



UNICAMP

Lolita Guimarães Guerra

NOTURNO VAGAR:

O EU MORTAL IMORTAL NOS *HIEROÏ LÓGOI*
DE ÉLIO ARISTIDES

Campinas

2014



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

LOLITA GUIMARÃES GUERRA

NOTURNO VAGAR:

O EU MORTAL IMORTAL NOS *HIEROÏ LÓGOI* DE ÉLIO ARISTIDES

ORIENTADOR: Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutora em História, na área de História Cultural.

Este exemplar corresponde à versão final da tese, defendida pela aluna Lolita Guimarães Guerra, orientada pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese e aprovada no dia 29/01/2014.

A handwritten signature in black ink, reading "André Leonardo Chevitarese", is written over a horizontal line.

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

G937n Guerra, Lolita Guimarães, 1981-
"Noturno Vagar: :
o Eu mortal imortal nos *Hieroì Lógoi* de Élio Aristides"

/ Lolita Guimarães Guerra. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: André Leonardo Chevitarese.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristides, Aelius, 117-181 - Hieroì Lógoi. 2. Autobiografia. 3. Sonhos - História. 4. Mortalidade. 5. Imortalidade. I. Chevitarese, André Leonardo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Night wander : the mortal immortal Self in Aelius Aristides' *Hieroì Lógoi*

Palavras-chave em inglês:

Autobiography
Dreams - History
Mortality
Immortality

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

André Leonardo Chevitarese [Orientador]
Pedro Paulo Abreu Funari
Claudio Umpierre Carlan
Marta Mega de Andrade
Alexandre da Silva Costa

Data de defesa: 29-01-2014

Programa de Pós-Graduação: História

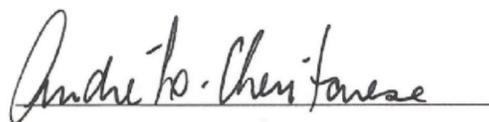


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

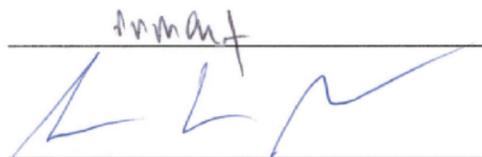
A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 29 de janeiro de 2014, considerou a candidata LOLITA GUIMARÃES GUERRA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

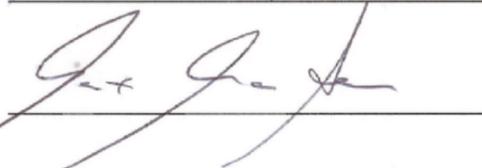
Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese



Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari



Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan



Profa. Dra. Marta Mega de Andrade



Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa

RESUMO

Os *Hieroi Lógoi* de Élio Aristides, compostos *ca.* 170 da Era Comum, constituem uma narrativa autobiográfica dedicada a Asclépio, cujo santuário, em Pérgamo, foi frequentado pelo autor ao longo de sua vida. Este, ao voltar-se em direção ao deus em busca de suas famosas curas praticadas por meio de sonhos, é transformado em meio a uma relação de favorecimento e intimidade com Asclépio que, em última instância, identifica-o a ele. Essa identificação, dada a ver no corpo de Aristides e por ele sentida é atravessada por valores paradoxais e inapreensíveis do ponto de vista de uma elaboração sistemática. Ela é entendida, assim, como uma iniciação misteriosa, a qual dialoga com a cultura material de Asclepeia como os santuários de Pérgamo e o de Epidauro. Nesses espaços circulam sentidos e práticas cuja dinâmica resulta, não apenas, na produção da própria materialidade, como dos indivíduos que, no ocupar-se dela, são também constituídos. Esta relação circular com o mundo material ultrapassa o contexto dos santuários e deve ser também observada no próprio texto dos *Hieroi Lógoi* como produto humano e, ao mesmo tempo, produtor do humano. A escrita autobiográfica oferece-se, assim, como *locus* privilegiado para a reflexão sobre os modos de produção e existência do Eu enquanto ser no mundo. Ao mesmo tempo, na medida em que esta autobiografia é composta por meio de discursos nos quais se combinam elementos sobrenaturais e de transformação do si mesmo em algo para além do humano, ela deve ser pensada como parte de um antigo ocupar-se do Eu em ambiente greco-romano. Esta forma de tratar o Eu, tomá-lo e ocupar-se dele, prescinde da elaboração sistemática de um saber teórico e, simultaneamente, fundamenta toda reflexão desenvolvida em torno do problema do si mesmo a partir da perspectiva da primeira pessoa. A identificação de Aristides a Asclépio dialoga com temas caros a esses questionamentos: a unidade, a continuidade e a impermeabilidade do Eu, muitas vezes contestadas por ideias de multiplicidade, fragmentação e abertura. Essas reflexões frequentemente lançam hipóteses sobre a autonomia do indivíduo e sua vulnerabilidade perante os imortais. Na medida em que a identificação de Aristides a Asclépio se dá, em grande parte, por meio da visualidade e dos

encontros face a face, sinaliza-se a necessidade de questionar a mortalidade e a imortalidade como pares antitéticos tributários de noções de alteridade próprias da dicotomia *sujeito / objeto*. Assim, a partir do discurso paradoxal de Aristides sobre suas experiências, o qual reatualiza antigas perspectivas sobre os limites entre deuses e homens como flexíveis, contestáveis e, até mesmo, apenas virtualmente existentes, defendemos uma abordagem da mortalidade e da imortalidade como pares incomensuráveis os quais, nos *Hieroì Lógoi*, constituem o Eu. Essa abordagem nos permite pensar *mortalidade imortalidade* como expressão particular de uma dimensão de trato, tomada e ocupação do Eu anterior, não-tributária e não-fundadora de um saber sistematizado das relações de alteridade. Os *Hieroì Lógoi* apresentam-se, portanto, como materialidade narrativa das possibilidades-Eu emergidas no sonho e na devoção de um homem do segundo século de nossa Era.

Palavras-chave: Autobiografia; Sonhos - Grécia - História; Aristides, Aelius; Mortalidade; Imortalidade.

ABSTRACT

The *Hieroi Lògoi* of Aelius Aristides, composed *ca.* 170 C.E., constitute an autobiographical narrative dedicated to Asclepius, whose sanctuary, in Pergamon, the author visited many times throughout his life. As he turns to the god in search of his famous dream cures, Aristides is transformed through a favoritism and intimacy relationship with Asclepius which ultimately identifies them. This identification, bodily seen and felt by Aristides, is permeated by paradoxical and inapprehensible values from the perspective of systematic elaboration. Therefore, it is understood as an initiation into a mystery which is in close relation to the Asclepieia's material culture, as in Pergamon and Epidauros. In these spaces there are available meanings and practices in circulation whose dynamics result not only in the production of materiality but, also, in the fashioning of individuals who, as they deal with it, are constituted by it. This circular relation with the material world trespasses the sanctuaries' context and may be also observed in the *Hieroi Lògoi* text itself as a human product and, at the same time, it's producer. Autobiography is offered, therefore, as a privileged *locus* for the reflection on the modes of existence and fashioning of the Self as being in the world. At the same time, as this autobiography is composed by discourses which combine supernatural features and elements which transform the Self into something beyond human, it must be approached as part of the ancient self-occupation in the Greco-Roman world. This taking and occupation of the Self dispenses the systematic elaboration of a theoretical knowledge and simultaneously grounds all reflection on the problem of the Self from the first-person perspective. Aristides' identification with Asclepius engages in important themes to these inquiries: unity, continuity and the Self's impermeability, often contested by ideas of plurality, fragmentation and openness. These reflections frequently construct hypothesis regarding individual agency and autonomy, on the one hand, and vulnerability towards the gods, on the other. As Aristides' identification with Asclepius occurs, mostly, through face-to-face visuality, comes to light the necessity to question mortality and immortality as antithetical pairs dependent on notions about otherness peculiar to the *subject / object* dichotomy. Therefore, from Aristides' paradoxical discourse on his

experiences, which reactualizes ancient perspectives on the limits between gods and men as flexible, contested and even virtually absent, we assert an approach towards mortality and immortality as incommensurable pairs which constitute the Self in the *Hieroi Lògoi*. This approach allows us to consider *mortality immortality* as a particular expression of treatment, taking and occupancy of the Self which is prior, independent and non-constituent of systematized and discursively built alterity. The *Hieroi Lògoi* present themselves, therefore, as the narrative materiality of Self-possibilities arisen in this second-century man's dream and devotion.

Keywords: Autobiography; Dreams - Greece – History; Aristides, Aelius; Mortality; Immortality.

SUMÁRIO

RESUMO	VII
ABSTRACT	IX
AGRADECIMENTOS	XV
INTRODUÇÃO	1
Vagar	1
Autobiografia, sonho e incomensurabilidade	4
CAPÍTULO I: OS <i>HIEROÌ LÓGOI</i> ENQUANTO NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA	9
1. Os <i>Hieroì Lógoi</i> e a(s) cronologia(s) da vida de Aristides	10
Edições dos <i>Hieroì Lógoi</i> e algumas escolhas metodológicas	10
Aristides possíveis	13
Sentidos de uma cronologia	25
Filiação familiar e intelectual	32
Egito, Roma, Esmirna: uma longa narrativa de viagens e adoecimento	35
2. Instrumentos retóricos nos relatos dos <i>Hieroì Lógoi</i>	44
Os diários oníricos e a escrita dos <i>Hieroì Lógoi</i>	44
Nomeações a cargos públicos e conquista da <i>atéleia</i>	57
Usos da documentação: limitações de uma leitura ultrarrealista	66
3. Os <i>Hieroì Lógoi</i> como escrita autobiográfica	69
<i>Bíos</i> : a vida limitada e atravessada por sentidos éticos	69
Sentidos da escrita da vida	78
O olhar autobiográfico	101
Conclusão ao Capítulo I	113
CAPÍTULO II: ÉLIO ARISTIDES ENTRE SONHO E SANTUÁRIO	117
1. A cultura oniro-religiosa do século II	119
Identidades múltiplas no âmbito da Segunda Sofística	119
O sonho entre a individualidade e a coletividade	125

A autoridade do discurso onírico	133
Aproximar-se dos deuses em uma “Era de Ansiedade”	147
2. Materialidade e devoção no Asclepeion de Pérgamo	160
A produção circular do Eu na materialidade	160
O Asclepeion	165
<i>Setting</i> e efeitos das substâncias psicoativas	181
Incubação e uso de narcóticos nos Asclepeia.....	186
3. Os <i>Hieroì Lógoi</i> como narrativa de iniciação mística	205
O culto de Asclépio e o modelo de “religião de mistérios”	205
O uso do vocabulário místico por Aristides	218
Sentidos do sofrimento.....	224
Conclusão ao Capítulo II	230
CAPÍTULO III: IDENTIDADE E IMORTALIDADE NOS <i>HIEROÌ LÓGOI</i>	233
1. Concepções sobre a pessoa e o Eu no mundo antigo grego.....	234
Sobre a pessoa, o Eu e outros centauros	234
Descontinuidade e abertura do Eu	246
2. Vias noturnas: afeição e imensidão	270
A face do deus	270
A “subjetividade irreduzível” da <i>Mitologia</i> de Eudoro de Sousa	273
Do Sonho como <i>Erotopia</i>	277
Mortalidade e Imortalidade	291
Conclusão ao Capítulo III.....	314
CONSIDERAÇÕES FINAIS	317
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	319
Obras de Referência	319
Documentação Escrita	319
Documentação Audiovisual	324
Bibliografia	325

A Heloísa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a André Leonardo Chevitarese, meu orientador. Em mais de dez anos de convívio, André confiou em meu discernimento ao buscar caminhos para a construção de minhas pesquisas, ofereceu-me subsídios imprescindíveis para seu desenvolvimento em nossas muitas conversas em salas de aula, bibliotecas e mesas de café e, acima de tudo, apontou as falhas, os vazios e os becos sem saída que o pesquisador, ao longo de sua jornada, por vezes falha em perceber. Desde a graduação em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro, passando pelo mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Comparada, da mesma instituição, até o doutorado no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Estadual de Campinas, André foi um professor disponível, um orientador atento e, principalmente, um ser humano inspirador. A escrita deste trabalho, se muito lhe deve, acompanha a transformação da jovem, recém-saída da adolescência, na mulher adulta cuja força, em grande medida, emergiu na formação intelectual que André me proporcionou.

Não há aqui espaço para agradecer a todos os professores que me acompanharam ao longo da escrita deste trabalho. No entanto, não poderia deixar de mencionar as atividades desenvolvidas na UNICAMP em torno de discussões sobre a cultura material estimuladas por Pedro Paulo Funari, Aline Carvalho e José Geraldo Grillo, assim como os questionamentos sobre o problema das subjetividades provocados pelos encontros com o grupo de pesquisa liderado por Margareth Rago e as reflexões acerca da escrita autobiográfica trazidas por Sidney Chalhoub. Também agradeço a Edward MacRae, da Universidade Federal da Bahia, o qual me recebeu como aluna especial do curso por ele oferecido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, no qual pude iniciar as investigações sobre o uso de substâncias psicoativas nos santuários de Asclépio. Por fim, deixo meus sinceros agradecimentos a Marta Mega de Andrade, em cujo grupo de pesquisa na UFRJ fui tão bem recebida em minhas eventuais visitas. A partir dali, pude embrenhar-

me em discussões provocadas pela filosofia contemporânea das quais este trabalho é grandemente tributário.

Agradeço à Universidade Estadual de Campinas, cuja estrutura me proporcionou recursos inestimáveis para a investigação e escrita desta tese. Agradeço, da mesma maneira, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico o fomento imprescindível para a aquisição de material bibliográfico e pesquisas de campo necessárias à composição do corpo de dados do qual este trabalho é fruto.

Faz-se necessário mencionar, também, os amigos, próximos e distantes, antigos e novos, pacientes diante das minhas frequentes ausências ao longo dos anos de trabalho e sempre interessados e atenciosos quanto ao andamento desta pesquisa. Agradeço a Carolina Nunes o amor que não se dissolveu na transformação de nosso cotidiano de dias de companhia ininterrupta em poucas horas de apressados encontros no Rio. Agradeço a Cristiane Lucas, Roberto Pedretti e Bruno Zilli o tempo em espiral que, nas revoluções em torno de si, volve em mesmo que não é tanto o mesmo, mas pelo qual nos vemos como somos. Agradeço a Caroline Vasconcelos, Celeste Magalhães, Rangele Leite e Luzia Santos a delicadeza em meio a um mundo tão brutal e tão esvaziado de afeto.

Agradeço a Marta Bittencourt os cavalos sobre cujos lombos percorro o caminho que sempre foi meu e cuja busca jamais cessa.

Agradeço a Regina Guimarães, Ângela Guimarães e Davi Guerra o sentido de um nascimento perene dado à palavra “família”.

Agradeço ao piloto em cujos olhos vi o que quer e não quer chamar-se de Eu.

A SOLIDÃO

*A noite abre os seus ângulos de lua
E em todas as paredes te procuro*

*A noite ergue as suas esquinas azuis
E em todas as esquinas te procuro*

*A noite abre as suas praças solitárias
E em todas as solidões eu te procuro*

*Ao longo do rio a noite acende as suas luzes
Roxas verdes azuis.*

Eu te procuro.

Sophia de Mello Breyner Andresen, 1961.

INTRODUÇÃO

Vagar

A investigação que norteia esta tese iniciou-se por volta de 2007, quando comprei um lote de livros esquecidos no fundo de um sebo na rua Luís de Camões, no Rio de Janeiro. Segundo o livreiro, a caixa tinha sido deixada ali por uma viúva interessada em se desfazer da biblioteca de um erudito anônimo a qual, após sua morte, tornara-se, não apenas, desnecessária, como espantosamente inconveniente. Dentre os volumes, se bem me recordo, havia um estudo sobre divinação árabe no medievo, um romance autobiográfico de Mircea Eliade e uma edição madrilena pequenina, bastante fragilizada pelo uso, de *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, de Erich Dodds. Este livro foi meu primeiro contato com Élio Aristides e, logo de início, me interessei profundamente por ele. Segundo o relato de Dodds, Aristides teria sonhado com uma estátua de si cuja imagem transformava-se na do deus Asclépio. Sempre tive muito interesse na temática onírica, especialmente nas narrativas de voo da alma e a proximidade entre *Hypnos* e *Thánatos* sinalizada pela documentação grega. O sonho de Aristides me parecia, assim, associado ao problema da alma divina, a qual, naturalmente, poderia ser identificada a algum deus em particular. A solução, aparentemente simples, não se sustentaria por muito tempo. Na medida em que lia a respeito do problema da alma e das experiências oníricas, mais percebia haver algo de peculiar naquele sonho da estátua de Aristides. Quando finalmente obtive os *Hieroì Lógoi*, na edição de André Festugière, tal particularidade tornou-se cada vez mais evidente. As experiências de Aristides passavam, fundamentalmente, pela materialidade e visualidade do corpo e passavam a largas distâncias de qualquer elaboração e reflexão sobre o problema da alma. Além disso, Dodds estava, do ponto de vista de um homem contemporâneo, bastante certo quanto ao autor dos *Hieroì Lógoi*: ele escrevia, quase exclusivamente, sobre si mesmo. Um tanto narcisista este homem pareceria às mentes mais afeitas às autobiografias de superação e às heroínas altruístas dos romances de Jane Austen. Ele me lembrava o Raskolnikóv de Dostoiévski, a

Engraçadinha de Nelson Rodrigues, a Simone de Bataille... Aristides ria em minha direção dizendo “as regras não valem para mim, não vê?”

As regras à quais todos nos submetemos nunca valem para Aristides. Seu rosto é o rosto do deus e o próprio Asclépio devolve a ele a aclamação *heîs*, reservada aos imortais. Ele interrompe terremotos, fala com animais, evade-se de todos os compromissos públicos que as cidades tentam imputar-lhe e, como se tudo isso não bastasse, está pleno de orgulho e vaidade por sua condição sobre-humana. Nem mesmo seus contemporâneos parecem escandalizar-se com ele. Pelo contrário, o admiram. Assim, Aristides escreve seis discursos os quais nomeia *Hieroî Lógoi*, tomando de empréstimo um vocabulário próprio das narrativas míticas e mistericas para descrever seus sonhos e as intervenções de Asclépio em sua vida. Ali, somos informados sob seu grave estado de saúde, as viagens por ele empreendidas, os tratamentos e regimes cumpridos por ordens do deus e, também, suas atividades públicas como orador. Toda essa narrativa é composta, segundo ele, em vista de pedidos de amigos e com o objetivo de agradecer ao deus pelos benefícios outorgados a ele. Parece, no entanto, que os *Hieroî Lógoi* são muito mais do que apenas um extenso *ex voto* a tornar público o poder de Asclépio. Os *Hieroî Lógoi* são sobre Aristides. Mais ainda, eles o produzem.

Quem quer que tenha, alguma vez, mantido a escrita de um diário, sabe como as fronteiras entre o que pensamos e sentimos e os eventos vividos em um determinado dia se entrelaçam. O texto adquire, assim, um caráter um tanto fantasioso, de uma verdade inapreensível pela realidade imediata, mas sim pelos efeitos que ela produz. A escrita de um diário onírico é paradigmática neste sentido. Sonho, fantasia, desejo, medo e memórias do dia misturam-se para dar sentido a um olhar sobre nós mesmos que é, simultaneamente, nosso inquisidor, nosso delator e nosso construtor. De alguma maneira, ao escrevermos um diário, atuamos um pouco como o xamã ancestral a esperar o neófito na floresta para desmembrá-lo em mil pedaços a serem reconstruídos numa configuração desconhecida e familiar ao mesmo tempo. A escrita de si nos preserva, justamente por nos desfazer e trazer, para nós, um mesmo que nos desconhece. A escrita produz o autor que, ao mesmo tempo, produz um protagonista. A autobiografia é, portanto, o lugar de revelação, mas não como de uma “apresentação” de algo que já estava lá. É como uma fotografia que “cria” a imagem no momento em que é

revelada, depois de ter sido esquecida pelo fotógrafo, por não mais relacionar-se com o objeto fotografado, que mudou e, talvez, pelo objeto nunca ter-se visto fotografar e o fotógrafo nunca tê-lo observado. A autobiografia revela um Eu que ela constrói e é por ele construída. É, enfim, paradoxo na forma de texto que se lê, se pega, se vende e se destrói. Parece, apenas, fazer parte deste mundo, mas resguarda poderes que não são próprios do homem. O discurso autobiográfico não está em lugar nenhum, não se fixa no tempo e nem ao menos depende da matéria – se autobiográfica é a narrativa do homem sob o chuveiro, recordando os anos que se passaram até ali estar, a espera de uma mulher que nunca chega. Este homem pode até dizer, em voz alta, tudo que lhe aconteceu. A mulher, a espera ou mesmo a água não precisam ser verdadeiras. Mas, enquanto ele chora, elas se criam em um mundo que não é mundo e, no entanto, sustenta-o para que não soçobre.

O homem que escreve sobre si mesmo, talvez jamais tenha se posto a pergunta sobre quem é. Ele trata-se, ocupa-se de si mesmo, toma-se diariamente como companheiro, amigo, amante. O mundo no qual habita tem muitas respostas sobre esses seus sonhos, ainda que ele nem se recorde muito bem deles. Talvez haja até mesmo cidades, estradas e praias nos quais ele deveria estar e algo se lhe seria revelado, algo de relevante, algo que explique o porquê de ser quem ele é. Na época de Aristides, esse amparo oferecido pelo mundo materializava-se no templo, na praça pública, no teatro, nas arenas, nos prostíbulos e nas salas de banquetes. O mundo informa o homem que informa o mundo. Os sentidos não “pairam”, não estão “em lugar nenhum”, mas se constroem mutuamente no próprio uso de homem e mundo, tomado para si, ocupado de si. Viajar, iniciar-se nos mistérios ou escrever uma autobiografia são, sempre, vias incertas em busca dos sentidos que estão ali, apreendidos, mas não articulados no discurso e no diálogo até mostrarem-se atravessados no meio de nosso caminho, importunando-nos e exigindo nossa atenção. E o que primeiro lança essa exigência é o próprio Eu. A resposta não virá, pois não há limite à jornada... Vagamos no limiar, cada vez embrenhando-nos mais profundamente numa noite que parece em vias de terminar. Sentimo-lo pela brisa gélida típica das horas que antecedem a manhã e vemo-lo pelos contornos e pelas cores que nos parecem matizes de cinzas, quase nada cores. Sabemos que esse dia está lá, no próximo passo, na esquina que se segue, atrás daquele prédio. Mas o

caminhar parece levá-lo cada vez mais adiante, não para um lugar e não para ser encontrado em algum momento. Esse dia habita na Lonjura, no Outrora e nos é próprio vaguar em sua busca.

Esse esclarecimento diurno é causa perdida. Aristides jamais se encontrou. O que ele encontrou foi uma imagem que não era sua e era sua. Os olhos do deus revelavam quem o estava a olhar enquanto olhava-se, olhando-se. O mesmo ocupa-se do mesmo, toma o mesmo e nada pergunta. Afeiçoados, deus e homem não podem mais ser chamados de Asclépio ou de Aristides. O mundo onde demoram ofereceu as pedras que pavimentam essa estrada, mas, traiçoeira, ela desviou-se do objetivo que lhe imprimem, não quer ser chamada objeto, não quer ter nela sujeitos. Esses são temporais, chegaram há pouco demais para terem-na transformado tanto. Nessa estrada o homem só caminha para perceber-se, ele também, via. Não é mortal nem imortal – o *deus Eu* olhava-se desde o início, não se interessando em olhar-se. Mortal imortal, uma possibilidade movimenta-se. Possibilidade-Eu.

Autobiografia, sonho e incomensurabilidade

Esta investigação defende os *Hieroi Lógoi* de Aristides como uma narrativa autobiográfica na qual um Eu possível é constituído no texto e pelo texto a partir de sentidos associados às experiências oníricas e de iniciação. Esse Eu, por sua vez, ao identificar-se como imortal, lança luz sobre a historicidade das concepções gregas sobre a pessoa e desnaturalizam posturas imediatistas de se considerar como dadas e intransponíveis as fronteiras entre a mortalidade e a imortalidade. Amparamo-nos, desta forma, em um conjunto de leituras que nos auxiliam a pensar problemas relativos à autenticidade do discurso autobiográfico, o estatuto da possibilidade enquanto realidade, a artificialidade da dicotomia sujeito / objeto e a autonomia do homem em prescindir de elaborações sistemáticas sobre o mundo para dele ocupar-se, a circularidade de autoprodução entre o homem e o mundo, os sentidos atribuídos às experiências-limite de sofrimento e contato com o divino, a continuidade e a unidade da pessoa em contraposição a sua plasticidade e permeabilidade, o

sentido erótico da identificação com o divino e a busca do Eu por si mesmo enquanto jornada paradoxal e perpétua. Organizamos essas questões a partir de três eixos que se combinam em sua maneira de atravessar os três capítulos aqui elaborados: o Eu material, o Eu social e o Eu em relação consigo mesmo. Assim, questionamos, em primeiro lugar, como os *Hieroì Lógoi* são construídos, quais sentidos lhes são atribuídos e o quanto as noções de “vida” como algo próprio, limitado e eticamente determinado influenciam a leitura dessas narrativas. Esses questionamentos nos levam a defender o caráter circular de produção do texto e do personagem, por um lado, e construção de um autor e seu mundo, por outro. Em um segundo momento, indagamos a respeito dos sentidos e práticas associados à experiência onírica no tempo de Aristides e como esses sentidos dialogam com elementos presentes nos *Hieroì Lógoi*, como ideias sobre contatos com deuses em sonhos e a autoridade do discurso onírico. Pensaremos, também, sobre a dimensão material dessa cultura onírica, a qual se ampara, em grande medida, nos santuários de Asclépio, cujo culto transforma experiências cotidianas de uso de substâncias, terapias médicas e o próprio adormecer ao atribuir-lhes sentidos iniciáticos e místéricos. Por fim, defenderemos os *Hieroì Lógoi* como um documento fundamental para reivindicarmos uma interpretação da mortalidade e da imortalidade como incomensuráveis que não se constituem em pares antitéticos nem fundamentam dicotomias, mas estão além de polarizações próprias de uma abordagem tributária de relações de sujeito e objeto.

Desta maneira, dialogamos profundamente com reflexões, de natureza teórica, advindas dos mais diversos campos de saber, como a filosofia, a antropologia, a história, os estudos literários, a psicanálise, as artes e a matemática. A partir da discussão de Gilles Deleuze sobre a relação entre realidade e possibilidade, nos perguntamos acerca das *possibilidades-Eu* em construção nos *Hieroì Lógoi*. Assim, entendemos o Eu como em abertura que o permite constituir-se de maneira plural e, frequentemente, paradoxal. Por outro lado, a partir da crítica de Martin Heidegger à noção de sujeito, nos distanciamos de uma leitura cartesiana a qual pressupõe relações binárias e antitéticas entre o si mesmo e o mundo. Mais do que isso, entendemos, também a partir de Heidegger, que o Eu pode ser apreendido de maneira ateórica e assistemática, na medida em que se oferece ao trato, ao lidar e ao tomar

cotidiano da experiência ordinária do homem. Por fim, a partir da arqueologia, em especial as reflexões trazidas por Félix Acuto e Julian Thomas (em diálogo, em sua obra, com Heidegger), entendemos os *Hieroì Lógoi* como produto o qual, em sua materialidade, atribui sentidos e constitui Aristides na medida em que este o compõe e lida com ele. Assim, os *Hieroì Lógoi* são pensados como um conjunto de discursos produzidos por e produtor de possibilidades-Eu muitas vezes apreendidas de maneira atórica e assistemática e as quais não podem ser avaliadas enquanto parte de uma lógica da alteridade na qual se encontram em oposição Eu e outrem. Na medida em que avançamos em nossa reflexão sobre o documento observamos, também, o problema de seu estatuto literário. A identificação dos *Hieroì Lógoi* como uma autobiografia implica em um posicionamento sobre ideias de si mesmo e de vida as quais apenas muito recentemente foram contestadas pelos estudiosos da biografia e da autobiografia. Ao invés de abordarmos o Eu como constante, único, imutável e, portanto, como unidade apreensível em sua totalidade e coerência ética, o pensamos a partir das propostas de Giovanni Levi acerca do dinamismo e o caráter fragmentário da identidade. Além disso, em diálogo com as propostas advindas da arqueologia sobre uma materialidade constituinte do eu, nos remetemos aos estudos literários de Paul John Eakin, o qual pensa a escrita autobiográfica em termos de uma *produção de si*.

Alguns dos mais significativos questionamentos aqui apresentados envolvem o problema do sonho. Os *Hieroì Lógoi* apresentam uma extensa narrativa dos sonhos de seu autor, os quais são ali apresentados como comprovadores do poder de Asclépio e da posição de favorecimento divino de Aristides. Assim, nos perguntamos sobre a autoridade da experiência onírica como constituinte de um discurso verdadeiro e significativo para o sonhador. Na época de Aristides, os santuários de Asclépio apresentam-se como espaços privilegiados para pensarmos o sonho como lugar de encontro com a divindade, de questionamento das fronteiras entre homem e deus e de transformação do Eu. Neste sentido, ele deve ser pensado enquanto *heterotopia*, conceito desenvolvido pelo filósofo Michel Foucault e trazido para o campo da história por Marta Mega de Andrade. A heterotopia onírica constitui-se, assim compreendemos, como espaço de subversão da ordem do mundo a qual pressupõe a separação e a diferença entre homens e deuses. Ao mesmo tempo, ela

formula esses pressupostos, coloca-os em evidência, reafirma-os. Neste sentido, a partir da reflexão a respeito da transgressão como fundadora do interdito trazida por Georges Bataille, entendemos a heterotopia onírica como lugar de formulação dos limites entre mortais e imortais. Esses limites serão ali colocados em evidência e à prova e, em algumas circunstâncias, não poderão se sustentar.

O vocabulário utilizado por Aristides em sua obra e a cultura material dos santuários sinalizam a circulação, na época da escrita dos *Hieroì Lógoi*, da interpretação do culto de Asclépio como um culto de mistérios, entendimento este cujo alcance ainda não podemos determinar. Assim, a experiência onírica reveste-se de sentidos iniciáticos e fundamentalmente transformadores da condição humana. Desta maneira, podemos compreender sua elaboração da doença como algo vantajoso que coloca Aristides em proximidade com o deus. A partir das discussões trazidas pelo historiador Hugh Bowden a respeito das vivências e sentimentos contraditórios próprios das iniciações e cultos de mistérios e das reflexões da artista Marina Abramović sobre os sentidos do sofrimento, defendemos a experiência oniro-religiosa de Aristides como de uma irrevogável intimidade com a dor e a morte, paradigmática das possibilidades-Eu nos *Hieroì Lógoi*. Este caráter contraditório e paradoxal, aflorado nas alegações de Aristides sobre a incapacidade de narrar suas experiências aproxima-nos das discussões trazidas pelo filósofo Eudoro de Sousa a respeito da divindade como Excessividade Caótica, pelo Antropólogo Michael Lambek sobre a incomensurabilidade, pela filósofa e psicanalista Julia Kristeva acerca da abjeção e pelo matemático Rudy Rucker sobre o problema do infinito. Assim, dialogamos com um amplo e transdisciplinar campo de reflexões as quais tentam oferecer mecanismos teóricos para abordarmos o inapreensível. A identificação de Aristides a Asclépio, a qual, a partir de Eudoro de Sousa, entendemos como de conteúdo erótico – afeiçoar-se é tomar as feições, volver si mesmo e outrem em mesmo e mesmo – coloca em questão as fronteiras entre a mortalidade e a imortalidade entendida como incomensurável e inapreensível. A partir de Sousa, Lambek, Kristeva e Rucker, defendemos uma abordagem não antitética da mortalidade e da imortalidade, de maneira que entendemos os discursos sobre suas fronteiras como sinalizadores da impossibilidade de apreendê-las como irrevogavelmente distintas.

Desta maneira, recuperamos as proposições paradoxais de Heráclito acerca da divindade e propomos a possibilidade-Eu *mortal imortal* como experiência assistemática do si mesmo a qual evade a lógica binária e a formulação discursiva nos *Hieroì Lógoi*.

Buscamos, por meio desta tese, desnaturalizar noções sobre a pessoa que, amparadas em uma dicotomia polarizada entre “eu” e “outrem”, advogam a unidade e a impermeabilidade do Eu. Na medida em que este é construído historicamente e, inclusive, em condições subversivas de noções de tempo e espaço, é necessário compor novas dinâmicas para sua investigação. Como historiadores, ocupamos um lugar privilegiado para tanto, por nos ser caro aquilo que a tantos parece excepcional e desviante, justamente na medida em que a transgressão, dada a ler nos textos, nos vasos e nas pedras, denuncia a precariedade de nossas escolhas. Repensando a historicidade dos discursos do homem sobre si mesmo, abrimos espaço à realização dos possíveis, das *possibilidades-Eu*.

CAPÍTULO I: OS HIEROÏ LÓGOI¹ ENQUANTO NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA

Nas mornas fontes dedicadas ao soberano de Argos, morto nas águas de boas-vindas preparadas pela viril esposa, um homem, há um Egeu de distância, busca restituir o sopro arrancado por uma moléstia que os médicos mortais não foram capazes de curar e que os vapores sagrados podem amenizar. Hospedado na estação termal ali construída, próxima da cidade adotada como sua, nesse lugar que não é nem Esmirna nem Clazômenas, nem grego nem romano, nem água nem mármore, ele sonha com um deus. É inverno e o deus lhe diz que deve fazer uma caminhada livre de calçados. O homem grita e anda. A neve sob seus pés está ali, ao mesmo tempo em que não está. Ele anda ao mesmo tempo em que sonha. Ele está acordado e está dormindo e está andando ao mesmo tempo em que grita “Grande é Asclépio!”.

¹ A transliteração dos termos em grego antigo para o português seguem as normas publicadas por Ana Lia do Amaral de Almeida Prado em *Classica, Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (2006). A grafia da expressão utilizada por Aristides para identificar seus discursos, em *Hieroï Lógoi* II, 9, é *ἱεροὶ λόγοι* (DINDORF, 1829, 467; KEIL, 1898, 396). Já o título dado à obra, no discurso 42 (*Lalia a Asclépio*), encontra-se no dativo: *ἱεροῖς λόγοις*. O título de cada discurso, por sua vez, é identificado como *ἱερῶν λογῶν* por Dindorf (1829, 445) e como *ἱερῶν λόγων* por Keil (1898, 396). Por um lado, o sentido dado à expressão por Dindorf, com a presença do genitivo (*ἱερῶν*) e do acusativo dórico (*λογῶν*) sugere uma interpretação distinta daquela que fará Keil, a qual manterá ambos os termos no genitivo. Ao mesmo tempo, todas as expressões, com suas variações de grafia (*ἱεροὶ λόγοι*, *ἱεροῖς λόγοις*, *ἱερῶν λογῶν* e *ἱερῶν λόγων*), encontram-se no plural. Portanto, decidimos por utilizarmos a primeira delas (*ἱεροὶ λόγοι*) por três motivos: por encontrar-se no nominativo e por ser a forma como a expressão se encontra no próprio texto, de maneira que os autores ocupados da obra de Aristides dão preferência a ela (FESTUGIÈRE, 1954 88; HOLMES, 2008, 81; DOWNIE, 2008 A, 2008 B; FIELDS, 2008, 164; CRIBIORE, 2008, 269; PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 1). Ao mesmo tempo, decidimos manter a acentuação como na grafia sugerida por Dindorf e Keil, ainda que os autores de língua inglesa e mesmo Festugière não a mantenha. Por fim, sempre nos remeteremos a cada um dos seis discursos que compõem a obra pelo título da mesma, *Hieroï Lógoi*, e não pelo título utilizado nas edições de Dindorf e Keil. O fazemos tanto pela coerência em manter o caso nominativo para os títulos quanto por ser esta a maneira como os autores citados se referem a cada uma delas. Assim, sempre nos referiremos à obra pelo título *Hieroï Lógoi* (seguido de sua numeração de 1 a 6), como o fazem a maioria dos comentadores à exceção de Janet Downie (2008 B). Ainda que não devam desqualificar o movimento da autora em pensar cada título no singular, lembramos que não é desta maneira que os próprios discursos estão intitulados, pelo contrário, são sempre nomeados (tanto na edição de Keil quanto na de Dindorf) pela expressão no plural.

O deus lhe convida para uma estada em seu santuário em Pérgamo. Aristides viaja para lá e, na primeira noite como incubante, seu preceptor sonha com Asclépio². O deus e Zósimo conversam sobre Aristides, seu trabalho, sua doença e os medicamentos que deve tomar. A partir de então, por ordem do deus, Aristides irá registrar suas visões oníricas e os dons recebidos enquanto seu favorito. Mais tarde, já um famoso e bem relacionado orador, ele reelabora os relatos contidos nesses primeiros registros em uma narrativa composta de seis discursos publicados sob o título de “*Hieroì Lógoi*”, expressão utilizada pelo deus no sonho que, tantos anos antes, Zósimo tivera com ele.

1. Os *Hieroì Lógoi* e a(s) cronologia(s) da vida de Aristides

Edições dos *Hieroì Lógoi* e algumas escolhas metodológicas

A investigação na qual esta tese se ampara lança mão de um considerável número de edições e traduções dos *Hieroì Lógoi* hoje disponíveis, as quais foram produzidas entre as

² Os termos usados por Aristides para designar Zósimo derivam de τροφεύς, cujo significado pode ser tanto “aquele que cuida, alimenta, cria”, quanto “pai de criação”, “tutor” e, mesmo, “escravo pessoal”. Em Liddell-Scott, o termo é traduzido nesse último sentido relativamente ao seu emprego por Aristides a respeito de Zósimo em *Hieroì Lógoi*, 3.3 e 4.103; de Nérito em 3.15; de outros, não identificados em 3.20 (LIDDELL; SCOTT, 1940). No entanto, em Bailly, esse último significado é ignorado e são privilegiados os sentidos de alimentação e criação atribuídos ao termo (BAILLY, 2000). Os pesquisadores traduziram o *tropheús* de Aristides justamente neste sentido, de forma que encontramos, nas edições modernas dos *Hieroì Lógoi*, termos como *nourricier*, ou seja, “aquele que nutre” (FESTUGIÈRE, 1986, 69, 71, 73, 105, etc.), *foster-fathers* e *foster-father*, “pais” e “pai de criação” (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 108; ISRAELOWICH, 2012, 20, 31, 93, 113), *Erzieher*, “educador” (SCHRÖDER, 1986, 28, 37, 43, 64, 68, 69, 96, 101, 120), *ayo*, “aio” (COPETE, 1995, 80) e *istitutore*, “tutor” (NICOSIA, 2008, 107, 110, 112, 154). A dificuldade de tradução do termo para o português deve-se aos três aspectos fundamentais utilizados pela literatura especializada para identificar Zósimo: o de alimentação, o de criação e o de educação. Essas funções são, certamente, sintetizadas no termo português moderno “preceptor”, ou seja, um sujeito responsável por cuidar integralmente de uma criança ou de um jovem, tanto nos sentidos mais mundanos, como o da alimentação, quanto no sentido de educá-la. Segundo Corbier (2000, 37), a palavra e os termos que dela derivam indicam os membros de uma “família afetiva” no interior da qual Aristides é criado: *trophòs*, a “ama” (*Hieroì Lógoi*, 1.78); *syntrophos*, sua “irmã de leite” (*Hieroì Lógoi*, 1.45); e *trophímōn*, os filhos desta (*Hieroì Lógoi*, 2.44). No entanto, é importante ressaltar que esses personagens sempre se encontram associados a ele e sua família por laços de servidão ou patronagem que os deslocam a um plano hierarquicamente inferior. Para Corbier, *tudo acontece como se a gratidão devida a pessoas que tenham cumprido papéis preciso e codificados em relação ao indivíduo justificasse que este ignorasse ou fingisse ignorar as desigualdades do sistema* (2000, 37). O assunto também é abordado por Peter Parkes (2003, 761).

décadas de 1950 e 1980. Todas elas contam com imprescindíveis estudos introdutórios, assim como notas e comentários dos tradutores e editores, um material indispensável à crítica textual. À edição feita por Wilhelm Dindorf em 1829 – a qual Nicosia caracteriza como velha, medíocre e inteiramente superada (2008, 52) – privilegamos o texto como estabelecido por Bruno Keil em 1898, o qual, até a presente data, não sofreu muitas contestações e permanece a versão na qual a os estudiosos contemporâneos se apoiam³. Quanto às traduções, há edições para o inglês, o italiano, o alemão e o francês.

No idioma inglês, dispomos do trabalho de Charles Behr, de 1981, publicado em dois volumes, dos cinquenta e dois discursos de Élio Aristides por nós conhecidos, dentre eles, os *Hieroì Lógoi*. Alexia Petsalis-Diomidis se amparou na edição de Behr para produzir as traduções da obra de Aristides contidas em *Truly Beyond Wonders, Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, de 2010. Os *Hieroì Lógoi* também se encontram parcialmente traduzidos, ao lado de outros discursos de Aristides oferecidos nas mesmas condições, na ampla coleção *Asclepius, Collection and Interpretation of the Testimonies* de Emma e Ludwig Edelstein, publicada pela primeira vez em 1945 e utilizada, aqui, na reedição de 1998. Além das traduções inglesas, dispomos de uma versão italiana dos *Hieroì Lógoi* produzida por Salvatore Nicosia em 1984 e utilizado, por nós, numa reimpressão de 2008. A edição alemã do texto, por sua vez, foi publicada em 1986 por Otto Schröder e a espanhola, em 1999 por Juan Manuel Cortés Copete.

Além das traduções para o inglês, o italiano e o alemão, há uma edição francesa dos *Hieroì Lógoi*. André-Jean Festugière produziu uma primeira versão do texto em 1952, à época da composição das *Sather Lectures*. Em 1969, ao redigir para a *Révue des Études Grecques* uma crítica a *Aelius Aristides and the Sacred Tales* de Behr, publicada um ano antes, Festugière teve a oportunidade de retomar a tradução e aprimorá-la. Por fim, após sua morte, Henri-Dominique Saffrey encontrou esse trabalho entre seus papéis e o publicou em

³ Uma exceção, no que diz respeito à contestação da edição, foi o caso da expressão τοῦ νῦν ὑπάτου, “o presente cônsul”, encontrada na versão de Keil para *Hieroì Lógoi*, 2.9 e modificada por Behr como εἷς τῶν ὑπάτων, “um dos cônsules” (1994, 1155-1163). As traduções para o português dos discursos de Aristides presentes nesta tese sempre serão acompanhadas, nas notas correspondentes, do texto estabelecido por Keil e a tradução para o idioma moderno na qual nos amparamos.

1986. Segundo ele, a tradução de 1969 é a última versão do texto estabelecida por Festugière (1986, 11). As traduções dos *Hieroi Lógoi* utilizadas nesta tese, com algumas modificações quando necessário, provêm da versão de Festugière editada por Saffrey em 1986⁴. As traduções em língua inglesa, italiana, espanhola e alemã, por sua vez, serão utilizadas pontualmente em momentos nos quais a interpretação do documento demandar a comparação do texto grego com as versões disponíveis. Elas também serão utilizadas quando da necessidade de citar outros discursos do autor.

Aristides escreveu, ao todo, cinquenta e três discursos numerados, a partir de Keil, de 1 a 53. Os seis *Hieroi Lógoi* correspondem aos discursos 47 a 52. Decerto, alguns autores os citam desta maneira, como é o caso de Edelstein e Edelstein (1945) e Copete (1995), e o volume editado por Harris e Holmes (2008) sobre Aristides procede com a mesma escolha. No entanto, quando ocupados diretamente dos *Hieroi Lógoi*, como no caso de traduções específicas do texto, a maior parte dos autores prefere numerá-los independentemente do restante da obra de Aristides, dos números 1 a 6, como é o caso de Behr (1968), Festugière (1986), Nicosia (2008), Schröder (1986), Janet Downie (2008 A) e Petsalis-Diomidis (2010). Desta forma, devido à centralidade dos *Hieroi Lógoi* no presente trabalho, seguiremos o modelo adotado por esses autores na escolha de citá-los pela numeração que os destaca do restante da obra, ou seja, de 1 a 6.

Por fim, é importante esclarecer também a escolha por manter o título do texto no original grego. A expressão *Hieroi Lógoi* foi traduzida por *Discours Sacrés* (FESTUGIÈRE, 1986), *Sacred Tales* (BEHR, 1968; HARRIS, 2009; ISRAELOWICH, 2012), *Discorsi Sacri* (NICOSIA, 2008), *Discursos Sagrados* (COPETE, 1999) e *Heilige Berichte* (SCHRÖDER, 1986), apenas para citar algumas referências. Porém, como aponta Downie (2008 A, 03), a qual mantém a expressão no original, qualquer tradução é problemática, pois exige uma interpretação do complexo termo *lógos*, o qual remete a obra à atividade retórica de seu autor. Como discutiremos no segundo capítulo desta tese, o título é

⁴ A escolha da tradução francesa deve-se a ela ter sido produzida de maneira mais cuidadosa. É possível identificar lacunas na tradução de Charles Behr, um descuido que Festugière não comete (exemplos relevantes são encontrados em *Hieroi Lógoi* 2).

também associado a textos da tradição mistérica. Assim, devido ao lugar ambíguo da obra e aos sentidos plurais da expressão, decidimo-nos por manter o título no original, como fez, além de Janet Downie (2008 A), Alexia Petsalis-Diomidis (2008).

Aristides possíveis

Em linhas gerais, a investigação da qual esta tese é resultado apresenta uma história do Eu. Poderíamos ter dito “história das subjetividades”, “história do sujeito”, contudo, essa terminologia, de uso tão comum, não é a mais adequada aos objetos e problemas por nós aqui traçados. Algumas considerações oriundas da Filosofia nos autorizam a agir com cautela em relação ao uso do conceito de “sujeito”. Como observa Hans-Georg Gadamer (2012, 531), os gregos não tinham uma palavra para designar o sujeito. Os conceitos que se aproximam desta noção não sinalizam a pessoa como também um fora-de-si diante do qual nos colocamos, mas são autorreferenciais, como pode ser observado em termos como ἐγώ e αὐτός. Quando não são autorreferenciais, eles se afastam bastante daquilo que entendemos como “pessoa” no sentido da constituição de um Eu e de um si mesmo. Assim, os gregos utilizam ἄνθρωπος em um sentido semelhante ao “homem” por nós entendido como “ser humano”, o qual pode estar em oposição a ἀθάνατος (*Ilíada*, 5.442). Da mesma maneira ἀνὴρ pode estar em oposição a γυνή (*Ilíada*, 9.134). Assim, os gregos, ao referirem-se à pessoa humana, lançavam mão também de conceitos os quais poderiam ser localizados numa oposição com um *outro*, a exemplo do imortal e da mulher. Nós, por outro lado, nos preocupamos com um nível ainda mais profundo da noção de pessoa, o qual delineia relações de alteridade que opõem o “eu” ao “não-eu”, o “si mesmo” a “outrem”. Significa dizer que nos interessa a pessoa autorreferenciada, numa relação consigo, pois vemos nos *Hieroi Lógoi* a alteridade e a identidade divina como já inscritas na própria forma de como Aristides entende a si mesmo, não em termos de espécie humana, mas como um Eu que apenas num nível mais superficial assume-se como “mortal”, “humano”, “masculino”, etc. Como apontamos, apenas termos como ἐγώ e αὐτός sinalizam o “si mesmo” no vocabulário grego, e não estão nada próximos da ideia de “sujeito”, ali totalmente ausente. Esse vazio no

vocabulário grego foi interpretado por Martin Heidegger e Michel Foucault, os quais chegaram, por vias distintas, à conclusão de que não devemos falar em “sujeito” para a antiguidade grega.

Como foi observado por Francisco Ortega (1999, 32), em Foucault, as noções de *sujeito*, *si mesmo* e *indivíduo* não estão precisamente definidas. Ao mesmo tempo, até 1981, Foucault mantém a ideia de que não se pode falar em sujeito no mundo grego (2006 A, 26). No ano seguinte, ele abre uma via de reflexão acerca do problema:

(...) a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) (ORTEGA, 2006, 05).

Tal preceito, atrelado ao de *epiméleia heautoû* (“cuidado de si”), este claramente definido desde o século V a.E.C. e presente até os séculos IV e V E.C., estabelece todo um corpo de definições a respeito de uma forma de estar no mundo:

(...) uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade (FOUCAULT, 2006 A, 15).

Já em 1984, Foucault retoma o problema e avança:

Já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo. Faltava à Antiguidade clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito (2006 A, 262).

Apesar de identificarmos como inadequado o conceito de “sujeito” para pensarmos o mundo antigo, não concordamos com os pressupostos nos quais se ampara

Foucault⁵. Para ele, a reflexão sobre o sujeito deveria ter ocorrido no âmbito da Filosofia e, como ali não a encontra, sustenta sua inexistência. Nós, por outro lado, não atribuímos ao silêncio do discurso filosófico tal autoridade. A reflexão que Foucault julga ausente na Antiguidade estabeleceu-se numa larga rede de discursos e práticas os quais incluem a filosofia e estendem-se ao mundo cotidiano, aberto aos homens este se oferece enquanto campo de atuação autônoma e, também, transgressora, às margens das instituições e dos discursos de poder. O sujeito, enquanto conceito, está de fato ausente no vocabulário antigo e, mais ainda, é construído, enquanto “pessoa”, apenas muito tardiamente. Tal motivo, levantado por Heidegger, nos parece o mais adequado para nos distanciarmos tanto quanto possível do termo.

O termo moderno “sujeito” origina-se de *sub-iectum*, tradução latina para o grego ὑποκείμενον, particípio do verbo ὑπόκειμαι, ou seja, “estar colocado sob”, “servir de base” (TUCÍDIDES, 1.93), “subjazer” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1.983a 30), “ser colocado diante de alguém como objetivo ou princípio” (HERÓDOTO, 2.123). A crítica ao conceito moderno de sujeito foi construída por Martin Heidegger ao longo de sua obra. Em *Die Zeit des Weltbildes*, de 1938 (1976, 349), ele resgata a definição pré-moderna de *subjectum* como *aquilo que se encontra diante de nós, aquilo que reúne tudo para si para tornar-se sua base*. Da mesma maneira, em *Nietzsche II*, escrito entre 1939 e 1946 (2007, 104), o termo nomeia *aquilo que, por si mesmo, já se encontra aí defronte*. Heidegger também aponta que tal significado do conceito de sujeito, *a princípio, não tem relação específica com o homem e nenhuma com o Eu* (1976, 349). Esta crítica já se inicia em *Sein und Zeit*, de 1927. Ali, Heidegger argumenta que *a pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto* (2012, 155). No entanto, como ele sinaliza, o Eu e essa condição subjacente dada pelo vocabulário se confundirão na modernidade: *por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o “eu” humano, se torna “sujeito” de maneira predominante* (2007, 104). É importante ter em conta que *Sein und Zeit* reivindica um modo de falar do homem não tributário ao conceito moderno

⁵ No entanto, estamos atentos à preocupação de Foucault em pensar em termos de “práticas da subjetividade” e do indivíduo enquanto “senhor de si”. Apesar de nos distanciarmos tanto do uso do “sujeito” quanto do “indivíduo” como análogos à noção de pessoa por nós investigada, entendemos a escrita autobiográfica como parte de um conjunto de práticas de produção Eu dela constituintes e, ao mesmo tempo, provocadas por este significativo momento de “assenhoramento” do si mesmo.

de sujeito. Em função disso, Heidegger reserva para o ser humano o termo *Dasein*. Ele o fará, como argumenta em *Was ist Metaphysik?*, de 1929, com o intuito de *reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do ser enquanto tal* (1991, 58). O conceito é elucidado no capítulo quinto de *Sein und Zeit*, especialmente em seu parágrafo introdutório, de número 28. Heidegger pensa o ser do homem como *ser no mundo*, de maneira que este é, *cada vez ele mesmo o seu “aí”, lugar que tanto designa “aqui” e “lá” e significa uma essencial abertura à espacialidade por meio da qual esse ente (o Dasein) é para ele mesmo “aí”, unido com o ser-”aí” de mundo* (2012, 379s). *Dasein* foi, portanto, quando traduzido, vertido para a expressão *ser-aí* (SALANSKIS, 2011, 23). Trata-se de uma maneira de pensar o homem distinta daquela que, na modernidade, definiu-o como sujeito pensante e como consciência. Assim, em *Was ist Metaphysik?*, três anos após a escrita de *Sein und Zeit*, Heidegger retoma a discussão e oferece novos esclarecimentos a respeito do conceito de *Dasein, ser-aí*:

Nem a palavra “ser-aí” tomou o lugar da palavra “consciência”, nem a “coisa” chamada “ser-aí” passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome de “consciência”. Muito antes, com o “ser-aí” é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado” (1991, 58).

Ao alcinhar o homem de *Dasein*, Heidegger pleiteia escapar da abordagem do ser humano enquanto um *subjectum*, enquanto um *ego cogito*, enquanto consciência, e repensa-o em sua mundanidade cotidiana e abertura para a espacialidade. Vulgarmente, como observou Jos de Mul, (1999, 156) as conotações ligadas ao antigo significado da ideia de sujeito não desapareceram com ele, mas foram incorporadas a seu novo sentido. Agora, aquilo que, até o momento, designava tudo que se encontra *aí*, ou seja, as pedras, as plantas, os animais e, também, o homem, o separará do conjunto dos entes e passará a exercer, com eles, uma relação que entendemos pela dicotomia *sujeito-objeto*. Na medida, portanto, que a ideia de “sujeito” enquanto “sujeito humano” só pode ser pensada a partir da modernidade, evitamos utilizá-la como sinônimo de “pessoa” ao longo desta tese⁶. Também nos mantemos

⁶ É possível, contudo, utilizá-la no sentido de “sujeito histórico”, tanto enquanto “objeto de reflexão” quanto de “pessoa historicamente implicada”.

atentos ao problema de que, se a ideia de “sujeito” enquanto “sujeito humano” é moderna, também o é a sinalizada dicotomia a separar “Eu” de “outrem”. Os *Hieroi Lógoi* narram episódios nos quais a identidade de Aristides multiplica-se, transcende o nome e até mesmo a condição humana à qual, em vigília, está conformada. Aristides e Asclépio não formam numa relação de alteridade, nem de identidade, pois esta reclama, sempre, outrem como sinalizador de um próprio. A alteridade, nos *Hieroi Lógoi*, circunscreve-se no domínio de si mesmos *possíveis* formadores do próprio Eu.

Diante, portanto, dos limites impostos pela historicidade do termo “sujeito”, damos preferência a expressões como “si mesmo” e “eu” para pensar a pessoa enquanto um próprio, ainda que aberto, múltiplo, mutável⁷. Nos (e a partir dos) *Hieroi Lógoi* de Aristides, faz-se presente um Eu o qual não se conforma à dicotomia moderna *sujeito-objeto*, mas produz-se no liminar dado pela alteridade como abertura de mundos possíveis.

A maior parte do conhecimento do qual dispomos a respeito de Élio Aristides advém dos *Hieroi Lógoi*. As narrativas ali presentes não se limitam a relatos oníricos, mas incluem, também, informações sobre sintomas, prescrições e terapias praticadas pelo narrador, assim como a respeito das pessoas ao seu redor, das viagens que empreendeu e de suas atividades religiosas, intelectuais e políticas. Os *Hieroi Lógoi* devem ser pensados, assim, como uma composição de caráter marcadamente autobiográfico, na medida em que se estruturam como uma *escrita de si* cujo protagonista é identificado a seu autor. Entendemos, além disso, que o Aristides do qual temos conhecimento nos *Hieroi Lógoi* figura como a mais superficial camada de uma série de sujeitos históricos aos quais não nos é possível ter acesso direto, mas tão somente por meio de indícios, pistas, sinais. O Aristides que escreveu os *Hieroi Lógoi* está temporalmente muito distante daquele que redigiu os relatos oníricos nos

⁷ Neste sentido, estamos alinhados com as amplas noções de *self* e *selfhood*, frequentemente usadas por autores de língua inglesa para designar aquilo que os estudiosos de língua portuguesa chamam de “sujeito” e “subjetividade”. No entanto, os correspondentes mais adequados ao conceito de “self” são os de “si mesmo” e “eu” e, ao mesmo tempo, não há um correspondente, em língua portuguesa, para *selfhood* (“subjetividade” traduzir-se-ia por *subjectivity*). O uso do termo “indivíduo”, por sua vez, não apresenta tantos problemas, em vista de sua conotação explicitamente limitante. Ele não pode ser usado para pensar o Eu como abertura de possíveis. Evitaremos, portanto, seu uso com essa conotação e lançaremos mão dele apenas quando nos debruçarmos sobre autores que o utilizam e quando refletirmos sobre o caráter particular, individual, de uma determinada pessoa.

quais ele argumenta amparar-se para produzi-los. O Aristides autor de tais relatos, caso tenham mesmo sido produzidos, não é o mesmo que viveu as experiências neles narradas. O Aristides que viveu tais experiências (as quais não podemos julgar como reais ou imaginárias) não é o mesmo que, em sonhos, viu Asclépio, com ele estabeleceu uma relação e, por fim, confundiu-se com ele, desintegrando-se como mortal submetido a uma espacialidade e a uma temporalidade fundadoras de uma experiência de si linear e fadada à aniquilação.

