coats 1976: 2; Rendsburg 1986:97; Uehlinger 2009: 241

^{li} Rendsburg 1986: 97.

^{lii} Robinson 1986: 15; Neves 2007: 244

^{liii} Emerton 1979: 406; Frymer-Kensky 2000: 161-162

^{liv} Bouzon 1996/97; George 2010: 1-2.

^{lv} Bouzon 1996/97: 44; Carreira 2002: 143. O texto referente ao catálogo é apresentado por Lambert (1962: 66), no qual é dito (6.10) “éš.gàr^d gilgameš: šá pi-i^{md} sin-li-qí-un-nin-ni m[as.mas ...” (trad. inglesa pelo próprio na p. 62 – “The Series of Gilgameš: by Sin-leqi-unninni, the [magician ...]”). Aquilo que a nossa pesquisa permitiu apurar em relação à historicidade de Sin-leqi-unninni é aceitar que ele possa estar integrado no Período Babilónico Médio (c. 1400-1100 a.C.) e que pode ter contribuído para a fixação daquela que se entende ser a versão *standard* da *Epopéia de Gilgameš*, sendo que em função do prestígio inerente a esta obra são várias as personalidades (até ao período Helenista!), ligadas à *Intelligentsia* que alegam ser descendentes desta figura (Tigay 1997: 45-46; Beaulieu 2000: 4 e 15-16).

^{lvi} Harris 1991: 263.

^{lvii} A tragédia *Hippolytus* leva-nos a conjecturar sobre um confluir de motivos orientais. De facto, além da presença do K2111 como argumento, a referência ao imaginário taurino não é de secundarizar. Neste sentido, tanto Hipólito, como Gilgameš são duas personagens que convergem na forma como lidam com as questões passionais: ambos rejeitam os avanços de uma entidade feminina e em função disso são castigados pela presença de um touro. Aqui, mesmo que a presença de um touro em Eurípidés (*Hipp.* vv. 1175-1250) seja o resultado da intervenção de Teseu/Posídon (uma reminiscência do ciclo cretense), a verdade é que nesta narrativa, num determinado momento, pode ter sido o resultado do imiscuir de ideias referentes a Gilgameš/Ištar/Anu (Karahashi & López-Ruiz 2006: 13)

^{lviii} Bing 1975: 10. Sobre isto escreve Samuel Noah Kramer: Quanto à estrutura do entrecho da épica no seu conjunto – o inevitável e fatal encadeamento dramático que conduz o inquieto e aventureiro herói à inevitável decepção –, é incontestavelmente uma criação babilónica, e não suméria (Kramer 1995: 219)

^{lix} Tradução portuguesa a partir de Carreira (2002: 155)

^{lx} Al-Rawi & Cavigneaux 1993: 92-93.

^{lxi} A partir de George 2010.

^{lxii} George 2010: 1.

^{lxiii} George 2010: 1-2

^{lxiv} Klein 1995: 843-844.

^{lxv} Klein 1995: 844.

^{lxvi} Klein 1995: 844.

^{lxvii} George 2010: 3-4; Michalowski 2011: 11-19.

^{lxviii} Ramos 1996/97: 26, 28 e 32.

Notas ao capítulo 2

^{lxix} Harris 1997: 80; Foley 2009: 105.

^{lxx} Harris 1997: 80-84.

^{lxxi} Leick 2003: 230-31; Almeida 2009: 87.

^{lxxii} Walls 2001: 31 e 37.

^{lxxiii} Sales 1997: 108-115.

^{lxxiv} Kang 1989: 31-36; Caramelo 2003b: 228; Leick 2003: 64. É importante que se diga que embora seja importante no período Neo-Assírio, a verdade é que considerando Westenholz (2000) encontramos que a referência a Inanna/Ištar enquanto entidade ligada à realeza é anterior à dos monarcas assíria, algo visível em monarcas como Lugalkiginedu para Ur III (rei de Kish), mas também, e agora centrando-nos no material proveniente do universo acádico, encontramos Sargão de Akkad como alguém predestinado a exercer a realeza em função do afecto que a deusa Ištar nutre por ele. No fundo, encontramos em Almeida (2009: 41) a síntese da importância de Inanna/Ištar para a ideologia real – “Inanna/Ištar é-nos apresentada como mãe adoptiva do rei, que o protege debaixo das suas asas, como ama que o embala no seu colo e como ama-de-leite que o carrega e amamenta Assim, vigia o seu protegido de dia e de noite, tal como uma mãe vigia os seus filhos.”

^{lxxv} Leick 2003: 230-31; Palma 2008: 156 e 170; Cooper 1997: 86.

^{lxxvi} Almeida 2009: 83 e 87.

^{lxxvii} Almeida 2009: 82.

^{lxxviii} Moran 1995: 2333.

^{lxxix} Tradução portuguesa a partir de Carreira (2002: 155)

^{lxxx} Almeida 2009: 80.

^{lxxxi} Wolff 1969: 397.

^{lxxxii} Bottéro 1987: 171; Bahrani 2000: 97 (Bahrani 2011: 149)

^{lxxxiii} Bottéro 1987: 171 e 179; Bahrani 2000: 101 (Bahrani 2011: 156); Walls 2001: 37 e 47.

^{lxxxiv} Abush 1986: 143-187.

^{lxxxv} Harris 1991: 270; Bahrani 2000: 101 (Bahrani 2011: 154).

^{lxxxvi} Cooper 1992: 22; Bouzon 1996/1997: 54; Savina Caire 2006: 208; Feldt & Koch 2011: 121

^{lxxxvii} Cooper 1992: 22; Bouzon 1996/1997: 54.

Notas ao capítulo 3

^{lxxxviii} Parker 1987: 76-77.

^{lxxxix} Walls 1992: 199 e 205.

^{xc} Parker 1987: 77; Walls 1992: 187 e 204-205.

^{xci} Margalit 1989: 485.

-
- ^{xcii} Margalit 1989: 477.
- ^{xciii} Margalit 1989: 481.
- ^{xciv} Stuckey 2005: 34.
- ^{xcv} Parker 1987: 76-77.
- ^{xcvi} Parker 1987: 82
- ^{xcvii} Sales 1997: 114 – Há uma leitura de extremos na qual se inscreve o rei, no sentido em que o seu poder acaba por ser o resultado de uma graça divina com importantes implicações no campo da Realpolitik, verificando-se isso pelo facto de a vitória ser um sinal claro de uma concordância entre as acções régias e os desígnios divinos, por oposição à derrota que representa a antítese dessa abordagem dado que ela não é o resultado de um desfazamento de forças no campo de batalha, mas sim um afastamento entre Monarca e Divindade.
- ^{xcviii} Wyatt 1984: 330.
- ^{xcix} Ascalone 2007: 118.
- ^c Cifarelli 1998: 215.
- ^{ci} Russo 2004: 97; Ready 2010: 148.
- ^{cii} Hoffner 1966: 329.
- ^{ciii} Hillers 1973: 74
- ^{civ} Hillers 1973: 80.
- ^{cv} Moor 1980: 306.
- ^{cvi} Moor 1980: 65; Moor 1988: 65.
- ^{cvi} Moor (1969) e Moor (1975)
- ^{cviii} Dressler 1975: 220.
- ^{cix} Margalit 1989: 482-483; Ruther 2005: 57-58.
- ^{cx} Wenham 1972: 347.
- ^{cx} Margalit 1989: 483; Day 1991: 145-146. Sobre isto, esta autora escreve: “Anat como perpetua *btlt* está suspensa numa altura crucial quando homem e mulher começam a diferenciar-se [...] como *btlt*, não há fronteiras de género que a impeçam, e portanto ela, pode circular com maior facilidade naquilo que é definido como esfera masculina. em resumo, Anat é uma guerreira e uma caçadora porque precisamente ela *não* é uma deusa sexualmente activa e reprodutora que muitos autores fizeram dela”
- ^{cxii} Margalit 1989: 477; Walls 1992: 204-205 e 217.

Notas ao capítulo 4

- ^{cxiii} Castro 2010: 324.
- ^{cxiv} Murnane 1995: 190-191.
- ^{cxv} Vernus 1986: 34; Baines 1995: 10
- ^{cxvi} Bonhème & Forgeau 1988: 63; Hornung 1994: 252-253.
- ^{cxvii} Sousa 2009: 92; Castro 2010: 324.
- ^{cxviii} Bonhème & Forgeau 1988: 72; Salem 2010: 275-276.
- ^{cxix} Hollis 2008: 47 e 92.
- ^{cxx} Carreira 2001b: 272-275.

-
- ^{cxxi} Frankfort 1978: 66; Bonhème & Forgeau 1988: 77; Hornung 1994: 262.
- ^{cxxii} Teeter 2002: 252-255
- ^{cxxiii} Machado 1997: 86-87.
- ^{cxxiv} Leclant 1951: 126; Machado 1997: 128-129; Sales 2006: 85, 91-93; Castro 2010: 319; Castro 2012: 266-267
- ^{cxxv} Cf. Machado 1997: 87.
- ^{cxxvi} Cf. Laclant 1951: 124.
- ^{cxxvii} Cf. Laclant 1951: 125.
- ^{cxxviii} Sales 1999: 194.
- ^{cxxix} Frankfort 1978: 45; Vernus 1986: 34; Bonhème & Forgeau 1988: 75; Sousa 2009: 67-68.
- ^{cxxx} *Vide*: 54.254-255
- ^{cxxxi} Vernus 1989: 30-31; Lopes 1993b: 108-112; Araújo 2000: 36-44.
- ^{cxxxii} Castro 2010: 324
- ^{cxxxiii} Assmann 1989a: 62-63; Assmann 1989b: 13, 16, 116, 125-128; Sales 1997: 234.
- ^{cxxxiv} Teeter 2002: 123; Westenholtz 2004: 283; Rosell 2010: 166. Sobre isto elucida-nos Sales (1998: 70): “Só o rei reunia pela sua essência enquanto ser divino e pela sua experiência como ser humano os princípios básicos da reprodução económica (como detentor da força fecunda, da prosperidade), de garantia de uma ordem divina e paz divina (é detentor da força guerreira e protectora) e de estabelecimento de mediações com o sobrenatural (uma vez que é o detentor da força mágico-religiosa)”
- ^{cxxxv} Wilson 1946: 79-80
- ^{cxxxvi} Lopes 1993b: 95.
- ^{cxxxvii} Nardoni 1994: 195; Van Blerk 2006: 1-2. Sobre isto elucida-nos Hornung (1994: 206) quando escreve que: Natureza e Estado apoiam-se ambos na Maat a quem estão vinculadas todas as camadas sociais, incluindo o rei. Nela se baseiam a justiça e a verdade, todas as formas de vida cósmica e social.
- ^{cxxxviii} Assmann 1989b: 67-68.
- ^{cxxxix} Wilson 1946: 84; Théodoridés 1967: 138; Araújo 2000: 44-45; Menu 2004: 128. No fundo, encontramos em Mota (2008: 91) uma boa síntese do que é a justiça e do modo como ela se relaciona com a *maat*: “fazer justiça era contribuir para a manutenção da Ordem estabelecida na Primeira Vez e assegurada, a cada dia, a cada noite, numa luta constante contra a ameaça do regresso ao estado de desordem de caos, uma luta dos homens e dos deuses”
- ^{cxl} Fernshaw 1962: 139.
- ^{cxli} Caramelo 2003a: 10; Caramelo 2004: 4.
- ^{cxlii} Théodoridès 1976: 22 e 27.
- ^{cxliii} Sobre esta temática debruçam-se, entre outros, Wilfong (2001: 34) e Pinto (2007: 95). A primeira autora escreve que “O adultério parece ter sido considerada a maior ameaça ao casamento, mais sob o ponto de vista da propriedade e dos direitos de herança, que em termos de fidelidade sexual” (trad. do inglês pelo autor). Complementa a segunda autora com “naturalmente, o que estava em causa era a verdadeira paternidade, que nunca devia ser duvidosa, quer por motivos da infidelidade da esposa, quer devido às aventuras tidas pelo homem com mulheres casadas. Logo, ao respeitar as regras do bom

comportamento, o casal assegurava a legitimidade de todos os filhos, cujos direitos ficavam, assim, protegidos”

^{cxliv} Robins 1993: 178

^{cxlv} Pinto 2007: 91-99.

^{cxlvi} A referência *matou a mulher e lançou o corpo dela aos cães* (28.141-142) é de extrema importância para o quadro mental egípcio. De facto, se considerarmos as questões em torno do nome (Sales 2007), ficamos com a ideia que há *de facto* um completo desprezo desta personagem pelo autor, sendo isso alargado à própria consorte de Bata, para a qual não é sequer feita qualquer referência às exéquias fúnebres. Sob o ponto de vista documental, a literatura sapiencial apresenta um conjunto de referências que apontam para este conjunto de problemáticas. Em termos documentais temos: Que o meu nome perdure sobre ele / na boca dos vivos /na medida em que a memória de mim é boa entre os homens / depois dos anos que não-de vir (trad. Carreira 2005: 29)

^{cxlvii} Assmann 1989b: 56; Campagno 2009: 31.

^{cxlviii} Hornung 1994: 259. A relação do *ut des*, cuja interpretação enquanto fenómeno político-religioso permite-nos falar em termos de absolutos ligados à dualidade harmonia/desarmonia. No fundo, se a existência de uma relação harmoniosa entre os planos divino e humano, associados à prestação da *maat*, leva a um reinado caracterizado pelo sucesso e prosperidade nas empresas levadas a cabo pelo rei, a desarticulação cósmica, a qual está implícita no incumprimento de certos pressupostos, resulta em toda uma série de fracassos por parte da figura régia (Teeter 1997: 1 e 3 e, 89-90; Sales 1999: 408-409)

^{cxlix} Hornung 1994: 258.