Os *Hieroì Lógoi* não são, antes de mais nada, um testemunho totalizante de quem foi Élio Aristides⁸. Eles são, sim, a expressão textual de como um intelectual da Ásia Menor, na década de 170⁹ da Era Comum, se produziu enquanto um *possível* a partir de um conjunto de experiências religiosas, oníricas, médicas, intelectuais e políticas e se ofereceu à leitura pública. Os *Hieroì Lógoi* formam, entre tantas coisas, um registro de como sonho e devoção constroem-se enquanto cenário *dessa e para essa* produção de um Eu de contornos fluidos e de frágil coerência, simultaneamente inserido e alienado do mundo social. Estamos, portanto, no campo das reflexões sobre a identidade e os parâmetros em jogo na construção de um Eu. O problema foi objeto dos estudos clássicos a partir de recortes bastante variados, os quais delineiam as muitas maneiras como os homens do mundo antigo se entenderam enquanto indivíduos. Assim, por exemplo, a identidade de gênero se constitui a partir de parâmetros de feminilidade e masculinidade, seus limites, sua possibilidade de transgressão e de reprodução. A identidade também se produz a partir de uma relação com o lugar por si habitado ao amparar-se em parâmetros de autoctonia e estrangeirismo. Ela diz respeito ao exercício da política e à posse de si ao definir-se em diálogo com os parâmetros de cidadania e escravidão. Advogamos que, também, há no mundo antigo greco-romano uma identidade

⁸ Como apontou Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2007, 58s), contemporaneamente, a cultura de massa *instaura uma nova sensibilidade, aberta para o choque, a surpresa, o caráter relacional das identidades. O sujeito deixa de ser visto como uma totalidade fechada e fundante das ações e representações, para ser pensado como uma produção histórica, como um lugar que diferentes pessoas vêm ocupar sucessivamente ou como produção de uma identidade, em que vários fluxos de subjetivação e forças de sujeição se encontram*. Assim, entendemos que não se pode falar, hoje, de sujeito no sentido da possibilidade deste ser totalmente conhecido. Pensamos em termos de construções fluidas e de coerência frágil. Elas delineiam uma alteridade no tempo diante da qual construímo-nos como um feixe de possibilidades por elas aberto.

⁹ Salvo quando devidamente acompanhadas de informação contrária, todas as datas citadas nesta tese referem-se à Era Comum.

religiosa, não no sentido da pertença a determinados grupos reunidos em torno de um mesmo conjunto de ritos e mitos, mas no sentido desta só ser possível a partir de uma visão religiosa de mundo. Tal identidade, ao contrário das outras aqui sinalizadas, não se estabelece na horizontalidade do mundo social para, nele, organizar-se verticalmente, mas negligencia a mundanidade e fundamenta-se na verticalidade da relação com o divino. Ela deve ser pensada, portanto, como ontologicamente distinta das anteriormente enumeradas, pois diz respeito ao lugar ocupado na ordem que inclui, mas estende-se para além do mundo terrestre, imediatamente apreensível. A identidade sobre a qual nos debruçamos constitui-se a partir dos parâmetros de mortalidade e imortalidade, cujas imagens mais eficientes são a do homem e a do deus.

Parecemos trilhar, portanto, a esfera do absurdo, do irreal, do inviável. No entanto, muito pouco absurdo parecia aos homens do tempo de Aristides essa intimidade e identificação com os deuses¹⁰. Como observou John Scheid (2010, xvi), a civilização grega e a romana *aditem a possibilidade de se passar do estado de humanidade ao de divindade*. A divinização do humano, ainda que um privilégio restrito a poucos homens a quem os deuses se afeiçoavam, fazia parte de um horizonte de possibilidades no qual os parâmetros de mortalidade e imortalidade, ao invés de constituírem pontos distantes, expandiam-se em linha, plano e volume. Proximidade e distância, posições nada irrefutáveis, produzidas oniricamente, abrem-se na grande fissura do tecido da realidade cotidiana esgarçada pelo sonho. Nesse sentido, entendemos o sonho¹¹ como *heterotopia*. O conceito foi apresentado

¹⁰ A documentação é extensa, assim como a bibliografia sobre o assunto. Um compêndio interessante é *Devenir Dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens* de 2010, no qual Carlos Lévy reúne e apresenta narrativas que vão desde a promessa de imortalidade feita por Calipso a Odisseu (*Odisseia* 203-220) à divinização de César por Díon Clássio (*História Romana*, 47.2). É importante observar que, na época de Aristides, a divinização do imperador ainda não atingira seu apogeu, como ocorrerá na passagem do Principado ao Dominato. A transformação é localizada por Norma Musco Mendes e Diogo Pereira da Silva (2008, 313) *circa* 280, quando *começou a se elaborar um ideário e mística imperiais que, subsequentemente, evoluíram, buscando explicar a origem divina e as relações entre os imperadores e as divindades*. Essa mística imperial reunia a paternidade divina (no caso de Maximiano e Diocleciano, legitimada pelo panegírico de Mamertino pronunciado em Trêves em 289), a associação a um arquétipo de transcendência e a saudação convertida em prostração (*adoratio, prokynesis*). Desta forma, o imperador deixava de ser um *primus inter pares* ao destacar-se como *dominus* (MENDES; SILVA, 2008, 325-327).

¹¹ Erich Dodds observa que os gregos *nunca falavam, como nós, de ter um sonho, mas sempre de ver um sonho* – *οὐκ ἴδεν, εὐπνίου ἴδεν* (2002, 110). Assim, Heródoto (6.107.1) narra a visão noturna de Hípias, em que este dormia com sua mãe. No entanto, quando lançamos nosso olhar sobre outros documentos, observamos que os gregos também compreendiam o sonho como experiência, evento, situação em que algo acontecia. Como

numa conferência oferecida em 1967 no Círculo de Estudos Arquitetônicos e publicado apenas em 1984 na revista *Architecture, Mouvement, Continuité*. As heterotopias são, para Foucault, encontradas em todas as culturas, e distinguem-se por seu caráter transgressor:

Há, igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contrapositionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias; e acredito que entre as utopias e estes posicionamentos absolutamente outros, as heterotopias, haveria, sem dúvida, uma espécie de experiência mista, mediana, que seria o espelho. O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e

apontou Gil Renberg (2003, 41), o substantivo ἐνύπνιον, o qual costumava ser usado no sentido de “algo visto durante o sono”, poderia, por vezes, ser usado adverbialmente. Os gregos também utilizavam o termo ὄναρ, o qual, desde Homero, podia funcionar adverbialmente, no sentido de “em um sonho”, a exemplo de *Odisseia* 20.90: *um fato, não o cria um sonho* – ἐπεὶ οὐκ ἐφάνην ὄναρ ἔμμεναι. De fato, o uso deste vocabulário como indicativo do sonho no sentido de experiência pode ser identificado em um largo espectro temporal. Em *Ésquilo* (*Eumênides*, 116), por exemplo, Clitemnestra chama as Eumênides em um sonho: *num sonho Clitemnestra vos chamo* – ὄναρ γὰρ ὑμᾶς νῦν Κλυταιμήστρα καλοῶ. Também Aristides (*Hieroi Lógoi*, 3.3) usa o conceito no sentido de acontecimento, como indica o particípio do verbo *gígnomai* (γίγνομαι): *lembro de ter sonhado isso* – μέμνημαι τοιοῦτον ὄναρ γενόμενον / *je me souviens d'avoir rêvé à peu près ceci* (FESTUGIÈRE, 1986).

absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (2013, 418).

A partir de Foucault, entendemos também as visões e experiências oníricas, esses acontecimentos, como heterotopias. Elas não se inscrevem no espaço mundano e contra ele, mas, nelas, o sonhador vê coisas e vive experiências dadas num espaço que só existe oniricamente. Tais espaços, para o sonhador, são lugares efetivos, estão delineados na instituição social na medida em que a eles é dado estatuto de realidade. Mesmo que sejam incompatíveis, podem, no sonho, se justapor, assim como podem também se justapor temporalidades heterogêneas – poderes característicos, como apontou Foucault (2013, 421s), da heterotopia. Mais ainda, nos *Hieroì Lógoi*, o sonho figura como heterotopia por contestar e inverter o lugar do homem no cosmos, de forma a compor um Eu cujos parâmetros de alteridade e identidade não existem mais na realidade imediata, mas remetem ao divino e ao posicionamento do mortal diante dele. Essa heterotopia é localizável a partir da referencialidade no real – o santuário, a casa paterna, a estrada –, no entanto, subvertem a disposição homem-deus-mundo dada por esses lugares reconhecíveis. No sonho, humanidade, mundanidade e divindade convergem e, dessa convergência, o Eu remete à imortalidade, dela aproximando-se e com ela identificando. Assim, a heterotopia onírica define mundos possíveis, em diálogo, *outros* e *mesmos* dos mundos conhecidos.

O conceito de heterotopia é utilizado por Marta Mega de Andrade ao refletir sobre a cidadania feminina possível na *pólis* clássica num artigo publicado em 2004 para o antigo *Boletim* do *Centro do Pensamento Antigo* publicado pela Universidade Estadual de Campinas. A autora dialoga-o com a noção de possível, de forma a aproximar os amigos Michel Foucault e Gilles Deleuze sem, contudo, identificá-los nominalmente:

Heterotopia. Literalmente: heterogeneidade ou pluralização dos *topói*, dos “lugares”. Proponho discutir a necessidade de se superar dicotomia e explorar um caminho de retorno ao seio da História. Retorno pela via do *outro*, ou, como se queira, pela via da afirmação da cumplicidade entre História e Alteridade. Não quero saber se a linguagem “produz” efeitos de realidade, nem se a *realidade* determina objetivamente aquilo que pela linguagem se *pode* dizer. Quero, antes, compreender de que maneira o *possível contém* mais “substância de realidade” que o próprio *real*; e, depois, quero analisar

o estatuto de uma história de possibilidades e refletir sobre o projeto em que se situa este historiador (2004, 11).

O problema dos possíveis foi colocado por Gilles Deleuze em sua *Logique du Sens*, de 1969. Para ele, o valor lógico da significação (tanto em termos de implicação quanto de asserção) não é a verdade, mas a condição de verdade, *o conjunto das condições sob as quais uma proposição “seria” verdadeira*. Assim, o verdadeiro depende da significação e, portanto, não se opõe ao falso, mas ao absurdo:

A proposição condicionada ou concluída pode ser falsa, na medida em que designa atualmente um estado de coisas inexistentes ou não é verificada diretamente. A significação não fundamenta a verdade, sem tornar ao mesmo tempo o erro possível. Eis por que a condição de verdade não se opõe ao falso, mas ao absurdo: o que é sem significação, o que não pode ser verdadeiro nem falso (2009, 15).

A condição de verdade, portanto, existe no campo dos possíveis, dessa multiplicidade de mundos. Na mesma obra, em um apêndice dedicado a *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, de Michel Tournier, Deleuze lança mão dessa noção do possível para pensar o Eu. Assim, ele argumenta, *outrem é a existência do possível envolvido (...) é a expressão de um mundo possível, é o expresso apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime*. Entendemos, portanto, essa dependência da alteridade, sem a qual o possível não se apresenta. Como aponta Deleuze, *outrem é a existência do possível envolvido. A linguagem é a realidade do possível enquanto tal. O eu é o desenvolvimento, a explicação dos possíveis, seu processo de realização no atual* (2009, 317). Desta forma, nos colocamos diante do Eu enquanto revelação dos possíveis no sonho, na escrita, na leitura pública. Vemo-nos diante, assim, da responsabilidade de escrever uma história das possibilidades do Eu enquanto produtos dessa heterotopia onírica na qual mortalidade e imortalidade desdobram-se em parâmetros identitários dialógicos, autorreferenciáveis e transgressíveis¹². É

¹² Certamente, estamos em consonância com a reflexão de Keith Jenkins sobre a história como discurso da multiplicidade advinda da pluralidade de olhares e perspectivas (2009, 35). No entanto, o autor faz uma escolha epistemológica, da qual nos distanciamos, acerca da impossibilidade do acesso à verdade (2009, 35, 54ss.). Pensamos, não somente, que podemos nos aproximar da verdade histórica como, principalmente, que ela reside na multiplicidade, não tanto dos discursos históricos sobre outrem (que não desconsideramos), mas de outrem mesmo como múltiplo. Nesse sentido, a “história dos possíveis” é muito mais do que “histórias possíveis”, pois se fundamenta na alteridade do passado como abertura de mundos constituintes do “eu” que é também vastidão espaço-temporal, realização dos possíveis no atual, como apontou Gilles Deleuze.

importante apontar, ainda, que esses “Eus” possíveis não constituem modelos, não engendram mudanças sistêmicas, não se estabelecem como regra. Pensamos, com Marta Mega de Andrade, que essa investigação dos possíveis nos aproxima de uma verdade, dos *aspectos verdadeiros das relações, que não são, entretanto, aspectos sistêmicos, regulares, não são leis nem códigos (podem, no entanto, usar os sistemas, os códigos)* (2004, 27). Assim, esse Aristides tão próximo do divino ao ponto de converter-se em imortal ele mesmo, não inverte em definitivo o lugar de mortal que lhe é dado fora da heterotopia onírica. O sonho, assim, apresenta-se um tanto como tática, conceito construído por Michel de Certeau em *L’Invention du quotidien*, de 1990, para falar desse caráter circunstancial e provisório da astúcia:

Tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita “ocasiões” e delas depende, sem base pra estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (2008, 100-101)

O Eu do qual tomamos conhecimento a partir dos *Hieroì Lógoi* é, portanto, produto dessas relações verdadeiras entre os possíveis, entre si e outrem, entre Aristides e ele mesmo. A narrativa autobiográfica em que constitui o documento, simultaneamente, produtora daquele que a compõe¹³, indica, pela circularidade das identidades, uma série de Aristides possíveis, verdadeiros porque mais do que reais ou imaginários. Ocupamo-nos, então, de um específico conjunto desses possíveis, isto é, de um Aristides cujo lugar no

¹³ Há uma pertinente reflexão, oriunda da Arqueologia, sobre a circularidade de sentidos entre os produtos da cultura e os grupos sociais sistematizada por Félix Acuto (2005, 212) a partir da abordagem heideggeriana de Julian Thomas (1996). Voltaremos a essas reflexões em momento oportuno. De imediato, sinalizamos a possibilidade de atribuir tal circularidade constitutiva entre os sujeitos e outras produções materiais, pois é a partir da matéria mesmo que estes se compreendem e se constituem. Este é o caso da produção escrita, em especial a autobiografia.

cosmos oscila em direção à intimidade e à identificação com o divino. A historicidade desse Aristides está em produzir-se nessa heterotopia onírica a qual transgride e informa as fronteiras do Eu. Aristides escapa dos constrangimentos da mortalidade, mas, ao acordar, volta à condição de doente-devoto, dependente da atenção divina. O espaço onírico lhe dá saídas para ela, ocasionalmente e, nesses momentos, permite-lhe subverter, o *nomós* da dicotomia mortal-imortal. Ele transpõe a imensidão abissal entre esses dois termos criando, não uma ponte sobre ela, mas aterrando-a para, logo em seguida, ver o terreno ruir e o espaço abrir-se novamente. A heterotopia onírica mostra-se, assim, como *tática*. Seu caráter provisório não permite a reelaboração da ordem das coisas, mas a informa pela sua transfiguração. Aquilo que ela apresenta nem ao menos precisa dar-se enquanto evento. Esse Eu possível pode mesmo não vir à tona para além do sonho. Neste sentido, estamos diante do horizonte de constituição do Eu enquanto *possível*, como o pensa Marta Mega de Andrade:

Que é isso, o *possível*? É o horizonte do fenômeno, mas não é um “fato” ou “evento”; neste sentido, o possível define-se pelo que não acontece necessariamente, ou seja, não se produz como “coisa” para uma dada época (2004, 14).

Como o Eu multifacetado e inapreensível ali construído e o qual dali, transfigurado, salta à nossa leitura, os próprios *Hieroi Lógoi* são uma documentação de difícil manipulação, a qual se desvela para apenas mostrar-se encobrimento de si própria e, como Aristides é, todo o tempo, o velar e o desnudar de si mesmo. A autonomia do autor em produzir-se textualmente deve ser pensada, também, a partir do próprio movimento da escrita autobiográfica e seus sentidos. As informações sobre sua história de vida dispostas nos *Hieroi Lógoi* constituem parâmetros formadores desses possíveis Aristides cujos contornos nos escapam. Entendemos, assim, que as alternativas oferecidas pela documentação para definir uma cronologia de sua vida não devem ser ignoradas, mas devem ser pensadas como pontos a partir dos quais se delineiam tais possíveis. A postura oposta tem como resultado a imposição de limites e recortes definidores de um Aristides único e passível de ser totalmente conhecido, tanto cronologicamente quanto em termos de uma personalidade específica. Assim, nos interessamos pelos estudos da cronologia de sua vida, não tanto pelo que eles podem definir, mas pelo que deixam em aberto e pela ambiguidade dos caminhos narrativos

que deles advém. Vistos dessa maneira, como discursos sobre os Aristides possíveis, eles nos levam a um entendimento dos *Hieroì Lògoi* enquanto uma escrita autobiográfica muito menos definidora de um único Eu do que facilitadora do emergir de possibilidades-Eu.

Sentidos de uma cronologia

Por muitas vezes, a literatura produzida em torno dos *Hieroì Lògoi* esteve empenhada em estabelecer uma cronologia precisa da vida de Aristides, em grande parte amparada em seus *Hieroì Lògoi*. Tal cronologia e o lugar que nela ocupam os eventos narrados na obra, assim como sua própria composição, foram objeto de extenso tratamento a partir da segunda metade do século XX por parte de autores como Charles Allison Behr e André-Jean Festugière. Esses estudiosos e os que se seguiram entenderam a narrativa de Aristides como um relato de eventos históricos únicos, passíveis de serem organizados temporal e espacialmente. Além disso, também se interessaram por definir o lugar dos *Hieroì Lògoi* nesse longo percurso de elaboração do Eu iniciado nas experiências de seu autor e concluído na escrita do documento hoje conhecido por nós. Desta forma, a existência dos registros oníricos mencionados por Aristides, assim como de outros “diários” e seu uso na elaboração dos *Hieroì Lògoi* tem sido objeto de discussão. Neste capítulo, serão levantadas as hipóteses construídas em torno dessas duas questões a partir de dados biográficos ali narrados, os quais servem de fio condutor da identificação de Aristides enquanto possível. Os *Hieroì Lògoi* podem, de fato, servir de documentação o estabelecimento de uma cronologia da vida de seu autor e da composição do próprio documento. Porém, as datas oferecidas pela literatura especializada estão em disputa. Desta forma, alguns estudiosos leem os *Hieroì Lògoi* como uma narrativa da vida de seu autor, e não como um documento atravessado por interesses políticos, profissionais e religiosos que lhe conferem polissemia. Seguir nessa direção nos levaria a passar ao largo da natureza retórica dos *Hieroì Lògoi*, texto cujo objetivo é convencer uma determinada audiência sobre a existência concreta de um Aristides possível, forjado onírica e textualmente por seu autor. Tal postura, a qual enquadra Aristides em uma existência limitada, coerente e determinada por marcos temporais precisos,

desautoria a reflexão sobre uma dinâmica aberta, multifacetada e polissêmica de relação consigo e de produção escrita (e *da* escrita) de si. A existência de Aristides enquanto um possível sempre reatualizado, contestado e reelaborado encaminha-nos menos em direção ao Eu enquanto individualidade, unidade e totalidade, mas às *Possibilidades-Eu* enquanto maneira do Eu tomar-se, ocupar-se e tratar-se assistematicamente e como pluralidade frequentemente contraditória. Até mesmo a contradição deve ser pensada, aqui, menos como variação entre pares antitéticos, mas como composição, muitas vezes desarmônica, entre miríades de tonalidades as quais ultrapassam a afirmação ou a negação de sentidos do Eu.

Não defendemos uma identidade natural entre autor e personagem no discurso autobiográfico, mas sim que esta é construída, com toda sua fluidez e contradições internas, na produção do Eu *pela* escrita e *na* escrita. Este ceticismo, o estendemos aos *Hieroì Lógoi*. Um dos resultados dessa construção é o surgimento de zonas de interseção entre eles, de difícil delimitação, mas cuja existência teórica leva-nos a sinalizar seus vestígios e os parâmetros nos quais se fundamentam. Desta forma, as datas propostas para a vida de Aristides, assim como para a composição dos *Hieroì Lógoi*, não devem ser entendidas como marcos incontestáveis de sua existência individual, mas como parâmetros mais ou menos seguros para a compreensão do contexto no qual o documento se insere. Os *Hieroì Lógoi* foram produzidos num determinado momento por um homem cujas experiências religiosas, políticas e profissionais levaram-no a defender uma identidade para si de deslocamento do mundo social, mas, ao mesmo tempo, referenciada nesse mesmo mundo. Esse si mesmo *possível*, urdido na heterotopia onírica, joga com as condições de verdade do tempo e do espaço nos quais, não apenas, Aristides se insere, mas também sua audiência. O caráter transgressor dessa produção do Eu depende diretamente de sua referencialidade na realidade social. Portanto, é importante identificar alguns marcos temporais nos quais se interseccionam as *possibilidades* Aristides. Com esse intuito, empreenderemos uma revisão das datas propostas pelos estudos clássicos a respeito da vida do autor dos *Hieroì Lógoi*.

Nascimento e cidadania de Aristides

Poucos anos após o nascimento de Públio Élio Aristides, em alguma parte da Mísia Oriental, o imperador Adriano realiza uma profunda reorganização daquela região. Como observa Copete (1995, 1), os imperadores anteriores haviam estimulado a urbanização da Mísia Ocidental, mas negligenciaram a parte oriental. Entre 123 e 124, quando Adriano visita pela primeira vez a Ásia Menor, empreende um movimento significativo de urbanização da região, por meio da expansão, construção e revitalização de monumentos (BOWERSOCK, 1969, 70). Assim, as entidades políticas preexistentes serão substituídas por cidades de características gregas integradas à parcela oriental de orientação cultural grega do Império Romano¹⁴. Dentre essas cidades encontravam-se Adrianótere, a oeste, e Adriani, a leste. É com esta última cidade que Filóstrato (*Vida dos Sofistas*, 581) identifica o local de nascimento de Aristides. A localização é aceita por Behr (1986, 1), Heirich Otto Schröder (1986, 9), Downie (2008 A, 182) e Copete (1995, 2), mas não por Festugière (1986, 25) nem por Nicosia (2008, 11), os quais seguem Wilamowitz-Moellendorff (1925, 333-334) e aponta a cidade natal de Aristides como Adrianótere, a meio caminho entre Pérgamo e Adriani. Os argumentos de Behr acerca da preferência por Adriani são significativamente pertinentes. Primeiramente, ele defende que o relato contido em Suda, onde Adriani é dada como cidade natal de Aristides, lança mão de uma fonte independente de Filóstrato. Ali, Aristides é identificado como filho de Eudemo, cujo sacerdócio no templo de Zeus Olímpio é mencionado, assim como são também citados seus estudos com Pólemon. Filóstrato, por sua vez, não assegura esta filiação, nem indica ser Eudemo sacerdote de Zeus Olímpio, assim como não menciona Pólemon entre os mestres de Aristides. Além disso, Behr aponta para a

¹⁴ Poucos anos mais tarde, em 131, o imperador criará o *pan-hellenion* com a congregação das cidades de todo o Mediterrâneo Oriental. Como observou Norberto Guarinello (2009, 154), a participação no *pan-hellenion* dependia da comprovação, ainda que mitológica, das origens gregas da cidade. O gerenciamento e o controle do vasto território sob dominação romana, preocupação do governo imperial ao longo de sua existência, teria levado à criação de duas áreas linguístico-culturais dadas como legítimas e *dotadas de prestígio social e de eficácia político administrativa: a área de predomínio do latim, correspondendo à metade ocidental do império, e a área de predomínio do grego, em todo o Mediterrâneo oriental* (GUARINELLO, 2009, 152s). Desta forma, se, por um lado, Aristides nasceu numa zona marginalizada do Império, por outro, ele cresceu e formou-se como figura pública na mesma zona, já elevada aos interesses romanos como parte integrante da criação de uma cultura imperialista. Como observou Norma Musco Mendes (1998, 404), *a tipologia de relacionamento entre Roma e seus vizinhos deve ser caracterizada pela rede de trocas e alianças políticas entre as elites cêntricas e locais. Tal tipo de relacionamento inserido numa perspectiva tempo / espaço apresentou um caráter dinâmico e contraditório favorecendo a mudança de status das periferias, semiperiferias e a própria desarticulação das condições iniciais, as quais mantinham e reproduziam a posição cêntrica de Roma e de seu sistema de domínio.*

possibilidade de Sópatro de Apaméia, o qual, no século IV escreve prolegômenos e comentários à obra de Aristides, ter se equivocado quanto à grafia de sua cidade natal. Sópatro, ao lançar mão de uma fonte onde estaria escrito ἸΑδριανοὶ πόλις (“cidade de Adriano”), teria transcrito o termo por ἸΑδριανούπολις (Adrianópolis), um erro que teria, para Behr (1994, 1153), o sentido de confirmar a presença do nome Adriani na fonte da qual lançava mão Sópatro. Ao mesmo tempo, Behr relata como, desde o século XVIII, outro erro de leitura teria sido responsável pela identificação de Adrianótere. Segundo ele, em 1566, Willem Canter, o qual produziu uma tradução da obra de Aristides para o latim, emendou o nome ἸΑλλιανοί, lugar para cuja estação termal Aristides viaja segundo *Hieroi Lògoi*, 3.1-2, por ἸΑδριανοί. Essa modificação foi levada adiante por Pauli Stephanus numa edição do texto grego estabelecida em 1604. Lá ela teria permanecido até ser rejeitada na edição grega de Bruno Keil, de 1898, a qual sucedeu a de Dindorf, de 1829, onde a emenda se mantinha. Quando William Ramsay, em 1890, lançou mão da edição de Dindorf, ele concluiu que Adriani não poderia ser o lugar de nascimento de Aristides e escolheu, em seu lugar, uma cidade de nome semelhante, da mesma região: ἸΑδριανοθήραι (Adrianótere). Esta, no entanto, é citada por Aristides em *Hieroi Lògoi*, 1.51, sem qualquer indicação de tratar-se de sua cidade natal¹⁵. Assim, Behr conclui, desde 1890 os estudiosos modernos têm, ingênua e indiferentemente, aceitado Adrianótere como o local de nascimento de Aristides (1994, 1154). Além do problema das edições, há ainda algumas questões a serem levadas em consideração. É preciso apontar que Aristides, em nenhum momento, nomeia qualquer uma dessas cidades como o local de seu nascimento. A casa de sua família é identificada, em

¹⁵ *Hieroi Lògoi*, 1.51: *Por um lado, durante a noite, eu de qualquer maneira me pus a caminhar pois mudara de ideia e declarei que era impossível chegar a Adrianótere. Por outro, eu sonhei que alguém tinha vindo de Adrianótere, trazendo-me um livro de Menandro. / τούτο μὲν γὰρ περὶ ἑσπέραν ποι κεκινήσθαι καὶ μεταγιγνώσκειν καὶ φάσκειν ὅτι ἀδύνατον εἶν' ἸΑδριανοῦ θηέρας κατατυχεῖν, τούτο δὲ ἐδόκουσάπὸ ἸΑδριανοῦ θήρας τινὰ ἔλθειν, βιβλίον τικομίζοντα τῶν Μενάνδρου. / D'une part, vers le soir, je me mis de quelque sorte en marche puis changeai d'avis et déclarai qu'il était impossible d'atteindre Hadrianouthérai. D'autre part, je rêvai que quelqu'un était venu d'Hadrianouthérai, m'apportant un livre de Ménandre. (FESTUGIÈRE, 1986). Hieroi Lògoi, 1.52: *Em outro, eu sonhei que chovia e que alguém se aproximava de mim e me dizia que um dos meus adversários estava em Adrianótere e que eu devia ir até lá. / πάλιν δὲ ὕειν τε ἔδοξα καὶ προσελθόντα μοι τινὰ λέγειν ὡς ἄρα τῶν ἀντιδίκων τις εἶη ἐν ἸΑδριανοῦ θήρα καὶ δέοι κατιέναι ὥστε τι πράξαι. / En outre, je rêvai qu'il pleuvait, et que quelqu'un s'approchait de moi et me disait qu'un de mes adversaires était à Hadrianouthérai et que j'y devais descendre. (FESTUGIÈRE, 1986).**

grande medida, como uma propriedade na Mísia próxima a um templo de Zeus Olímpio localizado sobre a colina de Átis (*Hieroì Lógoi*, 1.43; 3.16, 40ss; 4.1, 48s).

Ao mesmo tempo em que Aristides identifica suas propriedades tomando como referência a colina de Átis e o templo de Zeus Olímpio, ele não faz referência, nominalmente, à cidade em suas proximidades. Quando se refere a ela, esta é designada como “uma cidade da Mísia que não é necessário nomear”¹⁶ (*Hieroì Lógoi*, 4.72). Quando o procônsul Severo nomeia-o irenarca dessa cidade, a fim de evadir-se do cargo, Aristides chega a argumentar que Severo nem sequer refletira que Esmirna tivera o direito de propor seu nome “muito antes daquela ter esperanças de se tornar uma cidade”¹⁷ (*Hieroì Lógoi*, 4.73). Como o próprio Behr observou, a vontade de Aristides em manter em sigilo a cidade na qual se situam as propriedades de sua família não condiz com a menção a Adrianótere em *Hieroì Lógoi*, 1.52s, portanto, esta não poderia ser a cidade de seu nascimento (1994, 1154). Outro ponto importante é que nem Filóstrato nem Suda mencionam qualquer outra cidade além de Adriani. Por fim, não há qualquer vestígio de um templo em honra a Zeus Olímpio em Adrianótere ou em suas proximidades, mas sim perto de Adriani. Segundo Behr, ele poderia estar associado a este local enquanto parte de um dos distritos administrativos da região cujos limites o teriam incluído mesmo depois de Adriani receber o estatuto de cidade em 123 (BEHR, 1994, 1154). Assim, a documentação escrita antiga não favorece a identificação a Adrianótere como cidade natal de Aristides, ocorrida apenas a partir do século XIX, quando os estudiosos descuidadamente passaram a lançar mão da hipótese de Ramsay. Ao mesmo tempo, o principal elemento de identificação do sítio – o templo de Zeus Olímpio – pode não ser encontrado ali. Desta forma, descartamos essa localidade em favor de Adriani, cidade

¹⁶ ἐκ δὴ πολίσματῳ τῆς Μυσίας, οὗ τοῦνομα οὐδεν δέομαι λέγειν / *une ville de Mysie, qu'il n'est nul besoin de designer.* (FESTUGIÈRE, 1986).

¹⁷ οὐκ ἐνθυμηθεῖς οὔθ' ὅτι τῇ Σμύρνῃ προσήκει πολλοῖς πρότερον χρόνοις, πρὶν ἐκεῖνοις γενέσθαι πόλεως ἐπίδας. / ... *que Smyrne eût été en droit de proposer mon nom bien avant que ces gens-là eussent espoir de devenir une cité.* (FESTUGIÈRE, 1986).

para a qual o amparo documental e bibliográfico se constitui de maneira significativamente mais sólida¹⁸.

Quanto à determinação da data do nascimento de Aristides, a historiografia utilizou-se do horóscopo apresentado por ele nos *Hieroì Lógoi*, onde afirma que seus sonhos e a proteção divina que recebia eram causados pela posição do planeta Júpiter no céu no momento de seu nascimento:

Atribuía-se a causa desses sonhos e da manifesta proteção dos deuses a mim ao astro de Zeus, o qual seria o responsável por esse privilégio. Este fendia a porção mediana do Meio do Céu quando eu nasci e os astrólogos afirmam que naquele momento Leão estava no meio do céu, o astro de Zeus sob Leão, à direita de Hermes, em quadratura, na aurora¹⁹ (*Hieroì Lógoi*, 4.58).

Otto Neugebauer e Henry Hoesen interpretaram a passagem e sistematizaram os seguintes dados:

Tudo que esse fragmento de horóscopo contém são os seguintes dados: Júpiter estava exatamente no ponto de culminação; o signo no qual este planeta estava localizado é Leão; Mercúrio estava em quadratura com Júpiter três signos adiante, portanto, em Escorpião. Tanto Júpiter quanto Leão estavam em ascensão matinal, portanto, não muito distantes do leste do céu (NEUGEBAUER; HOESEN, 1987, 113).

A partir de uma série de cálculos, Neugebauer e Hoesen chegam à conclusão de que o Sol estaria localizado na constelação de Libra, Júpiter em Leão e Mercúrio em Escorpião. Ao mesmo tempo, as informações oferecidas em Suda em Filóstrato sobre sua morte, de que ela acontece sob o governo de Cômodo (180-192), quando Aristides tem 60 ou

¹⁸ Não deve ser negligenciado que, enquanto os autores favoráveis a Adrianótere não problematizam a atribuição do nascimento de Aristides a essa cidade, esse movimento de crítica documental foi feito apenas por Behr em sua defesa de Adriani.

¹⁹ ἤπιᾱτο τῶν ὄνειράτων τούτων καὶ τῆς ἐναργοῦς τῶν θεῶν ἐπιμελείας τὸν τοῦ Διὸς ἀστέρα μὲν ὅστις δὴ καὶ ὁ αἰπιωμένος ἦν· σχίζειν γὰρ αὐτὸν μέσον τοῦ οὐρανοῦ μέσην τὴν μοῖραν, ἥνικα ἐγιγνόμην, καὶ λέγουσι μέντοι οἱ ἀστρονόμοι Λέοντα μὲν εἶναι τῆς μεσότητος ἐπὶ μέσον τοῦ οὐρανοῦ, τὸν δὲ τοῦ Διὸς ἀστέρα ὑπὸ τῷ Λέοντι, ἐκ τετραγώνου πλευρᾶς Ἑρμῆ δεξιόν, ἀμφοτέρους ἑώους. / *On attribuait la cause de ces rêves et de la protection manifeste des dieux sur moi à l'astre de Zeus (quel qu'ait été d'ailleurs celui qui fit cette attribution). De fait, à ma naissance, l'astre de Zeus fendit la portion médiane du ciel médian, et les astrologues déclarent qu'à ce moment le Lion était au milieu du ciel, l'astre de Zeus sous le Lion, à droite d'Hermès en aspect quadrat, tous deux au Levant.* (FESTUGIÈRE, 1986).

70 anos, indicam seu nascimento entre os anos de 110 e 132 (NEUGEBAUER; HOESEN, 1987, 114). Neugebauer e Hoesen apontam, então, que essas condições são satisfeitas por duas datas: 8 de Outubro de 117 e 16 de Outubro de 129 (1987, 114). Por fim, em vista de margens adotadas por eles para a execução do cálculo e da preferência de André Boulanger (1922, 32) em indicar o ano de 117 como mais adequado às outras informações biográficas apresentadas por Aristides, Neugebauer e Hoesen (1987, 14) concluem pela adoção da primeira data.

Neugebauer e Hoesen informam que o primeiro a se utilizar dos dados astronômicos contidos nos *Hieroì Lógoi* para definir a data do nascimento de Aristides foi Jean Masson. Ele teria consultado o próprio Edmond Halley sobre o assunto e este, por sua vez, indicou-lhe os anos de 117 e 129 a partir de suas próprias tabelas de cálculos (NEUGEBAUER; HOESEN, 1987, 114). Masson, no entanto, preferiu adotar a data de 129. Este ano, então, foi novamente preferido apenas por Schmid em seu verbete para a *Pauly-Wissowa Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, onde incluiu a informação de que Aristides teria nascido no mês de março ou de abril (1894, 886). Neugebauer e Hoesen contestaram-no com base nos cálculos astrológicos já mencionados (1987, 114). De fato, o primeiro a questionar a datação proposta em 1722 por Masson foi Antoine-Jean Letronne o qual, como mais tarde o fará Boulanger (1922, 32), preferiu o ano de 117 a 129 com base nos dados biográficos de Aristides, os quais se adequariam melhor à primeira datação (1823, 257). Em 1969, esse ano foi adotado por Charles Behr, o qual havia proposto em 1968 a data de 17 de Janeiro de 118. Behr contestou os cálculos e a interpretação oferecidos por Neugebauer e Hoesen e amparou-se nas tabelas da coleção de Stobart, as quais datam a posição de Mercúrio em Escorpião entre 13 de outubro e 16 de dezembro de 117 (1969, 76). Além disso, Aristides nos informa, por diversas vezes, ter nascido no quarto dia de algum mês do calendário asiático (*Hieroì Lógoi*, 1.31; 2.16; 5.20) e, por outro lado, as informações contidas no discurso 37, em honra a Atená, combinadas com as de *Hieroì Lógoi*, 4.1, 71, indicariam o mês de dezembro como o de seu nascimento (BEHR, 1969, 75). Behr sinaliza, então, duas datas possíveis: 27 de outubro (quarto dia do mês *Apellaîos*) e 26 de Novembro (quarto dia do mês *Aydynaîos*). Porém, segundo ele, apenas esta última satisfaria

todas as circunstâncias necessárias para combinar com os dados astronômicos apresentados por Aristides, pois só naquele dia *Júpiter estava em Leão a 23° em culminação; Mercúrio em Escorpião a 14° no ponto do horóscopo; e o Sol em Sagitário a 4°* (1969, 77). Assim, Behr conclui que a data de nascimento de Aristides deve ser fixada no dia 26 de Novembro de 117. Finalmente, autores subsequentes, como Salvatore Nicosia (2008, 11), André-Jean Festugière (1986, 25) e Otto Schröder (1986, 9) amparados no debate, privilegiarão o ano de 117, mas não se empenharão em contestar ou concordar com os cálculos astrológicos oferecidos pelos estudiosos anteriores.

Filiação familiar e intelectual

O contexto familiar no qual Aristides foi criado situa-o numa elite político-econômica pródiga o suficiente de recursos para financiar seus estudos e prover-lhe preceptores. Filóstrato não dá como certa sua paternidade, a qual é atribuída a Eudemo, sacerdote de Zeus Olímpio e rico proprietário de terras:

Aristides, se ele era filho de Eudemo ou se se fez ser chamado assim, nasceu em Adriani, uma cidade não muito grande na Mísia. Então, ele foi educado em Atenas quando Herodes estava no auge de sua fama, e em Pérgamo na Ásia quando Aristocles lá ensinava oratória²⁰ (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas*, 581).

Autores como Schmid (1894, 886), Charles Behr (1986, 1, 427), André-Jean Festugière (1986, 19), Copete (1995, 3) e Salvatore Nicosia (2008, 11) supõem que Eudemo tenha mesmo sido o pai de Aristides, mas não discutem o problema levantado por Filóstrato. Aristides, no entanto, em nenhum momento o identifica nominalmente, mas faz tão somente

²⁰ Ἀριστείδην δὲ τὸν εἶτε Εὐδαίμονος εἶτε Εὐδαίμονα Ἀδριανοὶ μὲν ἠνεγκαν, οἱ δὲ Ἀδριανοὶ πόλις οὐ μεγάλη ἐν Μυσοῖς, Ἀθηναίαι δὲ ἤσκησαν κατὰ τὴν Ἡρώδου ἀκμὴν καὶ τὸ ἐν τῇ Ἀσίᾳ Πέργαμον κατὰ τὴν Ἀριστοκλέους γλωτταν. / *Aristeides, whether he was the son of Eudaemon, or is himself to be so called, was born in Hadriani, a town of no great size in Mysia. But he was educated in Athens when Herodes was at the height of his fame, and at Pergamon in Asia when Aristocles was teaching oratory there.* (WRIGHT, 1922).

referências à propriedade familiar e sua proximidade do templo de Zeus Olímpio²¹. Desta maneira, a paternidade de Aristides não foi colocada em causa por autores como Petsalis-Diomidis (2010) e Israelowich (2012), os quais preferem passar ao largo da discussão.

Assim como a paternidade de Aristides, sua filiação intelectual também não pode ser dada como certa. Não há qualquer afirmativa de Filóstrato no sentido de terem sido Herodes e Arístocles os mestres de Aristides, apenas a indicação de suas atividades de ensino em Atenas e Pérgamo na época de seus estudos naquelas cidades. Charles Behr, no entanto, toma o testemunho de Filóstrato como suficiente para estabelecer a relação entre Aristides e Arístocles e Herodes:

A Aristides foi dada a melhor educação disponível. Primeiramente ele estudou, provavelmente, em Esmirna, com o gramático Alexandre de Cotiense, o qual posteriormente foi chamado a Roma para ser o tutor de Marco Aurélio e Lúcio Vero. A educação de Aristides foi concluída ao frequentar as aulas de Antônio Pólemon em Esmirna, de Cláudio Arístocles em Pérgamo e de Cláudio Herodes em Atenas, o maior sofista da época. Ele também estudou filosofia, talvez com os plantonistas Caio em Pérgamo e Lúcio em Atenas (BEHR, 1986, 1).

Dos quatro personagens citados por Behr, apenas a Alexandre de Cotiense podemos atribuir a educação juvenil de Aristides, o qual, à época de sua morte, dedicou-lhe um epitáfio (*Discurso* 32)²². Entendemos, por outro lado, que a impossibilidade de afirmar categoricamente (como o fazem Behr e outros autores) quem foram os mestres de Aristides não prejudica sua identidade como orador educado nos mais proeminentes centros intelectuais de sua época e como um homem de elite. Aristides dispõe dos recursos necessários para financiar seus estudos e beneficia-se da mobilidade e da inserção social

²¹ São muitas as referências feitas por Aristides à propriedade familiar e ao templo: *Hieroì Lógoi*, 1.43; 3.13, 16, 20, 41; 4.1-2, 21, 28, 48-49; 5.10, 47.

²² Alexandre também é citado em *Hieroì Lógoi*, 1.23. Festugièrre pressupõe que o mestre mencionado em 4.62 seja Alexandre, mas não indica qualquer outra passagem documental para sustentar essa hipótese (1986, 158). É importante indicar que Maria Mafalda Viana dá como certa a educação de Aristides por esses quatro personagens (1997, 2). Alexia Petsalis-Diomidis, por sua vez, assume apenas que ele tenha estudado com Pólemon e Alexandre (2010, 87, 125).

necessária para estabelecer vínculos com outros intelectuais e importantes personagens de elite e atingir prestígio como orador.

Além dos estudos em cidades de referência intelectual como Atenas, Pérgamo e Esmirna, Aristides teve três preceptores, os quais são mencionados nos *Hieroì Lógoi*: Epágato, Nérito e Zósimo. Aos três, Aristides atribui uma relação privilegiada com Asclépio. A respeito de Epágato, ele escreve:

Ele foi o primeiro que me criou; era um homem excelente, claramente em comunicação com os deuses, e que contava de memória e integralmente os oráculos recebidos em sonhos; pode-se dizer que esses oráculos se realizavam quase que no mesmo dia. Tal era Epágato²³ (*Hieroì Lógoi*, 4.54).

Nérito, outro preceptor mencionado, também é descrito por Aristides como alguém a quem Asclépio fez ver grandes maravilhas:

Dentre outras coisas, quase ao mesmo tempo, a Nérito também, um dos meus preceptores, o deus fez ver grandes maravilhas²⁴. Nérito de fato sonha, me parece, que o deus, acompanhado de Telésforo, lançando os olhos sobre mim, diz-lhe: “você²⁵ precisa remover os ossos deste homem e inserir nele [outros] músculos, pois os que ele tem estão exauridos.” Quando ouviu essa ordem a meu respeito, Nérito ficou muito angustiado. O deus lhe disse, então, como forma de encorajamento e de instrução, que ele não deveria quebrar imediatamente meus ossos nem cortar meus músculos, mas que ele teria que produzir uma mudança nos meus atuais órgãos, tão grande

²³ ἦν Ἐπάγαθος τῶν τροφῶν τῶν ἐμῶν, ὅς πρῶτος ἔθρεψέν με, καὶ μάλα ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σαφέστατα ὁμιλῶν θεοῖς καὶ χρησιμοῦς ἀπομνημονεύων ὅλους ἔξ ἐνυπνίων· οἱ δ' ἀπέβαινον σχεδὸν ὡς εἰπεῖν αὐθημερόν. ἐγένετο μὲν τοιοῦτός τις ὁ Ἐπάγαθος. / *C'est lui qui le premier m'avait élevé; c'était un homme excellent, manifestement en communion avec les dieux, et qui racontait de mémoire des oracles entiers reçus en songe; ces oracles se réalisaient on peut presque dire le jour même. Tel était Épagathos.* (FESTUGIÈRE, 1986, 93).

²⁴ O termo *thaumastá*, “maravilhas”, é, costumeiramente, traduzido por “milagres”. No entanto, em vista da associação com a religião cristã e os sentidos ali atribuídos ao vocábulo, optamos por traduzir o termo como “maravilhas”, aproximando-nos, assim, de Petsalis-Diomids (2010). No cristianismo, um milagre é sempre uma manifestação positiva da divindade no mundo enquanto uma ocorrência devido a essa ação de um deus consciente. Já no politeísmo clássico, mais especificamente no caso da devoção a Asclépio, *thaumastá* aplica-se, também, ao corpo do doente curado pelo deus, às estelas em que as curas eram registradas e aos sonhos dos devotos. Além disso, também está associado, no mundo grego, a situações excepcionais não sobrenaturais, como é o caso dos belos, agilíssimos e imensos cavalos trácios descritos por Homero (*Ilíada*, 10.439)

²⁵ Optamos por sempre traduzir a segunda pessoa do singular por “você”, na medida em que o grego antigo não dispunha de diferentes formas para referir-se a ela, relativas a intimidade e respeitabilidade, como tem o português moderno.

e tão extraordinária era a recuperação necessária. Além disso, ele indica a Nérito que me explique a necessidade de um remédio: usar óleo de oliva sem nenhum grão de sal por três vezes ao dia. Assim eu fiz depois desse dia e obtive subsequente sucesso²⁶ (*Hieroì Lógoi*, 3.15).

Dos três preceptores, é Zósimo quem recebe maior destaque nos *Hieroì Lógoi*. Ele é mencionado por diversas vezes e Aristides dedica-lhe a seção final do primeiro discurso que compõe os *Hieroì Lógoi*, no qual narra seu adoecimento, cura e, finalmente, sua morte (*Hieroì Lógoi*, 1.69-77). A Zósimo também é atribuída uma posição intermediária entre ele e o deus, na medida em que é ele o canal através do qual Aristides toma conhecimento do título de *Hieroì Lógoi* atribuído por Asclépio aos seus escritos (*Hieroì Lógoi*, 2.9). Neste ponto, é pertinente retomarmos o problema da cronologia da vida e da obra de Aristides como trabalhado pelos estudiosos, na medida em que este evento ocorre em circunstâncias ainda em disputa.

Egito, Roma, Esmirna: uma longa narrativa de viagens e adoecimento

Logo após a morte de seu pai, Aristides viaja em direção ao Egito e, durante a jornada, para em Cós, Cnido, Rodes e Alexandria para discursar²⁷. Ele mantém Alexandria

²⁶ Ἐν δὲ καὶ Νηρίτῳ τῶν τροφῆων ἐνὶ τῶν ἐμῶν περὶ τὸν αὐτὸν μάλιστα χρόνον θαυμαστὰ οἷα ἐνεδείξατο. οἶμαι γὰρ δόξαι τὸν θεὸν αὐτῷ λέγειν ἅμα τῷ Τελεσφόρῳ γενόμενον, βλέποντα εἰς ἐμέ, ὡς ἄρα τούτου τὰ τε ὅσα δέοι ἐξελεῖν καὶ νεῦρα ἐνθῆναι, τὰ γὰρ ὄντα ἀπειρηκέναι· ἑαυτὸν μὲν δὴ ἐν παντὶ εἶναι καὶ ἀγωνιᾶν, ταῦτα ἀκούοντα περὶ ἐμοῦ, τὸν δὲ θεὸν φάναι παραμυθούμενον καὶ διδάσκοντα ὡς ἄρα οὐκ ἀντικρυς ἐκκόψαι τὰ ὅσα οὐδὲ τὰ νεῦρα τὰ ὄντα ἐκτεμῆν, ἀλλὰ δεῖν οἷον ἀλλοίωσιν τινα τῶν ὄντων γίγνεσθαι· οὕτω πολλῆς καὶ ἀτόπου δεῖν τῆς ἐπανορθώσεως. καὶ δίδωσιν ἴαμα τῷ Νηρίτῳ φράζειν ἐμοί, τῆς ἡμέρας εἰς τρεῖς ἐλαιῷ ἁλῶν οὐκ ἔχοντι..., καὶ ἐποιοῦν ἐξ ἐκείνου οὕτως, καὶ πειρωμένῳ συνέφερον ἐπὶ τὸ βέλτιον. / *Entre autres choses, vers le même temps à peu près, à Nèritos aussi, l'un de mes nourriciers, le dieu fit voir de grands miracles. Nèritos en effet rêva, me semble-t-il, que le dieu, accompagné de Téléphore, jetant les yeux sur moi, lui dit: "Tu dois enlever les os de cet homme-là et lui mettre [d'autres] muscles, car ceux qu'il a sont fatigués." Quand il entendit cet ordre à mon sujet, Nèritos fut en tous ses états et dans une extrême angoisse. Le dieu lui dit alors par manière d'encouragement et d'instruction qu'il ne devait pas me briser tout aussitôt les os ni me couper les muscles que j'avais, mais qu'il fallait produire comme un changement de mes organes actuels, si grand et si extraordinaire était le redressement dont il était besoin. De plus, il indique à Nèritos comme remède de m'expliquer que je devais, le jour, [m'enduire] trois fois d'huile ne contentant aucun grain de sel: ainsi fis-je depuis ce jour, et cet essai fut suivi de succès.* (FESTUGIÈRE, 1986).

²⁷ *Discursos* 33.27 (*Aos que me censuram por não praticar*) e 24.53 (*Aos Ródios*). Behr (1986, 1) e Israelowich (2012, 107) ocupam-se de narrar este episódio cuidadosamente.

como base a partir da qual viaja extensivamente e desce o Nilo até sua primeira catarata, onde adoece²⁸. Behr data esse episódio no ano de 141 e localiza o retorno de Aristides para Esmirna em abril de 142 (1986, 1), período também seguido por Schröder (1986, 95). Aparentemente, a saúde de Aristides se estabiliza e ele só adoece novamente às vésperas de uma viagem a Roma. Tanto Behr (1986, 1) quanto Festugière (1986, 15) datam esta partida em dezembro de 143²⁹. Roma é, como centro político e intelectual do Império, o lugar onde Aristides deve tornar-se conhecido a fim de atingir glória e prestígio enquanto orador. Festugière destaca que *Roma tinha tudo para atraí-lo. Era a Roma onde os sofistas, Dion Crisóstomo, Máximo de Tiro, Apuleio, foram buscar a sanção oficial de seu renome* (1986, 15). Além disso, é preciso observar o lugar ocupado por Aristides como um intelectual de elite oriundo de uma região a qual, apenas à época do seu nascimento, recebe atenção imperial como parte de um projeto de romanização amparado, ali, na cultura grega³⁰. A promoção social das elites locais, em posição privilegiada conferida pela identidade grega, a qual lhes conferia um lugar perante as disputas por prestígio por parte das cidades orientais, em parte amparou-se em saber escolástico transmitido por filósofos e oradores. Como aponta Norberto Guarinello (2009, 154s), neste “período áureo da identidade cultural grega”, a “segunda sofística” provocou a circulação de intelectuais pelas cidades do Império de forma a estender sobre elas seu campo de ação profissional e política. Assim, eles discursavam em público, participavam de embaixadas ao imperador e dirimiam conflitos entre as cidades, além de estarem no centro da reflexão sobre o passado grego e acerca do próprio significado quanto a ser “grego” no Império. A construção dessa identidade própria teria levado à aceitação indiscriminada, por parte deles, da dominação romana, no entanto, ainda assim teriam procurado *circumscrever*

²⁸ *Discurso 36.49 (A Roma)*.

²⁹ Schröder (1986, 11) atrasa esta data em um ano. No entanto, os eventos relatados por Aristides (o retorno a Esmirna, sua estada nessa cidade por mais de um ano, a revelação de Asclépio e a viagem a Pérgamo) não recebem tratamento aprofundado de sua parte. Assim, mesmo sem o amparo de uma discussão apropriada sobre o tema, Schröder data o início da *cátedra* em Pérgamo em 145. Desta forma, decidimos não lançar mão das datas propostas por ele na discussão a seguir.

³⁰ Norberto Guarinello enfatiza que no Oriente romano a vida urbana era já bastante antiga e a cultura literária grega, há séculos, ocupava *o lugar e a função de cultura legítima, de cultura de prestígio, de cultura de elite. Isso não significa, no entanto, que o Oriente romano fosse plenamente “helenizado”, como muitas vezes se supõe. Pelo contrário, a cultura grega atuava como uma espécie de sistema cultural de intercâmbio, como uma cultura franca que permitia o contato entre povos e pessoas com substratos culturais próprios e distintos, aos quais se sobrepunha sem anulá-los* (2009, 154).

um espaço autônomo e significativo, no seio do Império Romano (GUARINELLO, 2009, 155). O lugar político ocupado pelos sofistas na revitalização urbana da Ásia Menor ao longo dos séculos II e III era de tal prestígio que Adriano os incluía dentre os profissionais beneficiados pelas imunidades fiscais e administrativas da *atéleia* fixada pela legislação de Vespasiano (BOWERSOCK, 1969, 32). Desta forma, a viagem de Aristides a Roma, assim como grande parte das jornadas empreendidas ao longo de sua vida, inserem-se nesse contexto de ampliação de redes profissionais e políticas que se constituem como via legítima e desejável de participação da política imperial num amplo sentido. Roma é sim, como indicou Festiguère, uma cidade que tinha tudo para atraí-lo, a cidade buscada pelos sofistas. Mas ela era, também, ponto de partida da reformulação da localização culturalmente periférica de Aristides, oriundo de uma região apenas recentemente dada como interessante pelo Império e cujo prestígio desenvolvia-se contemporaneamente ao do orador. A ida a Roma implica na saída de um lugar próprio, na aproximação de outrem e o oferecimento ao seu olhar. Também assim Aristides vê-se e reelabora-se. Encontramo-nos diante da viagem e da identidade como mutuamente implicadas.

Às vésperas da viagem, Aristides adocece. Ele supõe que o resfriado tenha sido causado por uma chuva ou por uma série de banhos e interna-se numa estação termal às margens do rio Esepo, a noroeste de Adrianótere (NICOSIA, 2008, 25). Logo em seguida, ele parte para a Itália, sem estar ainda devidamente curado:

O Esepo e as águas termais próximas dele estão a dois dias da região do templo. Durante a primeira estada nessa estação, meu corpo estava quase esgotado devido a um resfriado pego no inverno. Naquela ocasião, fui surpreendido por uma violenta chuva que, uma noite, me deixou todo encharcado. Após uma série de banhos, fui, apesar desse evento, ao campo e à propriedade que possuo perto dessas águas. Pode-se dizer que de lá retornei rapidamente, e isso foi demais para mim. A isso se seguiu, alguns dias mais tarde, minha terrível viagem à Itália³¹ (*Hieroi Lógoi*, 4.2).

³¹ ἀπέχει δὲ ὁ Αἴσηπος τε καὶ τὰ ἐπ' αὐτῷ θερμὰ ὕδατα δυοῖν ἡμερῶν ὁδὸν τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τόπου τούτου. καὶ μοι τὸ σῶμα ἔκει πρῶτον ὑπωλισθὲν χειμῶνος ὥρα ψυχῆ, ὑσθεντι λαμπῶς ἐπὶ λουτροῖς πολλοῖς ἐσπέρας ἤδη πρὸς τὸ χωρίον καὶ τὴν ἐπαυλιν ἀπελαύνοντι τὴν ἑμαυτοῦ πλησίον οὕσαν ὡς γ' οὕτωςι φάναι, πρὸς μέντοι τὸν παρόντα καιρὸν καὶ ἀφ' ὧν ἐπανήειν καὶ πλείω ἦν τοῦ δέοντος· καὶ τούτοις δὴ ἐπιγίγνεται ἡ εἰς Ἰταλίαν δυσχερῆς ἕξοδος ὀλίγαις ὕστερον

É curioso que a doença não tenha demovido Aristides da decisão de viajar. Não podemos saber se esse resfriado teria atrasado a viagem, de maneira a levar Aristides a partir para Roma apenas no ano seguinte³². O próprio autor não aponta qualquer indício neste sentido, mas argumenta terem sido a confiança na resistência de seu corpo e na boa sorte os elementos responsáveis por não desistir da viagem:

Eu parti em direção a Roma no meio do inverno, bem cansado, desde o princípio, por uma cura termal e um resfriado, sem me dar conta, ainda, de meu estado presente. Eu confiava na resistência de meu corpo e na minha boa sorte em todas as coisas. Quase chegando ao Helesponto, eu sofria muito do ouvido e, ademais, me encontrava em tal estado de saúde que não poderia estar pior³³ (*Hieroi Lógoi*, 2.60).

Assim, Aristides viaja a Roma, por via terrestre, já bastante enfraquecido por esse resfriado do qual, segundo ele, não havia ainda se curado totalmente. Ele é acometido por dores de ouvido e, em seguida, tem uma melhora, porém as condições climáticas levam-no a piorar. Aristides atravessa tempestades de neve, não encontra abrigos adequados e precisa lidar com a indolência de seus empregados, por vezes buscando ele mesmo os guias da viagem, os quais nem sempre estavam dispostos a servi-lo. Ele desenvolve uma dor de dentes tão pujante que constantemente leva as mãos à boca como se, a qualquer momento, pudesse perdê-los. Ele não consegue comer e alimenta-se exclusivamente de leite. Pela primeira vez, tem asma, a qual é acompanhada de febre e “outros males inomináveis”. Em Edessa, ele cai de cama e, finalmente, cem dias depois do início da jornada, chega a Roma:

ἡμέραις. / *L'Aisepos et les eaux chaudes qui l'avoisinent sont à deux jours de chemin de la région du temple. Durant un premier séjour à ces eaux, mon corps s'y était à peu près exténué à cause d'un refroidissement pris en hiver, du fait que j'avais été trempé par une pluie violente un soir où, après une série de bains, je me rendais malgré la saison présente, à la campagne et à la villa que je possède près de ces eaux, si l'on peut dire, d'où je m'en retournai suite, et ç'avait été trop pour moi; sur quoi était survenu, quelques jours plus tard, mon pénible voyage vers l'Italie* (FESTUGIÈRE, 1986).

³² Henri-Dominique Saffrey data a doença no inverno de 142-143 (FESTUGIÈRE, 1986, 142).