^{cl} Sobre isto os documentos de ‘chancelaria’ são relevantes para a compreensão de muitas destas problemáticas. Estes indicadores são equiparáveis a evidências textuais provenientes das ‘chancelarias régias’, e que dão conta, pelo menos ao nível da ideologia, de serem referentes a uma ‘preocupação’ da instituição faraónica para com os súbditos relacionada com o ‘bom pastor’. Para este efeito, os AER são esclarecedores (1.407; 1.431; 3.171; 3.287; 3.289; 3.291; 3.292; 4.406; 7.726)

Notas ao capítulo 5

^{cli} Em termos de leituras, salientamos a obra conjunta de Bottéro & Kramer (*Lorsque les Dieux Faisaient l'Homme: Mythologie Mésopotamienne*. Para a historiografia portuguesa, ganham destaque: “A Criação do Homem nos Mitos das Origens” (Tavares 1978); “O Homem e a Civilização na Mesopotâmia e em Israel: Leitura Antropológica de Narrativas de Criação” (Carreira 1980); “A Bíblia e as Origens” (Ramos 1997)

^{clii} Barré 1981: 42.

^{cliii} Millard 1994:47 e 51.

^{cliv} Knight 1982: 164.

^{clv} Couto 1990: 237.

^{clvi} Para esta cronologia temos alguns eventos de destaque na geopolítica da Mesopotâmia: entre 614 e 612 a.C. temos a capitulação do Império Neo-Assírio; 605 a.C. corresponde à ascensão de Nabucodonosor II no trono babilónico. Os eventos descritos pelos autores deuteronomistas fazem referência ao espaço entre 588/587 e 539 a.C., entendido como o cativo da Babilónia

-
- ^{clvii} Noth 1981: 89-90.
- ^{clviii} Rad 1971: 41. A sabedoria não é sobre deus e sobre temáticas religiosas, mas sim uma componente pragmática ligada à perpetuação de uma qualidade vida, sendo que neste caso concreto ela enaltece as qualidades criativas do divino que permitiu dotar o cosmos de toda uma componente ordenada para que seja habitável (Toombs 1955: 196; Rad 1971: 68;)
- ^{clix} Carreira 1993b: 80-81.
- ^{clx} Pr. 2.6-8; Ex. 20.3-5; Sl. 1.1-2; Sl. 19.8-10; Pr. 9.10-12
- ^{clxi} *Vide*: o capítulo “Reflexões sobre o ‘Tema de Fedra’ a Oriente.
- ^{clxii} Cruz 2009: 38 – “É então uma mulher muito bela, dócil, inteligente e aparentemente submissa e desprotegida, portanto capaz de conquistar qualquer homem e de fazer a sua desgraça”
- ^{clxiii} Westbrook 1990: 577.
- ^{clxiv} Bouzon 1993: 38; Charpin 2005: 101-102.
- ^{clxv} Anderson 1988: 19.
- ^{clxvi} Sobre a prática do ordálio, escreve Rede (2006: 169) que “com características muito próximas do juramento, o ordálio é outra prática que intervém no processo jurídico, embora mais raramente, pois se trata de um ato de provação, visando dirimir de modo cabal qualquer dúvida sobre um fato ou uma declaração, sobretudo quando nenhum outro meio de prova está disponível”
- ^{clxvii} Chamamos a atenção para: A narrativa josefina corresponde a um texto que se encontra articulado com o panorama dos escritos patriarcais e em última análise, com o heptateuco no Antigo Testamento (Coats 1976: 2; Rendsburg 1986:97; Uehlinger 2009: 241)
- ^{clxviii} Lafont 1999: 132.
- ^{clxix} Caramelo 2004: 9. *Vide*: “Quem maltrata o pai e expulsa a mãe é filho desonrado e infame” (**Pr. 19.26**); “Filhos, obedeci à disciplina paterna, e estai atentos para adquirir a inteligência. Eu dou-vos uma boa doutrina; não abandoneis a minha instrução. Eu também fui filho amado de meu pai e amado ternamente por minha mãe” (**Pr. 4.1-3**); “Meu filho, escuta e recebe os meus conselhos, e eles multiplicarão os anos da tua vida. Vou mostra-te o caminho da sabedoria e guiar-te pelas veredas da retidão” (**Pr. 4.10-11**)
- ^{clxx} Fox 2011: 232.
- ^{clxxi} Coats 1973: 286.
- ^{clxxii} Fenshaw 1962: 139; Ascalone 2007: 114; Westenholz 2004: 282-283. *Leia-se*: Ó Deus, confia o teu julgamento ao rei e a tua justiça ao filho do rei. Que ele governe o teu povo com justiça, e os teus pobres conforme o direito. Que os montes tragam a paz, e as colinas a justiça. Que ele defenda os pobres do povo, salve os filhos do indigente [...] Ele tem compaixão do fraco e do indigente, e salva a vida dos indigentes. Ele os redime da astúcia e da violência, porque o sangue deles é precioso aos seus olhos [...] Haja abundância de trigo pelos campos, tremulando no topo das montanhas. Dêem fruto como o Líbano, e as espigas brotem como a grama do campo (**Sl. 72.1-16**); Protegei o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado, liberai o fraco e o indigente, e livrai-o da mão dos injustos (**Sl. 82.3-4**); Todos os que me ouviam elogiavam-me, e com os olhos aprovavam, porque eu libertava o pobre que pedia socorro e o órfão indefeso. Eu recebia a bênção do moribundo, e alegrava o coração da viúva. Eu vestia a justiça como túnica, e o direito era o meu manto e o meu turbante. Eu era os olhos do cego e os pés do coxo. Eu

era o pai dos pobres, e empenhava-me pela causa de um desconhecido. Eu arrancava o queixo do injusto e arrancava a presa dos seus dentes (**Job. 29.11-17**)

^{clxxxiii} A narrativa dá conta da possibilidade de os Egípcios serem integrados num regime de servidão ao faraonato em consequência de dívidas que os obrigavam a vender, tanto a pessoa (o conceito de *baku* – ‘servo’), como também os mecanismos de trabalho, sendo que neste caso concreto, ainda que fossem muito semelhantes aos *hemu* (os ‘escravos estrangeiros’), tanto nos deveres, como nas obrigações, diferenciavam-se destes pelo facto de não serem bem transaccionáveis (Cf. 136; Sales 2008: 87-88)

^{clxxxiv} Rad 1971: 84

^{clxxxv} Murphy 1985: 5-6; Krymer-Kensky 1990: 278; 78; Fox 2012: 233

^{clxxxvi} Parpola 1999; Caramelo 1995: 60; Caramelo 1997: 300; Pettinato 2002: 197.

^{clxxxvii} Fritsgh 1955: 29-24; Fox 2001: 31; Fox 2012: 244-245 e 251.

^{clxxxviii} Rad 1970: 346.

Notas ao capítulo 6

^{clxxxix} Sobre *eros* e a sua presença na literatura greca, destacamos três obras recentes: Thronton (1998) com *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*; Ludwing (2002) *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*.

^{clxxx} Thronton 1997: 17; Ferreira 1996: 109; Fialho 2009a: 261. Também líricos se debruçaram sobre esta temática: *O amor que deslassa os membros de novo me faz tremer, criatura doce e amarga, irresistível* (Safo, frg. 130) *Os dados do Amor são a loucura e a algazarra* (Anacreonte, frg. 398) *Como um ferreiro de novo o Amor me golpeou com um grande machado e banhou-me na corrente invernosa* (Anacreonte, frg. 413) *De novo amo e não amo, estou doido e não doido* (Anacreonte, frg. 428)

^{clxxxxi} Brasete 2011: 171 e 231

^{clxxxii} Em termos concreto, temos: “[...] essas figuras trágicas são tomadas por Séneca numa outra dimensão que é a da parénese estóica, e o comportamento, as palavras e as reacções dessas personagens, como de muitas outras tragédias, mostram o que acontece ao ser humano que não combate e erradica as paixões e por elas se deixa dominar, numa queda sem apelo, rápida e irreparável, em que arrasta outros consigo, no scelus, no uitium que acaba por tudo dominar” (Pimentel 2004: 253-254) “Não é apenas o indivíduo que soçobra, mas o contexto que dá sentido à sua existência, que a integra – a casa (oikos)” (Fialho 2009b: 265)

^{clxxxiii} Silva 2005: 167

^{clxxxiv} Jouan 1989: 191; Rodríguez Adrados 1959: 181-183. Sobre isto escreveu Cavan (1992: 32-33): “A história de Fénix é um assunto diferente. Aqui Eurípides impôs o motivo de Putifar numa estória homérica sem conexão. O mito Homérico de Fénix (*Il.* 430-523) apresenta alguém desafortunado que sofre na vida por causa de uma indiscrição [...] Na versão homérica Fénix não é virtuoso. Ele *de facto* dorme com a jovem mulher, ele não é seduzido por ela, ele abusa da propriedade do seu pai, e é punido justamente (aos olhos Gregos); não há intervenção divina. Mas com toque subtil Eurípides transforma-a numa estória de Putifar” (trad. do inglês pelo autor)

^{clxxxv} Foley 1983: 142; Foley 2003: 7; Rodrigues 2010: 399.

^{clxxxvi} Padel 1983: 16. Sobre esta dimensão, temos o caso da investigadora espanhola Esteban Santos (2005: 89) que escreve, de forma pertinente, que “as mulheres são movidas pelo sentimento, inclusive nas suas acções más e criminosas, pois estas costumam ser provocadas por uma questão relacionada com o amor” (trad. do castelhano pelo autor)

^{clxxxvii} Foley 2003: 3.

^{clxxxviii} Easterling 1987: 26; Nogueira 2001: 100. Sobre esta possibilidade de análise, é interessante contrapor esta posição com a dos formalistas russos, como é o caso de Tomachevski (1965: 1567) quando ele escreve que “a importância destes temas é reduzida porque não estão adaptados à variabilidade dos interesses quotidianos do auditório. Inversamente, quanto mais importante for o tema, e tiver um interesse duradouro, mais a vitalidade da obra está assegurada [...] estes temas universais devem ser alimentados por uma matéria concreta, e, se essa matéria não estiver ligada à actualidade, colocar esses problemas é uma tarefa desprovida de interesse”

^{clxxxix} Bremmer 2005: 7 (o capítulo chegou-nos em formato PDF, pelo que a numeração não corresponde à real numeração das páginas da obra)

^{cxc} Fialho 2010: 137.

^{cxci} Fialho 2009b: 265; Fialho 2008: 136.

^{cxcii} Rodriguez Adrados 1995: 257.

^{cxci} Leão 2012: 68 – “A dimensão política do drama grego deve, pelo contrário, ser entendida como uma expressão do envolvimento do indivíduo nos interesses e assuntos da coletividade, da pólis, sem ignorar as tensões decorrentes da própria evolução na forma de entender a pertinência desse mesmo envolvimento”

^{cxci} A nossa temática não é o contributo de Sólon, sendo que sobre isso recomendamos as obras *Dez Grandes Estadistas Atenienses* e *Sólon: Ética e Política*. Contudo, sobre a relação entre Sólon e a prática matrimonial concluímos que “a obra legislativa de Sólon contemplava normas que iam ao encontro das necessidades do seu tempo, tanto no que diz respeito a problemas sociais (como a violação e prostituição forçada), como no que se refere a questões relacionadas com a delicada gestão do *oikos* (casos de adultério, de matrimónio, de heranças, entre outros)” (Leão 2001: 130)

^{cxci} Leão 2010: 459.

^{cxci} Tarrant 1978: 216; Tarrant 1995: 216; Schisaro 2005: 270.

^{cxci} Tarrant 1995: 224 e 230; Schisaro 2005: 280.

^{cxci} Campos 1997: 87.

^{cxci} Campos 2001: 160, 175-176.

^{cc} Campos 2001: 163.

^{cci} Campos 2001: 163.

^{ccii} Campos 1999: 23

^{cciii} Rodrigues 2006b: 656.

^{cciv} Sobre isto elucida-nos Ferreira (2011) quando aponta o facto de a *Fedra* poder ter tido um argumento mitológico (o *mythos* grego), mas baseado num pano de fundo concreto e centrado na *Realpolitik* romana.

^{ccv} Rodrigues 2003b: 517.

^{ccvi} Vide o nosso estudo “Agripina e as outras. Redes de poder nas cortes de Calígula, Nero e Cláudio” (*Gérion*, 26/1, 2008: 281-295)

^{ccvii} Barrett 2992: 12; Rodrigues 2008: 288 – “a principal característica da mãe de Nero é a ambiguidade: romaníssima nos seus ideais, mas totalmente anti-romana na sua violência e meios de acção, também pelo facto de ser uma mulher a exercê-los”

^{ccviii} Brandão 2009: 367-368.

^{ccix} Rodrigues 2003b: 528-529. Sobre isto debate-se Bradley (1991: 85) especula, com alguma pertinência, quando escreve “é difícil, naturalmente, dizer que efeitos emocionais estas questões podem ter tido nas famílias, mas em relação a isto pode-se especular alguma falta de estabilidade” (trad. do inglês pelo autor)

Notas ao capítulo 7

^{ccx} Burkert 1983: 53; West 1999: 366.

^{ccxi} West 1999: 367.

^{ccxii} Atenção, este tipo de construção frásica não é caso único no texto homérico! É possível retirar de ambos os textos passos que apontam para isso: “Ó ancião, eu que vim para junto de ti sou um deus imortal, / Hermes. Foi meu pai que me mandou ser teu guia” (*Il.* 24.460-461); “Aí foi ter a nossa navegação e algum dos deuses nos guiou / através da escuridão da noite, pois nada se via em frente” (*Od.* 9.142-143); “Aí fundeámos em silêncio a nau junto à praia, / num porto próprio para naus, e algum deus nos guiou” (*Od.* 10.140-141)

^{ccxiii} Astour 1960: 200; Rodrigues 2005a: 340-341.

^{ccxiv} Astour 1964: 226 e 252-256; White 1982: 120-122 e 125-126.

^{ccxv} Astour 1964: 225

^{ccxvi} White 1982: 121.

^{ccxvii} Astour 1967: 227.

^{ccxviii} Rodrigues 2006a: 330-331; Soldi 2012: 102-103 e 109.

^{ccxix} Para justificação veja-se, pelo seu carácter mais desenvolvido, o contributo dos mitógrafos tardios, nomeadamente o Pseudo. Apolodoro (2.3.1): “Belerofonte, filho de Glauco, filho de Sísifo, após ter acidentalmente matado o seu irmão Deliades ou, como outros dizem Pireno, ou como outros acrescentam, Alcimedes, foi ter com Preto e foi purificado” (trad. do inglês pelo autor)

^{ccxx} Iozzo 2012.