³³ ἔξηλθον εἰς Ῥώμην χειμῶνος μεσόντος, χάμνων οἷξοθεν εὐθέως ἐξ ὑδάτων καὶ ψύξεως οὐδεμίαν τῶν παρόντων ὥραν ποιησάμενος, τῇ δ' ἀσκήσει τοῦ σώματος ποστεύων καὶ τῇ περὶ πάντα ἀγαθῇ τύχῃ, καὶ προελθῶν ἄχρι Ἑλλησπόντου τό τε οὖς ἔκαμον καθ' ὑπερβολὴν καὶ τᾶλλα οὐχ ὡς ἔτυχεν δεικέμην. / *Je partis pour Rome au milieu de l'hiver, bien fatigué dès le principe par suite d'une cure thermale et d'un refroidissement, sans avoir tenu aucun compte de mon état présent; je me confiais dans la résistance de mon corps et dans ma bonne fortune en toutes choses. Parvenu jusqu'à l'Hellespont, j'y souffrais extrêmement de l'oreille et pour le reste me trouvais en tel état de santé qu'on ne saurait facilement être plus mal.* (FESTUGIÈRE, 1986).

Depois disso, chuvas, geadas, nevascas e ventanias de todos os tipos. O Ebro acabara de ser livrado do gelo, de forma que pudemos atravessá-lo a barco. Caso isso não fosse possível, haveria apenas gelo sólido como terra firme. Tão longe quanto a vista alcançava, havia apenas campos inundados. Os abrigos eram escassos: neles, caía mais água do teto do que do lado de fora, do céu. Nessas condições, eu apressava o cocheiro e corríamos, enfrentando o inverno e os limites das minhas forças. De fato, o correio militar não podia, sequer, nos ultrapassar e, para não dizer mais nada, a maior parte dos meus serviçais viajava como que a passeio. Eu ia pessoalmente à busca dos guias, se eles eram necessários. Mesmo isso não podia ser feito sem dificuldade: na medida em que se escondiam, como verdadeiros selvagens, era preciso buscá-los, fosse por persuasão, fosse por violência.

Portanto, devido a todas essas coisas, o mal impera. No que diz respeito aos dentes, eu estava em desespero, de sorte que colocava as mãos sob a mandíbula como se, a qualquer instante, eu devesse recolhê-los por caírem. Eu estava totalmente impedido de me alimentar, salvo de leite. Esta foi a primeira vez que eu sofri de falta de ar. Eu tinha violentos acessos de febre e sofria de outros males inomináveis. Em Edessa, perto das cascatas, eu precisei ficar de cama. Enfim, no centésimo dia depois de iniciada a viagem, eu penosamente cheguei a Roma³⁴ (*Hieroi Lógoi*, 2.61-62).

³⁴ μετὰ ταῦτα ἕτεοι πάγοι χρύσταλλοι ἄνεμοι πάντῃ· Ἐβρος μὲν ἄρτι κεκομμένος, ὥστ' εἶναι πλοίοις διαβατός, εἰ δὲ μή, πᾶς ἠπιέρωτο ὑπὸ κρυστάλλου, πεδία δὲ λιμναζοντα ὄδον ὀφθαλμῷ ἐπέιχεν· καταγωγίων δὲ ἀπορία, καὶ πλεόν ἐκ τῶν ὀροφῶν τὸ ὕδωρ ἢ ἐκ Διὸς ἔξω ῥέον· κἄν πούτοις ἅπασιν ἐπειξίς καὶ δρόμος παρὰ τὴν καθεστηκυῖαν ὦραν τε καὶ δύναμιν τοῦ σώματος. οὔτε γὰρ οἱ τὰς ἀγγελίας κομίζοντες τῶν στρατιωτῶν ἡμᾶς γε παρήλθον, ἵνα μηδὲν εἴπω πλεόν, τῶν τε οἰκετῶν ἐπὶ σχολῆς ὠδοιπόρουσιν οἱ πλείους. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀγωγούς αὐτὸς ἀνεζήτουν, εἴ που δεήσειεν, καὶ ἦν δοῦδὲ τοῦτο ἀπὸ τοῦ ῥάστου γιγνόμενον. ἔδει γὰρ ὑποφεύγοντας οἷα βαρβάρους ἀνθρώπους ἔλκειν, τὰ μὲν πείθοντα, ἔστιν δ' ἢ καὶ κειρούμενον. ἐκ δὴ τούτων ἀπάντων ἡ νόσος ἤρето. καὶ τοῦτο μὲν περὶ τῶν ὀδόντων ἐν παντὶ κατέστην, ὥστ' ὑπέιχον τὰς χεῖρας, ὡς αἰεὶ δεξόμενος, τρογῆς δὲ καὶ παντάπασιν ἀπεκεκλείμην, ὅτι μὴ γάλακτος μόνου· τοῦτε ἀσθματος περὶ τὸ στήθος ἠσθόμην τότε πρῶτον καὶ πυρετοὶ κατέλαβον ἰσχυροὶ καὶ ἄλλα ἀμύθητα· καὶ ἐκείμην ἐν Ἐδέσῃ πρὸ τῷ καταράκτῃ· καὶ μόλις ἡμέρα ἑκατοστῇ ὕστερον ἢ ἐκινήθην οἴκοθεν ἐν Ῥώμῃ γίγνομαι. / *Après cela, pluies, gelées, glaces, vents de toutes sortes. On venait de fendre l'Hébrois, en sorte qu'on pouvait le franchir en bateau, sans quoi il n'eût été que terre ferme sous l'effet de la glace. Aussi loin que s'étendait le regard, ce n'étaient que plaines marécageuses. Pas d'auberges: il coulait plus d'eau des toits qu'il n'en tombait, en dehors, du ciel. Dans ces conditions, je pressais le cocher, c'était une course, malgré la saison présente et les limites de mes forces. De fait, ceux qui portent le courrier des armés ne pouvaient, nous du moins, nous dépasser, pour ne rien dire de plus, et la plupart de mes serviteurs faisaient route à loisir. J'allais en personne à la recherche des guides, s'ils venaient à manquer. Cela même ne se faisait pas sans difficulté: comme ils s'alliaient cacher en vrais sauvages, il fallait les tirer malgré eux, par la persuasion, parfois aussi par la violence. Par suite de toutes ces causes, le mal empira. En ce qui concerne les dents, j'étais dans tous mes états, en sorte que je mettais les mains sous la mâchoire comme si, à chaque instant, je devais recueillir les dents; j'étais totalement empêché de me nourrir, sauf de lait. C'est alors que pour la première fois je souffris de l'asthme dans la poitrine; j'eus de violents accès de fièvre et d'autres maux innombrables. A Edesse, je dus me mettre au lit près*

André Boulanger datou a estada de Aristides em Roma de abril a julho de 144 (1922, 42). Esta proposta não está muito distante da de Festugière, segundo o qual Aristides viaja em dezembro de 143 e chega a Roma em março de 144 (1986, 16). Esta data será contestada por Richard Klein, o qual a adianta por um ano, de forma que Aristides teria passado sua temporada em Roma, não em 144, mas em 143, durante o reinado de Antonino Pio (1981, 337-350). Esta variação levará Henri-Dominique Saffrey, o qual ampara suas notas à edição de Festugière na cronologia apresentada por Klein, a datar os acontecimentos subsequentes de maneira distinta da apresentada na introdução à obra.

Dirigindo-se a Roma pela *Via Egnatia*, a viagem de Aristides alonga-se três vezes mais do que o tempo em que normalmente poderia ser feita³⁵. Seu estado de saúde não melhora e ele encontra-se absolutamente debilitado e incapaz de discursar: *pouco tempo depois, meu ventre estava completamente inchado, eu tinha câimbras e calafrios me atravessavam da cabeça aos pés e eu não conseguia respirar*³⁶ (*Hieroì Lógoi*, 2.62). Aristides precisa, então, ser levado de volta a Esmirna, dessa vez, por mar, pois ele não poderia suportar o desconforto da longa estrada. Finalmente, no inverno seguinte, ele está de volta em casa, onde recorre, sem sucesso, ao auxílio médico e às estações termais. Klein e, portanto, Saffrey, propõem como período para este retorno a Esmirna o inverno de 143-144 (1986, 136), enquanto Boulanger (1922, 42), Behr (1986, 1) e Festugière (1986, 16) dataram-no no inverno seguinte, de 144-145.

Nos Banhos de Agamêmnon, há cerca de oito quilômetros de Esmirna (COPETE, 1995, 55; Cadoux, 1938, *apud* Saffrey, 1986, 137), declarado como à beira da morte pelos médicos, ele tem em sonho sua primeira visão de Asclépio. O deus lhe ordena que caminhe descalço e, como se estivesse acordado, Aristides exclama *mégas ho Asklepiós* (*Hieroì Lógoi*, 2.7). Depois disso, convidado pelo deus a ir a Pérgamo, lá se instala no mais importante

des cascades. Enfin, le centième jour après que je me fus mis en route, j'arrive péniblement à Rome (FESTUGIÈRE, 1986).

³⁵ Segundo Behr, o tempo normal de viagem seria de um mês (1968, 24).

³⁶ καὶ μετ' οὐ πολὺ τὰ σπλάγχνα ὠδήκει καὶ τὰ νεῦρα κατέψυκτο καὶ φρίκη διέθει διὰ παντὸς τοῦ σώματος καὶ τὸ πνεῦμα ἀπέκλειτο. / *Peu de temps après, mon ventre était tout gonflé, j'avais des crampes dans les muscles, des frissons me secouaient de la tête aux pieds, plus moyen de respirer.* (FESTUGIÈRE, 1986).

santuário dedicado a Asclépio na época. Para lá acorriam em busca de auxílio homens, mulheres, crianças e idosos provenientes dos mais diversos grupos sociais. Aristides permanece em Pérgamo por dois anos, período chamado por ele de *cátedra* (*Hieroì Lógoi*, 2.70; 3.44).

A passagem de Esmirna a Pérgamo e, conseqüentemente, as circunstâncias do convite de Asclépio e a chegada de Aristides no santuário, constituem um momento ainda em disputa pela historiografia. A datação proposta por Klein e seguida por Saffrey (1986, 137), de que Aristides teria chegado a Esmirna entre 143 e 144 não acompanha, como mencionamos, a de Boulanger, Behr e Festugière, os quais atrasam este acontecimento em um ano. Ao longo da estada em Esmirna, Aristides informa ter testemunhado a primeira revelação de Asclépio, a qual é seguida do convite a Pérgamo. Behr, o qual data a chegada em Esmirna em novembro de 144, aponta o mês seguinte como o da revelação de Asclépio³⁷ e o verão de 145³⁸ como o do convite e partida em direção ao santuário (1986, 1-2). Behr pressupõe, portanto, que a ida de Aristides para Pérgamo acontece com grande proximidade do convite, ignorando, assim, sua indicação de ter ficado por mais de um ano em Esmirna (*Hieroì Lógoi*, 2.70). Desta forma, a ida a Pérgamo é adiantada por ele em um ano em comparação a Boulanger (1922, 42) e Festugière (1986, 16), os quais datam a partida de Esmirna para Pérgamo na primavera de 146. Saffrey, por sua vez, na medida em que assume a cronologia de Klein como correta, adianta esta viagem por mais um ano. Além disso, ele, como Behr, ignora o período de estada de Aristides em Esmirna e, desta forma, data a viagem a Pérgamo em 144 (1986, 128). A datação oferecida pela historiografia para a ida de Aristides a Pérgamo varia, assim, entre 144 (SAFFREY, 1986, 128), o verão de 145 (BEHR, 1986, 2) e a primavera de 146 (BOULANGER, 1922, 42; FESTUGIÈRE, 1986, 16). Ao considerarmos que a estada em Roma pode ter ocorrido em 143 (como afirma Klein) ou e 144 (como sugerem Boulanger, Festugière e Behr), devemos indicar o inverno de 144-145 ou de 145-146 para o início da estada de Aristides em Esmirna. Assim, na medida em que

³⁷ Israelowich também data a revelação de Asclépio em dezembro de 144, mas pressupõe que Aristides estivesse internado, não na estação termal de Esmirna identificada como os Banhos de Agamêmnon, mas em outra, próxima ao santuário de Pérgamo. Contudo, não defende essa hipótese, a qual, por sua vez, não encontra amparo nem nos *Hieroì Lógoi*, nem na literatura especializada (2012, 113, 162).

³⁸ Ele é seguido por Downie (2008 A, 186), a qual também data a *cátedra* de Aristides entre 145 e 147.

este período tem uma duração de um ano e alguns meses, a ida de Aristides a Pérgamo e sua *cátedra* devem ser datadas a partir de 146 ou de 147.

Devemos ter em mente o sentido da construção desta cronologia por parte da literatura especializada. A postura de autores como Behr e Festugière em determinar as datas dos eventos narrados por Aristides dialoga com o pressuposto de que, na medida em que esses de fato aconteceram, os *Hieroì Lógoi* resguardam uma verdade única, ainda oculta, mas disponível ao pesquisador empenhado a encontrá-la. O estatuto de verdade, nesse caso, se distancia daquele com o qual nos propomos a trabalhar, em diálogo com a noção de *possível* como o pensaram Gilles Deleuze e Marta Mega de Andrade. A história dos possíveis é uma história do advento do *outro*, de sua presença enquanto pluralidade de mundos, de proposições possíveis. Assim, a cronologia da vida de Aristides deve ser pensada como sinalizadora de um campo de possíveis, de mundos que se abrem, de Aristides múltiplos dados a conhecer por indícios discursivos e materiais diante dos quais o historiador tecerá uma história do Eu.

É sintomático que autores como Behr e Festugière tenham estado bastante preocupados também em caracterizar Aristides do ponto de vista da constituição de sua personalidade. Festugière, por exemplo, identificou-o como “incrivelmente vaidoso e profundamente egoísta” (1954, 97) e Behr falou de sua “insegurança neurótica” (1994, 1164)³⁹. Este movimento vai na mesma direção de determinar a cronologia da vida de Aristides, de conformá-la (e a ele) a uma única modalidade de existência. Essa postura, ao definir os eventos, períodos e datas relevantes a uma leitura dos *Hieroì Lógoi* enquanto

³⁹ São muitos os autores que, desde o século XIX, caracterizam Aristides a partir de valores morais depreciativos. Maurice Croiset (1899, 577), por exemplo, afirma que *seus Discursos Sagrados são, no fundo, uma das mais tolas e impertinentes composições que se pode ler. Impossível entreter o público com suas misérias corporais e uma paixão ridícula demais*. Dodds, de sua parte, considerou alguns de seus sonhos como “patéticos e megalomaniacos” (2001, 41). As narrativas presentes nos *Hieroì Lógoi* foram, por vezes, caracterizadas por Saffrey como megalomaniacas (1986, 130, 156). Logo em seguida, Cortés Copete identificou Aristides como mesquinho e megalomaniaco (1987, 274, 286, 294, 380). O documento também foi interpretado em termos bastante pejorativos por Stephen Harrison (2000, 246), que o identificou como *uma narrativa extraordinariamente egoísta de valorização de si*. A vaidade também foi característica identificada por Rafaella Cribiore (2008, 277) e William Harris (2009, 66, 121) em relação a Aristides, o qual também o identificou como hipocondríaco e egocêntrico. Por fim, neste ano, Janet Downie (2013, 25) falou da *hipocondríaca auto-absorção* dos *Hieroì Lógoi*.

discurso de *uma* verdade, delineia um Aristides que não está no texto, mas numa preocupação totalitária em relação ao documento que o ignora enquanto lugar de produção dos possíveis. Assim, tenta-se enquadrar os *Hieroì Lògoi* a uma temporalidade linear, do campo da realidade imediata refratária aos possíveis, na qual o verdadeiro se opõe invariavelmente ao falso, e não ao impossível. Assim, também são negligenciados os sentidos religiosos e políticos a partir dos quais o autor dos *Hieroì Lògoi* lança mão de instrumentos simbólicos e retóricos na construção de si como abertura de mundo. Behr, Festugière e autores orientados por interesses e noções de verdade semelhantes, conformam Aristides a um modelo de indivíduo único e totalmente disponível ao olhar do *outro*, seja ele o contemporâneo, o historiador ou o próprio que, ao tomar-se como objeto, é deslocado para um lugar de alteridade. Essa confiança na possibilidade de conhecimento, compreensão e dito unívocos motiva-os a tamanho empenho em determinar a cronologia da vida de Aristides e definir seu caráter, seus vícios e virtudes. Essa maneira de lidar com o documento pressupõe um narrador e um protagonista totalmente identificados entre si e ao próprio Aristides histórico. “Identidade” é, assim, entendida no sentido numérico, de mesmidade⁴⁰. Mas a polissemia dos discursos sobre Aristides e do próprio Aristides não nos permite avançar nessa mesma direção. Tal postura nos afastaria da investigação do *possível* como advento impulsionado pelo *outro*, pela alteridade constituinte do Eu que é, como apontou Deleuze, *o desenvolvimento, a explicação dos possíveis, seu processo de realização no atual* (2009, 317). Buscamos, justamente, de nossa parte, nos distanciar dessa personalidade hiperdilatada e fundamentalmente a-histórica apresentada pelos classicistas anteriormente comentados. Ela nada nos fala do sujeito histórico (e, neste momento é de delicada importância a utilização deste termo) ao qual se associam os *Hieroì Lògoi*. Os sujeitos históricos devem ser pensados, justamente, por essa via dos possíveis, pois apenas ela garante a sinalização *das condições sob as quais uma proposição “seria” verdadeira* (DELEUZE, 2009, 15). Ali, nessa multiplicidade, reside a verdade tanto buscada por nós, ou seja, relativa aos aspectos *verdadeiros*, ainda que nem sistêmicos nem regulares, das relações (ANDRADE, 2004, 27). Procuramos, então, a verdade de Aristides, dessa sua relação consigo, dessa multiplicidade

⁴⁰ Cristina Amaro Viana (2011, 23s) sinalizou essa distinção ao introduzir o problema da continuidade da identidade pessoal no tempo, qualificada como de natureza numérica.

de possíveis que se abrem ao olhar do historiador, produzidos por sentimentos, interesses e experiências daquele a quem damos esse nome. Esses possíveis criam-se no sonho, na devoção a Asclépio e na produção autobiográfica. Estão em concordância e não estão. Informam-se, deformam-se e reformam-se de maneira nem sempre coerente e frequentemente provisória cujo lugar é o das espacialidades outras, heterotopias.

2. Instrumentos retóricos nos relatos dos *Hieroi Lògoi*.

Os diários oníricos e a escrita dos *Hieroi Lògoi*

Um momento significativo, como tantas outros, e também de difícil determinação, é o da ordem de Asclépio de que Aristides registrasse seus sonhos. A escrita dos *Hieroi Lògoi* está intimamente relacionada à produção desses registros, na medida em que Aristides é forçado, a partir de visões oníricas, a publicar os eventos ocorridos com ele anos antes. Esses registros, ainda que incompletos, servirão em parte para a composição da obra. Segundo Aristides, a orientação de Asclépio de produzi-los ocorreu “desde o princípio”:

Agora, portanto, após um número tão grande de anos e de um tão longo tempo, visões oníricas me forçam a publicar, de qualquer forma, esses acontecimentos. Contudo, posso dizer ao menos isso: que desde o princípio o deus me avisou para colocar por escrito meus sonhos (ἀπογράφειν τὰ ὄνειρατα). Essa foi a primeira de suas ordens. Pois do que são, de um lado, sonhos, eu produzi um registro (ἀπογραφήν), ditando-os ao menos quando podia escrevê-los de minha própria mão. Contudo, não acrescentei nem em que estado me encontrava quando cada sonho veio, nem que tipos de resultados advieram. Mas, de minha parte, em vista de minha debilitação física, como disse, era suficiente pagar o débito com o deus, por assim dizer e, por outro lado, jamais esperei que ele chegaria a esse ponto de

solicitude providencial. Com ele, invoco Adrastéia!⁴¹ (*Hieroì Lógoi*, 2.2).

Tudo que Aristides nos informa sobre as condições da produção desses registros é de que a ordem de escrever ocorre como a primeira das determinações de Asclépio, logo ao início de seu contato com o deus. Em seguida, ele acrescentará que ela não é cumprida desde cedo (*Hieroì Lógoi*, 2.3). Ido Israelowich (2012, 15), por sua vez, preocupou-se em datar o evento e amparou-se numa informação, segundo ele encontrada em Behr (mas desprovida das necessárias referências bibliográficas), de que a ordem de Asclépio teria ocorrido em 166. Esta é, naturalmente, uma data muito tardia para referir-se a um evento identificado por Aristides como a primeira das ordens do deus, inclusive por ser posterior à própria *cátedra* em Pérgamo. A partir do discurso de Aristides, não podemos adotar uma datação tão tardia. Entendemos, portanto, que esta orientação deve ter tido lugar entre o inverno passado na estação termal de Esmirna (144-145 ou 145-146), quando da primeira revelação do deus e o convite para o Asclepeion de Pérgamo, e o início da estada no santuário (146 ou 147), mais de um ano mais tarde.

Desta forma, os sonhos teriam sido devidamente escritos por ele ou, quando isso não era possível, por um secretário. Aristides informa que estes primeiros registros não se encontravam completos, pois não incluíam nem o estado no qual se encontrava nem os efeitos produzidos por cada sonho. Ele também afirma ser muito difícil manipulá-lo por estarem, em parte, perdidos ou desordenados (inclusive, em termos cronológicos) assim como por sua

⁴¹ νυνὶ δὲ τοσοῦτοις ἔτεσι καὶ χρόνοις ὕστερον ὄψεις ὄνειράτων ἀναγκάζουσιν ἐμᾶς ἀγειν αὐτάτως εἰς μέσον. καίτοι τοσοῦτόν γε ἔχω λέγειν, ὅτι εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προείπεν ὁ θεὸς ἀπογράφειν τὰ ὄνειράτα· καὶ τοῦτ' ἦν τῶν ἐπιταγμάτων πρῶτον. ἐγὼ δὲ τῶν μὲν ὄνειράτων τὴν ἀπογραφὴν ἐποιούμην, ὁπότε, μὴ δυναίμην αὐτοχειρίᾳ ὑπαγορεύειν <γε>· οὐ μέντοι προσετίθην οὐτ' ἐν οἷς ὄντι προσεγίγνετο ἕκαστα οὐθ' ὅποι' ἄτι' ἀπέβαινε ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἤρκει μοι ὡσπερ ἀφοσιῶσθαι πρὸς τὸν θεόν, ἅμα μὲν διὰ τὴν ἀδυναμίαν, ὡσπερ ἔφην, τοῦ σώματος, ἅμα δὲ οὐκ ἂν ποτε ἤλπισα εἰς τοσοῦτον προβήσεσθαι προνοίας τὸν θεόν· ἢ δ' Ἀδράστεια κεκλήσθω μοι σὺν αὐτῷ. / *Maintenant, pourtant, après un si grand nombre d'années et un temps si long, des visions de songe me forcent à publier de quelque façon ces événements. Cependant, je puis bien dire au moins ceci, c'est que dès le principe le dieu m'avait averti de mettre par écrit mes songes. Ç'a toujours été là le premier de ses ordres. Pour ce qui est, d'une part, des songes, j'en ai fait la copie, les dictant du moins quand je ne pouvais les écrire de ma main; cependant je n'ai ajouté ni en quel état je me trouvais quand chaque songe m'est survenu, ni quelle sorte d'effet en résultait. Mais pour moi, à cause de ma faiblesse corporelle, comme je disais, il suffisait pour ainsi dire de m'être acquitté envers le dieu, et d'autre part je n'aurais jamais espéré que le dieu s'avancât à ce point de sollicitude providentielle. Qu'Adrastée soit avec lui l'objet de mon invocation!* (FESTUGIÈRE, 1986).

extensão, de mais de 300.000 linhas. Aristides não chega afirmar categoricamente a dependência da escrita dos *Hieroì Lógoi* em relação a esses primeiros registros, mas sim que encontrou outras maneiras de render graças ao deus frente à dificuldade de lidar com as antigas notas. Desta forma, identifica os *Hieroì Lógoi* como um resumo, no qual escreverá apenas sobre as principais lembranças relativas aos eventos vividos:

Depois disso, ainda que tenha ficado com o coração pesaroso por não ter escrito tudo desde o início, continuei, de bom ou mau grado, a negligenciar os detalhes. Mas encontrei meios de dar graças ao deus e, portanto, tendo dito tudo isso, imagino que o registro (ἀπογραφῆς) não tinha menos de trezentas mil linhas. No entanto, não é fácil acompanhá-lo e a cronologia não está certa em alguns casos. Além disso, há coisas perdidas na total ruína e confusão dos meus negócios daquela época, de acordo com a criação e o desenvolvimento dado pelo deus. Invoco-o, portanto, para isso, como o faço para todo o resto: certamente, se jamais nenhum dos outros deuses for invocado por mim a respeito de todas essas coisas, estarei invocando-o⁴² (*Hieroì Lógoi*, 2.3s).

Em diversos outros momentos ao longo dos *Hieroì Lógoi*, Aristides mencionará a existência desses textos, como se eles pudessem amparar e complementar a narrativa que nos apresenta (*Hieroì Lógoi*, 2.8; 3.26, 30; 4.25). No entanto, não há qualquer registro, fora dos *Hieroì Lógoi*, de tais escritos, os quais Aristides nomeia ἀπογραφή (registro, lista) e διφθέραι (pergaminhos). A historiografia, por sua vez, muitas vezes julgou terem de fato sido compostos. Behr (1968, 117) chegou a pressupor que os *Hieroì Lógoi* não seriam muito distintos desses manuscritos: *a comparação aponta que, muito provavelmente, Aristides*

⁴² ἔτι δὲ καὶ τῷ μὴ πάντα ἐξ ἀρχῆς ἀρξάμενος γράφειν ὥσπερ δακνόμενος καὶ τὰ λιοτὰ προιέμην, τὰ μὲν ὡς ἂν ἐκὼν τις, τὰ δὲ ὡς ἄκων· ἐτέρας δὲ ὁδοὺς χαρίτων εὕρισκον πρὸς τὸν θεόν· ἐπεὶ μυριάδας γε ἐπῶν οὐκ ἔλαττον ἢ τριάκοντα ἡγοῦμαι τῆς ἀπογραφῆς εἶναι, ἀλλ' οὔτ' ἐπελθεῖν δῆπου ῥάδιον αὐτὰς οὔτ' ἐφαρμόττειν ἐκάστοις ὅπως εἶχε τὰ τῶν χρόνων· πρὸς δὲ τούτοις ἔστιν ἃ καὶ διεφορήθη ἐν τῇ παντοδαπῇ φθορᾷ καὶ ἀκρισίᾳ τῶν κατ' οἶκον περὶ τοὺς χρόνους τούτους. ὑπόλοιπον οὖν ἔστι κεφάλαια λέγειν, ἄλλα ἄλλοθεν ἀναμιμνησκόμενον, ὅπως ἂν ὁ θεὸς ἄγῃ τε καὶ κινή. καλοῦμεν δ' ἔστιν πρὸς αὐτὰ ταῦτα ὥσπερ πρὸς ἅπαντα· παντὸς δ' ἔστιν πρὸς ἅπαντα κλητός, εἰ δὴ τις θεῶν. / *Après cela, bien que je fusse comme mordu au cœur de n'avoir pas tout écrit dès le début, j'ai continué, bon gré, mal gré, de négliger les détails. Mais j'ai trouvé d'autres moyens de rendre grâce au dieu; et pourtant, tout cela dit, j'estime qu'il n'y a pas moins de trois cent mille lignes dans la copie (ἀπογραφῆς), mais certes il n'est pas facile de suivre le récit, et la suite réelle des temps ne concorde pas en chaque cas. En outre, il y a des choses qui se sont perdues dans la ruine et la confusion totales de mes affaires en ces temps-là. Il ne me reste donc qu'à dire le principal, à mesure que je me rappelle tel événement d'après tel autre, selon que le dieu pousse et meut. Je l'invoque donc pour cela même comme pour tout le reste: certes, si jamais quelqu'un des dieux est invoqué par moi pour toutes ces choses, c'est bien lui* (FESTUGIÈRE, 1986).

diverge apenas ligeiramente da fonte primária de seus manuscritos. Autores como Boulanger (1923, 165, 169), Festugière (1969, 121), Dodds (2000, 39-40), Saffrey (1986, 136, 148), Copete (1995, 70), Holmes (2008, 95) e Israelowich (2012, 16) também creem na veracidade da narrativa de Aristides no que diz respeito à existência dos registros e Schröder (1988) e Percy (1988) amparam artigos inteiros sobre este pressuposto.

Dentre os autores que trabalham com a hipótese da existência desses antigos registros, Ido Israelowich se destaca por apresentar distinções no interior desse material. Para Israelowich, Aristides dispunha de um diário médico no qual estavam incluídas as reações aos tratamentos. Esse material teria servido a Aristides para resgatar informações a respeito das circunstâncias nas quais os sonhos narrados nos *Hieroì Lógoi* teriam ocorrido, mas ele não cobriria toda a cronologia dos eventos ali descritos. Além desse diário, haveria um registro dos próprios sonhos, não disponível a Aristides na época da composição dos *Hieroì Lógoi*. Israelowich identifica-o como o extenso registro de mais de 300.000 linhas mencionado em *Hieroì Lógoi*, 2.2s.

Aristides afirmou, no entanto, que manteve um diário onde relatava seu histórico médico e as reações ao tratamento, mas este provavelmente não cobria todo o recorte temporal dos *Hieroì Lógoi*. Ao compô-los, Aristides usou-o a fim de obter informações a respeito das circunstâncias nas quais os sonhos foram enviados. O registro dos próprios sonhos, no entanto, não estava disponível para Aristides à época da escrita dos *Hieroì Lógoi* e, além da assistência dada pelo diário, ele precisava confiar em sua memória. Ainda assim, Aristides pode nos informar que em sua forma final o relato de sonhos tinha mais de 300.000 linhas, “mas nem é fácil vasculhá-las, nem colocá-las na cronologia apropriada” (ISRAELOWICH, 2012, 16).

É importante observar que Aristides não afirma não dispor dos registros, mas, tão somente, a dificuldade de seu manuseio, sua desordem e, em parte, terem sido perdidos na confusão da casa (*Hieroì Lógoi*, 2.3). Além disso, a hipótese dos registros, de Israelowich, não se ampara na diferença de vocabulário empregado por Aristides (ἀπογραφή em *Hieroì Lógoi*, 2.3 e 3.30; ἀπογράφειν τὰ οὐνείρατα em 2.2; ἀπογραφαῖς τῶν οὐνείρατων em 4.25;

ὄνειρατα em 3.26 e διφθέραι em 2.8). Caso a distinção recaísse no tipo de registro, ainda assim não haveria coerência interna nos *Hieroì Lógoi* passível de sugerir tal diferença. Em *Hieroì Lógoi*, 2.2s, relativamente ao registro de 300.000 linhas, os termos usados são ἀπογράφειν τὰ ὄνειρατα em 2.2 e ἀπογραφή em 2.3. Poucos versos depois, em *Hieroì Lógoi*, 2.8, quando Aristides informa a possibilidade do leitor encontrar nos manuscritos e nos próprios sonhos diversas curas, diálogos, discursos, visões e oráculos, o termo empregado é διφθέραι. Poderíamos argumentar que διφθέραι refere-se ao suposto “diário médico” de Israelowich, no entanto, Aristides emprega os termos ὄνειρατα em *Hieroì Lógoi*, 3.26 – identificado por Keil como *somniorum commentarii* (1898, 419) – e ἀπογραφή em *Hieroì Lógoi*, 3.30, justamente numa narrativa de curas praticadas por Asclépio. Por fim, a expressão ἀπογραφαῖς τῶν ὄνειράτων em *Hieroì Lógoi*, 4.25 refere-se ao aprendizado profissional de Aristides com Asclépio, o qual teria sido também por ele registrado, na medida em que, como as prescrições médicas, ocorrera em sonhos.

Uma hipótese mais interessante apresentada por Israelowich, ainda que dependente da existência dos diários oníricos, relaciona-se com a memória de Aristides e a composição dos *Hieroì Lógoi*. Diante da especificidade própria da narrativa onírica, relativamente à dificuldade do sonhador de recordar suas visões, Israelowich propõe que os *Hieroì Lógoi* não se amparam na memória dos próprios sonhos, mas, sim, na de seus registros escritos: *Uma explicação plausível é, portanto, que Aristides tenha registrado seus sonhos quando esses ocorriam e que é sua memória desses registros, e não a dos próprios sonhos, que o leitor encontra nos Hieroì Lógoi* (2012, 17).

Essa hipótese, apesar de amparar-se num pressuposto contestável, resgata o problema da distância entre evento e narrativa, sonho e discurso onírico. Este está intimamente relacionado à nossa maneira de compreender os *Hieroì Lógoi* enquanto um testemunho da construção de Aristides enquanto si mesmo na multiplicidade que ali se funda – do Aristides personagem onírico ao Aristides autor dos *Hieroì Lógoi*. Além disso, não é possível determinar se esses primeiros registros de sonhos e eventos foi de fato produzido por Aristides. Na medida em que compreendemos os *Hieroì Lógoi* como uma narrativa de características retóricas marcantes, a existência dos mesmos é colocada em questão.

Devemos pensar seu uso, portanto, como parte de uma estratégia de convencimento de uma determinada audiência.

Ao lançar mão da informação de que os eventos narrados nos *Hieroì Lógoi* estão também descritos em extensos diários, Aristides chega a sinalizar, à sua audiência, a possibilidade de consultá-los a fim de obter informações mais completas sobre os acontecimentos por ele relatados, como nas passagens a seguir citadas:

Está para além do poder humano descrever o que se segue, mas, ainda assim, é preciso tentar fazê-lo, como eu propus, percorrendo alguns pontos de um breve relato. Se alguém quiser conhecer com toda exatidão os favores que eu recebi do deus, que ele então vasculhe meus manuscritos (διφθέρας) e os próprios sonhos. De fato, ali serão encontradas curas de todos os tipos, diálogos, discursos apresentados, uma grande variedade de visões, toda sorte de profecias e de oráculos sobre assuntos de todos os gêneros, alguns em prosa, outros em versos. Por tudo isso, o deus merece mais a minha gratidão do que se imagina⁴³ (*Hieroì Lógoi*, 2.8).

Pouco depois, o deus acrescenta uma droga composta de quatro substâncias: de duas delas eu me lembro – resina de vinho e gordura de lã. Indicarei as duas outras se meu jornal de sonhos (όνείρατα) aparecer⁴⁴ (*Hieroì Lógoi*, 3.26).

Mas, de fato, foram infinitos os resultados dos remédios que o deus me deu para a minha saúde, fossem, por vezes, compostos por ele mesmo, fossem, por outras, parte das drogas comuns atuais. Uma

⁴³ τὰ δ' ἐντεῦθεν ἔστιν μὲν οὐ κατ' ἄνθρωπον διηγήσασθαι, ἐγχειρητέον δέ, ὡσπερ ὑπεθέμην, ἕξ ἐπιδρομῆς ἕνια αὐτῶν διελθεῖν. εἰ δέ τις τὰ ἀκριβέστατα γινῶναι βουλήσεται τῶν γεγενημένων ἡμῖν παρὰ τοῦ θεοῦ, ὥρα τὰς διφθέρας αὐτῷ ζητεῖν καὶ τὰ ὄνειρατα αὐτά. καὶ γὰρ ἰάματα παντὸς εἶδους καὶ διαλόγους τινὰς εὐρήσει καὶ λόγους ἐν μῆνι καὶ φάσματα παντοῖα καὶ προρρήσεις ἀπάσας καὶ χρησιμῶδίας περὶ παντοδαπῶν πραγμάτων, τὰς μὲν καταλογάδην, τὰς δὲ ἐν μέτροις γεγούνας, καὶ χαρίτων πάντ' ἄξια τῷ θεῷ μειζόνων ἢ τις ἂν εἰκάσαι. / *Ce qui suit, il n'est pas possible à l'homme de le décrire, cependant il faut tenter, comme je me le suis proposé, d'en parcourir quelques points dans un récit rapide. Si quelqu'un veut connaître en toute exactitude les faveurs que j'ai reçues du dieu, qu'il cherche donc mes manuscrits et les songes eux-mêmes. De fait on y trouvera des guérisons de toute espèce, des dialogues, des discours suivis, une grande variété de visions, toute sorte de prédictions et d'oracles sur des affaires de tout genre, les uns en prose, les autres donnés en vers, tout cela méritant plus d'actions de grâces au dieu qu'on ne saurait l'imaginer* (FESTUGIÈRE, 1986).

⁴⁴ χρόνῳ δὲ ὕστερον ἐκ τεττάρων τι συνθεῖς ἐπέθηκεν, ὧν τὰ μὲν δύο μέμνημαι, πίτταν ἕξ οἴνου καὶ οἴσυπον, τὼ δὲ εἰ φαεῖη τὰ ὄνειρατα, ἀναπληρώσομεν. / *Un peu plus tard, le dieu ajouta une drogue qu'il avait composée de quatre matières: de deux d'entre elles je me souviens – de la poix tirée du vin et du suint. J'indiquerai les deux autres, si je remets la main sur le journal de mes songes.* (FESTUGIÈRE, 1986). Keil traduz *όνείρατα* por *somniorum commentarii* (1898, 419), o que nos autoriza a verter o termo por “diário de sonhos”, como o faz Festugière (1986, 74).

vez, quando eu não parava de produzir catarro e meu palato estava queimando, com ameaça de inflamação da úvula, e minhas veias não paravam de se tencionar, sonhei que lia em voz alta um dos bons livros. Quanto aos detalhes – e agora eu me repito – eu não saberia dizer. Como poderia, tanto tempo depois já que, principalmente, havendo um registro (ἀπογραφῆς), perdi os meios de conservar a memória? (*Hieroì Lógoi*, 3.30).

Decerto, aquilo que há de melhor e de mais sério nesses estudos é o livre acesso que tive ao deus e a familiaridade com a qual eu tratava come ele em meus sonhos. Pois ouvi dele discursos que explicitamente ultrapassavam em pureza os grandes modelos e, quanto a mim, eu falava, em meus sonhos, bem melhor que de costume e de tal maneira que eu jamais teria a ideia de falar [por mim mesmo]. Tudo de que me lembrei, escrevi nos meus registros de sonhos (ἀπογραφαῖς τῶν ὄνειράτων), e ali há discursos que pronunciei sobre meu progresso quando o deus me informou por oráculos que eu deveria me exceder em minhas atividades, e muitas outras coisas mais. Além disso, inseri nos meus escritos elogios a Atená, a Dioniso e a outras divindades ainda, quando a ocasião para tanto se apresentava⁴⁵ (*Hieroì Lógoi*, 4.25).

Alexia Petsalis-Diomidis se ocupou do problema e posicionou-se de maneira bastante cética diante das referências aos diários feitas por Aristides nos *Hieroì Lógoi*. Ela refere-se a eles como *outros textos que foram escritos ou poderiam ter sido escritos* e como *textos imaginários ou não publicados* (2006, 196). Os referidos registros teriam a função, assim, de indicar a distância entre os eventos e a narrativa produzida, ou seja, entre os benefícios de Asclépio e o texto, uma descrição inadequada dos mesmos. A totalidade da

⁴⁵ καὶ μὴν τό γε πλείστον καὶ πλείστου ἄξιον τῆς ἀσκήσεως ἢ τῶν ἐνυπνίων ἦν ἔφοδος καὶ ὀμιλία. πολλὰ μὲν γὰρ ἤκουσα νικῶντα καθαρότητι καὶ λαμπρῶς ἐπέκεινα τῶν παραδειγμάτων, πολλὰ δ' αὐτὸς λέγειν ἐδόκουν χρεῖττω τῆς συνηθείας καὶ ἂ οὐδεπώποτε ἐνεθυμήθην ὧν ὅσα γεεμήσθην ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς τῶν ὄνειράτων ἔστησα, ἐν οἷς ὁ τε ὑπὲρ τοῦ δρόμου λόγος λεχθεὶς ἐστίν, ὅτε ἐκέλευεν χρῆσθαι σδόμῳ, καὶ πολλὰ ἕτερα ἐστίν. καὶ ἐν τοῖς βιβλίοις ἐνέσπαρται τοῖς ἡμετέροις Ἀθηνᾶς τε ἐγώμιον καὶ Διονύσου καὶ ἑτέρων ὡς ἕκαστόν του συμβαίνοι. / *Assurément, ce qu'il y eut du moins de meilleur et de plus précieux dans ces études, c'est le libre accès que j'eus auprès du dieu et la familiarité dont j'usai avec lui dans mes songes. Car j'entendis de lui bien des discours qui dépassaient manifestement en pureté les grands modèles, et de mon côté je parlais, dans mes rêves, bien mieux que de coutume et de telle manière que jamais je n'en eusse eu l'idée [par moi-même]. Tout ce que je me suis rappelé, je l'ai inscrit dans mes registres de rêves, et parmi cela, il y a les discours que j'ai prononcé sur la course quand le dieu me donna l'oracle de m'exercer à la course, et bien d'autres choses encore. De plus, j'ai inséré dans mes écrits les éloges d'Athéna, de Dionysos et d'autres dieux encore, selon que l'occasion pour chacun d'eux se présentait* (FESTUGIÈRE, 1986). Petsalis-Diomidis inclui *Hieroì Lógoi*, 5.45. No entanto, ali Aristides narra um sonho no qual ele quase mostra ao imperador um relato de um sonho. Ou seja, ele não está diretamente se referindo aos diários.

narrativa só poderia ser encontrada, portanto, nos diários, enquanto que os *Hieroì Lógoi* constituem apenas um resumo das experiências ali descritas. As referências aos registros anteriores, como acontece em *Hieroì Lógoi*, 2.8, onde uma narrativa que faça jus aos eventos é dada como inviável, *para além do poder humano*, sinalizam o caráter retórico do texto:

Aqui, Aristides remete o leitor “de fora” dos *Hieroì Lógoi* aos livros de sonhos para uma narrativa que pudesse fazer justiça aos eventos. A natureza retórica dessa afirmação é sugerida não apenas pelo fato dos livros não terem sido publicados, mas também pelo próprio reconhecimento de Aristides, cinco capítulos antes, de que os mesmos estavam, na verdade, incompletos (ele não era assíduo com os registros ao início), não apresentavam o contexto dos sonhos, estavam cronologicamente confusos e, acima de tudo, estavam parcialmente perdidos (PETSALIS-DIOMIDIS, 2006, 197).

Alguns anos mais tarde, Petsalis-Diomidis retomou o tema e expandiu seus argumentos sobre o caráter retórico das referências aos diários enquanto demarcadoras de uma distância entre evento e texto. Primeiramente, ao afirmar a impossibilidade de narrar integralmente os benefícios do deus, Aristides lança mão de uma alegoria literária familiar à sua audiência, amparada em alusões e paralelos com a poesia homérica (2010, 127)⁴⁶. No Prólogo dos *Hieroì Lógoi*, ele se caracteriza como Helena, incapaz de narrar todos os feitos de Ulisses:

Tenho a impressão de que vou compor minha obra como a Helena de Homero. Aquela declara que não saberia repetir *tudo o que o incansável Odisseu forjou*⁴⁷, mas, primeiramente, ela faz sua escolha, penso eu, entre as façanhas do herói, e esta é uma característica que

⁴⁶ Os protestos de Aristides nos quais este alega a impossibilidade de narrar toda a sua história encontram-se em *Hieroì Lógoi*, 1.2; 2.1, 8, 10, 18, 22, 32, 80; 3.6, 17.30; 4.15, 38, 70, 80. Cortés Copete contou mais de 250 citações da *Iliada* e quase 100 da *Odisseia*, assim como próximo de 150 vezes em que o nome de Homero é invocado em toda obra de Aristides (1995, 9). Nos *Hieroì Lógoi*, alguns exemplos de alusões homéricas podem ser encontrados em 1.1; 2.42, 58, 60; 5.44.

⁴⁷ Aristides refere-se aos seguintes versos homéricos:

πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,
ὅσσοι Ὀδυσσῆος ταλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι·
ἀλλ' οἶον τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ

δήμῳ ἔνι Τρώων ὅθι πάσχετε πῆματ' Ἀχαιοί (*Odisseia*, 4.240-243). /

Seria incapaz de referir-me ou relatar

tudo o que o incansável Odisseu forjou,

mas algo – e que algo! – do que o herói cumpriu em Troia,

onde sofrestes tanto, permiti que eu conte (VIEIRA, 2011).

ela remete a Telêmaco e a Menelau. Eu também não saberia dizer todos os favores e todos milagres com os quais o Salvador me beneficiou até hoje. E não acrescentarei aqui os versos de Homero: *nem tendo dez bocas, dez línguas, voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia dizer*⁴⁸ – pois isso não seria totalmente verdadeiro. Não. Mesmo se possuísse em excesso tudo que se pode ter de voz e de inteligência entre os homens, eu jamais chegaria ao fim, ainda que por pouco, das façanhas do deus⁴⁹ (*Hieroì Lógoi*, 1.1).

Saffrey observa que as citações de Homero, assim como a ideia de que a tarefa de escrever sobre um determinado evento ultrapassa a possibilidade humana, constituem lugares-comuns da retórica, no entanto, não compreende as referências aos diários como parte desse instrumental discursivo (1987, 127). Petsalis-Diomidis, por sua vez, interpretou justamente dessa maneira os argumentos de Aristides sobre a impossibilidade de narrar adequadamente os feitos do deus: *como resultado, a audiência é provocada pelo*

⁴⁸ Também aqui, Aristides faz referência a versos homéricos:

τληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,
οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,
φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλικεον δέ μοι ἦτορ ἐνεῖν,
εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο
θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον·
ἀρχοὺς αὖ νηῶν ἐρέω νηῆς τε προπάσας (*Ilíada*, 2.488-493).

O total de nomes

*da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas,
voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia
dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo,
olímpicas, não derem à memória ajuda,*

renomeando-me os nomes. Só direi o número

das naves e os navarcas que assediaram Troia (CAMPOS, 2010).

⁴⁹ Δοκῶ μοι κατὰ τὴν Ἑλένην τὴν Ὀμήρου τὸν λόγον ποιήσεσθαι. καὶ γὰρ ἐκείνη πάντας μὲν οὐκἂν φησιν εἶπειν Ὀδυσσεύς παλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι (4.241), πράξιν δὲ τινα αὐτοῦ μίαν ἀπολαβοῦσα, οἶμαι, διηγείται πρὸς τὸν Τηλέμαχον καὶ Μενέλεων, κἀγὼ πάντα μὲν οὐκ ἂν εἴποιμι τὰ τοῦ Σωτήρος ἀγωνίσματα, ὅσων ἀπέλαυσα εἰς τήν τε τὴν ἡμέραν. καὶ οὐκέτ' ἐνταῦθατὸ τοῦ Ὀμήρου προσθήσω ὅδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν (II.489)· μικρὸν γὰρ τοῦτό γε· ἀλλ' οὐδ' ἂν εἰ πάσαν ὑπερβαλοῦμην τὴν ἐν ἀνθρώποισι δυνάμιν τε καὶ φωνὴν καὶ γνώμην, οὐκ ἂν ποτε οὐδ' ἐγγὺς αὐτῶν ἀφικοίμην. / *J'ai l'impression que je vais composer mon ouvrage à la manière de l'Hélène d'Homère. Celle-ci déclare qu'elle ne saurait redire "tout ce qu'eut à soutenir de combats Ulysse au Cœur patient", mais d'abord elle fait son choix, je pense, parmi les exploits du héros, et c'est un seul trait qu'elle rapporte à Télémaque et Ménélas. Moi de même, je ne saurais dire toutes les faveurs et tous les miracles dont le Sauveur m'a comblé jusqu'à ce jour. Et je n'ajouterai pas ici le vers d'Homère: "Même si je possédais dix langues et dix bouches" – car c'est là en vérité bien peu. Non, même si je possédais en surabondance tout ce qu'il y a de pouvoir, de voix, d'intelligence chez les hommes, je n'arriverais jamais au bout, si peu que ce soit, des exploits du dieu (FESTUGIÈRE, 1986).*

conhecimento de que Aristides recebeu inumeráveis outros favores, os quais estão para além até mesmo da narrativa do maior orador (2010, 127).

O convite, feito por Aristides em *Hieroi Lógoi*, 2.8, de que o leitor busque em seus diários por mais informações, iria na mesma direção. Ele leva à impressão de que a narrativa ali encontrada poderia ser verificada pela leitura de seus velhos manuscritos. Petsalis-Diomidis entende, mais ainda, que se, por um lado, esse sofisticado recurso retórico atormenta seus leitores com uma fabulosa lista de elementos, por outro, ele cria o mito da possibilidade de verificação das informações encontradas nos *Hieroi Lógoi*:

Esta é uma retórica sofisticada: se eles sequer existiam, e não se tratam um simples construto retórico, esses diários não foram publicados e, de qualquer forma, em outro momento ele escreve que uma parte substancial deles se perdeu em meio à confusão da casa (2010, 128).

De fato, não podemos argumentar contra ou a favor da existência desses diários oníricos, mas compreendemos o valor retórico de sua presença na narrativa, como é o caso das nomeações aos cargos públicos das quais se esquivava Aristides. Os *Hieroi Lógoi* apresentam-se como uma documentação de inegável conteúdo retórico, construída como uma oferta a Asclépio com o objetivo de demonstrar os favores do deus ao autor. Assim, não devemos tomar como pressuposto a existência ou a inexistência dos relatos anteriores aos *Hieroi Lógoi*. É até mesmo possível que Aristides tenha construído, para si, uma memória relativa à escrita desses textos, de forma a fazer deles um relato praticamente completo de suas experiências oníricas e religiosas⁵⁰. Pela existência dos registros ser, até o momento, inverificável, devemos pensar a produção do documento enquanto tal, e não em relação aos supostos textos anteriores. De fato, muitos autores entenderam os *Hieroi Lógoi* como um texto produzido a partir de outro, anterior, e, dessa forma, interessaram-se na distância entre

⁵⁰ A memória pode, de fato, criar informações a partir da vivência, mas as quais não teriam de fato ocorrido. Um caso contemporâneo é o do físico norte-americano Bryce DeWitt, o qual lembrava-se de em 1957 ter se aproximado das abordagens de Hugh Everett – e, portanto, rompido com os paradigmas científicos da Escola de Copenhague de Niels Bohr e Léon Rosenfeld. Essa narrativa era confirmada até mesmo por sua esposa. Como apontou Thiago Hartz (2013), em sua tese de doutorado recentemente defendida, DeWitt passa a considerar com seriedade as hipóteses de Everett apenas na década de 1960 e a defendê-las em 1967, de forma que também seu rompimento com Copenhague teria ocorrido tardiamente.

evento e documento sob a perspectiva do problema da memória. No entanto, orientamo-nos em sentido distinto, ou seja, de identificar o fundamento dos *Hieroi Lógoi* não apenas na memória de Aristides, mas também nos interesses religiosos, políticos e profissionais contemporâneos à sua escrita. Assim, as lembranças pertinentes aos seus propósitos deverão fazer parte do texto, e as recordações irrelevantes ou em contradição com seus argumentos fundamentais serão descartadas e substituídas por informações favoráveis à narrativa de favorecimento e excepcionalidade de Aristides. Isso significa, portanto, que a verdade do texto abre espaço à plasticidade da memória, à retórica e ao compromisso com os interesses particulares do autor.

A escrita dos *Hieroi Lógoi*

A datação dos *Hieroi Lógoi* ampara-se, basicamente, em dois elementos presentes na obra de Aristides, os quais indicam os prováveis marcos temporais de sua produção. O primeiro dado a ser considerado é a referência aos *Hieroi Lógoi* encontrada na *Lalia a Asclépio* (*Discurso* 42) declamada no santuário de Pérgamo⁵¹:

Grandes e numerosos são os poderes de Asclépio, ou melhor, todos os poderes são seus, e não apenas no que se refere à vida humana. E por esta razão aqui foi construído o templo Zeus-Asclépio. Mas se meu mestre é claro, e é absolutamente natural que o seja – nos *Hieroi Lógoi* relatei de que maneira e como me ensinou –, este é o guia do Universo que a todos lidera, salvador de tudo e guardião dos imortais; ou, se prefere dizê-lo com palavras próprias da tragédia, “guardião do leme”, protetor tanto do ser eterno quanto o vir-a-ser⁵² (*Lalia a Asclépio*, 4).

⁵¹ Behr (1981, 247) e Petsalis-Diomidis (2010, 233). –

⁵² Ἀσκληπιοῦ δυνάμεις μεγάλαι τε καὶ πολλαί, μᾶλλον δ' ἅπασαι, οὐχ ὅσον ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος χωρεῖ. καὶ Διὸς Ἀσκληπιοῦ νεῶν οὐκ ἄλλως οἱ τῆδε ἰδρύσαντο· ἀλλ' εἶπερ ἐμοὶ σαφῆς ὁ διδάσκαλος, εἰκὸς δὲ παντὸς μᾶλλον – ἐν ὅτῳ δὲ ταῦτ' ἐδίδαξεν τρόπῳ καὶ ὅπως, ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις εἴρηται –, οὗτος ἐστ' ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτὴρ τῶν ὅλων καὶ φύλαξ τῶν ἀθανάτων, εἰ δὲ θέλοις τραγικώτερον εἰπεῖν, ἔφογος οἰάκων, σῶζων τὰ τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα. / *Grandes y numerosos son los poderes de Asclepio, o, mejor, todos los poderes son suyos, y no sólo en lo que se refiere a la vida humana. Y no por otra razón aquí levantaron ellos el templo de Zeus Asclepio. Pero si mi maestro es sabio, y es absolutamente natural que lo sea – en los Discursos Sagrados he contado de qué manera y modo me enseñó –, éste es el guía del Universo y quien lo administra, Salvador de todo y guardián de los*

A datação desta lalia é estabelecida por Behr (1968, 130) e seguida por Petsalis-Diomidis (2010, 125) e Israelowich (2012, 15). Aristides a teria declamado no Festival Noturno do Asclepeion de Pérgamo, ao início de 177 (Behr, 1981, 416). Desta forma, podemos tomar o ano de 177 como o *terminus ante quem* da publicação dos *Hieroì Lógoi*. Já a definição do *terminus post quem* é um tanto mais delicada, pois ela depende da identidade do cônsul de nome Sálvio, citado em *Hieroì Lógoi*, 2.9, sob cujo aspecto Asclépio aparece ao preceptor de Aristides, Zósimo (SAFFREY, 1986, 137), e com ele conversa a respeito de seus discursos, os quais nomeia *Hieroì Lógoi: Meu preceptor disse, portanto, que, sob aquele aspecto, o deus fala a respeito dos meus discursos e que, dentre outras coisas, ele os designa sob o título de Hieroì Lógoi*⁵³ (*Hieroì Lógoi*, 2.9).

Há certa disputa para definir a qual dos dois cônsules de nome Sálvio Aristides se refere, primeiramente, em vista da expressão utilizada por ele para referir-se a este personagem. As edições de 1829 e de 1898 do texto, de Dindorf e de Keil, apresentam a expressão “τοῦ νῦν ὑπάτου”, “o presente cônsul”, identificado por este último como Públio Sálvio Juliano, cônsul em 175 (1898, 396). Desta forma, os *Hieroì Lógoi* só poderiam ter sido escritos a partir de 175. Charles Behr, no entanto, movimentou-se numa direção distinta. Ele emendou a passagem e contestou a expressão “τοῦ νῦν ὑπάτου”, utilizada por Keil, substituindo-a por “εἷς τῶν ὑπάτων”, “um dos cônsules” (1994, 1155-1163). Desta forma, defendeu tratar-se de Lúcio Públio Sálvio Juliano (*Ca.* 110-170), cônsul em 148, pois seu filho, Públio Sálvio Juliano, seria ainda muito jovem em 144, data utilizada por ele para demarcar a chegada de Aristides ao santuário de Pérgamo. Assim, como Lúcio Públio Sálvio Juliano morre cerca de 170, o intervalo de 170-171 seria o *terminus post quem* de produção os *Hieroì Lógoi*. De fato, a datação da estada de Aristides em Pérgamo a partir de 146 e a interpretação da passagem como “um dos cônsules” (como Behr), não elimina a hipótese de ter sido Públio Sálvio Juliano o desconhecido mencionado por Aristides. Ele seria bastante

inmortales; y si prefieres decirlo con palabras más propias a la tragedia, “supervisor de los timones”, que mantiene a salvo lo eterno y aquello que ha tenido nacimiento (COPETE, 1999).

⁵³ ἔφη δ’ οὖν ὀτροφεὺς ὡς ἐν τούτῳ δὴ τῷ σχήματι διαλεχθεῖη πρὸς αὐτὸν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν ἄλλα τε δὴ, οἶμαι, καὶ ὅτι ἐπισημήναιτο ὡδὶ λέγων· ‘ἱεροὶ λόγοι’. / *Mon nourricier dit donc que, sous cet aspect, le dieu s’entretint avec lui sur mes discours, et qu’entre autres choses il les désigna sous le titre de “Discours Sacrés”* (FESTUGIÈRE, 1986).

jovem na época da *cátedra*, mas poderia ter idade suficiente para estar presente no santuário e, assim, surgir em sonhos para Zósimo como aparência tomada por Asclépio. A historiografia, por sua vez, não chegou a uma conclusão precisa sobre o tema. Assim, autores como Festugière (1986, 49), Ivars Avotins (1971, 348) e Weiss (1998, 38-39), o qual argumenta em favor de manter o texto como transmitido por Keil, assumiram a data de 175. Outros, como Petsalis-Diomidis (2008, 131) e Heirich Schröder (1986, 13) deram preferência ao intervalo de 170-171, apesar deste último também manter o texto transmitido por Keil e identificar Públio Sálvio Juliano como o cônsul mencionado por Aristides (1986, 43).