^{ccxxi} Rodríguez Adrados 1990: 7.

^{ccxxii} Jouan 1989: 191 e 203; Cavan 1998: 31.

^{ccxxiii} Papamichael 1983: 49; Iozzo 2012.

^{ccxxiv} Lesky 1995: 402.

^{ccxxv} Cavan 1992: 35.

^{ccxxvi} Herman 1987: 10 e 17; Cucó Giner 1994: 34-35 – outros exemplos são companheirismo (é muito semelhante à amizade íntima/ritualizada, mas difere ao nível do conteúdo: está mais associada à diversão e apresenta um nível de obrigações menor); amizade trivial (fica caracterizado pela pouca durabilidade, com igual influência ao nível das responsabilidades/obrigações).

^{ccxxvii} Pedrick 1988: 125-126.

-
- ^{ccxxviii} Pedrick 1988: 140; Santiago Álvarez 2004: 40-41; Santiago Álvarez 2007: 742. Em termos documentais, e as expectativas, chamamos a atenção para o encontro entre Polifemo e Ulisses (9.259-271)
- ^{ccxxix} Herman 1987: 59-60.
- ^{ccxxx} Nesta abordagem somos levados a concordar com Finley (1987) e Peristiany (1971). O primeiro, escreve que “A obra de um homem e a apreciação dos seus talentos, o que devia ou não fazer para adquirir bens e dispor deles, no interior ou fora do oikos, tudo isso dependia do estatuto. Era um mundo regido por normas e valores múltiplos, por direitos e interdições diversas” (Finley 1987: 72: 72). Já o segundo, concretiza com “É verdade que, na valorização da conduta de uma pessoa, a sua posição social é tomada em consideração. É também verdade que não há posição social nem façanhas pessoais que valham a quem não possua os ingredientes de honra. Excelência nestas qualidades (da honra) faz parte da imagem do homem ideal, falta delas abre o caminho do ostracismo social” (Peristiany 1971: 4)
- ^{ccxxxii} Adkins 1969: 15; Adkins 1971; 10; Adkins 1972: 3.
- ^{ccxxxiii} Adkins 1969: 15; Long 1970: 138; Adkins 1972: 9; Herman 1987: 120.
- ^{ccxxxiiii} Campbell 1971: 117; Pitt-Rivers 1971: 41.
- ^{ccxxxv} Sobre isto elucida-nos Iozzo (2012: 118) – “Aqui Belerofonte é a perfeita encarnação dos valores da *arete* e da *aristeia* (virtude e valor) – a essência do herói Grego. E por isso, a sua estória tem-lhe intrínsecas aquelas qualidades que nas narrativas antigas definem o herói: pureza de mente e sentimentos nobres” (trad. do inglês pelo autor)
- ^{ccxxxvi} Arthur 1973: 23.
- ^{ccxxxvii} Whittaker 1995: 30.
- ^{ccxxxviii} Russo 2004: 97; Ready 2010: 148.
- ^{ccxxxix} Finley 1981: 234-235.
- ^{ccxl} Sobre isto, temos Rodrigues (2003a: 53) que escreve, de forma perspicaz, que “Depende, portanto, da extensão de terrenos que possui, da produtividade que deles retira, do gado que tem do número de escravos que ostenta, das bocas que alimenta, entre familiares, escravos e concubinas, o seu prestígio político-social.”
- ^{ccxli} Whitakker 1995: 35.
- ^{ccxlii} Jenkins 1985: 120-121. As deusas também fiam: Tal como os Feaces são os mais sabedores de todos os homens / sobre navegar uma nau veloz sobre o mar, assim as mulheres / têm a perícia dos teares; pois a elas em especial deu Atena / o conhecimento de gloriosos trabalhos e boa sensatez (Od. 7.108-111); Porém Atena, filha de Zeus detentor da égide, / deixou descair sua veste macia no chão de seu pai – veste bordada, que ela própria fizera com as suas mãos (Il. 5.733-735)
- ^{ccxliii} Rodrigues 2010: 396.
- ^{ccxliv} Oller Guzmán & Santiago Álvarez 2011: 100.
- ^{ccxlv} De la Guardia y Bermejo 1987: 48-50; Carvalho 1987: 73.
- ^{ccxlvi} Pedrick 1988: 85-89.
- ^{ccxlvii} Alegrai-vos com comida! Depois de terdes partilhado / do jantar, perguntar-vos-emos quem sois dentre os homens
- ^{ccxlviii} Austin & Vidal-Naquet 1972: 54-55; Carvalho 1978: 72.
- ^{ccxlviii} Pedrick 1988: 90; Mueller 2010: 11.

^{cclix} Arthur 1973: 26. No fundo, ficamos com a ideia de que isto é *sine qua non* para a desarticulação do *oikos* e das fundações ‘sociais’ a ele subjacente. Nesta perspectiva, o episódio entre Belerofonte e Anteia dá conta de como *eros* pode perturbar o quotidiano, ao ponto de criar entre o coríntio e Preto (marido de Anteia) um clima de alguma animosidade entre ambos, ao ponto de ameaçar romper com os laços de *xenia* e de *philia* que unia os dois homens, situação esta apenas evitada pela capacidade de discernimento (*sophrosyne*) dos intervenientes. Por outro lado, a condenação do adultério põe em causa o equilíbrio da comunidade ao lançar dúvidas sobre a paternidade e sobre a legitimidade na transmissão de uma herança via paterna.

Notas ao capítulo 8

^{ccl} Lucas de Dios 1982: 341-342.

^{ccli} Burkert 1982: 112.

^{cclii} Burkert 1982: 113-118.

^{ccliii} Refira-se, em termos imediatos, o contributo dos estudos mais recentes em torno das mitologias. Csapo (2008: 161) escreve de um modo imediato que “este problema é, em grande medida, evitado se evitarmos equivalências arbitrárias de ritual para acção, mito para pensamento, e o conseqüente elencar do ritual com precognitivo, e o mito com o racional. Ritual não é só uma acção; é uma comunicação. É uma comunicação através de acções e símbolos, da mesma maneira que o mito é uma comunicação através de linguagem e símbolos. Ritual e Mito, quando relacionados, não o estão no sentido de prática e teoria. Estão relacionados como duas maneiras de comunicar determinada mensagem” (trad. do inglês pelo autor)

^{ccliv} Sourvinou-Inwood 2005: 10; Rabinowitz 2008: 75. Sobre isto, escreve Segal (1999: 19) que “mito e literatura mítica estão entre as maneiras através das quais os membros de determinada sociedade alcançam as estruturas” (trad. do inglês pelo autor). Numa outra perspectiva mais recente, temos o caso concreto de Rabinowitz (2008: 76) que escreve “não só podemos ver que a tragédia era representada como parte de um ritual em honra de Dionísio, como também referia vários rituais familiares para a audiência” (trad. do inglês pelo autor).

^{cclv} Rabinowitz 2008: 75-81. O nosso tema não nos permite abordar de forma extensa a relação existente entre ritual de passagem e casamento, mas chamamos a atenção para “na qualidade de esposa, a liga a esse lar, convertendo-se ela própria doravante numa peça fundamental, através do qual o *oikos* assegura a sua integridade” (Rodrigues 1992: 345)

^{cclvi} Segal 1986: 59. Neste mesmo capítulo, o autor dá conta (Segal 1986: 61) que quando a tragédia dá conta da existência de rituais, integra-os em cenários de desarticulação da ordem mas ao mesmo tempo eleva-os a construções simbólicas que expressão o exemplo máximo da harmonia entre Homem/Cosmos e Homem/Natureza.

^{cclvii} Mills 1995: 187.

^{cclviii} Reckford 1972: 416.

^{cclix} Gilbert 1997: 85; Silva 2005: 170-171.

^{cclx} Aristófanes de Bizâncio: “Este é o segundo Hipólito, também chamado de Hipólito Coroado. É evidente que foi escrito depois do outro, já que, o que lá havia de indigno e escandaloso, foi corrigido

nesta segunda peça” (Cf. Silva 1987: 219). Outra alternativa é a uma leitura intertextual das fontes. Na *Vita Euripides* dá conta dessa possibilidade quando o autor escreve que “Diz-se que Eurípides desposou a filha de Mnesíloco, Cérila. E ciente da infidelidade da esposa, escreveu o primeiro Hipólito, onde atacava a desfaçatez feminina. Por fim, separou-se da mulher” (cf. Silva 1987: 221-222). Além desta posição, Aristóteles diferencia Sófocles e Eurípides: “Sófocles, que disse que ele representava os homens como deviam ser e Eurípides como eles eram” (Arist. *Poet.* 1460b30-35)

^{cclxi} Silva 2007: 414.

^{cclxii} Pickard-Cambridge (1969), Kiso (1973), Cavan (1992), Roisman (1999) e Bañuls Oller & Crespo Alcalá (2005) são autores que apontam para essa interferência de Sófocles como determinante para a redacção de *Hippolytus Stephanephoros*.

^{cclxiii} Bañuls Oller & Crespo Alcalá 2005: 31, 33 e 34.

^{cclxiv} Bañuls Oller & Crespo Alcalá 2005: 44-46.

^{cclxv} Vasconcelos 2009: 41.

^{cclxvi} Lusching 1980: 97-98; Blomquist 1982: 404; Muñoz Llamosas 2002a: 109 (Muñoz Llamosas 2002b: 464)

^{cclxvii} Vasconcelos 2009: 40. Plutarco, nas *Vidas Paralelas (Teseu e Rómulo)*, descreve Teseu nestes termos: “sentem prazer na violência e na arrogância e tiravam proveito da sua força para saciar a sua crueldade e dureza e submeter, violentar e destruir o que caísse nas suas mãos”, acreditando ainda que “a maior parte dos homens apenas louvava o respeito e a justiça, a equidade e a filantropia devido à sua falta de coragem para cometer crimes e ao medo de sere alvo deles, e que aquelas virtudes não convinham a quem tivesse capacidade para preponderar” (6.4). Outros passos (8.1-19.1) dão conta de um elencar de nomes, os quais convergem para uma visão um tanto fria e cruel do rei de Atenas.

^{cclxviii} Silva 1987: 223.

^{cclxix} Ortega Villargo 1996: 522. Sobre esta variação elucida-nos Silva (2005: 189) quando escreve, de forma pertinente que “A declaração do amor que Fedra, em pessoa, fazia ao enteado no primeiro *Hipólito* transfere-a o poeta, na segunda versão da peça, para a Ama, que de resto avança por iniciativa própria e contra as reservas e recomendações de Fedra.”

^{cclxx} Nancy 1984: 125; March 1990: 62-63.

^{cclxxi} O facto de ele, em função de uma graça divina receber um touro para sacrificar a Posídon, sendo que a recusa deste em proceder a esse acto de gratidão em relação à divindade leva a que esta opte por castigar a família, destacando-se aqui o facto de ela incutir na sua esposa uma paixão avassaladora pelo touro, da qual nasce o minotauro (vide: Apol. 3.1.3-4) Embora a narrativa de Medeia não seja mencionada por Eurípides (neste texto, ainda que ele seja autor de uma *Medeia*), ela não deixa de ser relevante para demonstrar como o passado da rainha ateniense contribui para a sua paixão desviante. Ela é filha de Eetes e que por sua vez faz dela sobrinha de Pasífae e prima de Fedra, considerando para isso o facto de Pseudo Apolodoro (1.9.1 e 1.9.23) dizer que entre Eetes e a esposa de Minos existia uma relação fraternal. Daí que esta posição leve Lucas de Dios (1989: 48) a escrever que “pois, em resumo, todas estas mulheres [Fedra – Ariadne – Pasífae – Medeia] são unidas por uma característica comum: uma paixão amorosa incontrolável e que as leva a transgredir as normas de conduta mais elementares”

^{cclxxii} Claus 1972: 224.

-
- ^{cclxxiii} Guimarães 2011: 27 – “Em *pudor* existe mesmo o sentimento de destruição da própria imagem o medo de perder a face, a vergonha.”
- ^{cclxxiv} Segal 1970: 282 e 292; Cambell 19471: 117; Kovacs 1980: 302-303; Gérard 1993: 7; Mills 1996: 7.
- ^{cclxxv} Mikalson 1991: 229-32; Muñoz Llamosas 2002a: 105; Mastronarde 2010: 161.
- ^{cclxxvi} Brasete 2001: 175 e 231. No fundo, escreve esta autora que “o prólogo contribuía, assim, para que a representação trágica se convertesse numa experiência catártica completa, tanto para as personagens, como para os espectadores”
- ^{cclxxvii} Mastronarde 2010: 175-185; Rebelo 1995: 165-166.
- ^{cclxxviii} Santos 1988: 132; Mitchell 1991: 100-101.
- ^{cclxxix} Mikalson 1991: 191.
- ^{cclxxx} Mikalson 2010: 168-169.
- ^{cclxxxi} Kovacs 1980: 135.
- ^{cclxxxii} Zeitlin 1996: 231-233; Roisman 1999: 32-33; Mastronarde 2010: 289.
- ^{cclxxxiii} Sobre isto elucida-nos Silva (2008: 51) quando escreve que “não se trata de uma perseguição que visa todos os homens castos, como o próprio Hipólito declara abertamente [...] se assim o fosse, o bisavô, Piteu (que também é um homem casto) bem como todos os outros homens e mulheres que assumem uma postura semelhante seriam alvo do ódio da deusa. A questão, aqui, é que Hipólito comete uma série de faltas que foram realizadas anteriormente ao início da tragédia”
- ^{cclxxxiv} Goff 1990: 62; Burkert 1993: 299; Vernant 1993: 121-124; Roisman 1999: 32-33; Fialho 2009c: 26.
- ^{cclxxxv} Segal 1965: 133.
- ^{cclxxxvi} Como coloca Fialho (2008: 133) “transporta-o para um plano quase intemporal, fora da normal experiência histórica do homem e da sua comunidade. Hipólito vive num mundo idealizado, sem aprendizagem nem progresso, que o espectador sente como avesso à condição humana”
- ^{cclxxxvii} Fialho 2012: 28; Macía Aparício 1999: 277.
- ^{cclxxxviii} Wildberg 1999/2000: 250; Royau 2011: 53.
- ^{cclxxxix} Fialho 2009a: 261; Fialho 2009b: 265.