Não encontramos motivos para priorizar a interpretação de Behr à de Keil, no entanto, é pertinente resgatarmos o posicionamento de Bowersock a esse respeito. Apesar de manter a expressão “τοῦ νῦν ὑπάτου”, transmitida por Keil, ele assume a possibilidade de que Aristides se referisse a Lúcio Públio Sálvio Juliano, o qual teria conhecido à época de seu consulado. Para ele, Aristides pode ter usado a expressão “τοῦ νῦν ὑπάτου” justamente por saber que, na época da escrita do texto (assumida por Bowersock como 175), havia outro cônsul de mesmo nome (1969, 80). Os argumentos de Bowersock, no entanto, não parecem convincentes, os quais se amparam no status de Sálvio quando de sua internação no Asclepeion: *ele tinha idade e status apropriados para ser encontrado entre os proeminentes pacientes no Asclepeion* (1969, 80). Se, seguirmos em direção oposta, como Israelowich (2012, 14) e Weiss (1998, 38-39), e admitimos ser o cônsul mais jovem de fato filho de Lúcio Públio Sálvio Juliano, não há status social a ser questionado e ele poderia muito bem ser um dos jovens internados no santuário de Pérgamo, que, devido às boas relações sociais nas quais sua família estava implicada, foi conhecido por Aristides e Zósimo, o qual sonhara com ele. De fato, como o próprio Bowersock argumenta (1969, 79), os *Hieroi Lògoi* são escritos após a grande praga de Esmirna em 165 e Públio Sálvio Juliano é o único Sálvio a ocupar o cargo de cônsul após esta data. Aristides, em sua chegada em Pérgamo, datada por Bowersock em 145 (1969, 79), o teria conhecido ainda adolescente, sem saber, contudo, de quem se tratava.

O posicionamento de Behr recebeu apoio por parte de alguns autores subsequentes, como Petsalis-Diomidis (2008, 131) e Holmes (2008, 95). Ao mesmo tempo, o próprio Bowersock assume seus argumentos sobre Lúcio Públio Sálvio Juliano, apesar de

dar preferência ao ano de 175 como o *terminus post quem* da composição dos *Hieroì Lógoi* (1969, 80). Não descartamos a defesa de Behr quanto a ser o Sálvio mencionado o cônsul mais velho, contudo, entendemos que ela se ampara em insuficientes argumentos sobre a autoridade do personagem citado e desconsidera a história de edição do texto, sobre o qual trabalhou como tradutor e não como editor. Assim, posicionamo-nos no sentido de definir o intervalo de escrita dos *Hieroì Lógoi*: o *terminus post quem* deve variar entre o período compreendido entre 170-171, quando da morte de Lúcio Públio Sálvio Juliano e, prioritariamente, 175, quando do consulado de Públio Sálvio Juliano. Quanto ao *terminus ante quem*, este deve ser mantido em 177, quando da declamação da *Lalia a Asclépio* em Pérgamo.

Nomeações a cargos públicos e conquista da *atéleia*

Como defendemos anteriormente, as referências aos diários oníricos devem ser compreendidas como parte do instrumental retórico utilizado por Aristides em seus *Hieroì Lógoi*. No mesmo sentido dirigimos nossa leitura das narrativas acerca dos enfrentamentos políticos de Aristides ao ser nomeado a cargos públicos os quais não tem interesse em ocupar. O conteúdo retórico dessas narrativas foi apontado por Janet Downie, para a qual elas confirmam o deslocamento do status de Aristides para além dos limites da autoridade pública e sua submissão exclusiva aos desejos do deus (2008 A, 41, 186). Aristides passa por diversas nomeações: a sumo sacerdote da Ásia (*Hieroì Lógoi*, 4.101), a sacerdote de Asclépio em Esmirna (*Hieroì Lógoi*, 4.102), a coletor de impostos (*Hieroì Lógoi*, 4.96), prítano de Esmirna (*Hieroì Lógoi*, 4.88) e a irenarca, provavelmente, de Adrianótere (*Hieroì Lógoi*, 4.72). A narrativa é apresentada em reverso: a nomeação ao cargo mais importante, de irenarca, ocorrida sob o proconsulado de Severo (152-153), é a penúltima a ser relatada, acompanhada da nomeação a prítano, da qual Aristides se esquivou ao longo do mesmo processo. A *atéleia* (imunidade) é conquistada devido à intervenção de cartas enviadas pelos imperadores e pelo antigo governador do Egito, Heliodoro, mas Aristides constrói a narrativa de maneira a sugerir que é Asclépio quem primeiro intervém em seu benefício e, em última

instância, o responsável pelo apoio político por ele recebido. Aristides pede ao deus que lhe mostre como proceder diante das nomeações e Asclépio envia-lhe um oráculo delfico, interpretado por Aristides como uma referência às cartas de Antonino Pio e Marco Aurélio e de Heliodoro, decisivas para a solução do caso (*Hieroi Lógoi*, 4.75-76). Downie sinalizou a instrumentalização retórica dos episódios, pois Aristides faz parecer (na medida em que relata as nomeações de trás para frente) que a intervenção dos imperadores ocorre de maneira espontânea (2008 A, 185). No entanto, tempos antes, sob o proconsulado de Pólio, quando da nomeação ao cargo de coletor de impostos, Aristides fizera um apelo a Roma (*Hieroi Lógoi*, 4.96). Desta forma, a carta emitida pelos imperadores na época da disputa com Severo, assim como aquelas enviadas por Heliodoro a Aristides e ao procônsul, não seriam, de forma alguma, indicativas de uma intervenção espontânea por parte das altas hierarquias imperiais, mas de uma resposta a conflitos e apelos anteriores. Porém, em vista da reorganização cronológica da narrativa, Aristides estimula sua audiência a interpretar o evento como parte dos benefícios outorgados por Asclépio, o qual mobiliza e manipula o contexto sócio-político de seu devoto.

Em termos cronológicos, o primeiro episódio ocorre logo após o retorno de Aristides de um longo período de ausência, datado por Downie como o de sua *cátedra* em Pérgamo entre 145 e 147 (2008 A, 186) e por Saffrey como o ano de 156, em vista da menção ao proconsulado de Lúcio Estácio Quadrato (1986, 162)⁵⁴. Aristides é indicado, pela assembleia reunida em Esmirna, como Sumo Sacerdote da Província de Ásia, contudo, segundo ele, devido às suas habilidades retóricas, a indicação é retirada (*Hieroi Lógoi*, 4.100-102). A assembleia tenta, então, persuadi-lo a assumir o cargo de Sacerdote de Asclépio, mas ele argumenta:

Ora, eu apresentei uma resposta que, eu sei, foi aprovada. Eu disse, de fato, que não me era possível fazer qualquer coisa, grande ou

⁵⁴ Saffrey (1969, 149) contesta autores anteriores como Waddington (1867, 48), Keil (1898, 450) e Schmid (1910, 1372), os quais identificaram o procônsul responsável pela nomeação como Glábrio, e defende a identidade de Quadrato, como o faz também Downie (2008 A, 186). A identificação do sofista e, posteriormente, procônsul, mencionado por Aristides em *Hieroi Lógoi*, 4.100 com Glábrio também foi feita por Bowersock, o qual propôs uma ordem dos procônsules envolvidos nos eventos narrados por Aristides: Glábrio, Pólio, Severo e Quadrato (1969, 37). Na medida em que a identidade desse personagem encontra-se aberta à discussão, optamos por não defini-la.

pequena, sem a permissão do deus, e que eu achava, portanto, que não poderia nem ser sacerdote sem tê-lo consultado. Eles ficaram admirados e consentiram. Depois desse evento, eu atingi grande reputação causei inveja em vista de meus discursos públicos e pensava que não havia mais necessidade de me preocupar⁵⁵ (*Hieroi Lógoi*, 4.102).

Esta nomeação é seguida pela indicação ao cargo de coletor de impostos (έκλογεύς) de Esmirna sob o proconsulado de Pólio (151-152). Ela ocorre na ausência de Aristides e ele demonstra o quanto ela é inconveniente, em vista, tanto de sua recente chegada à cidade, quanto da retomada de sua atividade de orador em obediência a Asclépio, quanto, por fim, do interesse da população de que ele se tornasse professor dos jovens locais:

Um favor semelhante foi aquele que recebi, cerca de um ano antes, sob o proconsulado da Ásia de Pólio. Após um longo silêncio, eu havia recentemente me apresentado à Assembleia, tendo o deus, como disse, me colocado a serviço da arte oratória. Todos tinham esperança de que eu ensinasse aos jovens; os maus sofistas estavam aflitos, não todos, mas aqueles que se lamentavam. Fui eleito coletor de impostos. O caso é colocado diante do legado e ele confirma a eleição no tribunal, em Filadélfia, durante minha ausência. Depois disso, a decisão do legado foi lida à Assembleia. De minha parte, eu apelei a Roma e escrevi, tanto ao próprio Pólio, quanto ao legado, cartas nas quais eu dizia o que era necessário⁵⁶ (*Hieroi Lógoi*, 4.94-96).

⁵⁵ καὶ οἶδα αὐδοκιμήσας οἷς ἀπεκρινάμην· ἔφην γὰρ ὡς οὐδέν οὔτε μείζον οὔτε ἔλαττον οἶόν τ' εἶν πράττειν μοι ἄνευ τοῦ θεοῦ, οὐδ' οὖν αὐτὸ τὸ ἱερᾶσθαι νομίζειν ἐξεῖναι πρότερον, πρὶν ἂν αὐτοῦ πύθωμαι τοῦ θεοῦ. οἱ δ' ἐθύμασάν τε καὶ συνεχώρουν. γενομένων δὲ τούτων εὐδοξία καὶ ζῆλος ἦν ἐπὶ ταῖς δημηγορίαις, καὶ οὐδέν δεῖν ὤμην ἔτι πραγμάτων. / *Or, je fis une réponse qui, je le sais, fut approuvée. Je dis en effet qu'il ne m'était possible de faire aucune chose ni grande ni petite, sans la permission du dieu, et que j'estimais donc ne pouvoir pas même être prêtre avant d'avoir interrogé le dieu. Eux admirèrent et consentirent. Après cet événement, j'eus grand renom à cause de mes discours publics, on s'y pressait avec zèle, et je pensai qu'il n'était plus besoin de me faire du souci* (FESTUGIÈRE, 1986).

⁵⁶ οἶον δ' αὐ καὶ τὸ πρόσθεν τούτων ἐνιαυτῷ σχεδὸν γενόμενον ἐπὶ Πωλλίωνος ἄρχοντῷ τῆς Ἀσίας. ἄπτι μὲν εἰς τὸ βουλευτήριον παρεληλύθειν ἐκ τῆς πολλῆς ἡσυχίας, ὡσπερ ἔφην, τοῦ θεοῦ προαγαγόντος κατὰ τοὺς λόγους· ἅπαντες δ' ἠλπίδων ὡς καὶ δὴ συνεσοίμην τοῖς νέοις· ἄπωλλεσαν δὲ οἱ δέιλαιο σοφισταὶ τῷ δέει, οὐχ ἅπαντες, ἀλλ' οἷς ἀνιάσθαι ἐπιμελὲς ἦν. ἠρέθην ἐκλογεύς, ἦκεν τὸ πράγμα ἐπὶ τὸν πρεσβευτήν, κυροῖ τὴν χειροτομίαν ἐν Φιλαδελφία δικαστηρίοις ἀπόντος ἐμοῦ. μετὰ ταῦτα ἀνεγιγνώσκετο ἐν τῇ βουλῇ ἡ γνώσις ἢ τοῦ πρεσβευτοῦ. καὶ παρ' ἡμῶν ἔφερις μὲν εἰς Ῥώμην ἐδίδοτο, ἐπιστολαὶ δὲ ἐπέμποντο παρά τε αὐτὸν Πωλλίωνα καὶ τὸν πρεσβευτήν οἷα εἰκὸς λέγουσαι. / *C'est un faveur du même genre que j'avais obtenue auparavant, un an environ plus tôt, sous le proconsulat d'Asie de Pollion. Après un long silence, je m'étais tout récemment présenté au Conseil, le dieu, comme je l'ai dit, m'ayant poussé eu égard à la pratique de l'art oratoire; tous étaient dans l'espérance que je donnerais des leçons aux jeunes gens; les malheureux sophistes étaient morts de peur, non pas tous, mais ceux qui voulaient bien en éprouver du chagrin. Je fus élu collecteur des impôts,*

A última e terceira nomeação é feita por Júlio Severo (152-153), para que Aristides assumisse o cargo de irenarca da mencionada “cidade da Mísia que não é necessário designar” e este apela a amigos bem relacionados (como Lúcio Rufino e Cláudio Pardalas) e advogados a fim de desvencilhar-se da convocação (*Hieroì Lógoi*, 4.73, 83s). Ao longo desse processo Aristides recebe a carta enviada por Antonino Pio e seu filho Marco Aurélio, a qual confirma sua imunidade fiscal devido à sua atividade profissional como orador. Heliodoro, prefeito do Egito na época, também escreve a ele e a Severo cartas “plenas de honras e de brilhantes elogios”, as quais teriam sido compostas bem antes da disputa com o procônsul se instalar, mas chegaram às suas mãos apenas naquele momento:

A noite chega e pergunto ao deus o que aquilo tudo significava e o que eu deveria fazer. Ora, me veem em sonho os versos de Delfos: *nós cuidaremos disso, eu e as virgens brancas*. Como, então, tudo terminou? Alguns dias depois, recebo da Itália uma carta dos Imperadores, do próprio Autocrata e de seu filho, a qual, dentre diversos elogios, me confirma minha *atéleia* em vista de meus discursos, na medida em que eu os estivesse produzindo. Também de Heliodoro, que tinha sido prefeito do Egito, me chegam, simultaneamente à carta imperial, duas cartas, uma para mim, a outra, a meu respeito, para o cônsul, ambas plenas de honras e de brilhantes elogios. Elas haviam sido escritas bem antes de minhas dificuldades, mas chegaram justamente naquele momento⁵⁷ (*Hieroì Lógoi*, 4.75).

l'affaire vint devant le légat, il confirma l'élection au tribunal, à Philadelphie, pendant mon absence. Après cela, la décision du légat fut lue au Conseil. De mon côté, je fis appel à Rome, et j'écrivis, tant à Pollion lui-même qu'au légat, des lettres où je disais ce qui convenait (FESTUGIÈRE, 1986).

⁵⁷ ἑσπέρα τε ἐπέρχεται καὶ ἡρώτων τὸν θεόν, τί τε εἶη ταῦτα καὶ τί χρὴ ποιεῖν. καὶ μοι γίγνεται τὸ ἔπος τὸ ἐκ Δελφῶν· Ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις. ποῖ οὖν τοῦτο ἐτελεύτησεν ἡμέραις οὐ πολλαῖς ὕστερον ἔξ Ἰταλίας ἀφικνοῦνται ἐπιστολαὶ μοι παρὰ τῶν βασιλέων, τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός, ἄλλας τε εὐφημίας ἔχουσαι καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπισφραγιζόμεναι τὴν ἐπι τοῖς λόγοις, εἰ τυγχάνοιμι χρώμενος αὐτοῖς. ἦκει δέ μοι καὶ παρὰ Ἡλιοδώρου τοῦ τῆς Αἰγύπτου ὑπάρχου γενομένου γράμματα ἅμα τοῖς βασιλικαῖς, ἐμοίτε αὐτῶ καὶ ἕτερα ὑπὲρ ἐμοῦ τῶ ἡγεμόνι, καὶ μάλ' ἐντιμα καὶ λαμπρά, γραφέντα μὲν πολλῶ πρότερον τῆς χρείας ταύτης, ἀπαντήσαντα δὲ εἰς τὸν καιρὸν τότε. / *Sur ce, le soir arrive, et je demandai au dieu ce que cela voulait dire et ce qu'il fallait faire. Or il me vint en songe ce vers de Delphes: "Nous prendrons soin de cela, moi et les vierges blanches." Comment donc finit tout cela? Quelques jours plus tard je reçois d'Italie une lettre des Empereurs, de l'Autocrator lui-même et de son fils, qui, outre divers éloges, me confirme par sceau l'immunité fiscale à raison de mes discours, pour le cas où je me trouverais en faire. D'Héliodore aussi, qui était devenu préfet d'Égypte, il m'arrive, en même temps que la lettre impériale, deux lettres, une pour moi, l'autre, à mon sujet, pour le proconsul, toutes pleines d'honneur et de brillants éloges; elles avaient été écrites bien avant mes difficultés, mais me parvinrent alors juste à point* (FESTUGIÈRE, 1986).

Ao lançar mão do argumento da imunidade devido aos seus discursos, Aristides resgata um benefício outorgado aos professores de retórica, isentos da ocupação de cargos públicos devido a sua atividade profissional. O assunto foi tratado cuidadosa e extensamente por Glen Bowersock, o qual se apara nos *Digesta seu Pandectae* compilados no século VI por ordens de Justiniano I. Em *Greek Sophists in the Roman Empire*, publicado em 1969, ele afirma que a contribuição dos sofistas, ao longo dos séculos II e III, na revitalização econômica e urbana de cidades da Ásia Menor como Esmirna e Éfeso, expandiu sua influência e prestígio ao ponto de lhes serem outorgados alguns benefícios, como facilidades no ingresso às ordens equestre senatorial, assim como à carreira consular (1969, 30). Por outro lado, com a crescente expansão da cidadania romana entre as famílias ricas, o apelo aos governadores por parte de algum homem ilustre num momento de necessidade cada vez mais não poderia pautar-se em sua cidadania. Bowersock aponta que, de fato, César e Augusto há muito haviam cuidado para que a cidadania romana não fosse garantia de imunidade fiscal ou litúrgica. Desta forma, os cidadãos ricos eram responsabilizados por contribuir com o desenvolvimento das cidades, fosse sob a forma de pagamento de impostos, fosse sob a forma de serviços públicos. As imunidades, portanto, passam a ser objeto de disputa e os imperadores se empenharão em definir as condições necessárias para atribuí-las a determinados sujeitos e categorias. Vespasiano parece ter sido, de acordo com Bowersock, o primeiro a garantir a imunidade de dois grupos de profissionais, ou seja, os médicos e os professores. Ele é seguido por Adriano, o qual atribui a *rhetores*, gramáticos e filósofos a imunidade litúrgica, sacerdotal e fiscal, além de desobrigá-los de assumir posições como juízes, embaixadores e soldados ou qualquer outro serviço público (*Digest. 27, 1, 6, 8 apud* Bowersock, 1969, 32). Certamente, a legislação de Adriano poderia levar a abusos os quais, por sua vez, colocariam as cidades em risco econômico. Adriano não antecipara a possibilidade de recusas e alegações de imunidade em massa, de maneira que a Antonino Pio não coube alternativa senão impor restrições ao privilégio. Assim, ele remove os filósofos da categoria de profissionais beneficiados pela imunidade e a restringe de maneira que cada cidade, a depender de suas dimensões, passa a ter por direito apenas um número limitado de cidadãos imunes. Assim, às cidades pequenas era oferecida a imunidade a cinco médicos, três sofistas (ou *rhetores*) e três gramáticos. As cidades de tamanho moderado teriam esse

número expandido para sete médicos, quatro *rhetores* e quatro gramáticos. Por fim, as cidades maiores (e este é o caso de Esmirna) teriam até dez médicos imunes, cinco *rhetores* e cinco gramáticos na mesma condição (BOWERSOCK, 1969, 34).

É bastante significativo o envolvimento de Aristides em tão longas e desgastantes disputas para garantir a imunidade dos cargos aos quais foi nomeado. Esse dado sugere a possibilidade de seu nome estar ausente da lista de sofistas privilegiados pela *atéleia*. Além disso, Bowersock lembra que, em todas as fases de sua modificação, a legislação responsável por garantir a imunidade dos *rhetores* e sofistas foi sempre relacionada a professores, como assinala o uso do termo παιδευταί, por Vespasiano e da expressão οἱ παιδεύοντες ἐκατέραν παιδείαν, empregue por Antonino Pio. Como argumenta, *a maioria dos grandes sofistas de fato tinha pupilos, ou melhor, discípulos, os quais disseminavam a fama de seus mestres. Aristides, contudo, não era professor, ainda que ele tenha tido alguns pupilos* (1969, 39). De fato, Aristides não terá alunos até 153, o mais famoso deles identificado por Filóstrato (*Vida dos Sofistas*, 582) como o sofista Damiano⁵⁸. Além disso, ele teria sempre se recusado a receber pagamento deles, recusa esta de um menor comprometimento com as atividades de ensino (BEHR, 1986, 3). No entanto, não podemos negligenciar a caracterização de Aristides por Galeno como um dos oradores de mais alta dignidade, ativo não apenas na profissão de *rhetor*, mas, inclusive, como professor: *esse homem fazia parte dos oradores de mais alta dignidade. Então, ocorreu que, sendo ativo no ensino e na oratória por toda sua vida, seu corpo consumiu-se* (Comentário ao *Timeu* apud BEHR, 1968, 162).

Não podemos definir se Galeno, discípulo de Sátiro, médico de Aristides, refere-se a ele a partir de informações das quais dispunha anteriormente ou posteriormente à

⁵⁸ Em *Vida dos Sofistas*, 583, é narrado um encontro em Esmirna entre Marco Aurélio e Aristides. Diante do questionamento do imperador sobre quando Aristides apresentaria a ele um de seus discursos, o orador informa-o que, caso lhe fosse proposto um tema naquele dia, ele discursaria no seguinte. Aristides pede a Marco Aurélio, então, que fosse permitida a presença de um determinado grupo de pessoas. O termo utilizado para identificá-las é γνωρίμους, termo traduzido por Wright (1922, 217) por *students*, “estudantes”, “alunos”. No entanto, Rafaella Cribiore (2008, 276) argumenta que o termo não necessariamente foi usado por Filóstrato com esse sentido, pois em Aristides ele está associado à ideia de “amigo” ou “pessoa conhecida”. Assim, para ela, quando Filóstrato narra o episódio, refere-se a amigos e admiradores de Aristides e, não necessariamente, seus alunos. A passagem não poderia ser usada, portanto, como único indicativo de que Aristides de fato tinha alunos sob sua responsabilidade, mas, de qualquer maneira, o encontro é datado por Pernot (2008, 182) no ano de 176, ou seja, muitos anos depois do mencionado Damiano.

conclusão das disputas em torno da *atéleia*. Seu testemunho parece sugerir, ao menos, que em algum momento de sua trajetória Aristides de fato passa a ser pensado como um orador respeitável, entre os mais dignos (talvez mesmo, um dos beneficiados pela *atéleia*), e como professor ativo o suficiente para ser deste modo lembrado. Assim, a memória construída em torno da atividade profissional de Aristides a partir de seu contemporâneo Galeno e, em seguida, por Filóstrato, associou-o ao ensino tanto quanto à prática da oratória.

Apesar de Aristides ter se isentado das duas primeiras nomeações, é na disputa com Severo, por ele mesmo identificado como um homem reto e escrupuloso⁵⁹, que ele finalmente confirmará a *atéleia*. Primeiramente, Severo não estava disposto a abrir mão de poder contar com uma pessoa de alto prestígio e poder econômico como Aristides na distribuição de cargos públicos. Assim, em um dos primeiros momentos da disputa, ele confirma a *atéleia* de Aristides, mas solicita seu serviço como irenarca de qualquer maneira (*Hieroi Lógoi*, 4.87). Aristides assumiria o cargo por vontade própria e não por obediência a uma liturgia compulsória. Bowersock observa que este movimento estaria de acordo com o édito de Adriano e, portanto, com a isenção às nomeações obrigatórias. Mas a necessidade de Aristides repetidamente argumentar a imunidade seria uma resposta às restrições de Antonino Pio sobre a legislação. Desta maneira, a confirmação da *atéleia* por Severo, seu pedido de que ainda assim assumisse o cargo e a insistente recusa de Aristides indicam, como sinalizamos, a ausência de seu nome na lista dos cinco sofistas imunes de Esmirna até aquele momento (BOWERSOCK, 1969, 39; DOWNIE, 2008 A, 182). Ele mantém a recusa e lança mão da intervenção de amigos ilustres como Pardalas. Ainda assim, encontra muita dificuldade em persuadir Severo e este recupera o sentido tradicional da lei, a qual relacionava a *atéleia* à profissão de professor:

“Ninguém reclama”, disse ele, “dos seus discursos. Mas uma coisa é ser o primeiro dentre os gregos e estar na mais elevada classificação quanto à arte da oratória”, é assim que ele se refere a mim, “outra coisa é fazer dela sua profissão e ter discípulos”. Depois, após um

⁵⁹ ἦν δὲ ἀνὴρ ὑψηλὸς τοὺς τρόπους καὶ ὃ τι γνοίη καὶ προέλοιτο οὐκ ἂν ὑφέιτο οὐδενί. / *C'était un homme hautain de manières et, sur ce qu'il avait décidé et choisi, il n'eût cédé à personne* (FESTUGIÈRE, 1986).

instante de silêncio: “vá”, disse ele, “à Assembleia, persuade teus concidadãos”⁶⁰ (*Hieroì Lógoi*, 4.87).

A exortação de Severo, após a chegada das cartas dos imperadores, de Heliodoro e de Pardalas, o isenta de qualquer decisão final e leva Aristides a dirigir-se a Pérgamo, onde o procônsul se encontrava. Finalmente, Aristides apresenta um longo discurso de apelação diante dele e do Conselho e, em vista de suas habilidades como orador (as quais, não esqueçamos, figuram como um dom de Asclépio), consegue persuadir sua audiência e tem confirmada a *atéleia*:

Como eu já havia ocupado cinco medidas de tempo e, utilizando-me de uma linguagem bem livre, dei a entender que falava quase da mesma maneira que faria se estivesse diante do Imperador. Ao fim, depois de um dos advogados da cidade responder-me brevemente em linguagem digna e moderada, Severo, por honra à Assembleia e pensando que assim o seria para mim, e que esta seria a melhor decisão, reenvia-me para diante dela com uma carta cheia de elogios.

Aconteceu-me, então, que não apenas minha imunidade foi confirmada, mas o foi com tanta honra e prestígio que parecia que mais ninguém compartilhava comigo daquele privilégio⁶¹ (*Hieroì Lógoi*, 4.92s).

⁶⁰ ὄυδεις, ἔφη, ζητεῖ περὶ τῶν λόγων· ἄλλ’ ἕτερόν ἐστι πρῶτον Ἑλλήνων εἶναι καὶ ἄχρον ἐν λόγοις – οὕτω γὰρ ὠνόμασεν – καὶ ἕτερον διατρίβειν ἐπὶ τούτῳ καὶ μαθητὰς ἔχειν.’ / *Nul ne fait de réclamation, dit-il, au sujet des discours. Mais autre chose est d’être le premier des Grecs et au rang le plus élevé quant à l’art oratoire – c’est ainsi qu’il me nomma – autre chose d’en faire son métier et d’avoir des disciples. Puis, après un instant de silence: “Va, dit-il, au Conseil, persuade tes concitoyens”* (FESTUGIÈRE, 1986).

⁶¹ πέντε δὲ μέτρων ἐκπερανθέντων καὶ παρρησίᾳ μου χρησαμένου πλείοι καὶ παραδηλώσαντος, ὁποῖός τις ἂν ἦν, παρὰ τῷ βασιλεῖ τούτους ποιούμενος τοὺς λόγους, τελευτῶν ὁ Σεβήρος, ἐνὸς τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως συνδίκων μιχρὰ καὶ μετ’ εὐφημίας ἀπαντήσαντος ἡμῖν, ἅμα καὶ τὴν βουλήν τιμῶν κάμοι ταῦτόν ἔσσεσθαι νομίζων, καὶ ταύτην ἀρίστην εἶναι γνώσιν, πέμτει με αὐθισεῖς τὴν βουλήν μετὰ γραμμάτων ἐντίμων. καὶ συνέβη δὴ μοι οὐ μόνον τὴν ἀτέλειαν βεβαιώσασθαι, ἀλλὰ καὶ μετὰ τιμῆς τοσαύτης καὶ σκίματος ὥστε μηδεὶν τῶν ἄλλων δοκεῖν περὶ ταῦτα κοινωνεῖν. *Comme j’avais déjà rempli cinq mesures de temps, et que, usant d’un langage plus libre, j’avais donné à entendre que je parlais à peu près de la même façon que je l’eusse fait devant l’Empereur, à la fin, après que l’un des avocats de la ville m’eut répondu brièvement dans un langage digne et mesure, Sévère, par honneur pour le Conseil et pensant qu’il en serait de même pour moi, et que c’était là la décision la meilleure, me renvoie devant le Conseil avec une lettre pleine d’éloges. Il m’arriva donc que non seulement l’immunité me fut confirmée, mais le fut avec tant d’honneur et de prestige qu’il semblait qu’il n’y eût personne qui partageât avec moi ce privilège* (FESTUGIÈRE, 1986).

Mais tarde, Aristides se aproximará do sucessor de Severo, Quadrato, com a intenção reconfirmar sua *atéleia*, e o novo procônsul não faz qualquer objeção que o retire da nova condição de orador imune de Esmirna (*Hieroì Lógoi*, 4.63).

A disputa de Aristides com os procônsules e, principalmente, os argumentos de Severo, demonstram que a *atéleia*, mais do que ser colocada em jogo pela ausência de seu nome na lista dos profissionais imunes da cidade, está em disputa em vista das próprias condições que lhe permitiriam solicitar o privilégio. O problema recai sobre sua relação com a profissão de orador e o compromisso assumido por ele enquanto professor de retórica, os quais poderiam ser colocados em questão em vista de seu pequeno número de discípulos e de sua recusa em receber salário. Entendemos, no entanto, que essa resistência guarda um sentido para além do próprio exercício da profissão. Ela pode ser compreendida como uma evasão de qualquer atividade que impedisse uma dedicação quase exclusiva à oratória enquanto dom de Asclépio e oferenda ao deus. É sintomático da natureza retórica dos *Hieroì Lógoi* que a narrativa sobre as cartas dos imperadores e de Heliodoro ocorra logo após a súplica de Aristides a Asclépio sobre como agir diante da nomeação de Severo, respondida, em sonhos, pelo oráculo délfico que o garante a solução do caso por meio de intervenção divina. Desta forma, Aristides caracteriza a defesa por parte das altas estruturas do poder romano como resultado direto da atenção e do interesse Asclépio por ele. Downie compreende a narrativa sobre esses eventos como uma indicação, por parte de Aristides, de que sua lealdade reside, em primeiro lugar, ao lado do deus. Assim, segundo ela,

(...) a narrativa da atéleia confirma as visões filosóficas ao início de *Hieroì Lógoi IV*, confirmando que o status de Aristides encontra-se para além dos limites da sociedade, sujeito, apenas, aos desejos do seu deus (DOWNIE, 2008 A, 187).

De acordo com os *Hieroì Lógoi*, Aristides consegue, portanto, reverter a situação de embaraço político no qual se encontra devido ao favorecimento do deus, o qual influencia a ordem dos acontecimentos e provoca a intervenção de homens ilustres e dos próprios imperadores. Além disso, a conclusão final do caso, após um longo discurso de Aristides pronunciado diante de Severo e dos cidadãos de Pérgamo, reafirma-o como um orador inspirado, cujos talentos retóricos originam-se no favorecimento do deus. A narrativa sobre

a confirmação da *atéleia* é atravessada pelo interesse de Aristides de caracterizar-se como um favorito de Asclépio e, portanto, como alguém que se encontra fora dos limites impostos pela vida em comunidade. Ao evadir-se dos cargos aos quais é nomeado, Aristides isenta-se da responsabilidade de, como homem rico e bem relacionado que é, trabalhar em favor do desenvolvimento urbano e econômico dos locais onde habita, seja de uma cidade recém-fundada como Adrianótere, seja da prestigiosa Esmirna. No entanto, não concordamos com a interpretação de Downie (2008 A, 183ss) de que a disputa com os procônsules se devesse tão somente aos interesses financeiros de Aristides ou a uma postura de irresponsabilidade para com as cidades. Aristides foi, por diversas vezes, honrado com dedicações públicas por ter intervindo em momentos significativos da vida de cidades como Esmirna. A recusa a ocupar os cargos aos quais é nomeado não o impede de correr ao auxílio das cidades quando isso lhe parece desejável e conveniente. Ao mesmo tempo, os *Hieroi Lógoi* a todo o tempo apontam para a construção narrativa de um homem cuja vida é, em todas as instâncias, um dom outorgado pelo deus e, ao mesmo tempo, um bem do qual ele próprio não pode dispor como desejar. Aristides evade das nomeações públicas porque não pode evadir-se dos compromissos com Asclépio, única autoridade reconhecida pelo orador. O caráter retórico dos *Hieroi Lógoi* no que diz respeito à *atéleia* não tem, portanto, a função de justificar uma irresponsabilidade perante as comunidades nas quais Aristides está envolvido, mas em caracterizá-lo como um orador inspirado, um servo divino e, portanto, alguém a quem deveriam ser outorgados direitos excepcionais.

Usos da documentação: limitações de uma leitura ultrarrealista

Como observamos, autores interessados em investigar a obra de Élio Aristides e, em especial, seus *Hieroi Lógoi*, estiveram preocupados em estabelecer uma cronologia coerente para os eventos ali narrados. Ao entendermos a necessidade de situar no tempo o documento e o autor, defendemos a impossibilidade de negligenciar as reflexões, hipóteses e discussões bibliográficas suscitadas pela questão. No entanto, reafirmamos duas posturas, já sinalizadas ao início deste trabalho. Em primeiro lugar, compreendemos os eventos

narrados por Aristides como parte da “matéria prima” dos *Hieroi Lógoi*, cujo sentido retórico não pode ser ignorado. Desta forma, eles têm um valor inegavelmente instrumental. Fazem parte de um projeto de convencimento cujos principais interesses são de dar graças e elogiar Asclépio, por um lado, e, por outro, de induzir a audiência de Aristides a caracterizá-lo como alguém que se encontra numa relação excepcionalmente privilegiada com o divino. Isso nos leva a uma leitura da narrativa de que ela não necessariamente corresponde a eventos de fato vividos pelo autor ou, ao menos, que a forma como eles são apresentados pode conter algo de fictício. No entanto, os *Hieroi Lógoi* sinalizam possibilidades de vivência reais, imbricadas nas relações de Aristides com o mundo social, com o divino e consigo mesmo.

Essa abordagem não deve prescindir da possibilidade de identificar, no tempo e no espaço, alguns dos episódios narrados por Aristides, como pudemos observar. Na medida em que os *Hieroi Lógoi* deverão ser conhecidos por um determinado público, Aristides tem, diante de si, um campo limitado de experimentação e manipulação dos eventos narrados, mas não pode abrir mão da oportunidade de apresentar uma versão mais interessante e conveniente de si para sua audiência. Essa produção narrativa readapta os eventos a serem relatados a partir dos limites de flexibilização permitidos pelo conhecimento da audiência. Este não foi, porém, um movimento exclusivo do autor dos *Hieroi Lógoi*. Podemos observá-lo numa inscrição esmírneia em homenagem a Aristides descoberta no século XVIII depositada em Verona. Nela, lê-se:

A cidade dos alexandrinos, Hermópolis a grande, a assembleia dos cidadãos de Antinópolis, novos gregos, e os gregos que habitam o Delta do Egito, como aqueles que habitam a Tebaida, honram Públio Élio Aristides Teodoro por suas qualidades de homem de bem e por seus discursos⁶² (OGIS 709 *apud* QUET, 1992, 386).

Marie-Henriette Quet critica a sobrevalorização de sua natureza documental, como encontrada nos trabalhos de Behr (1986, 506) e Bernand (1984, 72), os quais

⁶² Ἡ πόλις ἡ τῶν Ἀλεξανδρέων καὶ Ἐρμούπολις ἡ μεγάλη καὶ ἡ βουλή ἡ Ἀντινοέων Νέων Ἑλλήνων καὶ οἱ ἐν τῷ Δέλτα τῆς Αἰγύπτου καὶ οἱ τὸν Θηβαι(ι)κὸν νομὸν οἰκοῦντες Ἕλληνες ἐτίμησαν Πόπλιον Αἴλιον Ἀριστείδην Θεόδωρον ἐπὶ ἀνδραγαθίαι καὶ λόγοις. / *La cité des Alexandrins, Hermoupolis-la-Grande, le conseil des Antinoéens, Nouveaux Grecs, et les Grecs qui habitent le Delta de l'Égypte, comme ceux qui habitent le nome thébaïque, ont Honoré Publius Aelius Aristide Théodôre pour ses qualités d'homme de bien et pour ses discours* (OGIS 709 *apud* QUET, 1992, 386).

pressupunham que a inscrição tivesse sido de fato produzida pelas cidades nela citadas em agradecimento a benefícios prestados por Aristides. Quet também se distancia da leitura, bastante radical, de Bingen (1987, 174, 180s) de que ela teria sido produzida pelo próprio Aristides ou pelos seus familiares e amigos íntimos. Por fim, ela apresenta uma postura intermediária: os habitantes de Esmirna, em agradecimento à intervenção de Aristides na reconstrução da cidade após o terremoto de 178, recuperaram decretos honoríficos originais (talvez guardados na propriedade de Laneion) e os condensaram numa homenagem em termos gerais (ἐπίμησαν). Desta forma, o documento não seria fictício, pois portaria uma inscrição autêntica, mas não produzida pelas comunidades das cidades ali citadas (1992, 392, 396). O texto, “assinado” por elas, constitui-se, portanto, como uma ferramenta retórica produzida pela cidade de Esmirna a fim de alargar o prestígio de seu benfeitor. No mesmo sentido compreendemos as narrativas de *atéleia* e as menções aos supostos diários oníricos de Aristides, presentes nos *Hieroì Lógoi*. Todos esses relatos constroem alguém para além da personagem histórica concreta, mas a respeito do qual tanto os cidadãos de Esmirna quanto o próprio Aristides estão interessados em creditar estatuto de realidade. O Aristides benfeitor dos habitantes de Hermópolis, Antinópolis, do Delta do Egito e da Tebaida é um *possível* resgatado e reproduzido, seja pelo próprio Aristides e seus amigos, seja pelos cidadãos de Esmirna. A inscrição, portanto, diz a verdade não tanto pelas informações personalizadas de gratidão ali apresentadas, mas pela possibilidade de gratidão e de homenagem por parte dos grupos ali identificados. Esses entrelaçados *possíveis* são o veículo por meio do qual emerge a relação de Aristides com o mundo.

Os relatos, reflexões e, mesmo, a forma dos *Hieroì Lógoi* devem ser abordados sob os mesmos parâmetros de construção dos possíveis. Como as menções aos diários, a narrativa da *atéleia* e a inscrição de Verona, a construção de Aristides como um *possível* para além da autoria dos *Hieroì Lógoi* é resultado de interesses e ferramentas de manipulação no interior dos limites do que é possível de ser dito a respeito dele. A relação de Aristides com o divino, consigo mesmo e com o mundo, portanto, é resultado da combinação desse conjunto de fatores, organizados narrativamente em um projeto de escrita de características retóricas inegáveis.

O caráter histórico das narrativas presentes nos *Hieroi Lògoi* é dado pela possibilidade do real construído por meio da escrita pública, a qual, atravessada por interesses pessoais, produz um Aristides verdadeiro, pois possível de ser pensado por ele, por sua audiência e pelos pesquisadores de sua obra e, portanto, possível de existir. As hipóteses construídas em torno da biografia de Aristides e, mais especificamente, de sua cronologia, nos levam à necessidade de entendê-las, portanto, como construtoras de parâmetros nos quais podemos situar o documento e seu autor. Desdobramos, a partir de então, duas posturas metodológicas. Por um lado, de que, em grande medida, ao situar os eventos narrados por Aristides e para além do texto, assim como as condições da escrita de sua obra, é necessário manter sempre em aberto as datações e apresentá-las com as devidas margens de erro. Por outro, entendemos os *Hieroi Lògoi* como paradigmáticos do problema das fronteiras entre autor e protagonista numa documentação de inegáveis características autobiográficas. A definição dos *Hieroi Lògoi* como *escrita de si*, ou seja, como um conjunto de textos fundamentalmente autobiográficos, foi objeto de reflexão por parte de autores inclinados sobre a obra de Aristides e de estudiosos interessados no próprio gênero autobiográfico. A defesa dos *Hieroi Lògoi* enquanto autobiografia depende, portanto, tanto de uma análise e definição do gênero quanto dos elementos presentes na narrativa passíveis de confirmar ou negar seu caráter autobiográfico.

3. Os *Hieroi Lògoi* como escrita autobiográfica

***Bíos*: a vida limitada e atravessada por sentidos éticos**

Desde a segunda metade do século XX, autores como Glen Bowersock (1969, 70), Cortés Copete (1987, 266), Stephen Harrison (2000), Alexia Petsalis-Diomidis (2006), Laurent Pernot (2006 A, 247 e 2006 B) e Janet Downie (2008 A, 212-213) associam os *Hieroi Lògoi* de Aristides à escrita autobiográfica, no entanto, não se ocupam em defendê-los extensamente nesses termos. A defesa foi feita apenas por Marie-Henriette Quet em um

artigo de 1993, quando os identificou como um exercício de autoprodução e uma autobiografia no sentido dado ao conceito em 1975 por Philippe Lejeune em *Le Pacte Autobiographique*:

Os *Discursos Sagrados* correspondem, certamente, à definição contemporânea bastante geral oferecida por Philippe Lejeune da autobiografia como “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando enfoca sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (1993, 215).

A relutância dos autores em problematizar a caracterização dos *Hieroì Lógoi* como uma autobiografia parece dever-se a tal preocupação com a “história da personalidade” sinalizada por Lejeune. Esta fez parte da reflexão sobre a biografia e a autobiografia desde Georg Misch, o qual em 1907 escreveu uma *Geschichte der Autobiographie*, reeditada em 1931 e 1948. A ideia de uma “história da personalidade” soa por demais próxima de uma leitura moralista a respeito de autores ocupados da escrita de suas vidas. Tal interesse esteve por muito tempo associado à interpretação da narrativa e de seu autor a partir de valores morais e padrões comportamentais. Desta forma, a defesa concreta dos *Hieroì Lógoi* como uma autobiografia resvalava, inevitavelmente, no questionamento ou na aceitação dos pressupostos éticos da escrita de si apresentados desde Plutarco em sua *Vida de Alexandre*. Pensamos, no entanto, que tais pressupostos, por serem historicamente construídos, não podem ser interpretados como naturalmente dados e, portanto, como inquestionáveis. Assim, a única maneira de oferecer uma abordagem historicamente mais justa quanto à forma como Aristides se produz narrativamente é a partir da leitura do Eu como realização dos possíveis, por um lado, e, por outro, da problematização dos discursos relacionados à escrita biográfica e autobiográfica. Dentre eles, o conceito de *vida* (βίος) é de especial interesse, pois os sentidos a ele atribuídos atravessam toda a história da reflexão sobre a escrita de si e, apenas muito recentemente, foram questionados pela literatura especializada.

A *Vida de Alexandre* redigida por Plutarco sinaliza alguns elementos pertinentes para iniciarmos uma discussão quanto aos usos do termo *bíos* e quanto à escrita biográfica. O relato é aberto com a seguinte reflexão:

É a vida de Alexandre, o rei, e de César, vencedor de Pompeu, que escrevo neste livro, e a profusão de feitos a ser tratada é tão grande que não devo apresentar outro prefácio a não ser aquele que entretenha meus leitores, para que não se aborreçam, no caso de eu não contar todas as famosas ações desses homens, ou não escrever exaustivamente em cada caso particular, mas resumidamente, na maior parte das vezes. Pois não são histórias que estou escrevendo, mas vidas; e nos feitos mais ilustres não há sempre uma manifestação de virtude ou vício. Não. Uma coisa trivial como uma frase ou um gesto frequentemente produz uma maior revelação de caráter do que batalhas onde muitos caem, do que os maiores armamentos, ou do que os sítios às cidades⁶³ (*Alexandre*, 1.1-2).

Plutarco justifica a seleção de relatos a serem apresentados pelo gênero escolhido para compor a obra. Enquanto, para ele, a escrita da história deve ocupar-se de todas as “famosas ações” de seus protagonistas, a escrita das “vidas” (βίους) deve ter objetivo moralizante. Portanto, a “vida” demonstrará virtudes ou vícios nem sempre explicitados nos ilustres feitos dos biografados, mas muitas vezes reconhecíveis por pequenos gestos ou palavras. Plutarco pressupõe a existência de uma dimensão ética de caráter íntimo e pessoal, a qual extravasa os limites dessa interioridade e se apresenta em através de ocasiões cuja sutileza pode ser negligenciada pelo historiador, mas não por quem escreve uma “vida”. A obra, como argumentou Pedro Paulo Abreu Funari (2007, 133), está orientada por *uma questão de ordem filosófica, antes que histórica: o caráter, matéria da ética*. Assim, ao compor a *Vida* de César, Plutarco organiza sua narrativa cronologicamente, de forma a promover a descrição do desenvolvimento de seu caráter. Da mesma maneira, a atenção dada à morte do biografado, como acontecimento e desfecho narrativo, irá *permitir uma avaliação*

⁶³ τὸν Ἀλεξανδρου τοῦ βασιλέως βίον καὶ τοῦ Καίσαρος, ὃφ' οὐ κατελύθη Πομπήϊος, ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ γράφοντες, σὶὰ τὸ πλῆθος τῶν ὑποκειμένων πράξεων οὐδὲν ἄλλο προερούμεν ἢ παρὰ τῆσόμεθα τοὺς ἀναγινωσκοντας, ἐὰν μὴ πάντα μηδὲ καθ' ἕκαστον ἐξεργασμένως τι τῶν περιβοήτων ἀπαγγέλλωμεν, ἀλλὰ ἐπιτέμοντες τὰ πλείστα, μὴ συκοφαντεῖν. οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεσταγταῖς πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πράγμα βρακὺ πολλάκις καίρημα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἦθος ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων. / *It is the life of Alexander the king, and of Caesar, who overthrew Pompey, that I am writing in this book, and the multitude of the deeds to be treated is so great that I shall make no other preface than to entreat my readers, in case I do not tell of all the famous actions of these men, nor even speak exhaustively at all in each particular case, but in epitome for the most part, not to complain. For it is not Histories that I am writing, but Lives; and in the most illustrious deeds there is not always a manifestation of virtue or vice, nay, a slight thing like a phrase or a jest often makes a greater revelation of character than battles where thousands fall, or the greatest armaments, or sieges of cities* (PERRIN, 1919).

moral do conjunto da vida (FUNARI, 2007, 133). Nesse contexto, *bíos* tem, portanto, o mesmo sentido atribuído ao termo desde o período clássico, ou seja, está próximo da ideia de “estilo de vida”, pois define a vida de uma pessoa ou de uma coisa da de outras, com suas intrínsecas características, inclusive éticas. Desta maneira compreendemos a noção de *Bíos* – particular, limitada e moralizada – presente no discurso do coro das *Bacantes* ao estimular a execução da justiça contra Penteu:

Irreversível, Tânatos impõe
 prudência ante o divino.
 Bios é indolor a quem se atém a ser humano.
 Não invejo a ciência.
 Alegra-me caçar o que à luz
 transparece
 sempre magno e diferente.
 Viver o belo
 fazer brilhar, sem mácula
 noite e dia
 pio.
 Rejeito o que sói ser soez,
 honoro os numes⁶⁴ (EURÍPIDES, *Bacantes*, 1004-1010).

O sentido ético do termo ganhou contornos ainda mais definidos nas referências místicas. Eurípides o sinalizara em *Cretenses*, uma tragédia perdida, conhecida apenas de forma fragmentária, a qual fazia parte da tetralogia que incluía *Alceste*, *Alcmeão em Psófis* e *Télefos*. Ali, os sacerdotes cretenses, iniciados nos mistérios de Zeus e Baco pelo banquete de carne crua e pela procissão de tochas, qualificam a vida que vivem como pura (ἀγνόν). Esta exclui o contato com a morte e com a geração da vida (φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας οὐ χριμπτόμενος), assim como prevê a abstinência da carne de animais:

Levamos uma vida pura (ἀγνόν δὲ βίον), desde que
 me converti em iniciado de Zeus do Ida.

⁶⁴ γνωμῶν σωφρόνισμα θάνατος· ἀπροφάσι-
 στως < δ' > ἐς τὰ θεῶν ἔφυ
 βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος.
 τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ·
 χαίρω θηρεύουσα τάδ' ἕτερα μεγάλα
 φανερά θ'· ὧν αἰεὶ ἐπὶ τὰ καλὰ βίον,
 ἦμαρ ἐς νύκτα τ' εὐ-
 ἀγοῦντ' εὐσεβεῖν, τὰ δ' ἔξω νόμιμα
 δίκας ἐκβαλόντα τιμῶν θεοῦς.

Depois de ter celebrado os trovões do notívago Zagreu
e os banquetes de carne crua
e de ter segurado as tochas em honra à Mãe montanhosa,
junto aos Curetes,
recebi o nome de Baco, uma vez santificado.
Com trajés totalmente alvos evito
a geração dos mortais e os caixões,
sem me aproximar deles, e me abstenho
dos alimentos que contêm alma⁶⁵ (EURÍPIDES, *Cretenses*, fr. 2).

Ο ἄγνὸν δὲ βίον dos sacerdotes cretenses, especialmente pelo contexto
místico ao qual está associado, nos leva a lembrar da “vida órfica” mencionada por Platão
em suas *Leis*. Também esses homens de outrora⁶⁶ praticavam uma alimentação vegetariana,
“limitada ao inanimado” e “apartada de tudo que tenha alma” (ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι
πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι):

Quanto ao costume dos homens de se sacrificarem uns aos outros,
vemos que isso ainda perdura entre muitos povos. Contudo, temos
ouvido dizer que em outros nem se atreviam a provar a carne de vaca;
as oferendas aos deuses não eram animais, mas tortas e frutas
banhadas em mel e outras vítimas puras similares a estas; e que se
abstinham da carne porque não era pio comê-las nem contaminar com
sangue os altares dos deuses. Nossas vidas (βίοι) então eram como

⁶⁵ ἄγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὔ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντᾶς
τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
Μητρί τ' ὀρέϊαι δαΐδας ἀνασχῶν
μετὰ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεΐς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
οὐ χριμπτόμενος, τὴν τ' ἐμψύχων
βρώσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαί. /
*Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
junto a los Curetes,
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
Con vestidos totalmente albos rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay ánima* (BERNABÉ, 2004, 114s).

⁶⁶ O uso da expressão τοῖς τότε assinala que Platão refere-se a homens de um passado distante, idílico. Essa interpretação ocorre desde 1935 em William Guthrie (1993, 197) e é seguida por Alberto Bernabé (2004, 11).

as chamadas órficas, limitadas ao inanimado e apartadas de tudo que tenha alma⁶⁷ (PLATÃO, *Leis*, 782c).

Da mesma maneira, Isócrates entende *bíos* como uma maneira de estar no mundo, um tipo de conduta e caminho a percorrer:

Assim, não inventei um exercício exortatório, mas escrevi um tratado moral; e aconselharei-o acerca dos objetos a serem aspirados pelos jovens e de quais ações devem se abster e com que tipo de homens devem se associar e como devem regular suas vidas. Pois apenas aqueles que atravessaram esse caminho na vida (τοῦ βίου ταύτην τὴν ὁδὸν) podem verdadeiramente atingir a virtude – aquele bem que é o maior e mais durável do mundo⁶⁸ (*A Demônico*, 1.5).

Bíos como “estilo de vida”, no seu emprego moralizante, demarcador da virtude, como sugere Isócrates, pôde também ser encontrada em Aristóteles e seu contemporâneo Demóstenes, os quais utilizam o termo ao comparar espécies de seres vivos. Em *Da Geração dos Animais*, Aristóteles fala de animais cuja vida “vive a vida de uma planta”, pois, como as plantas, parecem dormir. Assim, ao associar o sono a um estado inicial da vida, ainda de

⁶⁷ τὸ δὲ μὴεν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρώμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βδός ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καίτοιαιτὰ ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπέιχοντο ὡσοῦχ ὅσιον ὄν ἐσθλὴν οὐδέτοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μαιίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγιγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμφύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. / *En cuanto a lo que los hombres se sacrificuen unos a otros, vemos que eso aún perdura en muchos pueblos. Por el contrario, hemos oído decir que en otros ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutas bañados en miel y otras víctimas puras similares a éstas y que se abstentían de la carne porque no era santo comerlas ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga ánima* (BERNABÉ, 2004, 113).

⁶⁸ διόπερ ἡμεῖς οὐ παράκλησιν εὐρόντες ἀλλὰ παραίνεσιν γράφαντες, μέλλομέν σοι συμβουλευείνῶν χρῆν τοὺς νεωτέρους ὀρέγεσθαι καὶ τίνων ἔργων ἀπέχεσθαι παῖποῖσις τισὶν ἀνθρώποις ὁμιλεῖν καὶ πῶς τὸν ἑαυτῶν βίον οἰκονομεῖν. ὅσοι γὰρ τοῦ βίου ταύτην τὴν ὁδὸν ἐπορεύθησαν, ὅτοι μόνοι τῆς ἀρετῆς ἐφικέσθαι γνησίως ἠδυνήθησαν, ἧς οὐδὲν κτῆμα σεμνότερον οὐδε βεβαιότερόν ἐστι. / *Therefore, I have not invented a hortatory exercise, but have written a moral treatise; and I am going to counsel you on the objects to which young men should aspire and from what actions they should abstain, and with what sort of men they should associate and how they should regulate their own lives. For only those who have travelled this road in life have been able in the true sense to attain to virtue—that possession which is the grandest and the most enduring in the world* (NORLIN, 1980).

imperfeição, e à transição do não-ser ao ser, equipara viver e existir a estar acordado e, o sono, a um estado limítrofe entre viver e não viver⁶⁹:

O hábito dos filhotes, especialmente os daqueles animais que os parem prematuramente, uma vez que tenham nascido, é dormir, pois eles estão, de fato, continuamente dormindo dentro da mãe desde o momento em que primeiramente adquirem sentidos. Há, contudo, um enigma relativo à sua formação original: que estado existe primeiramente nos animais, o sono ou a vigília? Considerando que, como podemos ver, eles se tornam mais acordados na medida em que crescem, parece razoável supor que o estado oposto, o sono, é o que existe no início de sua formação – e também pelo fato de que a transição do não-ser ao ser ocorre ao longo desse estado intermediário e que o sono pareceria ser, por sua natureza, um estado desse tipo, sendo, como é, a fronteira entre viver e não viver. A pessoa adormecida pareceria não estar nem completamente não-existente nem completamente existente, pois é claro que é ao estado de vigília que a vida pertence, e isso em virtude dos sentidos. Por outro lado, assumindo a necessidade de um animal possuir sentidos e que ele passa a ser um animal no momento desta aquisição, devemos entender seu estado original não como o de um sono, mas como algo semelhante ao dormir – o tipo de estado no qual as plantas também se encontram; decerto, o fato é que, nesse estágio, sua vida vive a vida de uma planta (τὰ ζῶα φυτοῦ βίον ζῆν)⁷⁰ (ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, 778b, 21 - 779a, 2).

⁶⁹ A expressão φυτοῦ βίον é utilizada em sentido semelhante num momento anterior, em 736B, no entanto, sem o mesmo aprofundamento da passagem aqui citada.

⁷⁰ πρῶτον μὲν οὖν ὅταν γένωνται τὰ παιδία πάντων, μάλιστα τῶν ἀτελεστικόντων, καθεύδουσιν εἴθε, διὰ τὸ καὶ ἐν τῇ μητρὶ, ὅταν λάβῃ πρῶτον αἴσθησιν, καθεύδοντα διατελεῖν. ἔχει δ' ἀπορίαν περὶ τῆ ἐξ ἀρχῆς γενέσεως, πότερον ἐγρήγορις ὑπάρχει τοῖς ζῴοις πρότερον ἢ ὕπνος. διὰ γὰρ τὸ φαίνεσθαι προϊούσης τῆς ἡλικίας ἐγειρόμενα μάλλον, εὐλογον τούναντίον ἐν τῇ ἀρχῆτῆς γενέσεως ὑπάρχειν, τὸν ὕπνον, ἔτι δὲ διὰ τὸ τὴν μετάβασιν ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι διὰ τοῦ μεταξὺ γινεσθαι· ὁ δ' ὕπνος εἶναι δοκεῖ τὴν φύσιν τῶν τοιούτων, οἷον τοῦ ζῆν καὶ τοῦ μὴ ζῆν μεθόριον, καὶ οὔτε μὴ εἶναι παντελῶς ὁ καθεύδων οὔτ' εἶναι. τῷ γὰρ ἐγρηγορέναι τὸ ζῆν μάλισθ' ὑπάρχει διὰ τὴν αἴσθησιν. εἰ δ' ἐστὶν ἀναγκαῖον ἔχειν αἴσθησιν τὸ ζῶον, καὶ τότε πρῶτόν ἐστι ζῶον ὅταν αἴσθησις γένηται πρῶτον, τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς διάθεσιν οὐχ ὕπνον ἀλλ' ὅμοιον ὕπνῳ δεῖ νομίζειν, οἷαν περ ἔχει καὶ τὸ τῶν φυτῶν γένος· καὶ γὰρ συμβέβηκε κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον τὰ ζῶα φυτοῦ βίον ζῆν. / *The habit of the young animals, especially those of animals which bring forth their young imperfect, once they have been born, is to sleep, because they are in fact continually asleep within the parent from the time when they first acquire sensation. There is, however, a puzzle concerning their original formation, which is this: which state exists first in animals, sleep or waking? From the fact that, as we see, they become more awake the older they get, it seems reasonable to suppose that the opposite state, sleep, is the one that exists at the beginning of their formation – and also from the fact that the transition from not-being to being is effected through the intermediate state, and sleep would appear to be by its nature a state of this sort, being as it were a borderland between living and not living: a person who is asleep would appear to be neither completely non-existent nor completely existent: for of course it is to the waking state par excellence that life pertains, and that*

Enquanto Aristóteles compara animais a plantas, Demóstenes, em sua disputa com Ésquines, compara sua vida covarde à vida de uma lebre:

No entanto, passando por coisas pelas quais sua pobreza pode ser culpada, eu me dirigirei a você com verdadeiras acusações. Quando no correr do tempo aconteceu de entrar na vida pública, você escolheu uma linha de atuação política e, enquanto a cidade prosperava, vivia uma vida de lebre (λαγῶ βίον ἔζης), em temor e tremor e constante expectativa por um bom linchamento pelos crimes que pesavam sobre sua consciência: apesar disso, quando todos estão aflitos, sua autoconfiança está evidente para todos os homens⁷¹ (DEMÓSTENES, *Da Coroa*, 263).

O sentido de *bíos* como “estilo de vida” sempre caminhou ao lado de outro, atestado desde a poesia hesiódica e homérica e empregue no sentido de algo limitado e particular, inclusive com a possibilidade de um fim. Nos versos em que relata a tripartição entre o mar, o mundo dos mortos e o céu, Poseidon utiliza o verbo βέομαι para afirmar sua insubmissão a Zeus e, portanto, sua indisposição em viver como aquele deseja:

Somos três, filhos de Réia e Cronos, Zeus, eu e Hades, o rei dos mortos; tudo em três se partiu, cada qual sorteou o seu quinhão: a mim tocou-me o mar, cinéreo-espumante, lançada a sorte coube a Hades a treva e a névoa; a Zeus, o amplo céu, o éter, as nuvens; a terra e o vasto Olimpo, a todos, em comum, pertencem. Assim, não viverei como Zeus premedita; forte que seja, fique em paz no seu domínio; e não levante o braço para amedrontar-me como se eu fosse um reles; antes aos seus filhos e filhas com atrozes discursos aterre

in virtue of sensation. On the other hand, assuming it is necessary that an animal should possess sensation, and that it is first an animal at the moment it has first acquired sensation, we ought to regard its original state not as being asleep but something resembling sleep – the sort of state that plants also are in; indeed the fact is that at this stage animals are living the life of a plant (PECK, 1943, 488s).

⁷¹ ἀλλὰ γὰρ παρῆς ὧν τὴν πενίαν αἰτιασαίτ' ἂν τις, πρὸς αὐτὰ τὰ τοῦ πρόπουσου βαδιοῦμαι κατηγορήματα. τοιαύτην γὰρ εἴλου πολιτείαν, ἐπειδὴ ποτε καί τοῦτ' ἐπῆλθέ σοι ποιῆσαι, δι' ἣν εὐτουχούσῃ μὲν τῆς πατρίδος λαγῶ βίον ἔζης δεδιὼς καὶ τρέμων καὶ ἀεὶ πληγήσεσθαι προσδοκῶν ἐφ' οἷς σαυτῶ συνήδεις ἀδικοῦντι, ἐν οἷς δ' ἠτύχησαν οἱ ἄλλοι, θρασὺς ὧν ὑφ' ἀπάντων ὤψαι. / *However, passing by things for which your poverty may be blamed, I will address myself to actual charges against your way of living. When in course of time it occurred to you to enter public life, you chose such a line of political action that, so long as the city prospered, you lived the life of a hare, in fear and trembling and constant expectation of a sound thrashing for the crimes that burdened your conscience: although, when every one else is in distress, your confidence is manifest to all men* (VINCE; VINCE, 1926).

já que os gerou e devem-lhe obediência ao mando, ainda que a contragosto⁷² (*Ilíada*, 15.187-199).

Apesar do discurso de justa partilha por parte de Poseidon, o conceito implícito de *bíos* aqui presente não é tanto de um “estilo de vida” no sentido de um “bom” ou “mau” viver, como ocorrerá no período clássico, mas sim da distinção de uma vida de outra. Esse caráter de *bíos* pressupõe, portanto, que ele existe dentro de um conjunto de limites. Hesíodo (*fr.* 172.1) utiliza a expressão αἰων βίοιο, “o tempo da vida” (BAILLY, 2000, 360) e, posteriormente, como mencionamos, Isócrates (*A Demônico*, 1.5) fala em ὁδὸς βίου, “caminho da vida”. Essa vida, portanto, passível de ser transcorrida, em algum momento é extinta na passagem de seu limite final. Desta forma, o coro de *Édipo Tirano*, de Sófocles, utiliza a expressão τέρμα τοῦ βίου no último verso da tragédia: *não chamemos nenhum mortal de feliz até que ele tenha cruzado a fronteira da vida* (τέρμα τοῦ βίου) *livre de sofrimento*⁷³ (1528-1530). Um sentido semelhante é dado pelo verbo διατελέω, cujos significados incluem ideias como “cumprir”, “concluir” e “terminar”. Assim, Isócrates, em seu discurso a Arquídamo (4.45), afirma que Dionísio I de Siracusa *governou com poderes absolutos até o término de sua vida* (βίονδιετέλεσε)⁷⁴.

A documentação grega antiga, de Hesíodo a Plutarco, caracterizou *bíos* como a “vida” em sentido limitado, pensada em termos éticos e sempre associada a alguém ou alguma coisa em particular, que “vive”. Tal conotação diferencia esse conceito do de Ζῶέ. Carl Kerényi, em seu *Dioniso*, publicado postumamente em 1976 e editado, no Brasil, em 2002, afirmou ser Ζῶέ a Vida em termos gerais, *considerada sem adscrição de qualquer característica e experimentada sem limitações* (2002, xix). Por outro lado, a palavra *bíos*, segundo ele, *toca os contornos, por assim dizer, os traços característicos de uma vida*

⁷² τρεῖς γὰρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφοὶ οὓς τέκετο ῥεῖα Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσειν. τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς· ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναίεμεν αἰεὶ παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζῆλον ἠεροέντα, Ζεὺς δ' ἔτι ξυνηὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. τὴν ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτη ἐνὶ μοίρῃ. χερσὶ δὲ μὴ τί με πάγξυ κακὸν ὡς δειδισσέσθω· θυγατέρεσσιν γὰρ τε καὶ υἱάσι βελτερον εἶη ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν οὓς τέκεν αὐτός, οἳ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκη. (CAMPOS, 2010).

⁷³ (...) μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθών. / (...) *we must call no mortal happy until he has crossed life's border free from pain.* (JEBB, 1897)

⁷⁴ τυράων δὲ τὸν βίον διετέλεσε / *ruled with absolute power until his death* (NORLIN, 1980).

específica, as linhas de fronteira que distinguem um vivente de outro. Ela tange a ressonância de “vida caracterizada” (2002, xviii). *Bíos*, portanto, é a vida que admite a experiência de sua aniquilação, pois *inclui morte entre suas características* (KERÉNYI, 2002, xxi). Ela pode ser pensada como particular, plena de sentidos, limitada e, portanto, finita. De fato, os sentidos de particularidade e limites desdobram-se no de caracterização e atribuição de sentidos. Que uma vida seja única e limitada pressupõe que ela possa ser caracterizada e compreendida a partir de um determinado ponto de vista, qualificada, exaltada ou criticada, associada à virtude ou ao vício. Dizer o que é a vida e, portanto, associar-lhe a ideia de finitude e de morte, dar-lhe contornos, pressupõe que há uma maneira certa diante de muitas maneiras incorretas de se viver. Essas noções estiveram subjacentes à interpretação da biografia como narrativa sobre a pessoa enquanto, também, determinável e limitável. Estudos sobre a biografia desta forma orientados por vezes sinalizaram um entendimento sobre o biografado como passível de conformar-se a um modelo ético ou, pelo desvio dele, mostrar-se como contraexemplo. Além disso, estiveram preocupados com uma busca pela verdade do sujeito histórico no sentido do quanto a escrita biográfica deve descrever “aquilo que, de fato, aconteceu”. A nosso ver, o “acontecimento” registrado por uma biografia não é tanto o episódio ou conjunto de episódios ali narrados, mas a possibilidade dos mesmos, a qual os torna verdadeiros. Assim, se biógrafos antigos como Plutarco conformam sua leitura dos biografados a tais pressupostos de coerência e limitação de *bíos*, outros autores não se posicionarão da mesma forma e não nomearão suas obras “vidas”, como é o caso de Aristides. A escrita de si, exemplarmente, constitui abertura de possíveis, do desvelamento de outrem como *existência do possível* e do Eu como sua realização.

Sentidos da escrita da vida

Arnaldo Momigliano, o qual publica em 1971 em *The Development of Greek Biography* suas palestras proferidas em 1968 nas Carl Newell Jackson Classical Lectures de Harvard, sistematizou uma série de problemas relativos ao estudo da biografia antiga. O de

nosso maior interesse neste momento (o terceiro levantado por Momigliano) é quanto ao uso do termo *biographía*, o qual designará tardiamente uma noção precisa a respeito de um tipo de escrita presente, como ele mesmo apontou, desde Heródoto. O primeiro autor a utilizar o termo foi Damáscio, falecido em 529. Ele escreve uma *Vida* de seu mestre Isidoro de Alexandria preservada por Fócio de Constantinopla em sua *Biblioteca*, redigida no século IX. Segundo Damáscio, a qualidade de alma de Isidoro poderá ser demonstrada pelas leis da biografia, de forma a reproduzir tão somente aquilo que ouviu de seu mestre:

É óbvio perguntar: “meu amigo”, alguém diria, “de que maneira fica evidente que seu filósofo veio dessa raça de almas?” Não responderei de maneira combativa, como diante de um tribunal, mas com suavidade e sem rivalizar como nas discussões onde se disputa amargamente, mas segundo as leis da biografia e sem relatar nada além do que ouvi de meu mestre⁷⁵ (FÓCIO, *Biblioteca* 242, 8-16).

Podemos sinalizar, portanto, que ao menos no início do sexto século, a biografia é pensada como um tipo de escrita regido por um conjunto de regras, dentre as quais a interdição do biógrafo de acrescentar informações destituídas de amparo, por exemplo, do relato do próprio biografado. Assim, o que está em jogo na composição de qualquer biografia é a autenticidade da narrativa. No entanto, os parâmetros historiográficos modernos capazes de atribuir autenticidade a um determinado relato não se aplicavam à escrita da vida no mundo antigo grego. Tal narrativa, assim como a de natureza histórica, era passível de incluir em sua composição anedotas e instrumentos retóricos. Estes, por sua vez, podiam ser utilizados tanto como parte do arsenal de convencimento de oradores profissionais quanto por autores interessados em escrever História. Os primeiros falavam a um público ouvinte, reunido em oportunidades únicas para ouvir um determinado discurso, com todas as

⁷⁵ “Ετοιμον γὰρ εἰς ἐρώτησιν· πόθεν, ὦ ἑταῖρε, δῆλον, ἔποι τις ἂν, ὅτι ὁ σὸς φιλόσοφος, ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔθνους ὤπητο τῶν ψυχῶν. Ἐγὼ δὲ πρὸς ταῦτα ἀποκρινοῦμι οὐτι γὰρ μαχητικῶς ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ, ἀλλὰ πραότερον, οὐδέ γε διὰ σπουδῆς οἷας ἐν διαλέκτῳ πρὸς τὸ ἀκριβεστατον ἀμιλλωμένῃ, ἀλλ’ οἷα μέτα βιογραφίας, αὐτὰ μόνα, ἄπερ ἀλητῆ καὶ τοῦ ἐμοῦ καθηγεμόνος ἰκῆκοα, προφερόμενος (BEKKER, 1825). / È onvio il domandare: Onde, amico mio, fassi manifesto, dirà alcuno, che quel tuo filosofo si traesse il principio suo da quella turba di anime? Io risponderò alla domanda, non confutando come si fa ne’ giudizi, ma con assai maggiore mitezza parlando; non contendendo, come accade nelle dispute, ove acerbamente si contrasta, ma procedendo secondo le regole di chi scrive le vite degli uomini, voglio dire presentando quelle sole cose che io credo vere, e che intesi dal precettor mio (COMPAGNONI, 1836).

ansiedades e interferências de atenção implicadas em tais circunstâncias. Os últimos escreviam a um público leitor constituído por um número relativamente pequeno de indivíduos cuja relação com o texto, mais cuidadosa e atenciosa, gerava formas distintas de apreensão das narrativas. As diferenças em termos das audiências e condições de apreensão da narrativa sinalizam as distintas naturezas de seus usos. O problema foi tratado por Maria Aparecida de Oliveira Silva ao abordar a obra plutarqueana enquanto discurso histórico. Segundo ela, enquanto para os oradores, no discurso ao estilo *discursivo-passivo*, a retórica teria a função de persuadir o público ouvinte sobre a importância das ideias defendidas, de maneira a incitá-lo a posicionar-se de forma impensada, para os escritores, através do discurso *narrativo-reflexivo*, esta serviria para tornar aprazível a leitura, mas, ao mesmo tempo, sua utilização não limitaria a liberdade do leitor de questionar a narrativa (2006, 48). Tal modelo, no entanto, não leva em consideração as interfaces entre oratória e escrita, ou seja, casos como o de Élio Aristides, para o qual a oratória como profissão estava intimamente relacionada à produção escrita com interesses de publicação, a exemplo dos *Hieroi Lógoi*. No que diz respeito à escrita biográfica, tal distância também parece clara entre a composição da *bíos* e do *encomium*. Uiran Gerbara da Silva, ao abordar o tema, assume o *encomium* como um discurso que, criado no seio da Retórica,

(...) buscava o elogio e a valorização da personalidade descrita, utilizando todas as técnicas e *tópoi* possíveis, evitando acontecimentos e características pejorativos, enquanto a *bíos* teria o sentido de se apresentar como uma forma neutra de descrição do caráter do indivíduo e, nesse sentido, podia tornar-se matéria-prima para a investigação filosófica mais ampla (SILVA, 2008, 74).

Certamente, não podemos ignorar a observação de Maria Aparecida Silva de que as interpretações das *Vidas* de Plutarco como narrativas de caráter eminentemente retórico indicam uma escolha metodológica de bastante desconfiança diante do contexto de sua obra e de suas características internas. Em primeiro lugar, tais abordagens associam-no à Segunda Sofística, entendida, assim, como um grupo de autores cuja principal característica seria o uso da arte retórica, ignorando, portanto, que tal movimento teria sido historicamente construído e cujo modelo se abre, portanto, à crítica (SILVA, 2006, 46). Em segundo lugar, amparando-se em Daniel Madelénat, Maria Aparecida Silva (2006, 49) aponta que a obra

biográfica teria sido sempre vista como uma deformação da realidade, o que levou os estudiosos a frequentemente analisarem-na a partir de suas características filosóficas e literárias, enfatizando-as em prejuízo à escrita da História. Tais importante ressalvas, as quais incitam ao cuidado para que não se perca de vista o conteúdo histórico da narrativa biográfica, não nos exime, no entanto, de ignorar seus traços retóricos. Este cuidado é especialmente necessário quando, diante de narrativas como os *Hieroi Lógoi* de Aristides, observamos elementos tradicionalmente associados à forma elogiosa do *encomium* e à preocupação da *bíos* em apresentar-se como uma narrativa referenciada na realidade. Da mesma maneira devemos ver a proximidade da narrativa com os escritos apologéticos. Como observou Janet Downie (1992, 212s), os *Hieroi Lógoi* não são uma apologia no sentido tradicional do termo, associado a disputas jurídicas. Mas a obra toma da tradição apologética algo mais amplo, ou seja, *a noção de um autorretrato apresentado para justificar suas condutas e reivindicações profissionais*. Também consideramos a produção do autorretrato como a via fundamental para a compreensão dos *Hieroi Lógoi* e da elaboração do Eu por parte de seu autor. No entanto, nos distanciamos de Downie por não compreendermos a obra como exclusivamente motivada por interesses profissionais. Em larga medida ela produz-se no próprio escopo da reflexão sobre si mesmo e da produção do Eu orientada pela aproximação com o divino responsável por afastá-lo (e a obra) da ordinária dependência da realidade mundana. Os *Hieroi Lógoi* aproximam-se, assim, da forma elogiosa do *encomium* e das narrativas associadas à liturgia fúnebre latina.

O discurso elogioso sobre alguém, como o era o *encomium*, tinha, no mundo romano, sua contraparte associada à liturgia funerária aristocrática. Em introdução à tradução à *Vida de César* de Suetônio, Antônio da Silveira Mendonça (2007, 12) defendeu que as raízes da biografia como esta era produzida no século II estaria nas *laudationes funebres* e nos *tituli* que *por longos e longos anos ritualizaram a liturgia do poder da aristocracia dominante*⁷⁶. Esta incluía, por um lado, o discurso em honra a um aristocrata morto (*laudatio*

⁷⁶ Conscientemente, nos afastamos do debate sobre as origens da biografia e da autobiografia como fenômeno discursivo, pois o entendemos como externo aos interesses particulares desta investigação. Ao mesmo tempo, desde a reflexão promovida por Marc Bloch em sua *Apologie pour l'historien*, de 1941, alguns historiadores, a exemplo de Uiran Gebara da Silva (2008, 68) não se sentem plenamente confortáveis em buscar ou definir as

funeris), proclamado por um magistrado ou por um dos membros da família, o qual elogiava e associava o defunto à glória dos ancestrais. Além disso, depois de produzida a máscara mortuária, esta era depositada no átrio da casa da família, sob a qual se instalava a inscrição (*titulus*) com o nome do morto, seus feitos e magistraturas ocupadas. Esses discursos sobre a vida do morto, de natureza elogiosa e ritualmente orientada, assim como o *encomium* e a *bíos*, indicam uma preocupação, por parte dos autores de tais narrativas, em selecionar e exaltar aquilo que na vida do biografado pudesse ser dado como exemplar ou reprovável. É neste sentido que Suetônio escolhe os episódios narrados a partir de recortes temáticos, os quais, selecionados, melhor apresentariam as características pessoais do biografado. Assim, ele apresentava-o *de vários ângulos diferentes, de forma a criar uma imagem completa de seu caráter, sem emitir explicitamente seus julgamentos* (SILVA, 2008, 75). Ainda que não o tenha feito nos moldes aristocráticos tradicionais, como era o caso do *encomium*, da *laudatio funeris* e dos *tituli* depositados sob as máscaras mortuárias, Suetônio dialoga com uma moralidade para a qual o discurso sobre a pessoa pública do imperador figurava como novo marco de orientação histórica. Como argumentou Antônio da Silva Mendonça (2007, 15), a monarquia imperial terá como efeito a alteração da forma de datação do discurso histórico: *não se dirá mais, por exemplo, que Otávio nasceu no consulado de Cícero (63 a.C.). A periodização terá como marco a administração de cada imperador: da sua ascensão à morte ou queda.*

origens de um determinado fenômeno cultural. Entendemos a crítica de Bloch (2001, 57-58) como uma advertência, por um lado, quanto à glorificação ingênua do primitivo e, por outro, relativamente ao julgamento implícito a algumas abordagens, as quais justificam ou condenam o presente pelo passado. A crítica, portanto, não exclui as origens de um fenômeno como objeto historicamente pertinente, apenas sinaliza problemas aos quais devem estar atentos os estudiosos ao proceder com sua seleção teórico-metodológica. Exemplos de cuidadosas e eficientes buscas pelas origens encontram-se na obra de Carlo Ginzburg, o qual, principalmente com *Storia Notturna*, de 1989, demonstrou como sua metodologia do “paradigma indiciário” pode servir à construção da historicidade de um determinado fenômeno (no caso, a bruxaria) e demonstrar a ampla teia de relações simbólicas e práticas entre os ambientes culturais nos quais se assentam suas origens. O citado *Development of Greek Biography*, de Momigliano, também busca traçar origens e indícios de seu objeto, ainda que não o faça com o intuito de definir categoricamente a solitária pedra angular sobre a qual se assenta o edifício da escrita biográfica. Trabalhamos, no escopo desta tese, no mesmo sentido. Não entendemos os *Hieroi Lógoi* como o lugar de origem da escrita de si, da reflexão sobre os limites (e suas transgressões) das fronteiras do Eu ou dos parâmetros, religiosamente orientados, em que esses se assentam. Defendemos, sim, seu lugar em meio às práticas e reflexões as quais caracterizam o contexto de sua produção como um *tópos* privilegiado para o desenvolvimento desta escrita e desta reflexão.

Assim, é possível dizer, por um lado, que a escrita da vida, como era praticada na época de Aristides, amparava-se numa preocupação ética, a qual selecionava e enfatizava (através de instrumentos retóricos, inclusive) eventos e características do biografado de maneira a estabelecer os traços mais significativos de sua personalidade. Ao mesmo tempo, esta seleção podia constituir um exemplo ou um contraexemplo para o público, respondendo e produzindo-se a partir de ideais morais em circulação. Por fim, tal produção, enquanto uma prática fundamentalmente elitista e mesmo aristocrática,⁷⁷ promovia a presença do biografado num lugar privilegiado, a partir do qual se constituíam modelos e contramodelos de conduta. Assim, a escrita biográfica apresenta-se como discurso não apenas potencialmente limitante da personalidade, mas o qual também lança uma forte luz sobre sua proximidade ou distância em relação aos parâmetros éticos disponíveis ao biógrafo e sua audiência. Nesse sentido tece-se a noção de individualidade construída por esses textos e deles construtora, ou seja, do pertencimento ao grupo social tão somente como parte de seu horizonte de valores na medida em que, na prática, a biografia deslocava seu protagonista para uma posição de excepcionalidade e privilégio em relação à comunidade⁷⁸.

Encontramo-nos diante de problema semelhante quando nos deparamos com a escrita autobiográfica. Os termos utilizados na documentação grega para a escrita de si são ὑπόμνημα e ἐφημερίδες. O primeiro, ὑπόμνημα, composto a partir do radical μνήμα, de usos bastante amplos, remete ao registro, mental ou material, daquilo que não deve ser esquecido. Assim, Platão (*Fedro*, 249c) utiliza-o para tratar da reminiscência anímica,

⁷⁷ Antônio da Silveira Mendonça (2007, 16) aponta que nos primeiros séculos do império teria ocorrido uma considerável expansão da alfabetização de algumas camadas da população (equestres, elites provinciais e libertos ascendidos), beneficiada pela construção de numerosas bibliotecas e, portanto, de uma maior difusão do livro, a ser consultado ou ouvido através das *recitationes*. Assim, Suetônio estaria escrevendo uma narrativa cuja simplicidade corresponderia aos limites, interesses e gostos de tais grupos. Ainda assim, a forma “burguesa” (nos termos de Mendonça) suetoniana, não parece eliminar o caráter elitista da biografia, na medida em que sua escrita está associada à apreensão do caráter e, portanto, da personalidade do biografado em contraposição ou concordância com um conjunto de ideais.

⁷⁸ Posicionamo-nos, portanto, de maneira diametralmente oposta à de Uiran Gebara da Silva, sobre a dicotomia entre individualidade antiga e moderna como o autor as entende a partir das reflexões de Gilles Lipovetsky e sua *L'Ère du Vide*, de 1983. Para Silva (2008, 79), *a individualidade que percebemos nos textos antigos se determinava sempre em uma relação de pertencimento a uma coletividade, enquanto a individualidade moderna se afirma, frequentemente, em uma relação de oposição às coletividades*. Esses contornos não são de forma alguma tão rígidos. A depender da seleção de objetos diante dos quais nos encontramos (a devoção a Asclépio e a escrita autobiográfica dos *Hieroì Lógoi*, por exemplo), a afirmação da individualidade deve ser pensada entre problemas muito mais sutis do que a superficial dicotomia “si mesmo / outrem” faz parecer.

Demóstenes o emprega no sentido de monumento (*Contra Aristócrates*, 210) e de registro financeiro (*Contra Timóteo*, 30), Diodoro da Sicília (1.4) utiliza-o para falar de relato histórico e Pausânias associa-o à narrativa pessoal da memória de certos homens (1.12.2), aproximando-se da ideia de autobiografia, como aponta Momigliano (1993, 89ss)⁷⁹. Já o termo ἐφημερίδες está associado ao registro dos acontecimentos da vida de uma pessoa, como no sentido militar em Plutarco (*César*, 22) e de diário pessoal em Diógenes Laércio (6.86). Apesar de Aristides não se utilizar desse vocabulário para referir-se aos *Hieroì Lógoi* ou aos antigos diários, os sentidos atribuídos a esses termos estão presentes em sua escrita. Os *Hieroì Lógoi*, enquanto composição solicitada por amigos e pelo próprio deus, apresentam-se com objetivos comemorativos do favorecimento de Aristides por Asclépio e de seus poderes e, portanto, aproxima-se do *hypómnēma* por seu caráter de monumento, de registro de memórias. Ao mesmo tempo, além de sustentar-se, seja nos próprios diários, seja na memória dos relatos como nele contidos (ou no instrumento retórico que esses diários compõem), parte dos *Hieroì Lógoi* (1.5-60) é efetivamente composta na forma de um diário, inclusive através da identificação das datas dos eventos relatados e, desta forma, a obra aproxima-se das *ephēmerídes*.

Ainda que não associado a um modelo de escrita autobiográfica como lhe será cobrado por autores modernos, os *Hieroì Lógoi* dialogam com uma longa tradição de escritas de si identificadas como ὑπόμνημα e ἐφημερίδες. Mais do que isso, também se aproximam de outros tipos de escritas de si, especialmente no âmbito imperial. A *Res Gestae* de Augusto, segundo Momigliano (1993, 92), pode estar vinculada à de Júpiter, a qual Euhemerus afirmava ter visto. Ao mesmo tempo, as chamadas *Meditações* (Τὰ εἰς ἑαυτόν) de Marco Aurélio⁸⁰ são escritas com objetivos bastante próximos da autobiografia de Nicolau Damasceno, produzida na época de Augusto, por serem ambas compostas a fim de orientar (no primeiro caso) e demonstrar (no segundo) coerência entre a conduta de vida e os ideais

⁷⁹ Muitos são os exemplos levantados por Momigliano, os quais sinalizam um longo espectro temporal da escrita de si na Antiguidade Greco-Romana. Não nos deteremos neles, na medida em que optamos por fazer alguns recortes, em termos de vocabulário, procedimentos narrativos e sentidos que nos autorizam a dialogar com apenas um pequeno conjunto das numerosas referências documentais levantadas pelo historiador italiano.

⁸⁰ Apesar de não estar formalmente identificada como uma *hypómnēma*, a obra é assim caracterizada por Keith Dickson (2009, 102).

filosóficos de seus autores. Por um lado, os *Hieroì Lógoi*, aproximam-se das *Res Gestae* por seu caráter apologético, o qual ultrapassa o elogio ao deus e atinge o elogio a si mesmo, em vista da intimidade com o divino com a qual seu autor é favorecido. Por outro, eles encontram-se no mesmo plano dos escritos de Marco Aurélio e Nicolau Damasceno tanto em termos ideológicos, quanto aos seus objetivos. Enquanto os primeiros buscam reproduzir um ideal filosófico, Aristides quer aproximar-se do ideal religioso do favorito do deus, do devoto dedicado e, em última instância, do homem divino. Assim, os *Hieroì Lógoi* buscam demonstrar um comportamento adequado por parte dele sintetizado na atenção e obediência às ordens de Asclépio e reprodução de *thaúmasta* típicas do divino. Desta forma, os *Hieroì Lógoi* inseriam-se numa longa tradição de modelos de escritas de si tanto em termos de forma quanto de conteúdo e, ainda que tais modelos não figurassem um cânon explícito, informalmente sinalizavam como uma autobiografia poderia ser escrita.

As reflexões modernas sobre a escrita autobiográfica buscaram limitá-la pela ideia de que, não apenas, o autor não deve nela inserir dados falsos, mas, inclusive, que deve tentar apresentar-se da maneira mais profunda, plena e verdadeira possível quanto às suas virtudes e vícios. Como observamos anteriormente, a escrita biográfica foi compreendida, por Plutarco, como um gênero privilegiado para o relato da vida de um indivíduo, na medida em explicita virtudes e vícios que podem ser observados a partir de simples frases e gestos, e não de feitos grandiosos como, por exemplo, sua história militar. Os usos do conceito de *bíos*, por outro lado, desde Homero até o período clássico, associam-no às ideias de individualidade, caracterização e limites. Esses três conjuntos de dados – regras de composição e autenticidade do relato; exposição da personalidade em termos éticos; individualidade e limitação –, quando observados em sua associação com os estudos modernos sobre a autobiografia, sinalizam uma profunda dependência, por parte de alguns pesquisadores, de um conceito grego de “vida” e de “biografia” forjado num largo recorte temporal. A biografia tornou-se, assim, para esse primeiro grupo de estudiosos, um gênero de escrita ocupado do relato da vida de um indivíduo, desde o seu início até o seu fim, o qual tem por característica a revelação de seu caráter. Desta forma, e por esse sentido ético da biografia, o autor não poderia inserir informações falsas em seu relato, o qual acaba se

revestindo de um caráter moralizante. Uma biografia teria, dessa maneira, a missão de discorrer sobre um indivíduo na medida em que ele tem algo de exemplar e pode constituir-se como modelo para seus leitores. Procuraremos demonstrar, desta maneira, como um significativo conjunto de estudiosos da biografia orientou-se no sentido de defender o gênero a partir dos usos do conceito antigo de *bíos*, da caracterização do mesmo a partir de Plutarco e do pressuposto da existência de regras para sua redação, explicitado desde Damáscio. Essa defesa levou à construção de uma ideia de “autobiografia” muitas vezes incompatível, por exemplo, com determinadas escritas de si antigas e modernas, como é o caso dos *Hieroi Lógoi* de Aristides e *Les Mots* de Jean-Paul Sartre. Ao mesmo tempo, provocou uma crítica textual insensível às relações entre autor, contexto, audiência e texto e, assim, esteve muito mais interessada na exclusão radical de determinados autores e obras da categoria “autobiografia” do que em trazer à luz as particularidades de cada documento, cada autor, cada relato.

Em 1907, Georg Misch, pupilo e genro do filósofo alemão Wilhelm Dilthey, publicou uma *Geschichte der Autobiographie*. A obra é de particular interesse para nós, pois, em sua edição inglesa, de 1948, é apresentada uma interpretação da personalidade de Aristides com paralelos em diversos estudos posteriores. Misch traça um longo percurso espaço-temporal, desde as civilizações do Antigo Oriente Próximo, com as inscrições tumulares egípcias, até a Antiguidade Tardia, com a *Consolação da Filosofia*, de Boécio, a fim de refletir sobre o desenvolvimento e as particularidades da escrita autobiográfica nos mais variados contextos culturais. No prefácio da primeira edição, Misch identificou, como objetivo da obra, a apresentação de uma visão clara do desenvolvimento da mente humana. Segundo ele, este não poderia ser encontrado

(...) nas condições naturais da existência humana, as quais, não obstante, levavam tão somente a uniformidades; o esforço deveria ser feito no sentido de alcançar as condições invisíveis e as interconexões em funcionamento na história da mente nessa seção particular da vida intelectual; essas levaram, em grande parte, a considerações sobre o crescimento, na civilização ocidental, da consciência humana da personalidade (MISCH, 1950, vii).

Assim, desde o início de seus estudos, Misch estava convencido de que a compreensão sobre o desenvolvimento da mente humana dependia do levantamento das “condições invisíveis” e “interconexões” presentes na história da mente, as quais lançavam luz sobre o crescimento da consciência, por parte dos homens, a respeito de sua própria personalidade. Desta forma, Misch relacionava o desenvolvimento do homem, num sentido mental, ao desenvolvimento da consciência da personalidade.

Em 1931, Misch reedita a obra, a qual é reapresentada com breves modificações. No novo prefácio, a reflexão apresentada quase vinte e cinco anos antes é reelaborada e esclarecida. Misch resgata a obra de Friedrich Leo, *Geschichte der Römischen Literatur*, de 1913, e assinala *o quanto aquele autêntico filólogo estava ocupado com a diferença essencial entre o autorretrato Romano e o Grego* (1950, ix). Além desse resgate da noção de “autorretrato”, Misch repensa sua obra a partir da crítica a ela apresentada por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff no mesmo ano na *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*. Para ele, uma das mais importantes indicações de Wilamowitz-Moellendorff a respeito dos limites do pensamento grego para a concepção de individualidade humana foi a de que “os gregos não produziram verdadeiras obras históricas, assim como eram incapazes de conceber um indivíduo na integral realidade de sua existência” (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1907, *apud* MISCH, 1950, x). Assim, Misch reafirmou sua preocupação com a “consciência da personalidade”, agora também a partir do problema do indivíduo em termos absolutos, cuja existência poderia ser captada de maneira integral, ainda que os gregos, talvez, não tivessem sido capazes disso.

Dezessete anos mais tarde, em 1948, ao produzir uma nova versão da *Geschichte der Autobiographie* para a língua inglesa, Misch amplia a obra, caracterizada por ele como *um produto da filosofia alemã e da história cultural. A History of Autobiography in Antiquity*, portanto, é o resultado de uma reflexão de mais de quarenta anos em torno do tema, no qual as influências filosóficas sofridas, em sua juventude e para além dela, são sintetizadas pelo autor em sua tentativa de apresentar a autobiografia como um gênero resultante do entrecruzamento da reflexão histórica com a experiência interior dos autores (1950, 1). Assim, ele introduz a obra com os seguintes dizeres:

(...) os escritos autobiográficos em vários idiomas europeus são aqui estudados enquanto reveladores das maneiras pelas quais o sentido individual de personalidade se desenvolveu no Ocidente. Na medida em que a formação da personalidade depende tanto do ambiente social contemporâneo quanto de uma consciência de si por parte do indivíduo, a autobiografia tem duas reivindicações a considerar: enquanto um gênero literário em especial e enquanto uma interpretação original da experiência (MISCH, 1950, 3).

A autobiografia é compreendida, portanto, a partir de uma noção de “consciência de si” e de uma individualidade emaranhada numa teia de inter-relações sociais num determinado contexto histórico e, não podemos perder de vista, associada à ideia de que a personalidade pode ser apreendida integralmente e exposta numa narrativa. Desta maneira, ao escrever sob a influência de Plutarco e do complexo conceito antigo de *bíos*⁸¹, Misch resgatou as três questões, impostas pela documentação clássica, levantadas por nós: a de que a vida de um indivíduo pode ser compreendida em termos totalizantes e dada a ler de maneira integral; de que ela resguarda sentidos éticos também passíveis de serem revelados através da narrativa; de que ela é única, individual e limitada. Essa leitura teve sua origem, principalmente, na formação intelectual de Misch orientada por Dilthey, a qual o levou a pensar na responsabilidade de tomar a tarefa de determinar, a respeito do homem, o que é fixo num campo de fluidez:

O homem que procura escrever uma história da autobiografia encontra-se face a face com essa tarefa, pois tem diante de si não apenas a infinitamente natural multiplicidade da vida individual, mas, também, a multiplicidade, historicamente determinada, de suas formas de apresentação; e ele precisa procurar o ponto no qual essas formas se encontram numa unidade – pois a história deve ser mais do que uma galeria onde se expõem as fotografias de aspectos da vida sempre em mudança (MISCH, 1950, 5).

⁸¹ Misch não cita a *Vida de Isidoro*, de Damáscio (contemporâneo de Boécio, cuja *Consolação da Filosofia* é o último documento por ele analisado) muito provavelmente por ela ter sido conservada numa obra extemporânea ao *corpus* por ele trabalhado, a *Biblioteca* de Fócio, do século IX. No entanto, as questões sinalizadas por Damáscio reelaboram as concepções mais antigas sobre os limites da vida (na medida em que não é possível fazer *qualquer* relato a respeito dela), seus sentidos éticos e a respeito das regras da narrativa biográfica (já sugeridas por Plutarco). Se Misch não escreve diretamente influenciado por Damáscio ele o faz, certamente, amparado nas mesmas questões que levam às reflexões oferecidas por ele na *Vida de Isidoro*.

Misch levanta, nessa reflexão, dois pontos fundamentais para o desenvolvimento de sua obra e para a história da Autobiografia como um todo. Primeiramente, ele sinaliza a relação entre individualidade e multiplicidade da vida, a qual já havia sido observada, por nós, em torno do conceito grego de *bíos*: cada vida é única em suas particularidades e há, não apenas, vários modos de se viver como há uma infinidade de indivíduos. Além disso, Misch entende que as diversas maneiras de se produzir uma autobiografia devem estar em interseção no ponto em que criam um modelo apto a sustentar o entrelaçamento da vida na História. Assim, ele recupera noções já conhecidas desde Plutarco e Damásio e defende a ideia de que há um “tipo” de escrita à qual podemos chamar autobiográfica. Essa reflexão leva, então, à definição de três regras básicas sobre as quais um determinado texto precisa estar amparado. Primeiramente, Misch assinala que o termo “autobiografia” não indica nada em termos da forma como o texto é produzido, mas pressupõe tão somente que *a pessoa cuja vida é descrita é o próprio autor da obra* (1950, 7) – problema retomado em 1975 por Philippe Lejeune.

O segundo e o terceiro pressupostos construídos por Misch, desdobramentos do primeiro, esclarecem uma maneira de analisar o discurso autobiográfico que será, justamente, objeto de crítica por parte de autores mais recentes. Tal abordagem, ao mesmo tempo, determina o olhar lançado por ele sobre a documentação analisada e resgata, reelaborando-as, as noções antigas de *vida* e de *biografia*. Por um lado, Misch entende que o autor de uma autobiografia tem à sua disposição todos os fatos de sua carreira, enquanto o “heterobiógrafo” precisa recorrer ao estudo para resgatar esses dados, jamais acessíveis de forma completa. Mais ainda, a recordação dos fatos levará o autobiógrafo a acessar os sentimentos vividos quando os mesmos ocorreram, enquanto o “heterobiógrafo” precisa lançar mão de um alto grau de empatia e imaginação a fim de representar os sentimentos de fato vividos pelo sujeito biografado (MISCH, 1950, 7). Misch descarta, portanto, a possibilidade dos sentimentos envolvidos na escrita autobiográfica serem resultado da interseção entre uma memória factual e afetiva e os afetos e interesses do momento da escrita do texto. Ao mesmo tempo, ele pressupõe que a memória é um reservatório de informações disponíveis ao sujeito, o qual pode resgatá-las a qualquer instante por ocupar um lugar privilegiado perante elas. Esse pressuposto não leva em consideração, por exemplo, que a memória é algo de falho e que,

muitas vezes, uma determinada informação nem sequer chega a se fixar na memória das pessoas diante das quais elas foram expostas, de forma que não poderiam, portanto, lembrar-se dela. Além disso, a memória está, sempre, em construção, de maneira a incluir e excluir determinadas informações a respeito do evento memorizado. André Leonardo Chevitarese, em seu estudo sobre a produção da documentação neotestamentária, sistematizou todos esses problemas a partir de Elizabeth Loftus, a qual aponta que o esquecimento é uma experiência comum a todos e que, relativamente à memória, *erros e confusões parecem ser a regra, e não a exceção* (1980, 65). Chevitarese, por sua vez, sinalizou o caráter seletivo da memória, provocado pela interferência, sempre renovada, por parte dos acontecimentos novos sobre os antigos:

Em outras palavras, novos eventos interferem naqueles que já estão armazenados na memória. Na medida em que muitos de nós somos pessoas regularmente ativas, é provável que venhamos experimentar numerosos acontecimentos que potencialmente podem interferir com outros, os quais gostaríamos de nos lembrar (CHEVITARESE, 2011, 17-30).

Helmut Galle (2006), ao abordar o lugar da memória na escrita autobiográfica, lança mão das reflexões de Hans Markowitsch (2005) e de Jürgen Straub (1993) e observa como as neurociências e a psicologia chegaram a algumas conclusões coincidentes acerca do problema. Por um lado, nem toda informação percebida pelo sujeito é conservada em sua memória de longo prazo, assim como a própria recordação ativa redes neuronais de formas sucessivamente renovadas, jamais idênticas entre si. Por outro, relativamente à narrativa autobiográfica, a seleção mnemônica dos eventos vividos depende das necessidades (as quais constantemente se alteram), do momento de estabelecimento do discurso. Assim, a história de vida de uma pessoa é ao menos parcialmente partilhada por outros indivíduos, de maneira que ela não pode construir sua narrativa arbitrariamente. Ao mesmo tempo, a memória pode produzir lembranças inquietantes em desacordo com as versões da história de vida do indivíduo. Portanto, como argumenta Galle, a memória de si mesmo é uma construção, mas uma construção

(...) na qual interferem, constantemente, inúmeros fatores que, se não garantem, ao menos propiciam uma orientação ao mesmo tempo “realista” e útil, para que o sujeito mantenha o controle de suas experiências vitais e se reconheça em seus atos atuais e do passado (GALLE, 2006, 75).

Um dos elementos que, segundo Aristides, interferem na própria conservação da memória, é a redação dos registros oníricos. Ele pergunta-se, em *Hieroì Lògoi*, 3.30, quanto às moléstias e as curas efetuadas pelo deus, como seria possível lembrar-se de todas elas detalhadamente, se o registro levou-o à perda dos meios de conservar a memória⁸². Assim, devemos salientar, de antemão, que a interpretação de Misch a respeito da relação de uma pessoa com os eventos de sua vida, mediada pela memória, não se dá de maneira perfeita, automática e integral. A escrita autobiográfica estará, sempre, implicada nesses limites e este é, justamente, o caso de Aristides. Como por diversas vezes ele assinala, ao longo dos *Hieroì Lògoi*, a memória lhe falha (*Hieroì Lògoi*, 1.66; 2.1, 54, 8; 3.26, 30; 4.15, 40). Charles Behr (1993, 1196), no entanto, minimizou o papel do esquecimento na obra. Ele pressupôs que a memória de Aristides, *quando pode ser testada, é bastante precisa; e quando ele está realmente em dúvida quanto a um evento específico, ele não hesita em dizê-lo*. Assim, Behr (1968, 117) se admira com a linguagem utilizada por Aristides ao narrar os próprios sonhos, a qual ele pretende ser típica das narrativas oníricas modernas e, portanto, sinalizariam a veracidade dos registros. Assim, ele ignorou que o ato de escrever ou falar sobre um sonho faz parte da própria experiência onírica e que nossa memória após o despertar não está livre de censura⁸³. Por fim, ele descartou a possibilidade dos usos retóricos do passado e dos

⁸² πῶς γὰρ οσοῦτόν γε ὕστερον, ἄλλῳ τε καὶ τῆς ἀπογραφῆς τὸ τῆ μνήμη προσέχειν ἀφελομένης. / (...) *comment le pourrai-s je si longtemps après, d'autant plus que d'en prendre une copie m'a enlevé le moyen de recourir à ma mémoire?* (FESTUGIÈRE, 1986).

⁸³ O assunto é abordado por Israelowich ao refletir sobre a memória de Aristides quanto aos seus sonhos, claramente amparado em conceitos oriundos da psicologia e da psicanálise (2012, 18). Em *Freud for Historians*, Peter Gay sinalizou a inutilidade de alguns documentos, os quais se tornam silenciosos e perdem o sentido, na ausência de determinadas teorias provenientes da psicanálise: *A Psicanálise oferece ideias e, no cenário adequado, com o devido autocontrole, até mesmo algumas técnicas que podem oferecer acesso inesperado a fantasias populares, sonhos, lapsos e outros atos sintomáticos, e às táticas defensivas que indivíduos e instituições involuntariamente empregam* (1986, 188). Não podemos perder de vista que o uso da psicanálise, por parte do historiador, deve ser feito de forma cuidadosa, a fim de não levar a “diagnósticos” e julgamentos precipitados, como apontou Peter Brown (1993, 41) – apesar dele mesmo posicionar-se de maneira bastante radical em sua interpretação da personalidade de Aristides. No passado, esse olhar psicanalítico levou Danielle e Michel Gourevitch a identificarem Aristides como um histérico (1968) e, mais tarde, Gabriel Michenaud e Jean Dierkens caracterizaram-no como um hipocondríaco de características histéricas “do tipo que sofre de

eventos vividos por Aristides, os quais também impulsionam o resgate da memória, de forma consciente e inconsciente. Ao mesmo tempo, no que diz respeito à postura do historiador diante dos *Hieroì Lógoi*, a observação de tais problemas abre a narrativa, num primeiro momento, ao ceticismo sobre sua veracidade factual e, num segundo momento, à sua leitura como uma narrativa de possíveis. Desta forma, ao pensarmos sobre a escrita autobiográfica e sua relação com a memória a partir dos pressupostos levantados por Misch, não podemos perder de vista o quanto estes limitam a leitura de documentos como os *Hieroì Lógoi*, pois desconsideram os limites da memória e os interesses da escrita autobiográfica.

Como segundo pressuposto, Misch entende o autor de uma autobiografia como conhecedor da própria vida em sua integralidade, com acesso privilegiado à sua unidade, direção e significado. Os eventos por ele narrados têm, assim, um lugar próprio, definido por sua relação com o todo. O indivíduo, portanto, conheceria o significado de suas experiências. Tal significado, mesmo sem ser mencionado, lhe dá a compreensão de sua própria vida como um todo. Essa reflexão levou Misch a pretender que a vida pode ser, portanto, concebida como um “todo único” e esse conhecimento se desenvolve ao longo do curso da vida (MISCH, 1950, 7). Temos diante de nós, assim, o Eu como em pleno controle de sua memória, da atribuição de significados à sua vida e do acesso a uma compreensão profunda e integral de si mesmo. Esses pressupostos não apenas minimizam os aspectos inconscientes que influenciam a produção da autobiografia (por exemplo, a imperfeição da memória), mas, principalmente, descrevem o Eu como em contato absoluto consigo mesmo, contato este que o permite atribuir significados à própria vida em sentido profundo e global.

retenção anal” (1972, 111-120). Paul Andersson e Bengt-Arne Roos (1997, 37), por sua vez, tentaram sem muito sucesso se distanciar dessa abordagem afirmando que Aristides *não era meramente um hipocondríaco, mas tratava sua doença com o mesmo cuidado que um hipocondríaco faria*. Recentemente, em um artigo para a *International Journal of Dream Research*, John Stephens distanciou-se dessa abordagem e analisou aspectos da elaboração narrativa onírica, por Aristides, a partir de métodos e conceitos da psicologia e da psicanálise e fez um levantamento das teorias patologizantes em torno de sua obra, desde o século XVIII (2012). Como observou Judith Perkins (1992, 246), interpretar a ênfase no sofrimento dada por autores como Aristides em seus textos como mero reflexo da patologia de indivíduos aberrantes do Alto Império *é uma simplificação injusta desses textos. Tal leitura impede o reconhecimento de que a ênfase na dor e no sofrimento reflete uma difundida preocupação do período que usava a representação da dor e do sofrimento físico para construir uma nova subjetividade da pessoa humana*. A reflexão quanto ao sofrimento nos *Hieroì Lógoi* nos interessa, principalmente, no sentido de que o interpretamos como parte da experiência mística de Aristides, como discutiremos no segundo capítulo desta tese.

Misch sinaliza, portanto, o Eu como passível de ser compreendido por si mesmo e cuja descrição está relacionada ao acesso a um conjunto de informações particulares, as quais dizem quem ele realmente é. Desta forma, uma biografia pode ser “verdadeira” ou “falsa”, “completa” ou “incompleta”, e é esse resultado que torna especialmente perigosa a abordagem de Misch. Sua definição de autobiografia como “a revelação do conteúdo integral da vida de um indivíduo considerado como uma totalidade característica” define o si mesmo enquanto materialização de uma ideia ou forma platônica. Ele é, assim, caracterizável, limitado e atravessado por uma relação afetiva direta para consigo mesmo. A autobiografia seria capaz, assim, de revelá-lo de maneira integral: *portanto, a típica revelação de si nos oferece uma imagem objetiva e, de fato demonstrável, da estrutura da individualidade, variando de época a época* (MISCH, 1950, 13). Esse retrato é caracterizado, por Misch, como a “história da alma” reveladora de virtudes e vícios. Essas qualidades, como ele mesmo assinala, *são, em parte, virtudes geralmente reconhecidas como méritos religiosos ou sociais, como o cuidado piedoso do túmulo dos ancestrais ou o amor pelos pais, irmãos e irmãs* (1950, 27). A integralidade do si mesmo revelada pela autobiografia seria, assim, não tanto de “mundos possíveis”, de “possibilidades-Eu” (passíveis, não apenas de complementarem-se, mas de contradizerem-se), mas como o conjunto de frações combináveis de um todo coerente.

Ao interpretar os *Hieroì Lógoi*, Misch parte de noções sobre a autobiografia e, principalmente, sobre o sujeito biografado que só poderão ser integralmente aplicadas e analisadas em obras posteriores, como são as *Confissões* de Santo Agostinho. Assim, sua *Geschichte* foi criticada por Werner Jaeger em 1953, o qual observou que Misch julga a documentação antiga a partir de parâmetros cristãos e modernos ao observar o desinteresse dos autores analisados em escrever as “histórias de suas almas”. Assim, a investigação de Misch o levaria, sempre, a um resultado negativo em vista dos documentos analisados (mesmo os escritos, de características apologéticas, de Isócrates, Platão e Demóstenes) não se encaixarem nos critérios estabelecidos por ele como definidores de uma autobiografia:

Mas o próprio Misch aponta que tal autodefesa, por parte dos homens antigos, não é autobiografia em sentido pleno (ele quer dizer, no sentido moderno): Isócrates defende sua *paideía* (como o Sócrates

platônico), Platão sua viagem à Sicília, Demóstenes sua política antimacedônica. Nenhum deles escreve a “história da alma” ou “confissões” da maneira que os antigos escritores cristãos do mesmo gênero. Esse resultado negativo ocorre ao longo do livro, na medida em que o autor dirige seu olhar para as fontes antigas a partir de um ponto de vista cristão e moderno: a coisa verdadeira só se inicia com a autobiografia tardo-antiga, mais brilhantemente representada pelas *Confissões* de Agostinho. Apenas ali encontramos a ânsia de busca por si mesmo que se tornaria a origem da arte moderna do autorretrato individual. Desta forma, Santo Agostinho é, não apenas, o tópico do último capítulo, mas o clímax de todo o livro⁸⁴ (JAEGER, 1953, 406).

Essa interpretação, ao mesmo tempo atravessada por pressupostos cristãos e modernos, sobre o que é a autobiografia, responsável, em Misch, por excluir grande parte da documentação antiga centrada no relato de um autor sobre suas próprias experiências, não figura como a única maneira de abordar a escrita autobiográfica. A obra de Misch é incontornavelmente dependente da concepção de história delineada por Dilthey e, também, de sua noção de pessoa humana. Para Dilthey, o ser humano é distinto dos objetos das ciências naturais como as moléculas e os planetas, pois podemos nos colocar no lugar deles. Essa relação de empatia hipervaloriza as características delineadas sobre o “ser humano” por parte do historiador, por exemplo, que se debruça sobre o problema do Eu. Dilthey pressupõe que esse movimento permitiria ao historiador ou o filósofo pôr-se “no lugar dos atores”. Mais ainda, na autobiografia, o curso de vida seria tomado pelo si mesmo de maneira a tornar conscientes as relações históricas nas quais ele está entrelaçado. O autobiógrafo apenas registraria, desta maneira, as coerências, já encontradas por ele antes de escrever, na sua trajetória de vida (DILTHEY, 1962, 85). Essa concepção de autobiografia, dependente de uma consciência de si por parte do autor, a qual pode ser definida e apresentada de maneira clara e coerente, localiza a escrita autobiográfica num momento posterior à compreensão de si, ou seja, esvazia o próprio texto de qualquer papel na constituição do sujeito. Por outro lado, Dilthey observa os entrelaçamentos históricos conscientes onde se encontra o indivíduo, os quais atrelam a narrativa autobiográfica a uma noção do humano enquanto

⁸⁴ Uma informação de Jaeger precisa ser corrigida: as *Confissões* não figuram como último capítulo da obra, mas como penúltimo e é seguido por *Late productions of Ancient Autobiography*.

criatura da história que, apenas como essa criatura, pode tornar-se observador da história (DILTHEY, 1962, iii). Apesar dessa conclusão depender de uma concepção de si pronta, coerente e totalizante, da qual nos distanciamos, ela não deve ser negligenciada pelo o historiador diante do material autobiográfico. Pensamos o si mesmo, desta maneira, não como “consciente” da história, mas a partir de sua inserção numa temporalidade e numa espacialidade particulares, nas quais circulam sentidos que o constituem e são constituídos por ele.

Assim, assinalamos que as abordagens de Dilthey e de Misch não podem ser apenas objeto de crítica. É importante sinalizar que, influenciado por seu mestre, Misch recoloca o Eu no mundo social e nos leva a pensar a escrita como obra pública e refletir sobre os interesses estabelecidos entre o autor e a comunidade. Mais do que isso, ele insere os escritos antigos analisados na história do desenvolvimento da consciência de si e da descoberta da pessoa como lugar de um próprio, o qual ele nomeia “individualidade” (1950, 71). Assim, é aberto um espaço quanto ao resgate documental responsável por estabelecer continuidades e descontinuidades, desde a Antiguidade Clássica, relativamente ao problema do Eu.

De qualquer maneira, abordagens como a de Dilthey e Misch tiveram profundo impacto sobre a forma como autores posteriores analisaram a escrita autobiográfica. A dependência da consciência de si por parte do autor, apto a apresentar-se de maneira clara e coerente e ocupado da escrita de uma autobiografia, foi também sinalizada por Georges Gusdorf em um artigo de 1956 intitulado *Conditions et Limites de l'Autobiographie*. Para ele, a autobiografia, em sua função existencial, *recompõe e interpreta a vida em sua totalidade*. Ela funcionaria, assim, como veículo de entendimento da *maneira pela qual os indivíduos definiam a si mesmos e compreendiam sua própria experiência*. Nela, estaria cristalizado o *esforço de um criador em dar sentido à sua lenda mítica particular* (GUSDORF, 1956, *apud* POPKIN, 2005, 25). A documentação autobiográfica, portanto, ofereceria à leitura os sentidos atribuídos pelo indivíduo a si mesmo. A proposta de Gusdorf de fato avança ao levar em consideração como o autor atribui sentido às suas próprias experiências – desenvolvimento observável nas pesquisas posteriores em torno da

autobiografia. No entanto, conserva a antiga ideia da apreensão da vida em sua totalidade, a qual pressupõe a unidade de um Eu de contornos bem definidos, perfeitamente em controle do olhar sobre si mesmo e das maneiras pelas quais pode se dar a ver na escrita de si.

Na década de setenta do século XX, a abordagem da biografia e da autobiografia se diversificou significativamente. Arnaldo Momigliano, na comentada obra *The Development of Greek Biography*, de 1971, interessou-se por refletir acerca de três questões: o desenvolvimento do gênero e sua relação com outros tipos de escrita encontrados na antiguidade, como é o caso da historiografia; a posição da autobiografia em relação à biografia; os fundamentos estabelecidos pela filosofia para o desenvolvimento da biografia na antiguidade (1993, 6). Ao mesmo tempo, ele sistematizou problemas significativos relativos à escrita biográfica – dentre eles, quanto ao surgimento da expressão *biographia* tratado anteriormente. Uma de suas questões levantadas foi quanto à vida do indivíduo e o problema da personalidade, noção não encontrada no idioma grego antigo:

(...) não devemos assumir, a princípio, que *bíos* significava sempre a descrição de uma vida individual enquanto tal, de um homem na medida em que ele difere de todos os outros. A noção de personalidade é certamente encontrada em idiomas europeus modernos, mas duvido que haja uma tradução adequada dela no grego antigo. Para mantermo-nos em torno de fatos elementares, é curioso que biógrafos helenísticos e romanos frequentemente tenham escrito séries de biografias de homens do mesmo tipo – gerais, filósofos, demagogos –, portanto, parecem ter se importado com o tipo mais do que como indivíduo (MOMIGLIANO, 1993, 13).

Assim, Momigliano distanciou-se da preocupação por uma busca da personalidade (ou da “história da alma”, como diria Misch) dos homens antigos a partir da escrita biográfica, pois compreendeu tais relatos como, muitas vezes, testemunhos dos sentidos atribuídos a um tipo social e não ao indivíduo biografado. Desta forma, Momigliano nos sugere que a escrita autobiográfica, assim como a heterobiográfica é atravessada por modelos que o autor, faça ele parte da narrativa ou não, resgata e manipula textualmente. Esse movimento, no caso de Aristides, é amparado em uma privilegiada formação retórica, íntima dos modelos discursivos clássicos, na qual se origina sua escrita. Certamente, o autor de uma biografia procura apresentar a sua audiência o relato que o interessa a respeito de

uma determinada pessoa – e isso ocorre de maneira especialmente evidente no caso da escrita autobiográfica. Desta forma, ele, por um lado, lança mão de parâmetros e limites responsáveis por construir seu olhar perante ela (ou perante si mesmo). Por outro, constrói, a partir de novos parâmetros e limites, por ele urdidos nessa construção do olhar para o *outro* (ou o *si mesmo*, como *outro*), e no espaço textual, um indivíduo passível de ser reconhecido por sua audiência. Este problema nos leva, novamente, a Momigliano, o qual se afastou de uma definição limitante da biografia, na medida em que entendeu como impertinente qualquer discussão sobre como ela deveria ser escrita:

Um relato da vida de um homem do nascimento à morte é o que eu chamo de biografia. Essa não é uma definição muito profunda, mas tem a vantagem de excluir qualquer discussão sobre como biografias deveriam ser escritas. Não é próprio do historiador da biografia decidir o que a biografia deveria ser, ainda que ele tenha algumas preferências (MOMIGLIANO, 1993, 11).

Essa definição, bastante breve, nos interessa por tocar o problema do limite do homem. Momigliano entende que não há um modelo de biografia a ser privilegiado, mas, ao mesmo tempo, estabelece o nascimento e a morte como fundamentais para a escrita biográfica. Entendemos que essa definição reinsere Momigliano na antiga tradição de estudiosos da biografia que, inspirados nas associações antigas do termo *bíos*, pensaram o homem como fundamentalmente limitado. Ele já havia sintetizado essa perspectiva ao pensar os contornos do indivíduo em *Sui Fondamenti della Storia Antica*, de 1984:

Enquanto quase qualquer tipo de história política e social torna mais complexos os pressupostos do historicismo, a biografia permanece algo de relativamente simples. Um indivíduo tem contornos claros e um número limitado de relações significativas: há até mesmo técnicas para psicanalisá-lo. A biografia consente tratar cada tipo de problema dentro de limites bem definidos: a história política, a história econômica e a história da arte se tornam mais fáceis se confinadas a um único indivíduo (MOMIGLIANO, 1984, 464).

Nossa abordagem leva-nos, contudo, em direção oposta. O relato da vida de um homem – ao menos, isso é a biografia – pode ser apresentado de maneira diacrônica, fragmentária, contraditória e, mesmo, tomando por objetos aparentemente centrais outros homens e fenômenos. É isso, justamente, que faz Aristides: ao tecer uma obra de *ação de*

graças a Asclépio, na qual privilegia relatos de visões, curas e instruções profissionais e políticas, compõe uma *escrita de si* na qual apresenta um Aristides possível, construído na relação, por um lado, entre sonho e devoção e, por outro, entre esta relação e seus interesses particulares (políticos, inclusive) como originantes da produção discursiva.