Notas ao capítulo 9

- ^{ccxc} Evans 1950: 183; Pratt 1963: 199; Ferreira 2011: 170.
- ^{ccxci} Luck 1969: 23; Lilja 1978: 31; Grimal 2008: 46-47 e 125.
- ^{ccxcii} Griffin 1985: 140; Rawson 1989: 21 e 36; Bradley 1991: 85. Para esta cronologia, e ainda referente à *praxis* matrimonial romana, ganham destaque os trabalhos de Teixeira (2009) a propósito das tentativas reformistas de Augusto em relação a temáticas sexuais. Nesta sentido, escreve Teixeira (2009: 361 e 366) que “estas leis, que tinha por objectivos imediatos regular e proteger o matrimónio e incentivar a natalidade, são também consideradas a consequência de uma tentativa de reintrodução de valores conservadores em um quadro social que, desde o final da República, se tinha modificado no tocante aos comportamentos sociais [acrescentando, com base em Fantham (1995: 306) que] embora seja difícil averiguar o impacto global das leis de Augusto relativas ao matrimónio e adultério, não é de desconsiderar que, tal como observa Fantham, «a sua mensagem para os homens e mulheres das

hierarquias mais elevadas que o estado estava a desempenhar um maior papel interventivo nas suas vidas e que esse papel simbolizaria um maior controlo do imperador sobre as vidas privadas» – o inglês é nossa tradução)

^{ccxciii} Grimal 2008: 72-73.

^{ccxciv} Raditsa 1980: 338; André 2006: 206-207.

^{ccxcv} Griffin 1985: 138 e 140-141; Armstrong 2003: 95 e 102.

^{ccxcvi} Aquilo que foi possível apurar, mediante a leitura da *Ilíada*, é que os contornos essenciais estão presentes, mas o jovem é culpado! Como já demonstramos noutra ocasião, Il. 9.448-484 apresenta que houve uma consumação da sedução e do acto sexual, mas perpetrado no masculino: a pedido da mãe (como forma de vingança), Fénix tem relações sexuais com a concubina do pai; em função disso é expulso do oikos paterno. O resto da narrativa está dentro dos contornos apresentados pelo autor atrás citado, muito embora ‘Homero’ seja omissivo em relação ao ele ter sido cegado pelo pai (vide: “Reflexões sobre o K2111 na matriz Greco-Romana”)

^{ccxcvii} Giagrande (1975: 111), levanta duas possibilidades de análise: 1) tratar-se-ia de um desejo paterno de casar com a noiva do filho; 2) seria uma referência a um possível cenário referente a uma madrasta. A considerar-se a hipótese ‘madrasta’, aquilo que os estudos especializados apontam para um preconceito, muito embora possa estar relacionado com uma dimensão real: a junção, dentro de uma *domus* romana, de uma mulher de uma faixa etariamente mais próxima do enteado (Watson 1995: 139; Puccini-Delbey 2010: 132-133)

^{ccxcviii} Se nos guiarmos pela informação apresentada pela obra do Pseudo Apolodoro (3.18.8) ficamos com um quadro mitológico que apresenta outro exemplo de K2111 centrado na figura da madrasta: “Ele [Aquiles] foi acompanhado por Fénix, filho de Amintor. Este Fénix tinha sido cegado pelo seu pai em função de uma acusação falsa perpetrada pela concubina do seu pai Ftia. Mas Peleus levou-o a Quíron, que lhe restaurou a visão, e depois Peleus tornou-o rei dos Dolopianos”.

^{ccxcix} Anderson 1976: 65; Kennedy 2002: 223; Lindheim 2003: 13-14 e 31; André 2010: 99. Em relação ao sentimento que subjaz à fixação do texto, destacam-se as palavras de André (2010: 99): “[...] no caso das *Heroides*, poemas de amor com sujeito da enunciação inequivocamente feminino, Ovídio assume, sem ambiguidades, a sua autoria. E não disfarça a força que empresta às pretensas signatárias dessas cartas de amor e, em muitos casos, de revolta. / As mulheres que assinam tais cartas questionam o seu próprio destino, reflectem sobre a sua condição, deixam assomar, em muitos casos, o desejo, mas também a capacidade de manterem algum domínio sobre os fios de que se tecem as teias do amor em que se vêem enredadas”

^{ccc} Anderson 1973: 65-66; David 1995: 43; Fulkerson 2000: 123; Fulkerson 2003: 135; María Álvarez & María Iglesias 2005: 178.

^{ccci} Miguel Jover 1997: 276.

^{cccii} Segundo Lindheim (2003: 90), o facto de Ovídio dotar Fedra de uma maior assertividade (quando comparada com construções anteriores), dificulta a introdução de novas oscilações de carácter.

^{ccciii} Sobre isto basta recuperar o que Afrodite diz no prólogo de *Hippolytus* (o negrito é nosso): “Fedra, a bem nascida esposa de seu pai, e **foi tomada, por vontade minha, por um amor avassalador** [...] E o pai haverá de matar o jovem que é meu inimigo com as imprecações que Posídon, o soberano marítimo,

concedeu a Teseu: a dádiva de honra de, não de todo em vão, invocar três vezes o deus. *E Fedra, apesar de se manter honrada, morrerá na mesma. Não farei caso do seu mal*, não vá este ajuste de contas com os meus inimigos não ser do meu interesse” (*Hipp.* vv. 25-50)

^{ccciv} Consuelo Álvarez & María Iglesias 2005: 193.

^{cccv} André 2006: 209.

^{cccvi} Vide: Fanthaim (1975); Harto Trujillo (1995); Teixeira (2006).

^{cccvii} Harto Trujillo 1995: 215 e 225; Fantham 1975: 10; Campos 1983/1984: 160-161.

^{cccviii} A representação do *amor* exacerbado é aplicada ao contexto épico: “A verdade é que Vergílio, senhor de uma rara sensibilidade, entendeu dever deixar nos alvares dos primeiros tempos uma história de amor, primeiro partilhado, mas depois, superado. Não o fez para sacrificar a uma moda literária, já que o amor era tema dos poetas do seu tempo, nomeadamente os elegíacos; mas porque quis que o seu herói consubstanciasse o debate essencial do homem dilacerado entre a vontade e a carne, entre a ordem do mundo e o imperativo do seu ser, entre o divino que o ultrapassa e a ternura que o prolonga. Quis que ele, ao superar o sofrimento, subordinasse o amor ao dever” (André 2006: 237)

^{cccix} André 2006: 228; Pinheiro 2010: 28-29 e 33.

^{cccx} A referência a palavras derivadas de *ignis*. Sobre isto, e do modo como isto se aplica às problemáticas passionais, elucida-nos André (2006: 228, 234 e 238) quando escreve, de forma pertinente, que “esse amor era fogo e sob o signo do fogo havia nascido, virá a extinguir-se em duplo fogo: o da vingança [...] a paixão não é do domínio do bom senso ou da razão, é da esfera das emoções, dos afectos, dos sentimentos. É, por definição, uma força de submissão imposta, não uma acção premeditada; na paixão, como a própria etimologia sugere, o sujeito é passivo, o mesmo é dizer, responde pouco pelos seus actos. Daí que seja, acima de tudo, irracional [...] Dido é possuída de um furor incontrolável, deixa-se levar pela raiva e, possuída de loucura, põe termo à vida”. Ainda ao nível da literatura poética, também José António Segurado e Campos se destaca, sendo que ele é autor, ainda que aplicado ao caso concreto de Séneca, de um artigo onde explora o valor de *ignis* na tragédia de Séneca: veja-se o seu estudo “O Simbolismo do Fogo nas Tragédias de Séneca” (Campos 1972: 185-247).