O Eu possível, com o qual nos deparamos ao ler uma autobiografia, como é o caso do Aristides dos *Hieroì Lógoi*, foi pensado como *ficção* por Paul John Eakin em *Fictions in Autobiography, Studies in the Art of Self-Invention*, publicado em 1985. Ali, Eakin afirmou que a ficção e a produção ficcional *são constituintes centrais da verdade de qualquer vida como ela é vivida e de qualquer arte devotada à apresentação daquela vida* (1985, 5). Assim, ele defendeu uma maneira de se dirigir o olhar para a pessoa humana implicada em sua constante e indispensável autoprodução. Ao pensar a produção da pessoa em termos de “*self-invention*” (“produção de si”) e associá-la à escrita autobiográfica, Eakin entendeu a ficção como um fato incontornável da vida individual e da formação da identidade (1985, 182). A autobiografia teria uma estrutura ficcional, a qual acompanharia o próprio processo de descoberta e criação do si mesmo. Desta forma, era preciso admitir que

(...) a verdade autobiográfica não é um conteúdo fixo, mas móvel, em um intrincado processo de autodescoberta e autocriação e, mais ainda, que o si mesmo que é o centro de toda narrativa autobiográfica é, necessariamente, uma estrutura ficcional (EAKIN, 1985, 3).

A noção de “ficção” de Eakin não está muito distante do Eu autobiográfico enquanto “possível”. A reflexão acima, sobre a verdade autobiográfica, é retomada posteriormente na obra para afirmar que o que chamamos de fato e ficção são *variáveis bastante escorregadias em um intrincado processo de autodescoberta* (1985, 17). Assim, a autobiografia não pode ser lida a partir de um olhar empenhado em separar “fato” e “ficção”. Esses critérios, a nosso ver, são inúteis para a compreensão da construção do Eu por meio da narrativa autobiográfica, pois pressupõem uma unidade da qual nos empenhamos em nos distanciar. Ao mesmo tempo, não chegamos ao ponto de afirmar, com Eakin, que ao escrever, o autobiógrafo “constrói um Eu que não existiria de outra forma” (1985, 26). O Eu autobiográfico, enquanto *possível*, é devir do autor antes mesmo de como tal constituir-se. Importa muito pouco que advenha com os elementos por ele mais tarde expressos. A história

do Eu é, antes, a história de liberdades impassíveis de serem confinadas pelos limites do tempo e do espaço e pelos episódios verificáveis do drama humano.

Diante dessas reflexões, como podemos entender, então, os pressupostos lançados por Philippe Lejeune em *Le Pacte Autobiographique*? Na edição de 1996 da obra, Lejeune defende, em primeiro lugar que, para que haja autobiografia, é preciso haver *relação de identidade entre o autor, o narrador e o personagem* (2008, 15). Além disso, a autobiografia deve ser uma *narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando enfoca sua história individual, em particular a história de sua personalidade* (LEJEUNE, 2008, 14).

Decerto, já nos alongamos o suficiente em nossa crítica sobre essa busca pela “história da alma” e não nos parece necessário retomá-la neste momento. Interessa-nos pensar essa relação apresentada como estável e confiável entre a audiência e o autor do texto, a qual passa pela leitura da autobiografia. Como o próprio Lejeune afirma, a autobiografia é, tanto, *um modo de leitura quanto um tipo de escrita* (2008, 46). Desta forma, nós, leitores, assumimos uma postura diante do texto que pressupõe a possibilidade de resgatar, nele, uma verdade sobre a pessoa a respeito da qual lemos. Essa postura é amparada no movimento, da parte do autor, de identificar-se com o narrador e o protagonista da narrativa. Esse pacto, quando estabelecido, constitui nossa leitura de um determinado texto de forma a caracterizá-lo como uma autobiografia.

Quando confrontadas, as propostas de Eakin e de Lejeune nos levam, portanto, a refletir sobre o *possível* do Eu autobiográfico e do autor, na medida em que o protagonista não apenas figura como produto seu e de sua audiência, mas, de sua parte, também lhe(s) atribui sentidos. O Eu é, assim, o resultado de um olhar autobiográfico sobre si mesmo⁸⁵. O

⁸⁵ Keith Dickson (2009, 99s) defendeu a circularidade autobiográfica, na medida em que compreendeu a narrativa como também como capaz de afetar a maneira como o autor vê o mundo: *Porém, ao contrário de um espelho “passivo” que simplesmente reflete o que já está “lá”, as próprias figuras de linguagem e estruturas autobiográficas afetam a posição e a forma daquilo que o sujeito vê e, assim, também, o que é dito e entendido a esse respeito. Aquilo que o Eu é, de onde vem, como é configurado e até “onde” e em que tipo de espaço e tempo ele pode residir adequadamente, e também exatamente o que ele “faz” lá, são algumas das muitas perguntas legítimas cujas respostas influenciarão como a história de alguém é escrita.* No entanto, ele não

pacto autobiográfico, portanto, não precisa pressupor um Eu totalizado, independente da linguagem, capaz de se expressar perfeitamente nela, nem que esta seja um meio adequado de expressão. O pacto autobiográfico confere ao texto o caráter de heterotopia, de um espaço de produção e para a produção dos possíveis. Assim, Eakin questiona a forma como a crítica pós-estruturalista interpretou a associação apresentada pelos autores de autobiografias e a verdade referencial, para além do texto:

A crítica pós-estruturalista da autobiografia caracteristicamente – e erroneamente – assume que a alegação, por parte de um autobiógrafo, à verdade referencial, necessariamente ocasiona numa série de crenças tradicionais sobre o si mesmo, a linguagem e a forma literária. Esquemáticamente resumidas, essas crenças podem ser expostas da seguinte forma: (1) o si mesmo é uma plenitude totalmente constituída preexistindo a linguagem, e é capaz de se expressar nela; (2) a linguagem é um meio transparente de expressão, permitindo acesso imediato ao mundo referenciado para além do texto; e (3) uma narrativa biográfica cronologicamente organizada é a forma “natural” de uma autobiografia. Eu devo me referir à autobiografia de Nathalie Sarraute, *Childhood*, para sugerir que esses corolários não necessariamente se seguem ao compromisso de um autobiógrafo ao pacto referencial (EAKIN, 1992, 30s).

Essas reflexões nos dirigem a um retorno aos *Hieroi Lógoi* de Aristides. De fato, a obra é composta sem qualquer preocupação cronológica, seu autor faz inúmeras referências à dificuldade de colocar, por escrito, as experiências vividas e, por fim, a imagem que apresenta de si não é, nem de longe, definitivamente constituída de maneira “plena” e anterior à linguagem⁸⁶. Pelos critérios delineados por Eakin, esses não seriam motivos suficientes para descartá-la como uma autobiografia. Jamais será desnecessário lembrar que só podemos pensar na possibilidade de existência de regras para a escrita biográfica a partir de Plutarco, com sua distinção entre *Vida e História*. Ainda que Plutarco seja um marco na definição de uma metodologia biográfica, esta estaria ocorrendo há muito pouca distância temporal de Aristides, o que nos leva a pressupor, ao menos, que não há, ainda, um cânon por ele

chega a defender, de forma tão clara como o faz Eakin, a possibilidade da produção do indivíduo através da narrativa sobre si mesmo.

⁸⁶ Nosso principal argumento nesse sentido gira em torno dos momentos nos quais Aristides confunde-se com Asclépio em sonhos nos quais sua identidade perde os contornos de um Eu limitado e reconhecível a partir de parâmetros mundanos (*Hieroi Lógoi*, 1.17, 4.50).

conhecido ou, sequer, cuja autoridade, pela pressão da tradição, ele devesse reconhecer. Se a escrita biográfica tem, à época de Aristides, uma longa tradição, o mesmo não pode ser dito sobre suas regras, especialmente quando nos referimos à autobiografia. De modo algum, Aristides redige sua autobiografia nos *Hieroì Lógoi*, justamente por essa não ser sua intenção – ele poderia, ao máximo, compor *hypómnēma* e *ephēmerides*, ou seguir seu contemporâneo Marco Aurélio e escrever, como ele, *A si mesmo*. Somos nós, modernos, herdeiros de uma tradição autobiográfica aí iniciada, mas reinventada por autores como Henry James e Jean-Paul Sartre, os responsáveis por assim identificá-la ou impedir essa identificação. Ademais, só podemos fazê-lo se entendemos Aristides como autor em construção e, simultaneamente, como personagem construtor e construído pelo primeiro. Esse paradoxo remete a uma reflexão feita por Giovanni Levi em 1989 acerca da relação do historiador ocupado da documentação biográfica: ela nos coloca diante *dos atos e dos pensamentos da vida cotidiana, das dúvidas e das incertezas, do caráter fragmentário e dinâmico da identidade e dos momentos contraditórios de sua constituição* (1998, 169). Assim, devemos retornar aos estudiosos da obra de Aristides e suas variadas posições quanto ao estatuto autobiográfico da obra, em alguns momentos defendido, outras vezes (e de maneira significativamente mais incisiva) negado.

O olhar autobiográfico

Em sua citada *History of Autobiography in Antiquity*, Georg Misch esteve ocupado em analisar, entre tantas outras obras, os *Hieroì Lógoi* de Aristides, os quais, segundo ele, constituiriam uma apresentação emocional do ego de seu autor. Ele buscou ali o momento no qual Aristides conceberia suas visões enquanto parte da jornada de sua alma ao longo da vida e as arranjaria num único todo. Desta forma, Misch lançou mão dos relatos de *Hieroì Lógoi* 4, onde se encontra uma narrativa de identificação com Asclépio e de como o deus renomeou Aristides como Teodoro (“dom de deus”):

Primeiramente, surgiu diante de mim uma estátua de três cabeças. Uma chama ao seu redor a iluminava toda, com exceção das cabeças.

Depois nós, os devotos, aproximamo-nos e entoamos o cântico: eu estava dentre os primeiros. Então, o deus sinalizou o momento da partida: ele tinha a aparência de sua estátua. Todos os outros então se foram. Eu mesmo dei meia-volta para sair quando o deus sinalizou com a mão para que eu ficasse. Então, cheio de alegria por tal honra e indicação de preferência, gritei: *heîs!* (εἷς)⁸⁷ referindo-me ao deus. E ele disse-me: “É você?” (σὺ εἶ). Essas palavras, Senhor Asclépio, valem mais para mim que toda vida humana. Toda enfermidade, todo favorecimento, contam menos do que elas, as quais me deram forças e vontade de viver⁸⁸ (*Hieroî Lógoi*, 4.50s)

(...) Ademais, quanto ao apelido Teodoro (Θεόδωρος), vejam como me foi dado. Sonhei que, em Esmirna, fui chamado por esse nome com toda sorte de felicitações: “Teodoro, olá!” – acrescentavam mesmo, penso, “Asiarca” – e aceitei essa saudação no sentido de que tudo que possuo é dom do deus⁸⁹ (*Hieroî Lógoi*, 4.53).

A frustração de Misch (1950, 499) acerca desses eventos é paradigmática de toda a forma como ele interpreta a obra de Aristides, a qual compreende como típica de seu tempo, uma época de *excitação religiosa e morbidez*:

⁸⁷ Downie apresenta um inventário de interpretações para a expressão, dentre elas, aquela que a insere no conjunto de aclamações a diversas divindades (inclusive Serápis) em contexto cívico (2008, 175). Ela foi tratada por Hendrick S. Versnel em um artigo sobre o problema da unidade e da multiplicidade do divino no mundo grego. Na medida em que o conceito comporta um amplo leque de interpretações e, como Versnel aponta, não pode ser resumido à ideia de “deus único” (2000, 89ss), decidimo-nos por mantê-lo no original, sem traduzi-lo.

⁸⁸ πρώτους μὲν ὤφθη τὸ ἔδος τρεῖς κεφαλὰς ἔχον καὶ λαμπόμενον κύκλῳ, πλὴν τῶν κεφαλῶν· ἐπειθ’ οἱ θεραπευταὶ προσειστίθειμεν, ὡσπερ ὅταν ὁ παιὰν ἀδηται· σχεδὸν δὲ ἐν πρώτοις ἐγώ. κὰν τοῦτω νεύει ἔξοδον ὁ θεὸς, ἔχων ἤδη τὸ ἑαυτοῦ σχῆμα ἐν ᾧ περ ἔστηκεν. οἱ τε δὴ οὖν ἄλλοι παντες ἐξήεσαν κἀγὼ μετεστρεφόμεν ὡς ἐξιὼν, καὶ ὁ θεὸς μοι τῇ χειρὶ προδείκνυσι μένειν. κἀγὼ περιχαρῆς τῇ τιμῇ γενόμενος καὶ ὅσον τῶν ἄλλων προῦκρίθην ἐξεβόησα· εἷς’, λέγων δὴ τὸν θεόν. καὶ ὡς ἔφη· ‘σὺ εἶ’. τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐμοί, δέσποτ’ Ἀσκληπιέ, παντὸς ἀνθρωπίνου βίου κρείττον, τούτου πάσα ἐλάττων νόσος, τούτου πάσα ἐλάττων χάρις, τοῦτ’ ἐμὲ καὶ δύνασθαι καὶ βούλεσθαι ζῆν ἐποίησε. καὶ ταῦτα μὲν ἡμῖν εἰρηκόσι μηδὲν ἔλαττον εἶη τῆς πρόσθεν τιμῆς παρὰ τοῦ θεοῦ. / *D’abord m’apparut la statue avec trois têtes; une flamme l’illuminait tout à l’entour, sauf les trois têtes. Puis nous, les dévots, nous nous approchions, comme lorsqu’on chante le péan: j’étais à peu près au premier rang. A ce moment le dieu fait signe de partir: il avait maintenant l’aspect qu’on lui voit sur sa statue. Tous les autres donc s’allèrent, moi-même, je faisais demi-tour comme pour sortir, quand le dieu, de la main, me fait signe de rester. Moi alors, rempli de joie de cet honneur et d’une telle marque de préférence, je criai: “Un Seul!”, voulant dire le dieu. Et lui me dit: “C’est toi qui l’es.” Cette parole, Seigneur Asclépios, veut mieux pour moi que toute vie humaine; toute maladie, toute faveur, compte moins que cette parole: c’est cela qui m’a donné la force et le vouloir de vivre* (FESTUGIÈRE, 1986).

⁸⁹ καὶ μὴν τοῦνομά γε ὁ Θεόδωρος οὕτως ἐπωνομάσθη μοι. προσρηθῆναι μὲν ἔδοξα ὡς ἐν Σμύρνῃ ὑπὸ τινος καὶ μάλα συγχαίροντος· Θεόδωρε χαίρε’ καὶ Ἀσιάρχης’, οἶμαι, προσῆν ἄδεξασθαι δὲ οὐ τῶ τὴν πρόσρησιν, ὡς ἄρα πᾶν τοῦμὸν εἶη τοῦ θεοῦ δωρεά. / *Davantage, quant au surnom Théodôros, voici comme il me fut donné. Je rêvai que, étant à Smyrne, l’on m’avait salué de ce nom avec toutes sortes de félicitations: “Théodôros, salut!” – on ajoutait même, je crois, “Asiarque” – et que j’avais accepté cette salutation en ce sens que tout ce que je possédais m’était un présent du dieu* (FESTUGIÈRE, 1986).

Aqui, novamente, parecemos próximos de uma aparência de um registro da vida interior; tudo que era necessário era aquele passo em que o autor iria conceber suas visões psicologicamente enquanto aventuras da alma em sua jornada pela vida, e organizá-las adequadamente num único todo. Mas, até onde sabemos, os antigos autobiógrafos não buscavam esse caminho de maneira alguma; eles fizeram uso de visões apenas enquanto um componente entre outros; eles eram incapazes, de fato, de expressar o significado metafísico da vida humana sem recorrer a pitorescas peregrinações visionárias de uma alma aos reinos do céu e do inferno: essas viagens permaneciam como um veículo para revelações impessoais das coisas que aguardam os homens após a morte. O hábito visionário com o qual nos deparamos nos Discursos de Aristides era parte de um estado de espírito típico da massa de manifestações de sentimentos religiosos do período, mas ele utilizou-o para dar expressão à sua subjetividade altamente cultivada, contemplando seus sentimentos em suas extraordinárias experiências tornando-os o tema de suas composições retóricas (MISCH, 1950, 508).

Desta forma, por não encontrar uma utilização das experiências visionárias em favor de seu enriquecimento espiritual, Aristides é pensado por Misch como o autor *talvez da mais estranha obra autobiográfica na literatura grega* (1950, 498). Misch se sente explicitamente incomodado, por exemplo, com a importância dada por ele à sua condição física (1950, 498) e com sua personalidade autocentrada ao ponto de não sofrer a morte dos filhos de sua irmã de leite, Calitique, os quais morrem, segundo seus sonhos, em seu lugar⁹⁰ (1950, 504s). Como apontou Jaeger, sua abordagem da autobiografia é especialmente dependente de um olhar cristão e moderno, o qual julga a documentação a partir do pressuposto de um desenvolvimento moral e espiritual do sujeito. Não é de se estranhar, portanto, que Misch conclua sua análise da obra de Aristides com a seguinte afirmação:

O estado mental do qual Aristides deu uma altamente cult,a mas vaidosa e egoísta apresentação foi capaz de ser tratado de maneira bem distinta. Isso é claramente demonstrado na literatura cristã. Aqui, como no mundo civilizado Greco-romano, e, provavelmente, sob a influência dos mesmos costumes, havia também registros não-literários de incidentes oníricos e revelações do Além. Esse tipo reaparece no misticismo do começo da Idade Média – no início de

⁹⁰ O relato da morte de Hermias e de Filomena, durante o surto de peste que acomete Esmirna em 165 é narrado em *Hieroì Lógoi*, 5.22-25.

um desenvolvimento que levou a narrativas sobre a vida da alma. Aqui, no segundo século, tais registros advêm dos mártires, e quando o autêntico ilumina a composição e encontra-se com o lendário, esses homens estão cheios do entusiasmo selvagem que era tão repugnante ao mundo antigo que Marco Aurélio lhe deu desdenhosamente as costas (MISCH, 1950, 510s).

A abordagem de Misch à obra de Aristides encontra ecos significativos em posteriores leituras dos *Hieroi Lògoi*. Charles Behr, por exemplo, tão empenhado em definir a cronologia da vida de Aristides e distinguir, ali, um “verdadeiro” diante de uma infinidade de “falsos”, assumiu que os *Hieroi Lògoi* ofereciam um acesso privilegiado para sua *vida interior*:

Se o volumoso e honesto relato do mundo onírico e da vida desperta, que são o fundamento da obra, é corretamente avaliado, estarão à nossa disposição pela primeira vez incomparáveis possibilidades de quebrar as barreiras da obscuridade que cerca a vida interior mesmo das mais conhecidas figuras da antiguidade e de, sem restrições ou conjecturas, penetrar no nível subconsciente de uma delas (MISCH, 1968, xiii).

Desde Misch e Behr, os *Hieroi Lògoi* foram interpretados por uma historiografia a qual procurava “desvendar” esse “nível subconsciente”. Festugière, por exemplo, interpretou os *Hieroi Lògoi* como parte do desenvolvimento, no século II, de uma “religião pessoal” cuja principal característica é o vínculo pessoal com uma divindade, a crença no sobrenatural e o recurso constante a ele, independentemente da razão. Ele esteve especialmente preocupado em refletir sobre a personalidade de Aristides e sua relação com a experiência religiosa vivida. Assim, Festugière, o qual não duvida da sinceridade do autor dos *Hieroi Lògoi*, afirma que *não é possível gostar dele. Ele é incrivelmente vaidoso e profundamente egoísta* (1954, 97).

Na década de 1970, Peter Brown lançou um olhar semelhante ao de Misch aos *Hieroi Lògoi* e se perguntou se a perigosa arrogância de Aristides não teria causado sua doença e o movido em direção a terapias “homicidas”:

Teria o surgimento, dentro dele, de um sentido ameaçador de superioridade, amparado por uma agressividade e energia

consideráveis, levado-o, de maneira inconsciente, a causar a doença e as terapias homicidas que desviam suas energias para uma disputa contra o corpo, de maneira que a ambição presunçosa de Aristides ficasse seguramente trancada num mundo de sonhos e visões grandiosas? Parece ser esse o caso (BROWN, 1993, 43).

Brown esteve interessado em sinalizar os motivos pelos quais os leitores modernos dos *Hieroi Lógoi* se sentiriam desconfortáveis diante da obra, na medida em que *esperamos que o contato com o divino seja usado na terra de uma maneira mais drástica* (1993, 41). Ele sinaliza sua admiração ao perceber que homens como Aristides, os quais eram capazes de estabelecer uma relação proveitosa e estável com o divino, *esperavam que essa relação os auxiliasse através de uma vida cujas formas e expectativas foram colocadas para eles em termos francamente mundanos* (1993, 42). Como observou Judith Perkins (1992, 249), Brown, como Misch, esperava do texto algo que ele próprio não tinha intenção de oferecer. Tais abordagens ecoam no estudo de Patricia Cox Miller quanto ao paradigma do “holy man”, tecido por ela (1971). Cox Miller não procura ocupar-se da obra de Aristides, mas sua abordagem da biografia antiga realimenta os enfoques dados por Misch e Brown aos *Hieroi Lógoi*.

Em 1983, Patricia Cox Miller (na época, ainda Patricia Cox), publica *Biography in Late Antiquity, a quest for the holy man*. Ali, ela resgatou a ideia de Plutarco da biografia como um discurso *direcionado a revelar o eu interior de um homem* (1983, xi). Essa característica pedagógica da biografia levou Cox Miller a selecionar as biografias discutidas na obra a partir do paradigma do *holy man* (“homem santo”), na medida em que essas narrativas estavam em controvérsias religiosas as quais buscavam instigar, não apenas, opiniões, mas crenças. Assim, os relatos produzidos nos séculos III e IV serão dados como paradigmáticos de um novo modelo no qual as biografias deveriam se amparar, isto é, o *divine sage* (“sábio divino”). Apesar de Cox Miller interessar-se por um momento ligeiramente posterior àquele no qual escreve Aristides, sua postura guarda algo de importante sobre o olhar da autora em torno de problemas levantados por Misch, cuja obra ela caracterizou, em 1994, como o *locus classicus* para discussões sobre o conceito de si mesmo na Antiguidade Grega e Romana (1994, 129). Para ela, cujos principais autores

abordados na obra de 1983 são Eusébio e Porfírio, a alma continua a ser um demarcador pertinente para o estudo de uma biografia:

(...) na biografia de Porfírio, a espiritualidade de Plotino resplandece como uma face refletida em muitos espelhos. O que podemos saber sobre uma vida é seu véu de imagens; a interpretação autobiográfica é um labiríntico traçar e um tecer das pistas da alma na vida (COX MILLER, 1983, 107).

O interesse em encontrar traços dessa “espiritualidade” destacada por Cox Miller foi objeto de Laurent Pernot, o qual entendera os *Hieroi Lógoi* como um *tipo de autobiografia* (2006 B, 247). Num artigo que não chega a citá-la, mas no qual refuta abordagens do “holy man”, Pernot defende Aristides, cuja normatividade em relação à Segunda Sofística não pode ser negligenciada, como um homem santo, um “holy man”:

(...) os sofistas podiam manter, *ex officio*, relações privilegiadas com os deuses. Dali à sacralidade não há mais que um passo. O sofista tornou-se uma espécie de homem santo, de “holy man” dotado de poderes sobrenaturais. Vejamos alguns exemplos disso. Certas obras de Aristides portam o título de “discursos sagrados” (*Hieroi lógoi*) e o de “discursos oraculares” (*mantetoí*), os quais transformam seu autor em um tipo de profeta ou de intérprete divino (PERNOT, 2006 A, 35).

Assim, ele contesta a leitura de Peter Brown, o qual descarta Aristides como um exemplar de seu modelo de “holy man” em vista de não encontrar, nos *Hieroi Lógoi*, traços de uma busca pela transcendência espiritual. Pernot argumenta que, *se a transcendência parece ausente ao olhar moderno (...) é porque Aristides não é cristão. Falta a ele a transcendência no sentido ou nos sentidos cristãos do termo* (2006 A, 36). Numa direção contrária, Cox Miller, na introdução de *The Cultural Turn in Late Ancient Studies*, publicada em 2005, definiu o ascetismo (elemento fundamental para a abordagem de seu “holy man”) como fruto de impulsos humanos e práticas de autocontrole, treinamento e disciplina que rejeitam ou evitam, com o propósito de atingir um “bem maior”, o gozo de “bens” normalmente pensados como apropriados ao uso humano na sociedade em questão (2005, 15).

Essa maneira de compreender o ascetismo, profundamente dependente de uma postura que espera ver nos homens antigos modelos de comportamento e reflexões sobre si mesmos encontradas em ambientes cristãos é contestada, justamente, por abordagens como a de Pernot e Eakin. Não podemos dirigir nosso olhar aos *Hieroi Lógoi* na espera de escavar, nas tantas narrativas de sonhos, curas e viagens de Aristides, um Eu pronto, livre de conflitos e de características moralmente questionáveis no mundo moderno como o egocentrismo e a vaidade. O modelo de comportamento que constitui a categoria dos “holy man” de Brown e Cox Miller está ausente dos *Hieroi Lógoi*. No citado artigo de 1993, no qual Marie-Henriette Quet identifica os *Hieroi Lógoi* como uma escrita de si, a autora, como fizera Judith Perkins (1992, 249) pouco tempo antes, defende que as interpretações dos *Hieroi Lógoi* por demais sensíveis a traços de “vaidade” de seu autor, esperaram do texto algo que este não se compromete a oferecer. De fato, a documentação antiga não parece sinalizar nenhum tipo de desconforto diante da obra ou de seu autor como idiossincráticos ou reprováveis. O médico Galeno, cujo mestre, Sátiro, cuidara de Aristides (*Hieroi Lógoi*, 3.10), elogiou a obra e seu autor em seu *Comentário ao Timeu*, preservado em árabe:

Assim como para aqueles cuja alma é naturalmente sólida e cujos corpos são débeis. Eu conheci apenas alguns deles. Um foi Aristides, um dos habitantes da Mísia. E esse homem fazia parte dos oradores de mais alta dignidade. Então, ocorreu que, sendo ativo no ensino e na oratória por toda sua vida, seu corpo consumiu-se (GALENO, *Comentário ao Timeu apud* BEHR, 1968, 162).

Aristides também foi admirado por seu contemporâneo Frínico, o qual escreveu a respeito dele na década de 170. É possível que Frínico não tenha chegado a ouvir os *Hieroi Lógoi* (caso tenham sido declamados) ou os lido⁹¹. Mas o oitavo livro de sua *Preparação*

⁹¹ Alguns indícios levam a crer que os *Hieroi Lógoi* tenham escritos para a leitura pública e, portanto, podem ter sido declamados. Janet Downie (2013, 52) observou que eles estão associados à performance oral, como sinaliza o uso do *tópos* das dez línguas e bocas homéricas em *Hieroi Lógoi*, 1.1. Luana Quattrocelli defendeu que eles teriam sido recitados (2009, 261) e argumentou a favor dos objetivos declamatórios de sua escrita. Além da razoável extensão dos textos para a leitura pública, eles apresentam um contraste entre escrita e leitura presentes na obra. Em *Hieroi Lógoi*, 2.8, o termo διφθέραι (o relato onírico) expressa uma ideia extática, e a expressão ἐξ ἐπιδρομῆς διελεῖν, sinaliza o dinamismo inerente à história a ser contada a um público. Quattrocelli compreende que a passagem *capta o ritmo de dois espaços e dois momentos, diferentes e complementares: o espaço da escrita e o do relato oral, o momento da criação e o da performance* (QUATTROCELLI, 2009, 263).

Sofística, resumido por Fócio, testemunha admiração pelo orador, não apenas de sua parte, mas de um público maior, ao ponto de Aristides dividir opiniões a respeito de si próprio:

O próximo (livro) é dedicado novamente a Menódoro e ali, tendo (ele afirma), recentemente lido os discursos de Aristides, então no seu auge, muito elogia este homem e diz que Marciano, o crítico, desprezava Platão e Demóstenes e preferia as cartas do italiano Bruto e as considerava o padrão de excelência e estilo. Isso ele não diz por aprovar tal julgamento, mas para que ninguém se admire do fato de algumas pessoas considerarem Aristides inferior à sua reputação, quando sua fama literária foi tão longe; pois a inveja emitida por certas pessoas atingiu até mesmo Aristides, como a muitos outros notáveis por sua educação⁹² (FÓCIO, *Biblioteca*, 101a.15-27).

Aristides seria, assim, não apenas admirado por Frínico, mas também, era conhecido por seus discursos e tinha detratores. Na opinião de Frínico, esses homens consideravam Aristides inferior à sua fama por serem invejosos de sua educação. O testemunho de Frínico, como o de Galeno, não nos informa sobre críticas a Aristides do ponto de vista moral, mas sinaliza, apenas, que a qualidade do trabalho de Aristides dividia opiniões. Mais tarde, também Filóstrato, o qual conheceu os *Hieroi Lògoi* ou, ao menos, tinha conhecimento deles, falou de Aristides sem referir-se a problemas do gênero. No capítulo a ele dedicado em sua *Vida dos Sofistas*, não é mencionada qualquer inadequação atribuída ao autor dos *Hieroi Lògoi*, seja aos seus olhos, seja aos dos homens do tempo de Aristides e o seu:

A natureza de sua doença e o fato de que sofria de espasmos musculares ele mesmo indica nos Livros Sagrados. Esses livros

⁹² Ὁ δὲ ἐφεξῆς Μηνοδώρῳ προσπεφώνηται πάλιν, ἐν ᾧ καὶ Ἀριστείδου τοῖς λόγοις (ὡς φησιν) ἐντυχῶν ἄρτι, τότε ἀκμάζοντος, πολὺν τοῦ ἀνδρὸς ἔπαινον ποιεῖται, καὶ Μαρκιανὸν φησι, τὸν κριτικὸν συγγραφέα, ὑπερορᾶν μὲν Πλάτωνος καὶ Δημοσθενους, τὰς δὲ Βρούτου τοῦ Ἰταλοῦ ἐπιστολάς προκρίνει καὶ κανόνα τῆς ἐν λόγῳ ἀρετῆς ἀποφαίνειν. Ταῦτα δὲ οὗτός φησιν οὐχὶ τὴν τοιαύτην κρίσιν ἀποδεχόμενος, ἀλλ' εἰς τὸ μὴ θαυμάζειν εἴ τινες καὶ τῆς Ἀριστείδου δόξης ἐλάττονα τὸν ἄνδρα νομίζουσιν, οὕτω κλέους τοῦ ἐν λόγοις εἰς ἄκρον ἐλάσαντα· ἦψατο γάρ ὁ φθόνος ὑπ' ἐνίων πεμπόμενος καὶ Ἀριστείδου, ὡσπερ καὶ ἄλλων πολλῶν παιδεία διενεγκόντων. / *The next (book) is addressed to Menodoros again, and here, having recently read the Works of Aristides, so he says, who was then at the height of his success, he lavishes high praise on the man, and says that Marcianus the critic despises Plato and Demosthenes, and prefers the letters of the Italian Brutus, and considers them the standard of excellence in style. This he says not because he approves of this judgment, but so that it should not be cause for wonder that some people considered Aristides less than his reputation, when he had progressed so far in literary fame; for envy emitted by certain people had touched even Aristides, as also many others conspicuous for their culture.* (JONES, 2008, 254).

serviram-lhe como um tipo de diário, e os diários são bons mestres na arte do falar bem sobre qualquer assunto⁹³ (*Vida dos Sofistas*, 581).

Na mesma obra Filóstrato menciona, inclusive, o encontro em Esmirna no qual Marco Aurélio conheceu Aristides após este tê-lo deixado esperando por três dias. Filóstrato relata o diálogo ocorrido entre os dois quando Aristides é levado finalmente é levado à presença do imperador:

“Por que tivemos que esperar tanto para vê-lo?” e Aristides: “um assunto, imperador, me ocupava, e quando a mente está concentrada deve ser deixada em sua busca. O imperador ficou extremamente contente com as maneiras do homem, tão simples e estudioso, e perguntou-o: “quando o ouvirei discursar?” e Aristides: “hoje”, disse. “Proponha o tema e amanhã me ouça, pois não sou dos que vomitam discursos, mas tento fazê-los perfeitos. Permita, imperador, que meus amigos estejam na audiência.” “É permitido”, disse Marcos, “pois é democrático”⁹⁴ (*Vida dos Sofistas*, 582-583).

A passagem indica a circulação, nos tempos de Filóstrato, de ideias de fama e respeito atribuídos a Aristides suficientes para que o imperador aguardasse sua visita e ficasse imensamente satisfeito (ὑπεπησώεις) com seu “caráter” (ἦθει), mesmo depois de uma inconveniente espera. Além disso, segundo Filóstrato, Aristides também era admirado por pessoas cuja presença Marco Aurélio autorizou no dia do discurso. A narrativa de Filóstrato, mais uma vez, não sinaliza qualquer estranhamento ou desgosto por sua parte ou por parte

⁹³ τὴν μὲν οὖν ἰδέαν τῆς νόσου καὶ ὅτι τὰ νεῦρα αὐτῷ ἐπεφρίκει, ἐν Ἱεροῖς βιβλίοις αὐτὸς φράζει, τὰ δὲ βιβλία ταῦτα ἐφημερίδων ἐπέχει τινὰ αὐτῷ λόγον, αἱ δὲ ἐφημερίδες ἀγαθαὶ διδάσκαλοι τοῦ περὶ ταντὸς εὖ διαλέγεσθαι. / *The nature of his disease and the fact that he suffered from a palsy of the muscles he tells us himself in his Sacred Discourses. These discourses served him in some sort as a diary, and such diaries are excellent teachers in the art of speaking well on any subject* (WRIGHT, 1922).

⁹⁴ “διὰ τί σε” ἔφη “βραδέως εἶδομεν;” καὶ ὁ Ἀριστείδης “θεώρημα,” ἔφη “ὦ βασιλεῦ, ἡσχόλει, γνώμη δὲ θεωροῦσά τι μὴ ἀποκρεμαννύσθω οὐ ζητεῖ. ὑπερησθεις δὲ ὁ αὐτοκράτωρ τῷ ἦθει τάνδρὸς ὡς ἀπλοικωτάτῳ τε καὶ σχολικωτάτῳ ἴπότε” ἔφη “ἀκρόασομαί σου;” καὶ ὁ Ἀριστείδης “τῆμερον” ἔπεν “πρόβαλε καὶ αὔριον ἀκροῶ· οὐ γὰρ ἐσμέν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων, ἐξέστω δέ, ὦ βασιλεῦ, καὶ τοὺς γνωρίμους παρῆναι τῇ ἀπροάσει.” “ἔξέστω” ἦ δ’ ὈΜάρκος, “δημοτικὸν γάρ.” / “Why did we have to wait so long to see you?” To which Aristeides replied: “A subject on which I was meditating kept me busy, and when the mind is absorbed in meditation it must not be distracted from the object of its search.” The Emperor was greatly pleased with the man’s personality, so unaffected was it and so devoted to study, and he asked: “When shall I hear you declaim?” “Propose the theme to-day,” he replied, “and tomorrow come and hear me, for I am one of those who do not vomit their speeches but try to make them perfect. Permit my students also, O Emperor, to be in the audience.” “They have my permission,” said Marcus, “for that is democratic” (WRIGHT, 1922).

dos contemporâneos de Aristides em relação ao seu comportamento, seus discursos ou os *Hieroì Lógoi*.

A relação de Aristides com o deus, ou mesmo os extensos relatos de doenças e terapias não parecem, para esses autores, indicativos de excentricidade. Pelo contrário, as referências a eles são bastante superficiais e encontram-se em meio a mais extensas narrativas de admiração. Frínico nem chega a mencionar sua devoção, sua doença ou os *Hieroì Lógoi*, os quais pode não ter conhecido. Ao mesmo tempo, para Filóstrato, os *Hieroì Lógoi* são, tão somente, uma narrativa sobre a doença, a qual ocupa um status privilegiado para o exercício da oratória. Para Galeno, seu autor é um homem doente o qual, no entanto, é detentor de uma firmeza psíquica extraordinária. É importante notar que Behr (1962s) negou a possibilidade de que Galeno tenha, de fato, conhecido Aristides, mas teria apenas ouvido falar dele através de seu mestre Sátiro. A hipótese foi refutada por Bowersock (1969, 60ss), o qual considerou as referências de Galeno a Sátiro e à reforma do Asclepeion pelo cônsul Rufino como indícios de que ele e Aristides teriam se conhecido em Pérgamo entre as décadas de 140 e 150⁹⁵. De fato, se Galeno conheceu-o pessoalmente ou não, a passagem deve ser pensada indica que não há qualquer sinal de desaprovação ou estranhamento por parte dele em relação a Aristides. Este é, pelo contrário, descrito como uma pessoa admirável, ou seja, caso Galeno jamais tenha se encontrado com ele, a passagem testemunha a circulação de discursos de aprovação em torno do autor dos *Hieroì Lógoi*. Os indícios de simpatia por parte de Filóstrato e Galeno, no entanto, não se comparam à narrativa de admiração de Libânio, o qual, em 365, escreve de Antioquia a Teodoro, governador da Bitília, em agradecimento por ter recebido dele um retrato de Aristides:

Tenho o Aristides, algo que por muito tempo desejei, e sou muito grato a você, como se você tivesse ressuscitado o próprio homem e o enviasse a mim. Sento-me ao lado de seu retrato, lendo um de seus discursos e perguntando-o se foi ele realmente quem o escreveu. Então respondo a mim mesmo: “sim, ele escreveu isso”. De fato, era

⁹⁵ Christopher Jones (2008, 253) também assume que Galeno teria conhecido pessoalmente Aristides, mas não discute esse posicionamento.

apropriado que tal figura produzisse tais discursos⁹⁶ (LIBÂNIO, *Epístola* 143.1s).

Diante da passagem, Janet Downie (2013, 3) sinalizou que a identificação de Libânio como um *philaristeides*, um amante de Aristides, inseria-o numa longa tradição para a qual os autores de sua época e do período clássico eram considerados merecedores de serem estudados e imitados. Aparentemente, os autores antigos, contemporâneos e posteriores a Aristides, fizeram leituras bem distintas das apresentadas por muitos autores modernos de Misch até os dias de hoje. Essa significativa diferença só pode ser compreendida se tivermos em conta os contextos nos quais esses discursos são produzidos. Eles lançam mão de valores de seus tempos, de forma que a atribuição de características como vaidade, egoísmo e megalomania mostra-se lamentavelmente anacrônica quando nos debruçamos sobre a documentação antiga. O problema foi observado por Marie-Henriette Quet, a qual, a partir da análise dos discursos de Aristides e amparada em René Gauthier (1951), argumentou que a modéstia, exigida pela literatura especializada, não é uma virtude antiga e, portanto, não faz parte do contexto no qual seus textos são produzidos. Pelo contrário, eles estão associados a um ideal de grandeza muito mais ligado ao desejo de vencer e de tornar conhecida a própria superioridade. Assim, Quet compreendeu essa “escrita de si” (facilmente qualificável como manifestação de narcisismo exarcebado, como o fazem muitos autores modernos), como parte de seu contexto cultural, a saber, a devoção a Asclépio e a tradição aretalógica (já sinalizada, desde 1923, por André Boulanger):

Tudo isso certamente não testemunha modéstia, mas a modéstia não era uma virtude antiga, como testemunha a investigação de Gauthier sobre o antigo ideal de grandeza ligado ao desejo de vitória e de tornar evidente a própria superioridade. Assim, constatamos que os *Discursos Sagrados* – muito facilmente qualificados como manifestações de “narcisismo exacerbado” – são uma escrita datada, pagã, antiga, de si, profundamente enraizada num contexto religioso

⁹⁶ Ἐχω τὸν Ἀριστείδην, πρᾶγμα πάλοι ποθοῦμενον, καὶ σοὶ χάρις ἔχω μικροῦ τοσαύτην, ὅσην περ ἄν, εἰ αὐτὸν ἡμῖν ἀναστήσας τὸν ἄνδρα ἐπεπόμφεις. καὶ παρακάθημαί γε τῇ γραφῇ τῶν ἐκείνου τι βιβλίων ἀναγινώσκων ἔρωτῶν αὐτόν, εἰ αὐτὸς ταῦτα. εἰτ’ αὐτὸς ἀποκρίνομαι ἑμαυτῷ· ναί, ταῦτά γε ἐκεῖνος.’ καὶ γὰρ ἔπρεπε τοιούτων λόγων τοιαύτην μορφήν εἶναι μητέρα· / *I have the portrait of Aristides, something I have long desired, and I am most grateful to you as if you had resurrected the man himself and sent him to me. And I sit by his portrait, read some book of his and ask him whether he was the one who wrote that. Then I answer my question myself. “Yes, he did that.” Indeed, it was only proper that such a handsome figure should produce such eloquence* (NORMAN, 1992).

específico, ou seja, o culto pergameno de Asclépio Sóter, no qual eles tinham uma função aretalógica tanto quanto de depoimento (QUET, 1993, 227s).

Quet finalizou sua reflexão com a retomada da crítica, há tanto tempo feita por Jaeger a respeito da obra de Misch, sobre o problema de se atribuir noções de interioridade e de elaboração psicológica da pessoa apenas à documentação de natureza cristã, a qual se origina com Agostinho. Ela lê os *Hieroì Lógoi* como relato de uma *experiência existencial* de foro íntimo, tanto psíquico quanto somático:

Podemos admitir, portanto, que a obra de Aristides – que relata uma experiência existencial – nos introduz, pela primeira vez no Ocidente, ao discurso não convencional de um homem sobre si mesmo. Ela consitui, de qualquer maneira, o advento de uma escrita de si centrada sobre a história da pessoa em sua existência mais íntima e enquanto entidade psíquica e somática. Assim, pensamos, de nossa parte, que a “noção” de “pessoa psicológica” não é elaborada somente num contexto cristão e que ela começou a emergir, de forma geral, no segundo século de nossa era, em fontes cristãs (QUET, 1993, 251).

Apesar de bem vinda pelas críticas que faz a toda uma longa tradição de abordagens inadequadas aos *Hieroì Lógoi*, pensamos que a reflexão de Quet ainda não atinge o cerne do problema do Eu e da escrita de si no mundo antigo, como pretendemos sinalizá-lo. Falar em “história da pessoa em sua existência mais íntima e enquanto entidade psíquica e somática” remete aos limites associados à ideia de “história de vida”, já delineados desde Plutarco, e os quais buscamos combater ao longo deste capítulo. A “história” da qual Quet nos fala ecoa ideias de coerência narrativa e unidade muito semelhantes àquelas defendidas por Momigliano e diametralmente opostas à leitura do Eu enquanto realização dos possíveis, enquanto entidade plural, por vezes mal integrada e contraditória. Somos gratos a Quet por combater a monopolização da escrita de si pela documentação cristã, mas ela infelizmente não percebe o grande problema dos *Hieroì Lógoi*, que é justamente a fluidez da identidade de Aristides, a multiplicidade de Aristides. Esse *bíos* de contornos evidentes que Momigliano espera estar disponível à escrita de uma biografia, a qual constituiria, em sua plenitude e clareza, um modelo, em nada se parece com o conjunto de relatos apresentados nos *Hieroì Lógoi*. Temos diante de nós, pelo contrário, um Eu múltiplo, fragmentário e dinâmico, e não

um mártir, um santo cuja transubstanciação em ícone o constitui como um tipo social muito mais do que num indivíduo. Nosso olhar, ao ser dirigido para os *Hieroì Lógoi*, deve constituir-se como autobiográfico na medida em que compreendemos que o acesso ao divino e a produção do Eu dá-se de maneiras particulares e nem sempre compreensíveis ao leitor moderno. Dá-se, por fim, a partir de jogos de práticas e sentidos os quais produzem um paradoxal estar-no-mundo, contraditório apenas a quem deseja confinar mundo, ser e divino em fronteiras fadadas a soçobrar. Essa presença no mundo é demarcada pelas “possibilidades Aristides”, sinalizadoras, pelo sonho e pela devoção, da liberdade do Eu enquanto devir. Elas não se conformam a modelos, nem quanto à sua presença no mundo nem quanto à sua narrativa. Pelo contrário, transitam pelos modelos, subvertem-nos, recriam-nos e lançam-nos ao mundo na forma de possíveis, não de projeto global. Residem na heterotopia, lugar de onde se lançam como contestação e informação circunstancial da mortalidade.

Conclusão ao Capítulo I

Neste capítulo, foram discutidos três problemas significativos relativos aos *Hieroì Lógoi* de Élio Aristides. Primeiramente, pensamos como a ordenação cronológica e a identificação dos eventos narrados por ele foi objeto de uma ampla discussão por parte dos estudiosos interessados em determinar, principalmente, suas datas. Essa abordagem, como argumentamos, pressupõe um estatuto de realidade concreta para a narrativa, a qual negligencia tanto os interesses pessoais de Aristides em manipulá-la quanto os limites de sua memória. Assim, o caráter retórico dos *Hieroì Lógoi* foi objeto da segunda seção deste capítulo, na qual refletimos sobre os sentidos de uma escrita cujo conteúdo programático não nos é dado a ler imediatamente, mas extravasa no relato de sua disputa pela *atéleia* e por suas constantes reafirmações de que haveria um registro original e dos eventos narrados ao longo da obra. A relação entre o autor e o texto e seus interesses ao compô-lo, nos levaram a questionar o lugar dos *Hieroì Lógoi* em meio às antigas escritas de si e a revisitar o conceito antigo de *bíos* e os pesquisadores do tema da autobiografia. Assim, concluímos este capítulo

na defesa de um olhar autobiográfico dos *Hieroì Lógoi*, o qual se ampara numa abordagem do Eu enquanto múltiplo, fragmentário, dinâmico e em constante processo de autoconstrução, portanto, enquanto *realização dos possíveis*. Esse olhar desconstrói, para nós, a necessidade de definição de uma cronologia da vida de Aristides, ainda que afirmemos a pertinência de estabelecer parâmetros espaço-temporais para a produção de sua obra e as experiências nela narradas. Movimentamo-nos nesse sentido por entendermos os *Hieroì Lógoi* como produto dos sentimentos de seu tempo e seu lugar, das formas como aos homens eram dadas as possibilidades de si e de se verem, se produzirem e se exibirem no segundo século num contexto de viagens que os levam de cidades da Ásia Menor ao Egito, a Roma e, finalmente, de volta para casa.

Não podemos negligenciar que o homem santo que é Aristides, como indicado por Quet e Pernot, está em harmonia com a comunidade de devotos e de sofistas da qual faz parte. Essa harmonia se constrói de forma múltipla, híbrida, e não pode ser pensada como independente da definição de um lugar que é próprio e faz dele um sujeito separado dos demais. Assim, a narrativa de sua vida, a qual não se ampara em modelos externos ao próprio interesse e desejo de escrever sobre si, deve ser pensada como parte dessa condição humana de interseção entre a normatividade e a excepcionalidade. Mas é preciso pensar como concebemos essa interseção e em que sentido o individual diz respeito ao coletivo.

Nossa defesa dos *Hieroì Lógoi* como uma escrita autobiográfica rejeita abordagens como as de Dilthey, Misch, Gusdorf e do próprio Momigliano e, por outro lado, também as de Festugière, Behr, Brown e Quet no que diz respeito a Aristides. Os *Hieroì Lógoi* são um exemplo de *escrita de si* constituída por e constituinte de um Eu cuja existência concreta não pode ser apreendida imediatamente pelo historiador em vista de sua dinâmica enquanto *possível*. Ao mesmo tempo, a narrativa dos *Hieroì Lógoi* nos traz informações verídicas, não sobre o passado de Aristides, mas sobre suas representações dele e, portanto, de passados possíveis⁹⁷. Esses possíveis, – *possibilidades*-Eu – oferecem-se no mundo

⁹⁷ Jeremy Popkin (2005, 29) expressa esta defesa da autobiografia como um relato da verdade próprias das representações do passado do autor, e não exatamente do próprio passado. Ainda que a proposta de Popkin ofereça um primeiro passo, de associar o estatuto de veracidade às representações, acreditamos ser necessário avançar um pouco mais além dela, no sentido de pensar tais possibilidades como propriedade inerente ao estar

enquanto formas de apreensão e de constituição de saberes. Não podemos, portanto, retirar os *Hieroi Lògoi* da comunidade humana, ainda que seu protagonista nos apresente como a meio-caminho do inefável. Assim, no capítulo a seguir, discutiremos as circunstâncias culturais nas quais o documento encontra-se implicado ao refletirmos acerca de Aristides como parte de um mundo no qual circulam particulares práticas e entendimentos sobre a devoção, o sonho, responsabilidades políticas e atividades intelectuais.

no mundo e, conseqüentemente, não apenas sua apreensão prática mas, também, todo movimento de reflexão a seu respeito.

CAPÍTULO II: ÉLIO ARISTIDES ENTRE SONHO E SANTUÁRIO.

Um homem doente acorda nos subterrâneos do santuário de Asclépio em Pérgamo. Em sua forma onírica, o deus visitara-lhe naquela noite e, consigo, levava visões incompreensíveis. O sonhador encontrava-se no propileu⁹⁸ do templo discursando perante uma multidão de devotos vestidos de branco para os ritos de purificação. Ele invoca o deus, o qual lhe mostra o absinto e revela-se de maneira tão clara que lhe parece possível tocá-lo. Seu corpo reage: os pelos eriçam-se e os olhos vertem lágrimas. Ele está entre o sono e a vigília e o deus revela-se de variadas maneiras a ele, como a apenas um iniciado e da forma que apenas um iniciado compreenderia.

Ao amanhecer, o homem convoca um médico, a quem narra suas visões. O médico fica maravilhado, por ser este um sonho divino, mas não sabe o que deve ser feito. Os dois chamam o sacristão do templo e este se surpreende com a narrativa, ouvida há pouco de outro sacristão daquela cidade. Os três amigos convocam este quarto, também doente. Após algum debate, ele e Aristides decidem-se por fazer uso do absinto, como Asclépio recomendara-lhes. Quatro amigos discutem um sonho compartilhado por dois deles. Quatro amigos. Quatro devotos. Um médico, um orador, dois sacristãos, dois doentes.

Os homens mencionados acima, presentes nos eventos narrados por Élio Aristides em seus *Hieroì Lógoi* (2.30-36), são Teódoto, Asclepiáco e Filadelfo. Aristides oferece algumas poucas informações a respeito deles: Teódoto é médico, Asclepiáco o sacristão em cuja casa o orador se hospeda e Filadelfo é também sacristão, na época adoentado. O episódio lança luz sobre um aspecto dos *Hieroì Lógoi* e da experiência religiosa narrada por seu autor o qual não pode ser perdido de vista: Aristides encontra-se associado a indivíduos com os quais compartilha práticas, visões de mundo e sentidos atribuídos ao cotidiano devocional, onírico e retórico. Devemos pensar, portanto, em termos de uma

⁹⁸ O termo designa a entrada monumental de construções como santuários e outros espaços sagrados, a exemplo do Propileu da Acrópole em Atenas.

comunidade para a qual a visita onírica de um deus, o caráter revelatório desse sonho, sua discussão e interpretação são atravessados por valores articulados de maneira mais ou menos coerente e passível de compreensão mútua. Nesse sentido, é possível falarmos em uma cultura oniro-religiosa centrada nesses três fatores, historicamente localizável no universo intelectual próprio da Segunda Sofística e da Antiguidade Tardia. Entretanto, a construção de Aristides enquanto protagonista dos *Hieroì Lógoi* depende, em grande medida, do contexto espacial do santuário. Lá, não apenas a incubação, os sonhos e o debate sobre eles figuram como fenômenos e práticas próprios do personagem, mas, principalmente, constituem um dos momentos fundamentais da reflexão sobre si mesmo, produtora e produto do texto. Ao mesmo tempo, a interpretação dada por Aristides aos eventos por ele narrados como parte incontornável da história de sua vida associa devoção, salvação e doença num jogo de mútua dependência entre esses três elementos, o qual o desloca de sua própria esfera social e insere-o no seletivo grupo de indivíduos privilegiados, “iniciados” nos mistérios, como ele. A iniciação sinalizada é vivida tanto fisicamente quanto em termos afetivos, mas de maneira que as fronteiras entre o material e o mental são postas abaixo e reconstruídas em termos social e religiosamente excepcionais. Delineiam-se, assim, duas das dimensões fundamentais de constituição do Eu identificadas por Jerrold Seigel (1999, 285), a partir das quais *a vida do si mesmo pode ser traçada*: a material (relativa ao nível corpóreo da existência mortal e limitada, mas também dimensão do indômito desejo) e a relacional (relativa à constituição sócio-cultural do indivíduo). Neste capítulo nos ocuparemos dessas duas identificadas dimensões, de forma que o terceiro e último “modo de ser”, chamado por Seigel de “reflexivo” e “auto-determinado”, será objeto do último capítulo desta tese. Tal procedimento visa, antes de mais nada, a reflexão sobre dois elementos julgados por nós como imprescindíveis à reflexão sobre os *Hieroì Lógoi* em seu duplo caráter de produto e produtor do Eu: seu contexto social e a corporeidade questionada por Aristides ao longo da obra. Assim, podemos adiantar que a estrutura tripartida de Seigel nos parece significativamente adequada aos interesses da presente tese, mas entendemos também que ela não esgota e não soluciona o problema da reflexão histórica sobre o Eu.

1. A cultura oniro-religiosa do século II

Identidades múltiplas no âmbito da Segunda Sofística

A chamada “Segunda Sofística” desenvolve-se em condições privilegiadas disponíveis aos intelectuais de língua grega que, desde Augusto, puderam dar continuidade às suas atividades profissionais, as quais articulavam viagens ao exterior, discursos, ensino e o recebimento de elogios⁹⁹. Ao mesmo tempo, segundo Graham Anderson (1993, 02s), enquanto Roma recupera-se dos conflitos inerentes à expansão e das guerras civis, uma “consciência helenística” floresce e promove novo estímulo à tradição já de longa data estabelecida, da *pólis* como espaço de governabilidade razoavelmente autônoma, centralizada em sua própria aristocracia¹⁰⁰. Desta, por sua vez, era esperado que encorajasse e participasse na construção de obras públicas e na promoção de cultos, jogos, festivais e serviços educativos. Vimos, no capítulo anterior, como os conflitos estabelecidos entre Aristides e as autoridades das cidades com as quais estava intimamente envolvido amparavam-se no pressuposto de que o lugar por ele ocupado como um homem de elite implicava em sua responsabilização quanto aos negócios públicos. A concepção de cidadania aí em jogo abre espaço, também, para um tipo de relação significativamente competitiva entre as cidades e na qual a vida intelectual ocupava um papel de destaque, na medida em que promovia a continuidade com os valores gregos. Ao mesmo tempo, no que diz respeito às cidades às quais Roma permitia algum nível de autogoverno, de forma a conduzir seus

⁹⁹ Joy Connolly (2007, 160) ocupa-se do desenvolvimento da atividade dos sofistas no Império Romano e sintetiza a relação entre seu nascimento abastado, a atividade política e a apresentação de discursos em competições: *A maior parte das estrelas da Segunda Sofística de Filóstrato nasceu em famílias ricas, exerciam um papel dominante na política local e ganharam fama através de seus discursos, apesar de não necessariamente nessa ordem. Eram definidas por sua principal atividade, ou seja, a composição de discursos epidícticos, prática que transformaram numa competição agonística que entretinha tanto quanto anunciava e transmitia erudição.*

¹⁰⁰ Kostas Vlassopoulos (2007) contestará diversos pressupostos associados ao modelo políade admitidos, em larga medida pela historiografia. Assim, ele repensará polaridades como a oposição entre a *pólis* e a aristocracia e, principalmente, questionará a noção de autonomia no sentido de independência política. Se, por um lado, esta pressupõe a capacidade de uma *pólis* de prover a si mesma tudo de que necessita, ela também se adapta a condições variáveis de dependência e dominação interna e externa.

assuntos independentemente da jurisdição do governador da província, desenvolvia-se uma consciência local própria em que os homens educados procuravam promover “ao menos a ilusão das antigas glórias do quinto e do quarto séculos a.E.C.” (ANDERSON, 1993, 03). Por outro lado, segundo Glen Bowersock (1969, 01), a atividade sofística, amparada em amplas redes de amizades estendidas por numerosas cidades, ilustra uma coerência imperial há muito em construção. Como apontamos no capítulo anterior, a atividade dos sofistas foi, assim, de fundamental importância para a construção de uma cultura imperial na época de Aristides (GUARINELLO, 2009, 154s). Nesse jogo entre particularidade cidadina e cosmopolitismo imperial floresce o que Flávio Filóstrato chamará de “Segunda Sofística”, grupo de intelectuais (anteriores a ele ou quase seus contemporâneos) supostamente distintos do modelo platônico de Górgias, dentre os quais insere Élio Aristides¹⁰¹. Cidadãos eminentes associados à Segunda Sofística enquanto produto intelectual das relações entre cidade e império terão papel fundamental nas negociações entre ambas as instâncias, muitas vezes a partir da atuação e intervenção nos negócios da cidade por meio do financiamento de obras e a nomeação a cargos públicos¹⁰². Esse cosmopolitismo foi pensado por Bowersock em termos de indivíduos que assumem a romanidade enquanto identidade coletiva não-

¹⁰¹ Bowersock (1969, 8ss) discute a arbitrariedade do termo empregue por Filóstrato, especialmente do ponto de vista do estilo literário dos autores por ele incluídos e excluídos (ou, segundo seus critérios, passíveis de serem excluídos) do modelo da “Segunda Sofística”. Entendemos e empregamos a expressão como uma convenção moderna estabelecida pelos estudiosos a partir da obra de Filóstrato. A reflexão trazida por Maria Aparecida de Oliveira Silva (2007) acerca do tema, na qual discute a historiografia da Segunda Sofística, sinaliza a possibilidade de encontrarmos-nos diante de uma construção literária e historiográfica.

¹⁰² Segundo Bowersock (1969, 9s), as tensões e conformações entre cidade e império, do ponto de vista do desenvolvimento estilístico da Segunda Sofística foram colocadas no final do século XIX e início do XX por estudiosos como Rohde (1876), Kaibel (1885), Norden (1898) e Willamowitz (1900) em termos de “aticismo” e “asianismo”, ou seja, de uma relação entre tradicionalismo helênico e inovações orientais possível apenas em vista do cosmopolitismo estimulado por Roma. Para ele, no entanto, temos diante de nós um fenômeno de continuidade cultural – e não de ipseidade – o qual se ampara na própria possibilidade de mudanças internas. Filóstrato teria, portanto, reconhecido um objeto de estudo autêntico: *A Segunda Sofística é distinguível e nova não porque introduziu um novo tipo de pessoa na literatura e na história, mas sim porque no Segundo século um tipo de homem, há muito tempo existente, tornou-se amplamente difundido e desfrutou de autoridade sem precedentes. O acesso a inscrições e papiros, alargando nosso conhecimento da história política e social, reivindicou autoritariamente o reconhecimento, por parte de Filóstrato, de um grande movimento sofístico. A noção (anteriormente dada como elegante, entre os pesquisadores) de que a Segunda Sofística foi uma mera invenção de seu cronista precisa ser abolida. Filóstrato não era ele mesmo um pesquisador e seu trabalho é, por vezes, superficial, mas seu tema era real* (BOWERSOCK, 1969, 10).

prejudicial a uma helenidade de base a qual, ao lado da língua e da cultura grega, era reatualizada por um interesse pelo glorioso passado helênico:

A íntima relação entre sofistas e os senhores do Império não deve, contudo, nos iludir. Os homens sobre os quais Filóstrato escreveu eram gregos, num amplo sentido – advindos da Grécia, da Ásia Menor, da Síria, do Egito. Favorino, da Gália, era um caso especial (neste e também em outros aspectos), mas sua cultura era indubitavelmente helênica. Esses homens não estavam esquecidos de sua tradição e quando se tornaram parte tão integrante do mundo romano isso não ocorreu por terem virado as costas à sua herança. Pelo contrário, sua preocupação com o passado glorioso de seus antecessores tornou-se mais notável. Isso é largamente aparente em seus ensinamentos, seus exemplos e os temas de seus discursos. Não porque os sofistas estavam consumidos pela nostalgia dos velhos tempos, nem estavam afirmando a independente grandeza dos gregos diante dos romanos. Eles não guardavam rancor por pertencerem ao Império Romano; não faziam objeção à palavra *Ῥωμαῖοι*, um termo coletivo e não-prejudicial. De fato, se havia qualquer imersão de uma nacionalidade em outra, era por vezes a romana que dava lugar à grega. O imperador Adriano era, afinal de contas, um completo fileleno e Marco Aurélio escreveu suas *Meditações* como um grego e em grego. Mas houve filelenos romanos por séculos, entretanto (salvo Nero), não ostensivamente no trono dos Césares. Era possível a um vaidoso grego ser romano sem qualquer perda de orgulho nacional ou abnegação da tradição cultural. O panegírico a Roma de Élio Aristides pode *apenas* ser entendido quando lido ao lado de seus outros discursos em honra a cidades, como os panegíricos a Cízico, Corinto, Atenas, Rodes e Esmirna. Estas eram todas cidades de um mesmo mundo, Roma nele incluída (BOWERSOCK, 1969, 15s).

O modelo apresentado por Bowersock foi avaliado por Christopher Jones (2004, 14), o qual concluiu que tal “patriotismo helênico” é uma quimera da historiografia, pois a identidade grega era apenas uma parte da verdadeira identidade dos intelectuais da Segunda Sofística, a qual Jones caracteriza como *algo complexo e em múltiplas camadas*. Ao mesmo tempo, essa complexidade e, mais ainda, a forma como essas camadas se organizam e os significados a elas atribuídos variam de acordo com a comunidade diante da qual nos debruçamos. Como observaram André Chevitarese e Gabriele Cornelli (2003, 07), a helenização não deve ser pensada como um processo homogêneo, mas sim enquanto *reflexo*

de especificidades locais, resultado do encontro da cultura grega com as múltiplas e variadas culturas locais dispostas no Mediterrâneo, no Egeu e para além desses dois mares.

Tal complexidade estende-se para além dos oradores e filósofos da época, na medida em que o Oriente de domínio da língua grega torna-se região de especial importância relativamente à construção de uma cultura imperial. No segundo século, as cidades gregas tornaram-se espaços de especial interesse por parte das autoridades imperiais. O projeto panelênico de Adriano impulsionou-o a três visitas, seguidas por diversos projetos de revitalização, reforma e construção de prédios públicos. Na Ásia Menor, o processo se dá de forma especialmente intensa, como indicam os levantamentos feitos por Bowersock (1969) e Anderson (1993). As cidades gregas ocuparão um lugar cada vez mais ambíguo entre helenidade e romanidade, na medida em que o Império promove, com a mobilidade social garantida pela cidadania romana, a possibilidade de governar a partir ou com o apoio das mesmas. Tal movimento de valorização das cidades gregas e suas elites e a reconstrução e a revitalização assim promovidas não leva as cidades a sustentar uma imagem radicalmente grega perante um mundo cada vez mais hibridizado em suas formas de exposição cultural¹⁰³. Pelo contrário, nas cidades da Ásia Menor elementos autóctones, gregos e romanos são combinados de forma que seu aspecto visual transcende o tradicionalismo tão caro, mas, ao mesmo tempo, tão difícil de sustentar-se, das elites locais. Portanto, a proposta de Norberto Guarinello (2009, 153) quanto à criação de duas “áreas ‘legítimas’ de cultura” (latina a ocidente, grega a oriente) deve ser flexibilizada, na medida em que na Ásia Menor também se instalam elementos da cultura latina tanto pela iniciativa das elites locais quanto dos imperadores. Assim, instituições caracteristicamente romanas como banhos públicos e circos associavam-se, na produção do espaço público, à ágora e ao ginásio grego. Em Pérgamo, por

¹⁰³ A bibliografia sobre a Segunda Sofística em meio às tensões, negociações e soluções para o problema das relações entre as cidades gregas da Ásia Menor e o Império Romano é bastante extensa, especialmente na medida em que a historiografia ainda encontra-se longe de apresentar uma solução definitiva a tais questões. O volume editado em 2004 por Barbara Borg, *Paideia: the world of the Second Sophistic*, apresenta-se como uma incontornável referência nesse sentido, ao apresentar múltiplos olhares sobre o assunto a partir de discussões sustentadas por autores como Christopher Jones e Glen Bowersock. Recentemente, em 2011, Daniel Richter abordou o tema em *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Richter, o qual abre a obra com a oração *A Roma*, de Aristides, pensa a unidade imperial e o cosmopolitismo greco-romano como um produto da Segunda Sofística em seu posicionamento frente às tensões entre identidade e alteridade.

exemplo, são instaurados um teatro e um circo romanos, além de um templo dedicado a Trajano. Ao mesmo tempo, novas opulentas construções de estilo romano passam a adotar a ordem coríntia (ANDERSON, 1993, 05). Desta maneira, estamos diante, de um fenômeno intimamente associado a conceitos como “helenismo” e “helenização”. Estes foram discutidos pelo arqueólogo Lee Levine (1998, 16s), o qual definiu o primeiro como o *meio cultural (em grande parte, grego), dos períodos Helenístico, Romano e – em um sentido de alguma forma mais limitado – Bizantino*, e o segundo como *o processo de adoção e adaptação dessa cultura a nível local*. Esta cultura helenística encontra-se marcada por redes, não exatamente de “influências”, mas, principalmente, de negociações e trocas de práticas e sentidos em circulação numa ampla territorialidade¹⁰⁴.

Esmirna, em cuja periferia Aristides detinha uma propriedade, e Pérgamo, lugar paradigmático de sua reflexão sobre si e sua produção narrativa, destacam-se como cidades da Ásia Menor particularmente vigorosas enquanto palco da atividade sofística do século II. Para Bowersock (1969, 19), a equipe médica associada ao Asclepeion de Pérgamo teria sido responsável pelo desenvolvimento de estudos sofisticados naquela cidade e o vínculo entre as identidades de médico e de sofista pode ser observado na expressão grega *ιατροσοφιστής*. Richard Evans (2012, 150) também associou a medicina à sofística a partir da emblemática figura de Élio Galeno, pupilo de Sátiro, um dos médicos responsáveis por cuidar de Aristides. Evans (2012, 150) sinaliza que, como muitos outros campos de interesse intelectual no mundo antigo, as investigações médicas de Galeno estavam associadas a *um abrangente contexto filosófico que fazia dele tanto um sofista quanto um médico*. De fato, a natureza plural das reflexões galênicas, assim como de sua atividade, transcende a medicina e a sofística e estende-se, inclusive, em direção à magia. Ao abordar a relação entre o poder de cura e a atividade cultural em Pérgamo, Evans traça, a partir do santuário de Asclépio, paralelos entre a atividade de Apolônio de Tiana e de Galeno. Para ele, o interesse de Galeno pela medicina *originou-se no poder e na influência do culto de Asclépio e dos vários e influentes mestres que, como Apolônio, estavam associados a ele* (2012, 93). A questão já

¹⁰⁴ A crítica à noção, muitas vezes insuficientemente elaborada e marcadamente ideológica da noção de “influência” foi sinalizada por Chevitaresh e Cornelli (2003, 12), os quais privilegiam, em seu lugar, ideias de negociações e trocas.

havia sido abordada por Alexia Petsalis-Diomidis (2010, 72s), a qual, a partir de reflexões de autores como Tamsyn Barton (1994) e Heinrich von Staden (1994; 1997), sinalizou o lugar de Galeno e da medicina do século II no interior de uma ampla cultura da visibilidade – por meio da fisiognomia – e da retórica. Petsalis-Diomidis (2010, 73) aponta seu método de investigação médica, diagnóstico e prognóstico como devedor de um enquadramento intelectual e de um sistema classificatório, de forma que *o objetivo e a retórica científica dos escritos médicos reflete – e expressa – o mito da observação objetiva na dissecação*. Mais ainda, a intenção e, frequentemente, o sucesso de Galeno em traçar o curso futuro da doença no corpo do doente, levou seus inimigos e rivais a identificarem-no como feiticeiro (γόης). Galeno defendeu-se das acusações insistindo nas fundações racionais e científicas de seus prognósticos e negando qualquer dimensão intuitiva em sua atividade médica. Como sintetiza Petsalis-Diomidis (2010, 76), Galeno argumentava que *sua “vidência” (πρόνοια) baseava-se no lógos e poderia ser adquirida por qualquer estudioso dedicado*.

Inscribe-se à nossa frente um território de identidades plurais, não tanto em estático sincretismo, mas em constante negociação. O mundo habitado por Aristides apenas muito a contragosto enverga diante da necessidade da definição de identidades e do estabelecimento de suas fronteiras. O caso de Galeno é paradigmático para pensarmos sobre as relações entre corporeidade, mística e sofística enquanto formas de estar e experimentar a existência não-excludentes, cuja definição arbitrária dependia do campo do discurso, mas sucumbia diante da vivência cotidiana. Para Aristides e a comunidade de intelectuais na qual estava inserido, medicina, sonho e devoção fazem parte de um mesmo conjunto de práticas e sentidos plurais, compartilhados por eles e liberalmente associados a saberes mais antigos. Os *Hieroì Lógoi*, por sua vez, apontam na direção de uma cultura onírica e religiosa da Segunda Sofística ao redor de Asclépio, em grande parte centrada no santuário, mas cujos sentidos e práticas estendem-se para além dele¹⁰⁵. Eles definem, a partir de noções como a do corpo (saudável ou doente), do sonho (enquanto visão e experiência) e da devoção

¹⁰⁵ Observamos paralelos entre as experiências de intimidade com o divino relatadas nos *Hieroì Lógoi* e as narrativas visionárias judaico-cristãs, a exemplo de episódios como a visão da Escada de Jacó em *Gênesis*, 28.10-19, do homem arrebatado aos céus na *Segunda Epístola aos Coríntios*, 12.2-4 e das visões do narrador do *Apocalipse de João*.

(enquanto abertura para e em direção ao divino) noções de espacialidade e temporalidade excepcionais, fluidas e, em larga medida, subversivas aos valores exigidos do homem público. Assim, delinea-se uma heterotopia própria de Asclépio, na qual corpo, sonho e devoção justapõem-se e constituem espacialidades *outras*, simultaneamente subversivas e informativas do Eu. A discussão que se segue busca caracterizar esse triplo diálogo como fundamental para a construção das noções de “Eu” enquanto amparadas na materialidade e na relação com o outro e que ressignificam os limites impostos por essas duas dimensões.

O sonho entre a individualidade e a coletividade

Em *The Greeks and the Irrational*, de 1950, Erich Robertson Dodds analisou a atitude grega diante da experiência onírica a partir do pressuposto, construído principalmente pela antropologia e pela psicologia profunda, da dependência cultural dos conteúdos presentes nos sonhos dos indivíduos de um determinado grupo¹⁰⁶. Para Dodds, essa diferença, produzida no interior do grupo, a qual é orientada pelo conjunto de crenças socialmente partilhadas, não indicaria apenas distinções quanto ao conteúdo, mas, principalmente, relativamente à forma como os homens sonham:

Análises recentes a propósito dos sonhos de povos primitivos contemporâneos sugerem que, lado a lado com sonhos comuns de ansiedade e de realização de desejo há outros cujos conteúdos manifestos são determinados pelo padrão de cultura local. Com isso, não quero apenas dizer que, por exemplo, um americano de hoje sonhe com uma viagem de avião, enquanto o primitivo sonhará com um voo de águia conduzindo ao paraíso; mas que em muitas sociedades primitivas há estruturas de sonho que dependem de um tipo de crença que é socialmente transmitido, e que elas já não ocorrem quando a crença para de ser alimentada (DODDS, 2002, 109).

¹⁰⁶ Dodds sinaliza *Primitive Culture* de Tylor (1871), *La Mentalité Primitive* de Lévy-Bruhl (1922), *Sex and Repression in Savage Society* de Malinowski (1927), *The Dream in Primitive Cultures* de J. S. Lincoln (1935), *Dreams in Old Norse Literature and their Affinities in Folklore* de Georgia Kelchner (1935) e *Psychologie und Religion* de Jung (1939) como suas principais referências (2002, 117, 125-126).

Os sonhos refletiriam, para Dodds, o que ele chama de “padrões de cultura tradicionais” (2002, 121) e, portanto, seriam indicativos de um conjunto de sentidos compartilhados pelos indivíduos de uma dada comunidade. Assim, ao questionar a veracidade dos discursos contidos nos *ex votos* encontrados no santuário de Asclépio em Epidauro, nos quais os devotos registravam seu agradecimento ao deus por curar-lhes, Dodds afirma que experiências como aquelas *refletiriam um padrão de crença que é aceito, não apenas pelo sonhador, mas normalmente por todos à sua volta; sua forma é determinada pelas crenças as quais reciprocamente vêm confirmá-la* (2002, 117). O modelo construído por Dodds não deixava espaço para o indivíduo que constrói, em diálogo com a comunidade, sentidos próprios e, talvez, à margem do senso comum. Uma de suas principais referências foi *The Dream in Primitive Cultures* de Jackson Steward Lincoln, publicado em 1935. Em grande medida, Dodds ignora uma das principais observações de Lincoln sobre os chamados sonhos de “padrão cultural” (terminologia por ele utilizada em *The Greeks and the Irrational*), a saber, de que estes se encontrariam ao lado de sonhos individuais e em oposição a estes quanto à sua origem e sentido para a comunidade:

Os sonhos e visões dos chamados povos primitivos sempre caem em duas classes distintas: os sonhos não procurados, ou espontâneos, que ocorrem durante o sono, aqui chamados de sonhos “individuais”, e os buscados ou induzidos sonhos de “padrão cultural” de especial significado tribal. Os últimos são às vezes chamados sonhos tradicionais (LINCOLN, 2010, 22).

Assim, Dodds ignora a dimensão “individual” apontada por Lincoln, ou seja, os modos autônomos de sonhar, e pressupõe o sonho como um fenômeno sempre amparado num chamado “padrão cultural”. De fato, o problema reside na dicotomia defendida por Lincoln, a qual pressupõe um indivíduo, ora em seu mundo particular, ora na comunidade, sem qualquer possibilidade sequer de interseção entre essas duas dimensões do Eu, muito menos de uma alimentação contínua e, por vezes, contraditória, entre elas. Dodds apenas descartou a dimensão autônoma, individual, sem integrá-la na complexa relação com o mundo social. Não podemos perder de vista que essa autonomia da construção de sentidos, própria do estar no mundo, não figura como subversiva ou marginal, mas como inerente ao diálogo do privado ao público no qual a cultura como fluida e em constante estado de

mudanças se constrói. Atentos aos limites da reflexão de Lincoln sobre a relação entre indivíduo e comunidade, entendemos sua abordagem sobre o fenômeno onírico como de grande importância para a maneira como nos posicionamos diante desse objeto, em especial, nos *Hieroì Lógoi*. Os sonhos têm uma dimensão individual que não pode ser negligenciada, pois ocorrem na intimidade e na privacidade solitária do sono. Ao acordar, são elaborados narrativamente pelo indivíduo a partir de sentidos, valores e categorias, essas sim, em maior ou menor medida partilhadas a comunidade. É importante ter em conta que essa partilha não se dá de maneira necessariamente coerente e harmônica, desprovida de questionamentos e conflitos. A possibilidade de uma imagem, de uma ideia e de um sentimento depende de condições culturais para as quais esses são elaboráveis, ainda que nem sempre aceitos. Devemos pensar, portanto, que a narrativa onírica pode tornar-se pública, mas, ainda que não o seja, a dimensão coletiva já está dada no momento de sua elaboração pelo indivíduo. Assim, o sonho é, também, um veículo de diálogo do indivíduo com um grupo social. Estamos atentos ao fato de que as propostas de Lincoln e, a partir destas, a de Dodds, são historicamente datadas e representam uma leitura sobre “cultura” que a pressupõe como estável e consensual. Em um artigo publicado em *Beyond the Cultural Turn*, de 1999, organizado por Victoria Bonnell e Lynn Hunt, William Sewell observa o quanto tais abordagens já não mais satisfazem às necessidades da história cultural e aponta em direção diametralmente oposta, da cultura como mundos de significados geralmente contraditórios, mal integrados, contestáveis, mutáveis e permeáveis:

Mas é provavelmente justo dizer que os mais recentes trabalhos teóricos sobre cultura, particularmente na antropologia, estão de fato preocupados, principalmente, com a cultura em seu sentido pluralizável e mais concreto – ou seja, com as culturas enquanto distintos mundos de significado. As objeções dos críticos da antropologia contemporânea ao conceito de cultura enquanto sistema e sua insistência na primazia da prática não são, em minha opinião, realmente lançadas contra o conceito de sistema como delineado acima – a noção de que o significado dos símbolos é determinado por suas redes de relações com outros símbolos. Pelo contrário, o verdadeiro alvo dos críticos é a ideia de que culturas (no sentido pluralizável) formam totalidades ordenadamente coerentes: de que elas são logicamente consistentes, muito bem integradas, consensuais, extremamente resistentes a mudanças e claramente

delimitadas. É assim que a cultura tende a ser representada nas etnografias clássicas – Mead sobre os samoanos, Benedict sobre os zunis, Malinowski sobre os trobriandenses, Evans-Pritchard sobre os nuer, ou, ainda, Geertz sobre os balineses. Mas recentes pesquisas e reflexões sobre práticas culturais, até em sociedades relativamente “simples”, têm invertido este modelo clássico. Hoje parece que devemos pensar em mundos de significados como sendo normalmente contraditórios, mal integrados, contestáveis, mutáveis e altamente permeáveis. Consequentemente, o próprio conceito de culturas como entidades coerentes e distintas é amplamente contestado (SEWELL, 1999, 52-53).

Estamos, portanto, cientes de que o modelo de Dodds não pode ser tomado em sua totalidade, ainda que o entendamos como um primeiro passo em direção à construção de um panorama da experiência onírica antiga enquanto campo de negociação, diálogo e compartilhamento de alguns conteúdos, sentidos e estruturas dos sonhos. Sua abordagem, no entanto, ainda influencia os estudos históricos sobre o sonho. Na Introdução a *Dream Cultures*, editado em 1999 por David Shulman e Guy Stroumsa, os organizadores, claramente influenciados por Lincoln e Dodds, utilizam-se do conceito de “cultura onírica” e pensam-na no sentido de integração, como observamos, contestável a partir de Sewell. Eles afirmam procurar dar um passo além dos estudos anteriores, preocupados com a comparação entre as tipologias de diversas culturas oníricas, e abordar

(...) acima de tudo, questões basilares de integração – ou seja, a integração da cultura onírica e a peculiar expressividade dos sonhos, no interior da mais ampla arena na qual temas culturais maiores, obsessões e escolhas estão sempre presentes; depois, a integração da interpretação de sonhos no interior dos mapas semióticos e ontológicos de uma cultura; e, finalmente, a integração das teorias oníricas no interior de economias culturais específicas da consciência e das noções de personalidade, de forma que o sonho pode ser visto no contexto de uma antropologia e de uma metapsicologia explícitas (SHULMAN; STROUMSA, 1999, 07).

Ou seja, Shulman e Stroumsa pressupõem uma relação coerente e bem articulada entre o sonho e o mundo social, seus sentidos e práticas, de maneira que a experiência onírica pode ser pensada como sinalizadora da noção de pessoa em um determinado contexto

cultural¹⁰⁷. Entendemos que os sonhos (assim como, provavelmente, qualquer outro fenômeno significativo e de ampla existência ao redor do globo) apresentam-se com funcionamentos, sentidos e formas sempre muito variadas, mesmo no interior de comunidades relativamente pequenas (como nos santuários de Asclépio), tanto em vista da multiplicidade dos indivíduos ali presentes, quanto das diferentes circunstâncias temporais e espaciais. Dez anos após a publicação dos estudos reunidos por Shulman e Stroumsa, William Harris sinalizou este problema em *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harris inicia o estudo com uma reflexão em torno das mais recentes teorias científicas sobre o sonho (acerca, por exemplo, das relações entre o sono REM e a memória) e, contra críticas de que poderia estar defendendo o sonho como uma constante humana, argumenta: *toda sociedade compreende os sonhos a seu próprio modo, ou melhor, a partir de sua própria seleção de maneiras (os antigos discordavam sinceramente entre si)* (2009, 13-14). Ainda assim, essa pluralidade se assentaria, primeiramente, sobre uma universalidade do fenômeno definido por Harris (2009, 14) da seguinte maneira: *um sonho é, normalmente, uma sequência vívida de imagens (ocasionalmente uma imagem estática) vista quando se está dormindo ou entre o sono e a vigília*. Em segundo lugar, as imagens oníricas têm características próprias, algumas invariáveis, outras ocasionais. Essas características são enumeradas por Harris como treze condições e fenômenos encontrados tanto na modernidade quanto no mundo antigo e em variadas combinações (nem sempre todos eles estão presentes simultaneamente), intensidades (algum ou alguns deles podem ser encontrados apenas marginalmente) e hierarquias (a importância dada por cada grupo em sua cosmologia e sua antropologia a uns não é a mesma que é dada a outros). Portanto, elas não indicam uma forma padrão de sonhar (passível de ser chamada de “padrão cultural” de sonhos), mas uma pluralidade de sentidos e experiências oníricas, antigas e modernas. É importante levar em consideração, contudo, a ausência de amparo em uma conjectura de mudança evolutiva quanto às explícitas diferenças (ainda hipotéticas) entre a experiência onírica antiga e a moderna. Relativamente ao curto

¹⁰⁷ Esta abordagem aproxima-se da nossa, mas apenas no sentido da reflexão sobre o Eu nos *Hieroi Lógoi* não poder abrir mão de suas narrativas oníricas, especialmente aquelas em que são colocadas em questionamento as permeáveis fronteiras da individualidade, pois são delineadoras do *possível*. Não pensamos, de forma alguma, que os sonhos de um determinado grupo de indivíduos lancem uma definição sobre como esta comunidade pensa o “eu”, como se uma única possibilidade relativa à noção de indivíduo, eu ou pessoa estivesse disponível à experiência e à observação histórica.

período de tempo, em termos evolutivos, estendido entre nós e os antigos gregos e romanos não há sinais de mudanças fisiológicas. Diante do problema, Harris aponta a ausência, nos sonhos dos antigos, de qualquer característica comum e confiável (salvo quanto aos sonhos epifânicos) de que os sonhos modernos careçam (2009, 14). Os treze fenômenos e condições por ele levantados (2009, 15-17) são encontrados tanto na modernidade quanto na antiguidade, e podem ser sintetizados da seguinte maneira:

1. É universal (ou quase) que o sonhador careça de controle sobre o que ocorre no sonho;
2. O autocontrole do sonhador é muitas vezes enfraquecido durante o sonho, de forma a fazer coisas às vezes consideradas ultrajantes;
3. Sonhos são mais ou menos inventivos, de forma que nunca, ou quase nunca, reprisam experiências lembradas;
4. Apesar disso, eles frequentemente contêm elementos de experiências recentes do sonhador – o “resíduo do dia”, chamado por Freud de *tagesreste* (*Interpretação dos Sonhos*, 5.a);
5. São raros os sonhos com atividades de alto enfoque cognitivo, como ler e escrever;
6. Os sonhos frequentemente envolvem interações entre humanos e outras criaturas vivas;
7. É mais fácil esquecer-se dos sonhos do que de experiências tidas em estado de vigília;
8. A imagem visual pode ser vívida, mas está frequentemente fora de foco ou inadequada;
9. Fora a visão, os outros sentidos raramente têm um grande papel e até a audição tem menos importância do que na vigília;
10. Futilidade e incompletude são características bastante comuns;
11. Os sonhos frequentemente geram no sonhador um impacto emocional;
12. A antiga tipologia de “sonhos de ansiedade” e “sonhos de realização de desejos” parece ainda funcionar;
13. Sonhos têm a tendência de serem bizarros e ilógicos, de forma que pessoas e lugares podem ter mais de uma identidade – fenômeno que Freud chamou em *Die Traumdeutung*, de 1899, *Mischbildung* (*Interpretação dos Sonhos*, 6.c).

A lista de características do sonho, apresentada por Harris, nos parece bastante pertinente, especialmente na medida em que a consideramos aberta à reflexão – ele mesmo observa o solo delicado em que pisa ao falar da tendência ao bizarro nos sonhos¹⁰⁸ (2009,

¹⁰⁸ É importante destacar que a obra foi relativamente bem recebida, mas foram feitas algumas críticas importantes a ela. Autores como Juliette Harrisson (2009) e Lee Percy (2010), com estudos relativos a Aristides e ao sonho como parte integrante de sua narrativa ofereceram resenhas bastante positivas do livro de Harris. Por outro lado, uma crítica severa, mas bem construída, foi apresentada por Christine Walde (2011),

17). Interessa-nos em especial o quanto a grande maioria delas lança luz sobre a noção de Eu e os limites impostos ao indivíduo e colocados em questão pela experiência onírica. A partir delas, observamos como os sonhos abrem espaço à reflexão sobre o problema da intencionalidade, da memória, da identidade e dos afetos. As formas como o sonhador entende as condições em que se encontra ao sonhar e os fenômenos dos quais participa ou testemunha, são em grande parte definidos pelo contexto cultural e, ao mesmo tempo, são de importância fundamental para a definição de si mesmo. Certamente, não perdemos de vista que aquilo que chamamos de “construção autônoma de sentidos” não é um fenômeno exclusivamente do campo da individualidade, assim como o que Dodds entende por “padrão cultural de sonhos” não é composto exclusivamente pelo explicitamente comum a todos os membros de uma comunidade. O problema da representatividade do individual foi discutido na década de 1970 pelo historiador Carlo Ginzburg, por um lado, e pelo psicanalista Félix Guattari e o filósofo Gilles Deleuze, por outro.

Em *Kafka: Pour une Littérature Mineure*, de 1975, Deleuze e Guattari debruçam-se sobre a chamada “literatura menor” de Kafka. Esta seria pertencente à *língua que uma minoria constrói numa língua maior*, por produzir-se num espaço exíguo, *faz com que todas as questões individuais estejam imediatamente ligadas à política* (2003, 38s). Neste sentido,

também uma especialista no campo das narrativas oníricas. Ela sinalizou o positivismo da compreensão dos sonhos, por Harris, como fatos históricos. De fato, Harris negligencia, como aponta Walde, que até ao sonhador é impossível ter acesso à experiência onírica, na medida em que nos aproximamos dos sonhos apenas como narrativas elaboradas após o fenômeno. Para Walde, Harris deseja conformar o sonho a treze categorias que, nem sempre, correspondem à forma como as pessoas sonham e, por isso, não podem servir de orientação para qualquer análise sobre o discurso ou a experiência onírica. Mas podemos observar que o próprio Harris argumenta que nem sempre todas essas características estão presentes lado a lado, mas que, por outro lado, elas são identificadas tanto no mundo antigo quanto no moderno. Sua forma de compreender a confiança nos sonhos epifânicos como parte de crenças religiosas irracionais e arcaicas (2009, 90) é alvo de extensas críticas por parte de Walde. Da mesma maneira, afirmações como “toda pessoa sã [no mundo moderno] supostamente sabe que sonhos não têm valor oracular” (2009, 201) orientaram a crítica de Pauline Ripat (2009). Também nos soa inadequada a abordagem “positivista”, para usar a terminologia de Walde, apresentada por Harris em relação à confiança, por parte de determinadas pessoas, em relação a sonhos, visões e experiências semelhantes, pois ela parece afastar a uma periferia da modernidade, com a qual não se deseja ter nenhuma espécie de contato, uma considerável parcela das comunidades humanas contemporâneas. No entanto, consideramos que a obra não deve ser, da mesma maneira, descartada, especialmente na medida em que ela se propõe a fazer um levantamento das abordagens antigas a respeito da experiência onírica (a qual não podemos, de fato, acessar, mas sobre a qual costumamos refletir). As treze categorias de Harris, menos do que um modelo, devem ser pensadas como campos de experimentação teórica em relação às narrativas oníricas. A partir delas, dispomos de um leque mais amplo de perguntas a serem produzidas e caminhos a percorrer, sempre questionáveis, reconstruíveis e reorientáveis.

a literatura menor seria resultado de condições revolucionárias e do problema das minorias (2003, 42s). Deleuze defende que o enunciado é sempre coletivo, mesmo quando parece emitido por uma singularidade solitária, e, ao mesmo tempo, a literatura menor *se encontra na situação exemplar de produzir enunciados novos* (2003, 140s). O enunciado produzido na singularidade *só o é em função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo que as condições objetivas dessa comunidade ainda não estejam concedidas no momento fora da enunciação literária* (2003, 141). Por fim, Deleuze conclui: *a enunciação literária mais individual é um caso particular de enunciação coletiva* (2003, 141).

Um ano após a publicação do *Kafka* de Deleuze e Guattari, Carlo Ginzburg, em *I Formaggio e i Vermì*, apontou que o desvio é tão pertinente à reflexão sobre um sistema de crenças quanto o é o senso comum. Assim, diante do caso do moleiro friulano Menocchio, Ginzburg afirma que

(...) mesmo um caso-limite (e Menocchio com certeza o é) pode se revelar representativo, seja negativamente – porque ajuda a precisar o que se deva entender, numa situação dada, por “estatisticamente mais frequente” –, seja positivamente – porque permite circunscrever as possibilidades latentes de algo (a cultura popular) que nos chega apenas através de documentos fragmentários e deformados, provenientes quase todos de “arquivos da repressão” (GINZBURG, 2004, 25s).

Decerto, não pensamos a experiência onírica de Aristides como parte, exatamente, de uma “literatura menor” ou como circunscrita numa cultura popular. Ainda que pensemos o grego de Aristides como resultado de apropriações de um homem da periferia do Império Romano do instrumental retórico clássico que lhe garanta prestígio em meio à cultura política da qual participam oradores e filósofos, o autor dos *Hieroi Lógoi* está muito longe de uma “minoría” no sentido pensado por Deleuze e Guattari ou de uma cultura “popular” como delineada por Ginzburg. No entanto, não podemos negligenciar o quanto sua narrativa sinaliza um próprio, uma experiência pessoal (dada como excepcional) de favorecimento, intimidade e identificação com o divino. Mais ainda, exemplares ou não que sejam, os sonhos de Aristides foram sonhados por ele e por mais ninguém. Nesse sentido, os pensamos enquanto fenômeno individual, mas paradigmático para pensarmos inventários de

práticas, sentidos, referências e valores em circulação numa determinada época e numa comunidade específica. Eles produzem *enunciados novos* (como o faz a “literatura menor” de Deleuze e Guattari) os quais são, por sua vez, delineadores de *possíveis*. O vocabulário de Ginzburg utilizado na passagem citada dialoga intimamente com essa abordagem, na medida em que indica a capacidade do caso-limite de circunscrever *possibilidades*. Relativamente a uma história do Eu como aqui pretendemos escrever, os *Hieroi Lógoi* apontam, diretamente, para essa multiplicidade de *possíveis*, tanto relativamente ao si mesmo, quanto às experiências nas quais ele se constitui, como o sonho, a devoção, a doença e a viagem.

A autoridade do discurso onírico

Como muitos de nós, modernos, grande parte dos homens antigos acreditavam haver “algo de significativo” no conteúdo de seus sonhos. Aristóteles argumentava que a maior parte dos homens acredita haver algo de significativo nos sonhos, mas criticava a crença, também comum, de sua origem divina (*Sobre a Divinação por meio de Sonhos*, 462b-463a). Tal opinião e sua correspondente crítica sobreviveram ao tempo e, com ele, modificaram-se. A orientação, pós-iluminista e pós-psicanalítica em relação à experiência onírica, se por um lado desconstruiu o sonho como algo próprio da esfera do sobrenatural, por outro resignificou-o como um produto do inconsciente, de camadas do Eu de difícil acessibilidade. Se alguns dos antigos gregos acreditavam que o sonho poderia oferecer-lhes informações verdadeiras sobre si mesmos e o mundo, enviadas por deuses e outros seres sobrenaturais, muitos de nós, desde Freud, o entendemos como um discurso do inconsciente emergido no sono para informar o indivíduo sobre quem ele é. Em ambos os casos, nem sempre o sonhador seria naturalmente capaz de compreender a mensagem recebida (fosse enviada pelos deuses, fosse enviada pelo inconsciente) e, a fim de tirar o melhor proveito do sonho, recorreria a um profissional especializado nas artes de sua interpretação. O fosso, pressuposto pelas mais céticas mentes antigas e modernas entre “sonho” e “realidade”, muitas vezes não é capaz de impedir a construção de pontes entre esses dois polos imaginários. Tais passagens conectivas resgatam algo de relevante para a vida “cotidiana” dessas experiências

afastadas ao campo da irracionalidade como o sonho, o delírio e o devaneio. Assim, sonhos, por mais “irreais” que pareçam, são “verdadeiros” no sentido de apontar em direção a nossos anseios, angústias, desejos e medos. É neste sentido que interessam à psicanálise e também foi desta forma que dele ocuparam-se algumas abordagens antigas. Em grande medida, portanto, o sonho sempre diz *algo*, de mais ou menos importante, sobre o sonhador e sobre o mundo à sua volta, ainda que a esse *algo* possamos atribuir importância e sentidos de níveis bastante variados¹⁰⁹.

Na época de Aristides, alguns elementos da “cultura onírica” na qual se inseria contribuía para a construção de um conjunto de práticas, experiências e sentidos associados aos sonhos por parte, não apenas dele, mas de alguns de seus contemporâneos. Um desses elementos constituiu o que podemos chamar genericamente de “sonhos epifânicos”. A crença em circulação no período clássico de que alguns sonhos são enviados por deuses, a qual sustentava sua abordagem como método divinatório, já havia sido objeto de crítica por Cícero (*Sobre a Divinação*, 2.118; 2.148-150) e, antes dele, por Aristóteles. Este argumentou ser uma mera coincidência o fato de um sonho, eventualmente, realizar-se, de forma que este não pode ser pensado como sinal ou causa de eventos vindouros (*Sobre a Divinação por meio de Sonhos*, 463b). A crítica de Aristóteles é especialmente dura se lembrarmos que Platão,

¹⁰⁹ Um amplo levantamento das principais questões relativas ao si mesmo presentes nas análises da antropologia, da psicologia e da psicanálise diante do fenômeno onírico foi feito por Jeannette Marie Mageo nos dois capítulos introdutórios a *Dreaming and the Self* (2003). Após sinalizar seu entendimento do conceito de *Self* enquanto um termo relativo a “todos os aspectos de ser uma pessoa” Mageo sintetiza sua noção de identidade, da qual partilhamos, a partir dos pressupostos de que ela está em constante mutação e de que sua construção é dependente da cultura: *Enquanto a identidade é aquele sentido de si mesmo que deriva de sucessivos atos de identificação, ela é fluida e sempre em transformação, e as transformações ocorrem, em parte (muitos dos autores deste livro argumentam), em sonhos. (...) Sonhos progressivamente trabalham nossas experiências enquanto seres culturais e assim contribuem, por mais que sutilmente, em como as pessoas constroem identidade na vivência cultural cotidiana* (2003, 7-8). Assim, o sonho é parte integrante do fenômeno de construção e transformação do Eu cujos parâmetros são oferecidos pelo contexto cultural. Mais do que isso, nele as relações de identidade e alteridade são colocadas em questão: *nos sonhos o Eu tem múltiplas vozes. Essas vozes são de pessoas apropriadas da vida de vigília, as quais representam nossos próprios fragmentos de um Eu subjacente. O sonho é o si mesmo enquanto outro(s), com o qual raramente temos relações isentas de problemas. Aqui a presença da alteridade na subjetividade é exposta. Os sonhos continuamente unem si mesmo a outro, complicando o reconhecimento “eu” / “não-eu”* (2003, 9-10). Mageo (2003, 10), então, finalmente conclui: *O si mesmo, então, é muito mais amplo do que suas identificações conscientes; o sonho oferece insight a respeito do amontoado de identidades que ele engloba. Combinando as ideias de Vygotsky e Jung, é possível ver o si mesmo como envolvendo um processo contínuo de incorporação de outros para produzir identidade.*

de quem foi discípulo, escreveu em algumas ocasiões sobre a deferência de Sócrates por seus sonhos. No *Fédon* (60e-61a), por exemplo, é atribuída a Sócrates a narrativa de como, por inspiração de um sonho recorrente o qual o exortava a praticar a música, decidira dedicar-se à filosofia, por ser ela *a música mais nobre* (μεγίστης μουσικῆς)¹¹⁰.

Como apontou Dodds (2002, 125), aparentemente, a objeção à confiança nos sonhos exemplificada por Aristóteles e Cícero não teria ganhado grande popularidade. De fato, temos diante de nós um vasto *corpus* documental (material e escrito), o qual aponta, nos primeiros séculos da Era Comum, em direção a uma difundida autoridade, frequentemente associada à origem divina, atribuída aos sonhos como produtores de conhecimento sobre o sonhador. Mas é importante salientar que encontros com deuses ou o recebimento de mensagens divinas em sonhos não eram eventos cotidianos e ordinários, muito pelo contrário. Assim, como observou Renberg (2003, 300), por sua excepcionalidade, eles certamente mereciam ser registrados publicamente. Podemos pensar como impulsionados por tais interesses de publicização do excepcional autores como Plutarco, Marco Aurélio, Galeno e Dio Cássio ao escreverem sobre atitudes tomadas em vigília inspiradas e aconselhadas por meio de sonhos¹¹¹. É importante destacar que a vida intelectual do período não esteve em nada dissociada da reflexão sobre a confiabilidade dos sonhos, de forma que Laurent Pernot e William Harris associaram a questão diretamente à Segunda Sofística. Segundo Pernot (2006 A, 39), *a concepção do sonho como “oráculo privado” e a redação de obras de todas as naturezas sobre este assunto é um traço da Segunda Sofística*. Como Aristides, por ele analisado ao longo de seu artigo, Pólemon de Laodicéia frequenta o Asclepeion de Pérgamo e ali dedica uma estátua a Demóstenes, após uma orientação onírica. Também Antíoco de Aigai, de acordo com Filóstrato (2.4.1), costumava passar muitas noites no Asclepeion de sua pátria, tanto em vista dos sonhos que costumava ter lá, como pelos encontros diurnos e

¹¹⁰ Outros exemplos encontram-se em *Apologia* 33c, sobre como Sócrates orientara-se ao longo da vida por oráculos e sonhos, e *Crito*, 44a-b, sobre sua confiança de que sua morte ocorreria de acordo com um sonho, um dia depois do sentenciado.

¹¹¹ Plutarco, *Questões Conviviais*, 2.3.1 (*Moralia*, 635E); Marco Aurélio, *Meditações*, 1.17.9; Galeno (*Comentário a Hipócrates* περι χυμῶν, 2.2 [16.219 sg. K.]); Dio Cássio, *História Romana*, 72.23.

noturnos com Asclépio. Como sintetizou Harris, *devemos encontrar alguns dos expoentes da Segunda Sofística entre os mais inclinados a confiar em seus sonhos* (2009, 204).

Na época de Aristides, alguns elementos apontam no sentido de uma possível intensificação e expansão da importância atribuída aos sonhos no mundo grego. William Harris lançou mão do catálogo de registros epigráficos organizado por Gil Renberg em 2003 e concluiu que no mundo grego há, a partir do ano 100, um aumento significativo do número de inscrições relativas a aparições de deuses em sonhos (uma modificação que não ocorre no mundo latino) numa proporção seis vezes maior do que no século anterior (2009, 201). Assim, ele argumenta que, nesta mudança, *crença e confiança nos sonhos estão, certamente, envolvidas* (2009, 202). O crescimento de tais registros epigráficos coincide com o apogeu do culto de Asclépio sinalizado por Patricia Cox Miller (1998, 106). Este crescimento de sua popularidade, segundo Bowersock (1969, 70ss), seria exemplificado pela ampliação do Asclepeion de Pérgamo logo após a visita de Adriano à cidade entre os anos 123 e 124; o sucesso de Alexandre de Abonuteicos, o qual, segundo Luciano de Samósata, fundou o oráculo de Glykon, deus até então inexistente, mas inspirado na forma ofíδια de Asclépio; a hipocondria característica da Segunda Sofística, cuja *desordenada obsessão pelas doenças do corpo* responderia ao grande interesse nas investigações anatômicas de Galeno, as quais, segundo ele, atraíam tantas pessoas de elite quanto os discursos de Adriano de Tiro. Os dois primeiros elementos parecem mesmo exemplificar o crescimento do prestígio do culto de Asclépio, mas o terceiro é por demais dependente da ansiedade dada por Erich Dodds, em 1965, como típica do período¹¹², de forma que Bowersock só pode atribuir tamanho interesse na medicina e no cuidado com o corpo a um suposto espírito do tempo de angústia. A hipótese foi criticada por Lane Fox em 1986, a qual entendia o crescimento da popularidade do culto

¹¹² Harris (2009, 228) criticou a interpretação de Dodds ao argumentar que só se pode falar de uma “era de ansiedade” a partir da praga de 165, pois uma das mais marcantes características em comum entre Aristides, Galeno e outros autores é a confiança de que os deuses acorreriam ao seu auxílio. No entanto, Harris parece não atentar para a significativa caracterização de Dodds (2000, 45), resgatada de Samson Eitrem (1947), desta como uma época em que “se estava perdendo a confiança na realidade vista à luz do dia”. Assim, a ênfase da “Era de Ansiedade” de Dodds é, muito mais, no contato e confiança no sobrenatural do que no desespero diante da falta de atenção por parte dos deuses. O que angustiava os homens do período que se estende de Marco Aurélio a Constantino foi, para Dodds (2000, 3), uma insegurança material e moral na qual ele, infelizmente, não se aprofunda.

de Asclépio como resultado do movimento, no período antonino, de revitalização dos santuários e por um interesse já de longa data, por parte da sociedade educada, na medicina e lugares de cura:

Serápis, Ísis e Júpiter Doliqueno, todos encorajavam que seus devotos sonhassem, mas nenhum deus foi mais pródigo do que Asclépio, cujo culto atingiu uma nova magnificência no segundo século. Mais uma vez, o culto não era sintomático de uma nova hipocondria ou ansiedade, muito menos das tensões relativas à colonização, na medida em que a cultura grega se estendia por mais áreas do Oriente. A sociedade educada era há muito intrigada pela medicina e por lugares de cura e o interesse literário do período antonino em ambos os assuntos não era uma novidade. Pelo contrário, Asclépio prosperou, pois, como Lourdes, os seus lugares de culto estavam ganhando em esplendor por benefícios numa era de paz romana. Os santuários foram aperfeiçoados e, por sua vez, atraíram clientes famosos (FOX, 2006, 151).

Um elemento a ser acrescentado ao já estabelecido interesse na medicina e lugares de cura, como santuários e estações termiais, foi a atração pela divinação destacada por Polymnia Athanassiadi (1993), a qual levava os homens do período Antonino a polêmicas reflexões e investigações sobre o assunto e à revitalização de antigos santuários e ao estabelecimento de novos oráculos. Assim, alguns resultados do envolvimento da época com saberes proféticos seriam as conquistas eruditas de Artemidoro, autor da *Onirocrítica*, sob instigação de Apolo; o sucesso de Alexandre de Abonuteicos; a personalidade de Aristides, com a escrita de seus longuíssimos diários oníricos; a revitalização dos oráculos de Delfos, Dídima e Claros; a encomenda, por parte de Sétimo Severo a Dio Cassio, de que este publicasse uma narrativa dos sonhos que levaram à sua ascensão ao Império (ATHANASSIADI, 1993, 115). Não podemos perder de vista, no entanto, que a medicina e a divinação são, ambas, práticas investigativas sobre um indivíduo ou uma comunidade, as quais buscam informações acerca de uma verdade oculta a respeito deles. O caso de Galeno, como analisado por Richard Evans (2012) e Alexia Petsalis-Diomidis (2010) é paradigmático a esse respeito, mas devemos acrescentar a ele a interface entre sonho e doença nos Asclepeia e na *Onirocrítica* de Artemidoro. Enquanto as primeiras dedicavam-se a receber os doentes e, por meio de sonhos, apresentar os meios para curá-los, a *Onirocrítica* ocupa-se de

interpretar os sonhos de doenças (1.26, 33, 34; 3.22, 51; 4.45; 5.52 ou os sonhos dos doentes (1.26, 34; 1.80; 2.55; 3.13, 23, 51; 4.2, 72) e aqueles que previam doença e morte (1.26, 34, 80; 4.2, 19; 5.9, 20, 24, 26, 30, 32, 33, 44, 51, 52, 54, 60, 77) ou cura (2.55, 5.51, 61). É importante lembrar que, tanto as práticas médicas de Galeno quanto a cura por meio da incubação quanto a interpretação dos sonhos está sempre associada à produção narrativa, a qual informa o médico ou o oniromante, por um lado, ou testemunha a cura concedida por Asclépio, por outro. Esses relatos são discursos produzidos pelos indivíduos a respeito de si mesmos, de caráter autobiográfico e de criação de “Eus” possíveis. Assim, os sonhos de Aristides e sua produção de si por meio da narrativa dos *Hieroì Lógoi* são elementos constituintes de uma cultura onírica do século II para a qual as espacialidades do corpo no mundo social e do corpo onírico se confundem, se informam e se constroem¹¹³. O estar no mundo, portanto, depende da alteridade oferecida pela heterotopia onírica a qual, por meio da apresentação de *outros possíveis* informa o homem sobre sua existência. Esta, inevitavelmente material, só pode ser pensada em relação ao limite que lhe impõe a aniquilação pela morte e, portanto, é frequentemente reiterada e colocada em questão pela doença. Os sonhos, ao sempre levantarem o questionamento de uma pessoa sobre quem ela é, constituem um discurso de autoridade, não apenas por poderem informá-la a esse respeito, mas também por constituírem, eles mesmos, um lugar de reelaboração do Eu. A origem dessa autoridade foi, muitas vezes, atribuída ao divino, de maneira que o conhecimento e a produção de si fundava-se na relação que se poderia estabelecer com os deuses.

Na mesma época da expansão do Asclepeion e da escrita dos *Hieroì Lógoi*, Artemidoro de Daldis escreve sua *Onirocrítica*. Ali, sonhos anunciadores de eventos futuros são nomeados por termos como χρηματισμός (1.2.44) e θεόπεμπτα (1.6.9). Liddell e Scott (1940) registram o substantivo χρηματισμός como apenas tardiamente associado a um contexto oracular, a exemplo de sua presença na *Epístola aos Romanos* (11.4). Seus usos mais difundidos indicam ideias como “decreto ou ordem emitida por um soberano ou por

¹¹³ Pensamos “corpo” no sentido de experiência física de si mesmo, e não em uma dicotomia com a alma, principalmente na medida em que, desde Homero, não é possível advogar a favor de uma separação entre dimensão material e imaterial como orientadora de uma única maneira, dualista, de abordar o humano. O assunto foi objeto de profunda reflexão de Brooke Holmes em *The Symptom and the Subject* (2010).

uma autoridade pública”, “decisão em caso de petição”, “qualquer instrumento público ou documento”, “instrumento legal” e “título”, “designação”. Ao mesmo tempo, o mesmo léxico associa o verbo χρηματίζειν a atividades como “negociar”, “ter relações, especialmente em questões financeiras”, “deliberar em assembleias públicas”, “presidir cargos”, “emitir decretos e ordens de pagamento”, “administrar a justiça” e “decidir a respeito de petições”, além de “responder”, no caso de um oráculo diante de uma consulta. Nesse sentido, o verbo teve um uso mais abrangente do que o substantivo, ainda que tardio, presente em documentos como a *Biblioteca* (15.10) de Diodoro da Sicília, no *Evangelho de Lucas* (2.26), em *Atos dos Apóstolos* (10.22), e no *Pseudologista* (8) de Luciano, *Da Abstinência de Animais* (2.48) de Porfírio; *Dos Mistérios* (3.2; 11) de Jâmblico. Como observou William Harris (2009, 34s), o uso do substantivo enquanto prescrição divina até Artemidoro era bastante raro, salvo por isolados casos nos séculos III e II antes da Era Comum, a exemplo do *Papiro de Zenão* (1.59034.6) e o *Segundo Livro de Macabeus* (2.4). Tais referências sugerem que tais termos estavam frequentemente associados à noção de uma autoridade, humana ou divina, no exercício daquilo que lhe era próprio, ou seja, a deliberação a respeito daqueles que se encontravam sob sua jurisdição. Tal uso imprimia ao substantivo χρηματισμός e ao verbo χρηματίζειν, um sentido para a visão onírica enquanto um discurso de poder, de ordem informativa ou normativa, diante do qual o sonhador não poderia posicionar-se com indiferença.

Artemidoro, ao utilizar o substantivo χρηματισμός, aponta que muitos outros antes dele já haviam falado de tais sonhos oraculares, como Artemone de Mileto e Febo de Antioquia, os quais escrevem no primeiro século de nossa era (1.2.43), mas não há como nos certificarmos de que estes fizessem uso da mesma terminologia. Mas o sentido encontra-se também no adjetivo θεόπεμπτα, utilizado por ele para designar sonhos que anunciam algum evento futuro, seja ele bom ou mau (1.6.9). O mesmo léxico produzido por Liddell e Scott, anteriormente mencionado, o traduz por “enviado pelos deuses” em documentos como *Ética a Nicômaco* (1099b.15) de Aristóteles; as *Histórias* (32.15.14) de Políbio; a *Biblioteca* (15.24) de Diodoro da Sicília; as *Antiguidades Romanas* (1.14; 69; 2.64; 71; 3.10; 4.62; 5.46; 11.62; 12.9; 14.11) de Dionísio de Halicarnaso; as *Antiguidades Judaicas* (6.16) de Flávio

Josefo; *Do Sublime* (34) de Pseudo-Longino; *Leucipo e Clitofonte* (4.15) de Aquiles Tácio; as *Vidas dos Eminentes Sofistas* (7.1) de Diógenes Laércio; a *História Eclesiástica* (2.18; 7; 7) de Eusébio de Cesaréia. O termo também é traduzido pelos lexicógrafos por “sobre-humano” e “extraordinário” em *Dafne e Cloé* (3.11) de Longo. Desta forma, se por um lado o primeiro termo, χρηματισμός, e seu verbo correlato, χρηματίζειν, teve seu emprego enquanto prescrição divina bastante limitado perante os usos associados a atividades mundanas, por outro, o adjetivo θεόπεμπτα foi amplamente utilizado num recorte temporal bastante semelhante, ligeiramente mais amplo por incluir a obra de Aristóteles. Desde o século III a.E.C. até a época de Aristides, a ideia de que os deuses se comunicam com os homens e emitem ordens a eles, por vezes de sentido oracular, circulou próxima de outra, acerca da origem divina de algumas coisas e fenômenos, portanto, frequentemente entendidos como extraordinários e sobre-humanos. A opinião, portanto, de que alguns sonhos eram enviados pelos deuses e, assim, intermediavam a comunicação entre eles e o sonhador, figurava como desdobramento desse diálogo entre χρηματισμός e θεόπεμπτα, entre o discurso de autoridade e a origem divina. A proveniência divina de determinados sonhos não é uma novidade do período recortado, mas é, de fato, atestada desde Homero e estende-se até Xenofonte¹¹⁴. Igualmente antiga, na Grécia, seria a ideia de que os deuses apareciam em sonhos aos homens, e esta pode ter se originado, segundo Harris (2009, 38), em Ugarite, na Ásia Menor ou no Egito¹¹⁵. Na documentação escrita, a primeira referência explícita às visitas divinas em sonhos ocorre na *Ode Olímpia* de Píndaro, na qual é narrada uma aparição de Atená a Belerofonte:

O sonho repentinamente transformou-se em realidade, e ela [Atená] falou: “Estás dormindo, Rei, filho de Éolo? Venha, tome este amuleto para o cavalo e, sacrificando um touro branco, mostre-o ao seu ancestral, Poseidon domador de cavalos.” A deusa da negra égide parecia pronunciar tais palavras enquanto ele cochilava na escuridão,

¹¹⁴ (...) καὶ γὰρ τ'ὄναρ ἐκ Διός / pois o sonhar vem de Zeus (HOMERO. *Ilíada*, 1.62); θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσικαὶ καθεύδουσι / Os deuses não se misturam com os homens; e é por meio desse elemento [Eros] que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília, como o sono (PLATÃO. *Simpósio*, 203a); εὔξεσθαι τοῖς φήνασι θεοῖς τά τε ὄνειρατα / rezar aos deuses que haviam revelado o sonho (XENOFONTE. *Anábasis*, 4.3.13).

¹¹⁵ Harris (2009, 38) defende que a aparição de Hermes a Príamo na *Ilíada* (24.673-690) certamente teria acontecido em sonhos, apesar de não haver consenso quanto ao assunto.

e ele saltou diretamente para os seus pés. Ele tomou a maravilhosa coisa que se encontrava ao seu lado e alegremente foi até o vidente da região, e disse ao filho de Coreano toda a história: como, a convite do vidente, ele fora dormir à noite no altar da deusa, e como a filha de Zeus cuja lança é o raio lhe havia dado o ouro que subjuga o espírito. O vidente dissera-o para obedecer o sonho tão rápido quanto possível¹¹⁶ (PÍNDARO, *Ode Olímpia*, 13.67-80).

A *Ode Olímpia* remete à questão da autoridade dos sonhos de visitas divinas¹¹⁷.

No entanto, não encontramos ali uma terminologia específica para designar o próprio sonho oracular, ou enviado por deuses, como posteriormente indicará o uso de termos como χρηματισμός e θεόπεμπτα. O uso de tal terminologia sinaliza um novo entendimento sobre as relações com o mundo sobrenatural, na medida em que associa discurso de poder e origem divina enquanto elementos fundamentais de um tipo de experiência onírica específica, de natureza sobrenatural e, ao mesmo tempo, normativa. Nesse contexto, insere-se a crítica de Artemidoro a Aristóteles, a qual não defende, propriamente, a origem divina dos sonhos, mas também não a exclui e atribui a esses sonhos “inesperados” a capacidade de predizer o futuro:

Devemos considerar como não confiáveis as imagens reveladas àqueles que se encontram preocupados com alguma coisa e pediram aos deuses orientação pelos sonhos, pois as imagens correspondentes às preocupações não significam nada e pertencem ao grupo de visões oníricas, como anteriormente demonstrei. Alguns chamam essas visões de “resultantes da ansiedade” ou “provocadas pela pergunta”. Por outro lado, as imagens que aparecem a quem não está preocupado com nada e que predizem algo sobre acontecimentos futuros, bons ou ruins que sejam, são chamadas de “enviadas pelos deuses”. Ora, eu,

¹¹⁶ ἔξ ὄνειρου δ' αὐτίκα ἦν ὕπαρ· φώνασε δ'· εὐδεις, Αἰλίδα βασιλεῦ; ἄγε φίλτρον τόδ' ἵππειον δέκευ, καὶ Δαμαίω νιν θῶν ταῦρων ἀργάντα πατρὶ δείξον.' κυαναιγίς ἐν ὄρφινᾳ κνώσσουντί οἱ παρθένος τόσα εἰπεῖν ἔδοξεν· ἀνὰ δ' ἐπάλτ' ὄρθῳ ποδί. παρκεῖμενοι δὲ συλλαβῶν τέρας, ἐποχώριον μάντιν ἄσμενος εὗρεν δείξέν τε Κοιρανίδα πάσαν τελευτὰν πράγματος, ὡς τ' ἀνὰ βωμῷ θεᾶς κοιτάξατο νύκτ' ἀπὸ κείνου χρήριος. ὡς τέ οἱ αὐτὰ Ζητὸς ἐγχεικεραίνου παῖς ἔπορεν δαμασίφρονα χρυσόν. ἐνυπνίῳ τάχιστα πιθέσθαι κελήσατό μιν (SANDYS, 1937) / *The dream suddenly became waking reality, and she spoke: "Are you sleeping, king, son of Aeolus? Come, take this charm for the horse; and, sacrificing a white bull, show it to your ancestor, Poseidon the Horse-Tamer." The goddess of the dark aegis seemed to say such words to him as he slumbered in the darkness, and he leapt straight up to his feet. He seized the marvellous thing that lay beside him, and gladly went to the seer of the land, and he told the son of Coeranus the whole story: how, at the seer's bidding, he had gone to sleep for the night on the altar of the goddess, and how the daughter herself of Zeus whose spear is the thunderbolt had given him the spirit-subduing gold. The seer told him to obey the dream with all speed* (SVARLIEN, 1990).