^{cccxi} Matias 2012: 46.

^{cccxii} Griffin 1985: 208.

^{cccxiii} Garton 1959: 6.

Notas ao capítulo 10

^{cccxiv} Matias 2012: 47.

^{cccxv} Campos 1997: 79.

^{cccxvi} Sousa 2003: 12 (“Introdução” à *Fedra* tradução portuguesa); Matias 2012: 47.

^{cccxvii} Pratt 1963: 222; Matias 2012: 72.

^{cccxviii} Clark & Motto 1989: 124; Roisman 2005: 87-88.

^{cccix} de Brand 2004: 145. No fundo, Campos (1997: 81) concretiza: “sendo a lei da natureza, do universo, a sua conformidade com a *mens* ou *ratio uniuersi*, segue-se que também no homem a vida só será conforme à sua natureza, e, por conseguinte, só se poderá considerar uma vida de plenitude e felicidade, se for regida pela razão”

-
- ^{ccccx} Nausbaum 1996: 389.
- ^{ccccxi} García Gual 2003: 25.
- ^{ccccxii} Inwood 1986: 550 e 55.
- ^{ccccxiii} Campos 1997: 87.
- ^{ccccxiv} Pratt 1963: 222; Pimentel 1983: 259; Gill 1997: 226.
- ^{ccccxv} Gerárd 1993: 28; Matias 2012: 47.
- ^{ccccxvi} Pimentel 1999: 30; Inwood 2008: 113.
- ^{ccccxvii} Em termos concretos, segundo Rodrigues (2005b: 75), “Lucrécia é a *uniuira* por definição, é bela, patriota, fiel, paciente e honrada”. Sobre ela escreve Tito Lívio no seu *Ab Vrbe Condita* (1.58): “Estou mal. O que poderá ser bom para uma mulher que perdeu a honra? No teu leito, Colatino, há vestígios de um outro homem. Mas só o meu corpo foi violado; a minha alma continua inocente. Disso será testemunha a minha morte. Mas dai-me agora as vossas mãos direitas e a vossa garantia de que não deixareis o adúltero fugir impune. Foi Sexto Tarquínio que, sendo hóspede, agiu como inimigo, e na noite passada veio contra mim e, se sois homens, contra si próprio, para usufruir de um prazer proibido [...] Vós sereis juízes do que ele merece. Quanto a mim, ainda que me isente de culpa, não me livro do castigo. Jamais uma mulher viverá sem castidade pelo exemplo de Lucrecia” (Estamos a usar a tradução portuguesa de *Mitos e Lendas Romanas*: 168-178)
- ^{ccccxviii} Staley 2010: 136.
- ^{ccccxix} Campos 1983/1984: 158.
- ^{ccccxx} Luque Moreno 2008: 218; Matias 2012: 49.
- ^{ccccxxi} Ortega Villaro 1996: 522.
- ^{ccccxxii} Ortega Villaro 1996: 522-523; Bernal Lavesa 2003: 121; Luque Moreno 2008: 217.
- ^{ccccxxiii} Campos 1983/1984: 164-165; Oliveira 1999: 78. Na obras filosóficas de Séneca temos exemplos claros (*De Clementia* e *De Ira*): “É a misericórdia que faz a distinção entre um rei e um tirano por muito grande que seja, dado que ambos são igualmente temidos pelas armas; mas um usa as armas que tem para fortalecer a boa vontade, o outro para conter o ódio por intermédio das armas, e ainda assim não pode viver sem preocupação (Cl. 1.12.3-4); A razão permite ouvir os dois lados, e depois tomar uma decisão correcta; mas a raiva é precipitada. A razão deseja que a decisão tomada seja justa, ao passo que a raiva procura ver na decisão tomada algo justo. A razão apenas considera o assunto em questão; a raiva é movida por outras coisas externas ao caso em questão (Ira: 1.18.2)
- ^{ccccxxiv} Rodrigues 2003b: 529. Destacam-se os Júlio-Cláudios como uma dinastia, cujo discurso a eles associado os apresenta como entidades que se submetem às paixões, de em que se destaca o conjunto de sentimentos nefastos a elas associadas.
- ^{ccccxxv} Inwood 2008: 113.
- ^{ccccxxvi} São vários os exemplos possíveis. Quanto a nós, salientamos as *Cosolationes ad Marciam* e ad *Polybium*, o *De Providentia* e as *Epistolas*. Temos então que: “Se sofres pela morte do teu filho, a culpa é do momento em que nasceu pois a morte foi-lhe anunciada à nascença (Cons. Marc. 10.5); Cidades e monumentos feitos de pedra, se os comparares com a nossa vida são duráveis; se to os submeteres aos ditames da lei da Natureza eles são perecíveis, dado que a Natureza leva tudo à destruição e leva-os para o estado em que surgiram (Cons. Polyb. 11.1); Nenhum mal pode afectar um homem bom; o oposto

também não. Da mesma maneira que os rios numerosos, a água da chuva do céu, e o grande volume de minerais não alteram o sabor do mar, nem o modificam, também os assaltos da adversidade não enfraquecem o espírito de um homem bom. Ele mantém sempre a pose e dá cor a tudo o que acontece; pois ele é mais forte que todas as coisas externas. Porém, isso não quer dizer que um homem corajoso é insensível a eles, mas que consegue superá-los, e ser em tudo tranquilo e calmo em relação a qualquer mal que o afecte (Prov. 2.1-2). Nas Epístolas, a ênfase recai para “Se porventura, caíres nas mãos do inimigo, o vencedor dar-te-á o destino que, afinal de contas, será sempre o teu! Porque te enganas a ti mesmo e só agora te dás conta daquilo que, desde sempre é o teu destino? Fica certo: caminhas para a morte desde que nasceste! (Ep. 1.3.9) e “Tu hás-de morrer um dia, não por estares doente, mas sim por estares vivo. E esta lei da natureza é válida mesmo quando estiveres de boa saúde (Ep. 9.78.6)

^{cccxxxvii} Fialho 2009b: 265; Pimentel 2004: 253-254.

^{cccxxxviii} Pociña Pérez 1976: 301; Campos 1999: 23.

^{cccxxxix} Staley 2010: 116; Pimentel 1993: 40; Ferreira 2011: 180. Nesta perspectiva, somos levados a concordar com Pimentel (2004: 253-254) quando ela escreve, a propósito de figuras femininas na tragédia, que “essas figuras trágicas são tomadas por Séneca numa outra dimensão que é a da parénese estóica, e o comportamento, as palavras e as reações dessas personagens, como de muitas outras tragédias, mostram o que acontece ao ser humano que não combate e erradica as paixões e por elas se deixa dominar, numa queda sem apelo, rápida e irreparável, em que arrasta outros consigo, no *scelus*, no *uitium* que acaba por tudo dominar.”