¹¹⁷ Ela é também especialmente relevante para o estatuto ambíguo da experiência onírica, por vezes entre o sono e a vigília, como acontecerá em *Hieroi Lógoi*, 2.32s, sobre o qual oportunamente nos debruçaremos.

ao contrário de Aristóteles, não ponho em dúvida se a origem do sonhar é externa a nós ou vem de um deus ou de alguma causa interna da qual dispõe a alma de alguma maneira e provoca alguma ocorrência natural, mas chamo essas imagens de “enviadas por um deus”, como na linguagem comum se define tudo aquilo que chega inesperadamente (ARTEMIDORO, *Onirocrítica*, 1.6)¹¹⁸.

Para Artemidoro, certos sonhos figuram como discursos de poder, imbuídos da autoridade de apresentarem ao sonhador eventos futuros e informações verdadeiras de outra maneira indisponíveis. Eles podem vir ou não dos deuses, mas certamente há essa possibilidade em alguns casos. Artemidoro é reticente em admiti-lo, mas lança mão da ideia da origem divina em alguns outros momentos da obra. Ele retoma a hipótese anímica mencionada por Aristóteles e a associa aos deuses: (...) *pois o deus concede o sonho que resguarda o futuro à alma do sonhador porque esta é por natureza dotada de faculdades mânticas, ou qualquer outra que seja a causa do fato sonhado* (*Onirocrítica*, 4.2).¹¹⁹ Além disso, a própria escrita da obra teria sido inspirada por visões de Apolo. Novamente, Artemidoro evita afirmar categoricamente a respeito da origem divina do sonho, mas, ao mesmo tempo, não esclarece as condições em que teriam ocorrido as visões:¹²⁰

¹¹⁸Ἐννοῆσαι δὲ χρὴ ὅτι τὰ μὲν τοῖς φροντίζουσι περὶ τίνος καὶ αἰτησαμένοις ὄνειρον παρὰ θεῶν ἐπιφαίνόμενα οὐχ ὅμοια ταῖς φροντίσι [σημαίνοντα δέ τι περὶ τῶν προκειμένων] γίνεται, ἐπεὶ τὰ γε ὅμοια ταῖς ἐννοίαις ἀσήμαντά τέ ἐστι καὶ ἐνυπνιώδη, ὡς ὁ πρότερος ἔδειξε λόγος· μεπιμηματικά δὲ καὶ αἰτηματικά πρὸς τινῶν λέγεται· τὰ δὲ (τοῖς) περὶ μηδενὸς φροντίζουσι ἐφιστάμενα καὶ προαγορεύοντά τι τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν θεόπεμπτακαλεῖται. οὐχ ὁμοίως δὲ νῶν ἐγὼ ὡς Ἀριστοτέλης διαπορῶ πότερον ἔξωθεν ἡμῖν ἐστὶ τοῦ ὄνειρώσειν ἢ αἰτία ὑπὸ θεοῦ γινομένη ἢ ἔνδον αἰτιόν τι, ὃ ἡμῖν διατίθησι τὴν ψυχὴν καὶ ποιεῖφίσει συμβεβηκὸς αὐτῇ, ἀλλὰ θεόπεμπτα [ὡς] ἤδη καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ πάντα τὰ ἀπροσδόκητα καλοῦμεν. / *Bisogna considerare che le immagini che appaiono a chi è preoccupato per qualcosa e ha chiesto un sogno agli dei non sono affidabili, poiché le immagini che corrispondono alle preoccupazioni non significano nulla e appartengono al gruppo delle visioni durante il sonno, come l'esposizione precedente ha dimostrato. Secondo alcuni queste visioni si chiamano "derivanti da inquietudine", o "derivanti da domanda". Invece le immagini che appaiono a chi non è preoccupato per alcunché e che predicano qualcosa degli avvenimenti futuri, buoni o cattivi che siano, sono chiamate "inviate dagli dei". Ora io, diversamente da Aristotele, non mi pongo il dubbio se l'origine del sogno sia esterna a noi o venga da un dio o se ci sia una qualche causa interna che ci dispone l'anima in un certo modo e fa sì che le accada un avvenimento naturale, ma chiamo queste immagini "inviate da un dio" come nel linguaggio corrente si definisce tutto ciò che giunge inaspettato* (GIARDINO, 2006).

¹¹⁹ὁ μὲν γὰρ θεὸς πρὸς τὸ ἀποβησόμενον δίδωσι τοὺς ὄνειρους τῇ ψυχῇ τοῦ ὄρωντος φύσει μαντικῇ οὔση ἢ εἴ τι ἄλλο ἐστὶν αἴτιον τοῦ ὄνειρώσειν. / (...) *giaché la divinità concede i sogni che riguardano il futuro all'anima del sognante perché questa è per natura dotata di facoltà mantiche, o qualunque altra sia la causa del fatto che si sogna* (*Onirocrítica*, 4.2).

¹²⁰ Elisa Ruiz García, em sua introdução à edição espanhola da *Onirocrítica* (1989, 16), cita a passagem como indicativa de que Artemidoro afirmava ter sido orientado pelo deus em sonhos. Ainda que esta seja uma

Além disso, peço a quem entre em contato com estes livros que não acrescente nem remova qualquer coisa aqui encontrada: na verdade, se alguém conseguir acrescentar algo às minhas afirmações, pode agora muito facilmente compor uma obra sua. E, caso considere algumas das coisas escritas por mim nestes livros como desnecessárias, recorra então apenas àquilo de que gostou, sem excluir o restante da obra, tendo em mente que Apolo, o deus de minha pátria, é vigilante e protege tudo e que produzi esta obra persuadido por ele, e ele me encorajou muitas vezes e apareceu a mim de maneira manifesta, especialmente agora que é conhecido por mim, e me ordenou numa única noite (μονονοχί) a escrita deste tratado. Portanto, não há nada de estranho no fato de Apolo de Daldis, a quem chamamos de *Mystes* de acordo com uma tradição local, overecendo-me sua virtude e sua sabedoria, ter encorajado-me neste empreendimento: de fato, os exegetas de nossas tradições locais afirmam ter os lídios vínculo de hospitalidade com os fenícios¹²¹ (ARTEMIDORO, *Onirocrítica*, 2.70).

A expressão μονονοχί, (*numa única noite*) ignorada na edição italiana de Angela Giardino (2006, 437), por nós utilizada, é traduzida por *nei sogni soprattutto ora* (em sonhos, especialmente agora) na edição de Dario del Corno (1975, 140), mais antiga. O termo, ao sinalizar um contexto noturno para a visita do deus, remete aos estados intermediários em que não é possível definir se se está dormindo e acordado, como na *Ode Olímpica* Píndaro (13.65-92) e nos *Hieroì Lógoi* (2.32). No século seguinte, Jâmblico afirmará que neste estado transicional ocorrem as aparições dos deuses e é possível ouvi-los

interpretação bastante provável, ela figura tão somente como hipótese, cuja plausibilidade advém do conjunto da obra e as já mencionadas passagens oblíquas sobre a origem divina dos sonhos.

¹²¹ δέομαι δὲ τῶν ἐντυγχανόντων τοῖς βιβλίῳ μήτε προσθεῖναι μήτε τι τῶν ὄντων ἀφελεῖν. εἴτε γὰρ δύναίτο τις τοῖς ἐμοῖς προσθεῖναι, ῥᾶον ἂν ἴδια ποιήσειεν· εἴτε τινὰ τῶν ἐγγεγραμμένων ταῖσδε ταῖς βίβλοις περισσὰ δοκεῖ, οἷς ἀρεσκεται μόνοις χρήσθω, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων μὴ ἐξαιρῶν, θεὸν ἐπόπτην καὶ φύλακα πάντων νομίζων τὸν Ἀπόλλωνα, ᾧ πειθόμενος ἐγὼ πατρώῳ ὄντι θεῷ εἰς τήνδε τὴν πραγματείαν παρήνθον, πολλάκις με προτρεψαμένῳ, μάλιστα δὲ νῦν ἐναργῶς ἐπιστάντι μοι, ἥνίκα σοι ἐγνωρίσθην, καὶ μονονοχί. / *Inoltre io domando a chi legge questi libri do non aggiungere né togliere niente di ciò che vi si trova: infatti, se qualcuno può aggiungere qualcosa alle mie affermazioni, può ancora più facilmente comporre un'opera sua. E, nel caso in cui ritenga che qualcuna delle cose che ho scritto in questi libri sia superflua, allora ricorra soltanto a quelle che gli piacciono, senza eliminare il resto dell'opera, tenendo a mente che Apollo è un dio che veglia e protegge ogni cosa e che io ho intrapreso quest'opera proprio obbedendo ad Apollo, il dio della mia patria, e che Apollo mi ha incoraggiato spesso e mi è apparso in maniera manifesta, soprattutto ora che ho fatto la tua conoscenza, e mi ha ordinato di scrivere questo trattato. Dunque non c'è niente di strano nel fatto che Apollo di Daldi, che noi chiamiamo Mystes secondo una tradizione locale, prevedendo la tua virtù e la tua saggezza mi abbia incoraggiato in questa impresa: infatti gli esegeti delle nostre tradizioni locali affermano che i Lidi hanno un legame di ospitalità con i Fenici* (GIARDINO, 2006).

(*Dos Mistérios*, 3.2). Artemidoro, portanto, dialoga com essa tradição, mas protege-se de críticas passíveis de advir de uma audiência de tendências mais céticas ao não afirmar categoricamente que as visões teriam acontecido em sonhos e exime-se, assim, das discussões em torno da origem divina das visões oníricas. Ainda assim, não nos é possível confirmar sua crença na origem divina de certos sonhos, mas sim que ela circulava como objeto frequente no interior das discussões sobre os mesmos em sua época. Segundo Elisa Ruiz García, este seria um recurso retórico em moda na época, utilizado não apenas por Artemidoro e Aristides, mas também por autores anteriores e posteriores a eles, como Plínio o Velho, Díon Cássio e Menandro de Laodicéia (1989, 16). Como recurso retórico, portanto, o argumento da origem divina de um determinado sonho era suficientemente amparado nas crenças das audiências e leitores para fazer-se suficiente para atribuir legitimidade aos discursos que dele lançavam mão. Desta forma, ainda que não figurasse como parte das crenças desses autores, a origem divina circulava como explicação viável e plausível no interior das comunidades para as quais falavam e escreviam. Era possível, assim, que fossem atribuídas a determinados personagens decisões e atitudes oniricamente inspiradas. Pausânias (7.5.1-2), contemporâneo de Artemidoro e Aristides, afirma ter sido Esmirna refundada por Alexandre *de acordo com uma visão onírica* (κατ' ὄψιν ὀνειράτος) ocorrida enquanto este dormia sob um plátano o qual crescia sobre uma fonte diante do santuário das Nêmesis no Monte Pagos. As deusas teriam aparecido a Alexandre e ordenado a construção da nova cidade e a remoção dos cidadãos de Esmirna da antiga localidade para a nova. Segundo Harris (2009, 42), a narrativa de Pausânias dialogava, desde a época de Antonino Pio, com a circulação de moedas comemorativas dessa fundação divinamente inspirada da cidade¹²².

Desta forma, na época de Aristides, ganham mais espaço os sentidos e valores que constituem o sonho como discursos de autoridade de possíveis origens divinas, o que atribuía prestígio sobrenatural ao sonhador digno de tais visões. Desta forma, quando Galeno – o qual fora pupilo de Sátiro, um dos médicos de Aristides – afirma ter recebido instruções de Asclépio, evita dizer que elas teriam ocorrido em sonhos. Da mesma maneira, ao

¹²² Harris (2009, 54-56) apresenta uma longa lista casos de usos políticos dos sonhos como justificativa para decisões e atitudes por parte de homens antigos.

mencionar o tratamento dado a um determinado paciente, justifica-o por meio de um sonho que o teria inspirado a cortar uma artéria, mas não o associa a nenhuma aparição divina (HARRIS, 2009, 64). Harris (idem) aponta que o uso do modelo completo de epifania onírica, o qual deveria incluir não apenas a visita de um deus, mas, também, comunicação com ele, é evitado por Galeno em vista do risco de parecer, a sua audiência, *solene, pretencioso, poético*. De fato, desde Homero tais sonhos fazem parte do horizonte de expectativas de heróis, governantes e homens inspirados, cuja altíssima dignidade tornava-os aptos a serem visitados pelos deuses e deles receberem instruções. A epifania onírica, por figurar como experiência associada a uma elite político-religiosa, estaria localizada numa posição diametralmente oposta à da incubação. Esta é entendida por Harris (2009, 39) como *democrática, em um sentido amplo*, pois praticamente qualquer pessoa munida dos recursos necessários poderia praticá-la, enquanto a epifania onírica seria uma *prerrogativa principesca*. Certamente, de um ponto de vista um tanto restrito dos discursos sobre o tema, a hipótese de Harris tem amparo. No entanto, quando nos aproximamos da cultura material produzida no contexto da devoção a Asclépio, as prescrições divinas em sonhos surgem em profusão (LIDONNICI, 1995; RENBERG, 2003). Se a incubação era uma prática, em grande medida “democrática”, como afirma Harris, é importante não perder de vista que ela removia o devoto da esfera dos homens comuns e o realocava numa esfera superior de existência fundamentada no ver, ouvir e ser favorecido por um deus. Assim, este pode lançar mão de outro recurso tipicamente aristocrático, que é o uso de mensageiros. Estes, ao enviar a mensagem de Asclépio confundem-se com o próprio deus, o qual pode aparecer por meio de muitos disfarces e cujas informações nem sempre são completamente claras. Ao apresentar as muitas interpretações passíveis de advir de sonhos com aparições de deuses, Artemidoro indica ser a comunicação por símbolos a preferida dos imortais, os quais jamais mentem, como toda pessoa digna de crédito:

(...) os deuses e todas as pessoas dignas de fé dizem sempre a verdade, mas às vezes falam de forma simples, às vezes por enigmas. Se falam de forma simples, não causam nenhuma dificuldade de interpretação nem de comunicação, pois seu discurso é simples. No entanto, se se expressam por enigmas e não falam de forma simples, é preciso interpretar o enigma. É razoável afirmar que os deuses dizem muitas

coisas através de enigmas, pois, sendo mais sábios que nós, não desejam que aceitemos nenhum discurso sem, primeiramente, tê-lo examinado¹²³ (ARTEMIDORO, *Onirocrítica*, 4.71).

A proposta de Artemidoro sinaliza certa predisposição em relação à origem divina de alguns sonhos, os quais se encaixam no modelo do discurso enigmático dos deuses. Diante deles, o sonhador deve acreditar no que dizem e obedecê-los, tal como merecem crédito e obediência outros tantos personagens listados por Artemidoro (2.69): sacerdotes, governantes, progenitores, professores e videntes. No entanto, seguindo uma preocupação constante na *Onirocrítica*, de que a boa fortuna está sempre associada à adequação de um determinado personagem ou objeto às suas características tradicionais, Artemidoro sinaliza que o deus, ao aparecer num sonho, deverá fazê-lo com os atributos apropriados para poder ser considerado autêntico¹²⁴. Assim, Artemidoro associa a relação com o divino com a ideia de reflexão e busca pelo verdadeiro. Por meio dos sonhos, conhece-se uma verdade, delineada pela autoridade de sua origem divina e oculta até o momento do exame cuidadoso por parte do sonhador.

¹²³ ὡς ἄρα οἱ θεοὶ καὶ πάντες οἱ ἀξιόπιστοι πάντως μὲν ἀληθῆ λέγουσιν, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ἀπλῶς λέγουσι, ποτὲ δὲ αἰνίσσονται. ὅταν μὲν οὖν ἀπλῶς λέγωσιν, οὐδὲν πρᾶγμα παρέχουσιν οὐδὲ λέσχην διὰ τὸ ἀποῦν τῆς ῥήσεως· ὅταν δὲ αἰνίσσονται καὶ μὴ ἀπλῶς λέγωσιν, ἐρμηνευτέον σοι τὰ αἰνίγματα. καὶ γὰρ εἰκὸς τοὺς θεοὺς τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων λέγειν, ἐπειδὴ καὶ σοφωτεροὶ ὄντες ἡμῶν αὐτῶν οὐδὲν ἡμᾶς ἀβασανίστως βούλονται λαμβάνειν. / (...) *gli dei e tutte le persone degne di fede dicono in ogni modo la verità, ma talvolta parlano in modo semplice, talvolta si esprimono per enigmi. Se parlano in modo semplice, non causano alcuna difficoltà di interpretazione né chiacchiera, in quanto il loro discorso è semplice; invece, se si esprimono per enigmi e non parlano in modo semplice, devi interpretare gli enigmi. È ragionevole che gli dei dicano molte cose attraverso enigmi, poiché, essendo più saggi di noi, non vogliono che noi accettiamo nessun discorso, se prima non l'abbiamo esaminato* (GIARDINO, 2006).

¹²⁴ Até mesmo os deuses, se não apresentam seus atributos próprios ou não estão no lugar que lhes cabe ou na atitude que lhes convém, dizem mentiras e enganam, não importa o que digam. Por isso é necessário prestar atenção em todos esses pontos ao mesmo tempo: quem fala, o que é dito, a atitude, os atributos de quem fala (*Onirocrítica*, 4, 72): "Ἐτι καὶ θεοὶ ὅταν μὴ τὴν οἰκείαν ἔχωσι σκευὴν μηδὲ ἐν τόπῳ τῷ ἐπιβάλλοντι μηδὲ ἐν σχήματι τῷ προσήοντι ὦσιν, ὅ τι ἂν λέγωσι, ψευδῆ λέγουσι καὶ ἐξαπατῶσι. προσεκτέον οὖν ὁμοῦ πάσι, τῷ λέγοντι τῷ λεγομένῳ τῷ τόπῳ τῷ σχήματι τῆ σευῆ τοῦ λέγοντος. / *Anche gli dei, se non hanno i loro attributi e non sono nel luogo appropriato per loro né nell'atteggiamento che si addice loro, dicono menzogne e ingannano, qualunque cosa dicano. Dunque bisogna tenere presenti contemporaneamente tutti gli elementi, cioè chi parla, ciò che viene detto, il luogo, l'atteggiamento e gli attributi di chi parla* (GIARDINO, 2006).

Aproximar-se dos deuses em uma “Era de Ansiedade”

Nos primeiros séculos da Era Comum, o Eu foi objeto de discussão em meio às ideias de liberdade, intenção e consciência. A antiga questão proposta no *Alcibíades I* de Platão sobre o cuidado de si não incidia, é claro, sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós, hoje, chamaríamos de *questão do si mesmo*. Em 1984, Michel Foucault discutiu-a no terceiro volume de sua *Histoire de la Sexualité*, intitulado *Le Souci de Soi*, no qual pensou os séculos I e II como “uma espécie de idade de ouro na cultura de si” (1985, 50). Ali, ele problematiza o individualismo como elemento fundamental para compreensão do aprofundamento, nos séculos I e II, dos aspectos “privados” da existência, dos valores da conduta pessoal e do interesse que se tem por si próprio (1985, 47). Foucault questiona tal “impulso individualista” ao observar a permanência da atividade política (ainda que modificada) como parte importante da vida dos homens das classes superiores. Além disso, parte do pressuposto de que a visibilidade da existência, ou seja, a cultura do “ver e ser visto”, era elemento característico das sociedades antigas, onde, portanto, cada indivíduo se situava no interior de *fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e de amizade*. Por fim, doutrinas ligadas à austeridade da conduta, como o estoicismo, seriam também bastante insistentes sobre a responsabilidade em relação *à humanidade, aos concidadãos e à família*, de forma a estarem sempre prontas a denunciarem, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta (1985, idem). Os elementos levantados por Foucault delineiam um quadro por demais coerente nas relações entre os discursos e práticas dos homens dos séculos I e II. Apesar de amparados em pressupostos válidos como a cultura da visibilidade e a responsabilidade do indivíduo perante a comunidade, estão associados a uma ideia muito geral de “sociedades antigas”, por um lado, e, por outro, preveem uma conduta de policiamento por parte de grupos como o dos estoicos¹²⁵. Mas a reflexão é válida no sentido de pensar as dimensões privadas da existência e a interiorização das relações de alguém consigo mesmo:

¹²⁵ É preciso levar em conta a documentação privilegiada por Foucault, de natureza exclusivamente textual e, majoritariamente, de matriz filosófica, com uma exceção expressiva para os escritos de Galeno. São raras, por

De fato, convém distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo de interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação. É claro que essas atitudes podem estar ligadas entre si; assim, pode ocorrer de o individualismo exigir a intensificação dos valores da vida privada; ou ainda, que a importância atribuída às relações consigo seja associada à exaltação da singularidade individual (FOUCAULT, 1985, 48).

Assim, Foucault sinaliza a possibilidade da combinação de dimensões individualistas da existência pessoal (identificadas pela singularidade e a independência do indivíduo), a importância dada à vida privada enquanto sistematização de relações de proximidade (por exemplo, com familiares) e, por fim, a relação de alguém para consigo de forma a ter-se como objeto de conhecimento e campo de ação. Todos esses elementos sinalizam, na época de Aristides, uma interiorização para aquilo que é pessoal e próprio, para as dimensões íntimas e privadas do indivíduo. Esse movimento para dentro está associado também às práticas de escrita de si, a qual Foucault compreende, não como central, mas de grande importância na formação do si mesmo. Em numa entrevista a Gilles Barbedette e André Scala, publicada na revista *Les nouvelles littéraires* em 1984, no mesmo ano da escrita de *Le Souci de Soi*, Foucault aborda a escrita de si a partir da relação da pessoa para consigo. Mais numerosa a partir do primeiro século, ela é caracterizada por um modelo de escrita como relação consigo mesmo (*recomendações, conselhos, advertências dadas aos alunos, etc.*) (2006 B, 256). É nessa mesma entrevista que Foucault falará da já citada inexistência do sujeito na Antiguidade e, em seu lugar, de *uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo* (2006 B, 262). Assim, delineia-se a nossa frente um momento, estendido até a época de Aristides, de

exemplo, as referências à poesia. Assim, o modelo apresentado por Foucault parece dar pouco espaço às contradições e disputas.

experiências, de dimensão também reflexiva e narrativa, que podemos chamar, a partir do vocabulário foucauldiano, de “experiências de si”. Nelas, o Eu, tomado como um valor centralizador da existência, era constituído, problematizado e modificado. É importante lembrar que Foucault sustentara ser esta cultura limitada a uma elite intelectual (1985, 50). Porém, a julgar por sua reflexão a respeito da inexistência do sujeito no mundo antigo (na medida em que ele não encontra uma problematização filosófica a esse respeito), compreendemos essa delimitação como resultado de uma investigação interessada exclusivamente na documentação escrita e, em geral, de natureza filosófica. Nem mesmo a *Onirocrítica* de Artemidoro parece sinalizá-lo da existência de pessoas, para além dos círculos intelectuais nos quais se encontravam homens como Aristides, em busca do auxílio da oniromancia como meio de acesso de um saber sobre si mesmas, saber este que, ao informá-las, também as produzia. A incubação nos Asclepeia, da mesma maneira, precedia o relato diante de outros incubantes, das visões e orientações noturnas enviadas pelo deus. Essas narrativas, muitas vezes e, desde muito antes do período estudado por Foucault, eram sistematizadas em *iámatas*, plaquetas votivas nas quais breves registros de doença e cura eram fixados. Esses relatos, pelo seu caráter autobiográfico, são tão constituintes do Eu quanto as obras de Marco Aurélio e de Aristides. Se Foucault está certo a respeito de sua “era de ouro da cultura de si”, talvez seja, muito mais, por um aumento do número e das maneiras como esse movimento em direção ao si mesmo ocorria, do que pelo surgimento de grupos de intelectuais que, isoladamente, tomavam para si o monopólio da sensibilidade e da autonomia de produção do si mesmo.

O problema do indivíduo no início da Era Comum foi abordado em 1965 em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* por Erich Dodds. A obra consiste, de fato, na reunião de quatro conferências apresentadas em maio de 1963 na Queen’s University de Belfast a convite da Fundação Wiles. Dodds acrescentou notas e pequenas modificações para a publicação dos textos, mas logo no seguinte, empreendeu novamente a tarefa ao ser convidado para o ciclo Eitrem, na Universidade de Oslo. A obra de 1965 é, portanto, um trabalho por duas vezes revisado, escrito para e a partir do diálogo com os pares, cujos quatro

capítulos apresentam, em recortes temáticos do campo filosófico e religioso, o período compreendido entre a ascensão de Marco Aurélio e a conversão de Constantino (161-306).

Para o título de sua obra, Dodds inspirou-se no poema *The Age of Anxiety: a Baroque Eclogue* do amigo Wystan Hugh Auden, escrito em 1947 e publicado no ano seguinte, quando também recebeu o Pulitzer. Segundo Glen Bowersock, Auden tinha um grande interesse poético na ideia de declínio do Império Romano, da qual lançava mão para pensar seu próprio tempo. Num artigo para a revista *The New Republic*, de 1944, Auden (1973, 39) escrevera que sua época não era de todo distinta da de Agostinho. Ele percebia naquela semelhanças com a sociedade planejada da qual era contemporâneo, caracterizada pela cada vez maior criminalidade, de natureza burocrática, religiosamente persecutória e de um novo “Constantinismo” que impunha instrução religiosa nas escolas com o objetivo de curar a delinquência juvenil (BOWERSOCK, 1995, 112). Bowersock compreendeu as interpretações de Auden como um reflexo das próprias necessidades do período de se encontrar explicações às grandes perturbações da época. Segundo ele (1995, idem), *nos últimos anos da Segunda Guerra Mundial e nos seguintes, qualquer síntese que aparentemente oferecesse uma explicação reconfortante e, ainda, profunda, das violentas agitações da história constituíam leituras bem-vindas*. Assim, ao atribuir a sua própria obra um título com tal referência a Auden, Dodds dialogava intimamente com a ideia de um momento paradigmático para a reflexão acerca de crises posicionadas diacronicamente. A forma como compreendeu “sua” Era de Ansiedade antonina, distinta da de Auden evocava, portanto, um valor de modelo atemporal ao período.

A proposta de Dodds, assim como a leitura de Auden sobre o mundo romano, partia do pressuposto de que teria ocorrido uma verdadeira ruptura, uma mudança na sociedade como um todo, a qual propiciara novas formas de convívio, vida política e religiosidade. Em 2009, Philip Rousseau sinalizou que a chamada “crise do século III”, *serviu para tornar “tardia” qualquer antiguidade que restasse* (2009, xxi). A ideia de uma “Antiguidade Tardia”, da qual inúmeros autores lançarão mão posteriormente, seria produto, portanto, de um conjunto de transformações cuja coerência e alcance global não são de todo conhecidos, e as quais foram compreendidas por uma determinada historiografia como

demarcadores de um rompimento com a cultura clássica¹²⁶. Os ares de decadência dados a esse rompimento desde o século XVIII por Edward Gibbon em *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* foram reelaborados por Mikhail Rostovtzeff em 1926 em *Social and Economic History of the Roman Empire*. Rostovtzeff, o qual se ampara, largamente, no discurso *A Roma* de Aristides para caracterizar o século II, identificou, no século III, uma condição social e um estado de espírito incomparáveis aos dos dois séculos anteriores (1998, 125, 469). Estaríamos também diante de um fenômeno de *declínio da civilização antiga, da civilização urbana do mundo greco-romano* contrastante com a estabilidade atribuída por ele às sociedades orientais – a persa, a árabe, a chinesa e a indiana –, caracterizadas como mais estáveis ou mesmo em movimentos diametralmente opostos, de orientação ascendente (1998, 533). Rostovtzeff sinaliza essa decadência do mundo romano a partir de dois aspectos: um suposto esgotamento no campo da produção e do desenvolvimento técnico e intelectual e o enfraquecimento dos movimentos de helenização e romanização do território sob domínio imperial:

O primeiro é o esgotamento das forças criativas da civilização grega nos domínios nos quais seus grandes triunfos haviam sido alcançados: nas ciências exatas, nas técnicas, na literatura e na arte. O declínio iniciou-se já no século II a.C. Seguiu-se uma revitalização temporária das forças criativas nas cidades da Itália e, posteriormente, nas províncias orientais e ocidentais do Império. O movimento progressivo interrompeu-se quase completamente no segundo século d.C. e, após um período de estagnação, um rápido e regular declínio estabeleceu-se novamente. Paralelo a isso, notamos um progressivo enfraquecimento das forças assimilativas da civilização greco-romana. As cidades não mais absorviam – ou seja, não mais helenizavam ou romanizavam – as massas das populações rurais. Pelo contrário. O barbarismo do campo começa a engolir a população urbana. Restam apenas pequenas ilhas de vida civilizada: a aristocracia senatorial do Império tardio e o clero. Mas ambos, salvo por uma parcela do clero, foram gradualmente engolidos pela progressiva onda de barbarismo (ROSTOVITZEFF, 1998, 533).

¹²⁶ Um panorama sucinto da abordagem do período pela historiografia é apresentado por Marcelo Cândido da Silva (2008).

Stefan Rebenich, como o fez Bowersock a respeito de Auden, sinalizou o condicionamento histórico da abordagem de Rostovtzeff, o qual, diante da revolução russa de 1918, exilou-se, primeiramente na Suécia e na Inglaterra e, por fim, estabeleceu-se nos Estados Unidos da América, onde lecionou em Yale. Para Rebenich (2009, 88), as experiências pessoais de Rostovtzeff, como imigrante, influenciaram a escrita da obra, por ele caracterizada como um *apelo apaixonado ao significado social e político de uma próspera classe média urbana que provera ao Imperium Romanum seu esplendor visível e, de fato, o governou*. Assim, sua idealização da “burguesia” romana por Rostovtzeff refletiria o antibolchevismo da própria burguesia russa (REBENICH, 2009, 1988).

Doze anos após a publicação de *Social and Economic History of the Roman Empire*, Henri-Irénée Marrou retoma o tema da decadência em *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*. Ali, Marrou destacou o século III como *estéril e misterioso* (1958, x), caracterizado por uma *atmosfera intelectual de decadência* (1958, 495). Rousseau observou o quanto Rostovtzeff (fazendo eco a Rabenich) e Marrou apropriaram-se de desencantamentos quanto às suas próprias épocas e transportaram-nos para o século III. Assim, a primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e a Segunda Guerra proveriam as atmosferas de crise responsáveis por desconstruir a confiança nas conquistas advindas da Renascença e do Iluminismo herdeiros da cultura clássica (ROUSSEAU, 2009, xxi). As observações de autores como Bowersock, Rabenich e Rousseau lançam luz sobre a maneira como as ansiedades de cada época orientam sua historiografia em direção a certo conjunto de problemas e recortes teórico-metodológicos específicos. Dessa maneira, as hipóteses construídas em torno de uma determinada questão serão naturalmente dependentes do contexto histórico em que estas são formuladas. Portanto, com o avanço em direção à segunda metade do século XX, também se modificaram as abordagens acerca da chamada “crise do século III”. Em 1949, numa *Retractatio*, Marrou retoma o tema e altera a hipótese de decadência defendida em 1938, argumentando agora em favor das conquistas culturais da época (RABENICH, 2009, 89). Sua nova abordagem foi extensamente apresentada em 1977 em um pequeno manual intitulado *Décadence Romaine ou Antiquité Tardive*. Ali Marrou ofereceu uma descrição do terceiro século completamente distinta da apresentada por

Rostovtzeff e por ele mesmo quase quarenta anos antes ao enfatizar, nele, os aspectos de continuidade em relação aos períodos anteriores:

Aqui é preciso sublinhar a surpreendente vitalidade da cultura clássica que, definitivamente elaborada ao final do período helenístico, conservou seu prestígio por um milênio (e em Bizâncio, para além disso). Por mais novo que nos pareça o Baixo Império sob alguns de seus aspectos – organização política, estrutura econômica – ele permanece sobre esse planejamento fiel à herança recolhida dos séculos passados. O historiador o constata admirado: não há diferenças notáveis entre o conteúdo e os métodos de ensino, nem entre as formas da vida intelectual na antiguidade tardia e as observadas na civilização helenística e romana do Alto Império. Na imagem da classe dirigente transmitida a nós, a posse dessa cultura prestigiosa conta tanto quanto a riqueza fundiária e a participação no poder político. Boa comprovação disso é que a cultura permite apenas a alguns que consigam transitar entre as fileiras da alta sociedade e obter cidadania, como demonstra a carreira desses grandes mestres, de origem bem humilde, dos quais o mais célebre foi Santo Agostinho (1977, 63).

A segunda metade do século XX orientou os estudos sobre a antiguidade tardia em direção ao questionamento acerca das sensibilidades e mentalidades do período, lançando mão de uma documentação majoritariamente do campo dos discursos filosóficos e religiosos. Além disso, as ideias de decadência e declínio serão substituídas pelas de tensão entre continuidade e descontinuidade e de diversidade. Em 1971, em *The World of Late Antiquity*, Peter Brown apresentou o período entre os séculos III ao VII como uma época intensamente produtiva em termos intelectuais, artísticos e religiosos. Como observou Rebenich (2009, 90), a obra é claramente produzida sob influência das reflexões de Marrou que se seguem à *Retractatio* de 1948. Nela, Brown defende uma reflexão sobre os aspectos sociais e espirituais, em transição no período, em sua marcada intimidade, a qual não pode ser compreendida em termos de uma superficial relação de causalidade:

Ninguém pode negar os estreitos vínculos entre a revolução social e a revolução espiritual do período Tardo Antigo. Porém, justamente por serem tão íntimos, tais elos não podem ser reduzidos a uma relação superficial de “causa e efeito”. Frequentemente, o historiador pode apenas dizer que certas mudanças coincidiram de tal forma que não é possível compreender uma sem a outra. Uma história do mundo

Tardo Antigo toda sobre imperadores e bárbaros, soldados, senhores de terras e coletores de empréstimos ofereceria uma imagem tão descolorida e irreal da qualidade dessa era quanto o faria um relato devotado somente às almas abrigadas, aos monges, aos místicos e aos fenomenais teólogos daqueles tempos. Devo deixar que o leitor decida se minha narrativa o ajuda a compreender porque tantas mudanças, de tantas formas diferentes, convergiram para produzir aquele tão distinto período da civilização europeia – do mundo Tardo Antigo (1989, 09).

A discussão trazida por Peter Brown não pôde prescindir de uma flexibilização do próprio período por ele recortado entre os séculos III e VII, na medida em que algumas mudanças observadas em seu início só podem ser compreendidas se dirigirmos nossa atenção em direção à época de Marco Aurélio (1989, 45). Assim, ele refletirá a respeito de um novo estado de espírito de ampla e ansiosa atividade religiosa, estendido justamente entre 170 e 300. Brown, assim, lançava mão, não apenas do vocabulário utilizado por Dodds em 1965, mas, também, de um recorte temporal bastante semelhante àquele apresentado por ele em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, estendido de 161 a 306. Brown abrirá o segundo capítulo de sua obra com uma discussão sobre os *Hieroi Lógoi* de Aristides como sinalizador do espaço oferecido pelo Império Romano, no auge de sua prosperidade, a tipos por ele entendidos como excêntricos, na medida em que esta seria uma sociedade na qual *a imensa maioria dos homens educados sempre se voltou, não para a filosofia e muito menos para a ciência, mas, pelo contrário, para os meios oferecidos pela religião tradicional para lidar com as questões da vida* (1989, 49). Mas é justamente na época da escrita dos *Hieroi Lógoi* que Brown (1989, 51) localiza um “novo estado de espírito” responsável por produzir fissuras na crença religiosa tradicional. Essas modificações são entendidas por ele como uma tendência à conversão no sentido mais preciso da palavra:

O sentido de um iminente “avanço” de energia divina no mundo interior do indivíduo tinha efeitos revolucionários. Para inúmeros e modestos homens e mulheres ele sutilmente afrouxou o poder formatador da cultura clássica e das habituais sanções do comportamento. Escritos pagãos e cristãos do “novo estado de espírito” compartilham um interesse na “conversão” em seu sentido mais preciso – ou seja, eles tomavam como possível que o “real” Eu individual repentinamente emergisse às expensas da identidade social normal do indivíduo. O pupilo “renascido” de Hermes

Trimegisto, o homem “espiritual” dos gnósticos, o cristão batizado, cada um deles sentia que uma parede de vidro erigia-se entre sua nova vida e seu passado: seu novo comportamento devia tudo a Deus e nada à sociedade (BROWN, 1989, 53).

As palavras de Brown nos remetem à devoção de Aristides a Asclépio, compreendido por ele como responsável único por suas vitórias profissionais, sua saúde e sua vida. Observamos que, apesar de sua época tão somente anteceder o recorte temporal apresentado por Brown e Marrou para a Antiguidade Tardia, ela foi pensada, ao menos para o primeiro, como paradigmática para refletirmos sobre a época que a sucedeu. Em *The Making of Late Antiquity*, publicado em 1976, Brown iniciará a discussão sobre a gênese de sua Antiguidade Tardia no século de Aristides, ao qual dedicará uma parcela significativa da obra. Em seu segundo capítulo, ele criticará as leituras de autores como Santo Mazzarino (1959), André Festugière (1950), Ewen Bowie (1970), Ronald Syme (1971), Henri Lechat (1895) e Bowersock (1969) a respeito dos excessos da vida pública associados à ideia de vazio emocional da Segunda Sofística, as quais ele assim resume:

Portanto, o segundo século pode ser descrito como “patologicamente tradicionalista” [Cf. MAZZARINO, 1959, 139]. Ele é representado como uma era cujas energias eram desperdiçadas em exterioridades: pela banalização, pelo pedantismo, pelo exibicionismo, as elites intelectuais do Império Romano involuntariamente esgotaram a resiliência da tradição racional relativa à filosofia e aos estudos clássicos: “A eloquência aticisante dos *rhetores* da Nova Sofística, imitada dos grandes antigos, faz um som oco. A apresentação pública na qual se deleitam Plínio o Jovem, Herodes Ático e Aristides substitui o silencioso trabalho do verdadeiro sábio” [Cf. FESTUGIÈRE, 1950, 4]. A revitalização do aticismo e as formas de idealização do passado grego que o acompanham foram apresentadas como uma fuga da realidade [Cf. BOWIE, 1970]. Esses são julgamentos muito pesados para uma época carregar. Não apreciamos “os pretenciosos expoentes da cultura helênica renascente e agora dominante” [Cf. SYME, 1971, 181]. “Cérebros vazios e bocas sonoras, pedantes cheios de vaidades, e provavelmente doenças imaginárias... Molière teria tido prazer de encontrá-los” [Cf. LÉCHAT, 1895, 153]. Há um sentimento entre os pesquisadores de que tal época mereceu Élio Aristides e de que a necessidade neurótica de depender de um protetor divino que escolhemos ver nele é uma neurose destinada a ganhar impulso no século seguinte [Cf. BOWERSOCK, 1969, 73] (BROWN, 1993, 28).

Brown posicionar-se-á contrariamente a tais interpretações e defenderá o desenvolvimento, na época, de um tipo de vida urbana centrado na *philotimia*. Esta, por um lado, comprometia os homens de elite a uma forte competitividade em todos os níveis da vida social e, por outro, assumia e necessitava de uma audiência de potenciais adversários. Desta forma, a *philotimia* seria, esta sim, a *força motriz por trás dessas emoções mais vagas – “patriotismo”, “arcaísmo”, “ vaidade” – que atribuímos aos homens do período antonino* (BROWN, 1993, 31). Mais importante ainda é a defesa feita por Brown da *philotimia* como um ideal em constante tensão com um “modelo de paridade” o qual, até o século II, teria sido mantido pelas próprias elites para regular as aspirações de desproporcional ascensão por parte de alguns indivíduos. A reflexão trazida por ele é de grande pertinência no que diz respeito à narrativa de intimidade e favorecimento construída por Aristides naquela época e lança luz sobre a pertinência de se pensar sobre ela como um período de significativo interesse de aproximação do sobrenatural:

O apelo do período antonino repousa sobre a mobilização de dispositivos que obscureciam as duras arestas da competitividade e da expansão da diferenciação social entre as classes superiores urbanas do Império. Portanto, não é tão paradoxal ver no comportamento desses grupos de magnatas extravagantes e egoístas a contínua pressão de um “modelo de paridade”. As elites tendem a manter um conjunto de fortes fronteiras invisíveis, os quais demarcam firmes limites para as aspirações dos indivíduos e direcionam os anseios de seus membros a modalidades de sucesso potencialmente compartilháveis por todos os outros membros da comunidade de pares. Num grupo formado por iguais, portanto, formas de realização individual, como a riqueza, estão lá para serem repassadas, e não monopolizadas. Aqueles que acumulam demais para si mesmos são infalivelmente excluídos, se não pela inveja de seus companheiros, ao menos pela inevitável inveja da morte. Para Luciano, por exemplo, o anonimato da morte era a mais incontestável repreensão às pretensões do super-homem. Homens comprometidos em constante competição no interior de um “modelo de paridade” não são suscetíveis a permitir que qualquer um de seus pares lancem mão de fontes de poder e prestígio sobre o qual eles mesmos não têm qualquer controle. Apelações ao outro mundo como uma fonte de status especial neste mundo deveriam ser mantidas no interior de limites estritamente convencionais caso tivessem pretensões de serem aceitas. Plutarco sabia do que estava falando quando repudiou

aqueles que “a fim de serem reputados como os favoritos dos céus e acima das pessoas comuns, envolvem seus feitos de um caráter de santidade” (BROWN, 1993, 35).

Na citação da qual Brown lança mão, de *Sobre o Gênio de Sócrates* de Plutarco (*Moralia*, 579 F), é atribuída a Galaxídoro a crítica aos tais homens desejosos de elevarem-se acima das pessoas comuns. Esses indivíduos, a fim de atingirem tal dignidade, atribuiriam a visões e sonhos, emitidos pelos deuses, a justificativa para suas ações. Assim, o favorecimento nas esferas divinas é criticado por Plutarco por ser utilizado como pretexto para o favorecimento nas esferas mundanas:

Como é difícil encontrar um homem limpo de vaidade e superstição. Pois alguns são enganados por essas tolices por sua ignorância e fraqueza. Outros, para serem reputados como homens extraordinários e favoritos dos céus, remetem todas as suas ações a algum conselho divino dando como pretexto sonhos, visões e outras bobagens surpreendentes como essas. Esse método é de fato vantajoso para aqueles que pretendem estabelecer uma comunidade e são forçados a manterem-se em oposição a uma rude e ingovernável multidão¹²⁷ (*Sobre o Gênio Socrático*, 9)

Delinea-se à nossa frente, portanto, um entendimento, por parte da historiografia, de que as mudanças, do ponto de vista cultural, observadas a partir do século III, desenvolveram-se no seio de leituras de mundo já presentes na época de Aristides. Certamente, não podemos olhar o século II com as lentes teleológicas do historiador ansioso em ver, nele, sinais da crise sócio-econômica do século que se segue. Mas as reflexões trazidas a partir de Marrou e, principalmente, por Brown sinalizam o quanto a discussão acerca da Antiguidade Tardia é pertinente para pensarmos sobre o período de atuação de Aristides. Esta historiografia esteve interessada em analisar problemas de ordem religiosa os quais, muitas vezes, remetem aos *Hieroì Lógoi*. Não foi à toa, portanto, que Brown não pôde

¹²⁷ ὡς ἔργουν ἐστὶν εὐρεῖν ἄνδρα καθαρῆοντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας. οἱ μὲν γὰρ ἄκουτες ὑπὸ τῶν παθῶν τούτων ἀλισκονται δι' ἀπειρίαν ἢ δι' ἀσθέειαν· οἱ δέ, ὡς θεοφιλεῖς καὶ περιττοὶ τινας εἶναι δοκοῦεν, ἐπιθειάζουσι τὰς πράξεις, ὀνειράτα καὶ φάσματα καὶ τοιοῦτον ἄλλον ὄγκον προϊστάμενοι τῶν ἐπὶ νοῦν' (BERNADAKIS, 1891) / *How hard a matter is it to find a man pure from vanity and superstition! For some are betrayed into those fooleries by their ignorance and weakness; others, that they may be thought extraordinary men and favorites of Heaven, refer all their actions to some divine admonition pretending dreams, visions, and the like surprising fooleries for every thing they do. This method indeed is advantageous to those that intend to settle a commonwealth, or are forced to keep themselves up against a rude and ungovernable multitude.* (GOODWING, 1874).

prescindir deles. Recentemente, o conceito de Antiguidade Tardia ampliou-se nos estudos sobre as sensibilidades dos homens antigos. As recentes reflexões sobre a religiosidade, por um lado, e as identidades greco-romanas, por outro, incluíram documentos do segundo século (entre eles os *Hieroi Lógoi*) em discussões bastante amplas estendidas até o início do período medieval. Imprecisa e contestável que seja, a ideia de Antiguidade Tardia oferece-se como instrumento metodológico pertinente, especialmente por sinalizar a diversidade de um império sustentado por bases, não apenas latinas e helênicas mas, principalmente, construídas em negociação com as culturas ocidentais e orientais reunidas no interior de suas fronteiras¹²⁸. Em um artigo publicado em 2006, Laurent Pernot teceu finalmente os laços entre a Antiguidade Tardia e a época de Aristides ao se perguntar se, do ponto de vista cultural, as raízes da Antiguidade tardia não estariam no século II (2006 A, 42). Ele observou, na Segunda Sofística, elementos compreendidos pela historiografia como próprios da Antiguidade Tardia, de forma que nossa perspectiva sobre este grupo de intelectuais precisa expandir-se para além dos modelos até então propostos:

A Segunda Sofística não se limitava à admiração pelo passado e pelas funções oficiais exercidas pelos sofistas. Ela comportava também formas de devoção íntimas e exacerbadas, experiências de misticismo, um modelo de “holy man” dotado de poderes sobrenaturais, toda uma cultura filosófico-religiosa, relações com o platonismo, com o judaísmo e o cristianismo, e ainda uma prática literária rica e diversificada, que se estende, para além do discurso retórico, à poesia, à autobiografia, à epistolografia, à narração dos sonhos, ao romance (PERNOT, 2006 A, 30).

Ao redirecionar seu olhar, Pernot identifica uma série de autores associados à Segunda Sofística, dentre eles Aristides, os quais estabeleceram íntimas relações com o sobrenatural e cuja atividade profissional foi também interpretada por seus contemporâneos a partir de metáforas do campo da magia e da farmacologia. Assim, Pólemon de Laodicéia (o qual graças ao domínio da fisiognomia é capaz de prever o futuro) e Antíoco Aigai amparam suas ações em revelações oníricas. Denis de Mileto e Adriano de Tiro passam por

¹²⁸ A multiplicidade de identidades e as negociações próprias à diversidade foram observadas por André Chevitarese e Gabriele Cornelli os quais, em parceria, debruçaram-se sobre as interações culturais envolvidas na tríade formada pelo Judaísmo, o Cristianismo e o Helenismo (2003; 2009).

magos aos olhos de muitos, como ocorrerá também a Apuleio. A fascinação exercida pelos discursos eram interpretadas como de caráter mágico, como demonstra o uso de termos do campo da farmacopeia e da magia por parte de Aristides e Luciano, assim como foi atribuído a Favorino o poder de seduzir graças à sua voz (PERNOT, 2006 A, 35). Esses elementos remetem ao conceito de “holy man” associado à Antiguidade Tardia por Ludwig Bieler (1934-1936) e Peter Brown (1982)¹²⁹. Assim, sonhos, visões, atributos mágicos e divinação, são dados como peças fundamentais para a compreensão da época de Aristides. Para além da historiografia sobre a Antiguidade Tardia, o estudo de Dodds sobre o período lança mão, justamente, desses elementos para refletir sobre sua Era de Ansiedade. Talvez, de fato, não possamos atribuir tamanha ansiedade a todo um período, e o próprio Dodds em conversa com Lane Fox (1986, 305), observara, muito despretensiosamente, que o título havia sido “enxertado” por ele no que, “afinal de contas, eram apenas palestras”. Assim, Lane Fox, um defensor apaixonado de Dodds¹³⁰. Concordamos com Lane Fox quando ele sinaliza que a ideia de ansiedade é *perdidamente vaga, especialmente como característica de uma era* (idem). Mas consideramos pertinentes as reflexões ali apresentadas na medida em que não perdemos de vista sua especificidade, sua dependência das comunidades sobre as quais Dodds se debruça e a seleção documental por ele promovida. A tensão, por ele observada, entre as esferas mundana e divina, é compreendida por nós como parte das sensibilidades de homens que, como Aristides e outros de sua época (sofistas, filósofos, religiosos, imperadores), tomavam para si a tarefa de se reconstruírem enquanto mais próximos dos deuses e, até, identificados ao divino. Com o tempo, ela levou à interpretação moral desta relação com o sobrenatural e ao desprezo pelo mundo. Como observa Dodds,

Com o passar do tempo, esta antítese tradicional entre o mundo celestial e o terrestre era cada vez mais enfatizada e utilizada para salientar uma moral. No *tópos* recorrente do voo da alma pelo universo – imaginado como ocorrendo num sonho, ou após a morte,

¹²⁹ Remetem também ao “homem divino” de Gabrielle Cornelli (2007), ainda que o filósofo não tenha lançado mão da Antiguidade Tardia como recorte temporal.

¹³⁰ Os elogios a *Pagans and Christians in an Age of Anxiety* e seu autor estendem-se de “uma inalterável inspiração, belamente escrito e apresentado” (relativamente ao livro) a “jamais houve um melhor prosador neste campo do que o próprio Dodds” (LANE FOX, 1986, 305).

ou às vezes apenas em contemplação – podemos traçar um crescente desprezo por tudo que possa ser feito e sofrido sob a lua (2000, 07).

Os sonhos serão o lugar, a heterotopia, na qual essa produção do Eu se dará, não apenas como subversiva da hierarquia cósmica na qual tais homens se encontram, mas que, também, reafirma a mesma. Em seu estudo sobre Artemidoro Christine Walde (1999, 134) sinalizou que as mensagens codificadas dos sonhos produzem nos sonhadores reflexões sobre si mesmos. Defendemos que, na época de Aristides e para algumas comunidades, essa reflexão toma como pedra de toque a identidade e a diferença em relação ao divino. A produção de si mesmo fundamenta-se, portanto, em um contato com um absoluto outro, em grande medida, por meio dos sonhos. Como observa Dodds, *certamente, de todas as formas de contato com o sobrenatural, o sonho é, e era na antiguidade, a mais largamente praticada* (2000, 38). Este contato, para nós, não formaliza relações de alteridade de tipo sujeito-objeto como passíveis de serem pensadas a partir de Descartes. Pelo contrário, inscreve o Eu enquanto realização dos possíveis revelados por essa radicalidade da divindade como outro. O sonho enquanto heterotopia tem, por sua vez, outra heterotopia que é dele reflexo nos lugares destinados ao sonho. Na época de Aristides, esses espaços constituem-se nos Asclepeia, os santuários de Asclépio para onde os devotos se dirigiam em busca de visões noturnas e terapias que pudessem aliviá-los de suas moléstias. Eles reuniam, num só lugar, sonho e vigília, atividades mundanas e devoção.

2. Materialidade e devoção no Asclepeion de Pérgamo

A produção circular do Eu na materialidade

A produção de si mesmo empreendida por Aristides por meio e através dos *Hieroi Lógoi* não pode ser devidamente avaliada se lançamos mão apenas de seus escritos. A escrita do texto, em si mesma gesto, movimento do corpo dolorido e fragilizado, assim como o próprio livro composto por Aristides na sucessão dos dias e noites, são ação e objeto de uma

materialidade inegável que o empurram de volta para o mundo mortal de doença e pesar, mas também de prazer e alegrias, do qual frequentemente tenta se afastar. Humano, espacial e historicamente limitado e definido, o devoto está imerso na materialidade, a questiona e atribui-lhe sentido. Ao mesmo tempo, essa materialidade o constitui também lhe atribuindo sentidos e oferecendo os limites e as circunstâncias de sua reprodução. Pensamos o mundo material, desta maneira, não como um produto ou reflexo do social, mas como uma dimensão ativa na constituição dos indivíduos e das coletividades por eles formadas. Assim, a cultura material, diante da qual o historiador e o arqueólogo se debruçam, deve ser pensada como fundamental na construção das noções de si mesmo. A este respeito, Pedro Funari, Andrés Zarankin e Emily Stovel (2005, 01) argumentaram, lançando mão do conceito de subjetividade (do qual, em vista de nosso recorte temporal, nos afastamos), que *a cultura material é considerada ativa na construção dos sujeitos e subjetividades, em oposição à ênfase processual da cultura material como adaptação ao ambiente natural e um produto passivo da atividade social*. Só podemos pensar a produção de identidades e, assim, a constituição do Eu enquanto fenômeno dado na materialidade do espaço, dos objetos e do corpo físico.

Ao mesmo tempo, os vestígios, recuperados nas escavações, não resguardam sentidos prontos, à espera de serem desvendados pelo pesquisador. Eles sobreviveram ao tempo. Não estão limitados às intenções daqueles que os produziram ou dos que os utilizaram. Eles transcenderam e, portanto, retêm uma dimensão que pode ser pensada como atemporal. A defesa do caráter ambíguo do vestígio material, simultaneamente pertencente ao passado e ao presente, foi pensada por Michael Shanks em 1996 ao lançar a discussão sobre a cerâmica:

O antigo pote encontrado por um arqueólogo é ambíguo pois pertence tanto ao passado quanto ao presente. Esta é a sua história; ele sobreviveu. E a ambiguidade confere ao pote uma autonomia, pois este não é limitado ao momento de sua produção ou de seu uso, ou às intenções do ceramista. Ele vai além. O arqueólogo pode olhar para trás, em retrospectiva, e ver o pote em seu contexto, portanto, o tempo revela significados acessíveis sem o conhecimento da época e das condições de sua produção. O pote transcende. Neste sentido, ele

dispõe de qualidades que podemos chamar de atemporais (1997, 123).

Assim, ao debruçarmo-nos sobre os lugares, as construções e os objetos associados à história de Aristides, devemos ter em mente que eles nos falam acerca de questões, muitas vezes, um tanto silenciosas a respeito do autor dos *Hieroì Lógoi* e, noutras, trarão informações sem paralelos na documentação escrita. Não podemos esperar dos sítios e artefatos que façam eco aos textos. Ao mesmo tempo, se nos interessamos em pensar a produção de Eu nos *Hieroì Lógoi*, devemos ter em conta que a materialidade na qual seu autor o compôs pode nos trazer questionamentos e sugerir vias de análise sobre o problema original que a documentação escrita não seria capaz de oferecer. A materialidade e os discursos assumem e subvertem os limites impostos pela orientação ideológica de uma determinada comunidade de maneiras muito diversas. A análise da contraparte material da heterotopia onírica, o Asclepeion de Pérgamo, nos oferecerá, portanto, um panorama mais rico e, também, mais ambíguo e provocador de novos questionamentos acerca do problema do Eu. O mundo material de Aristides é ativo na sua constituição, mas também é constituído por ele e, por fim, esta relação é informada por aqueles que, tempos depois, a investigam¹³¹.

Podemos pensar essa circularidade a partir da reflexão apresentada por Félix Acuto (2005, 212) a partir da interdependência entre *espacialidade e materialidade*, por um lado, e *subjetividade e sociedade*, por outro: *espacialidades são criadas por ações sociais, mas, ao mesmo tempo, essas ações são constituídas e construídas pela mesma espacialidade que elas produzem*. Desta maneira, a ordem social é fixada por essas espacialidades as quais, por sua vez, *comunicam sentidos e transmitem mensagens sobre as características da estrutura social e acerca de que ações sociais e relações são permitidas, e quais não o são* (2005, 213-214). Acuto amparara-se em Julian Thomas (1996) ao apresentar sua defesa da existência humana como fundamentalmente material:

¹³¹ Essa materialidade também produz a nós, modernos, quando diante dela nos colocamos. Figuram o “outro” enquanto existência de possíveis, realizados no “Eu”. Esses espaços interpelam-nos e questionam-nos sobre nosso lugar histórico de sobreviventes efêmeros deles próprios, também efêmeros enquanto projeto, enquanto ideal dos artistas que os produziram, mas atemporais em sua denúncia de nossa própria mortalidade por imprimirem, em suas esquinas, becos e pátios a sombra dos homens para sempre desconhecidos e os quais sempre, frustradamente, tentamos enlaçar.

O que desejo enfatizar é que a cultura material é uma parte essencial de nossa existência social e, desta forma, os seres humanos são, de fato, construídos materialmente. Por sermos seres-no-mundo, nossa subjetividade é um produto histórico, e é também formada pela materialidade e a espacialidade do mundo (ACUTO, 2005, 211).

A influência do pensamento de Martin Heidegger sobre o homem como ser no mundo é bastante clara. Em *Time, Culture and Identity*, de 1996, Thomas dialogara com o filósofo para pensar a inquestionável materialidade da subjetividade, na medida em que *o corpo forma o lugar a partir da qual a subjetividade é exercida e através da qual a prática de autointerpretação é vivida e experimentada* (1996, 47). Ao pensarmos em termos de circularidade, a relação dos homens da época de Aristides com o espaço não se dá em termos de sujeito e objeto, não apenas pela temporalidade na qual nos concentramos, mas pela simultaneidade e permeabilidade na qual se estabelece. O devoto não se encontra no santuário enquanto um “eu” interno em oposição a um templo, uma fonte ou uma pintura da deusa *Méthē*, a ele externos. Pelo contrário, o Asclepeion é parte integrante de sua experiência material, física mesmo, de mundo, no qual habita e no qual, invariavelmente, permanece enquanto pode dizer “Eu”.

Aristides permanece por dois anos em Pérgamo. Esse período, a *cátedra*, é de significativa relevância para a composição dos *Hieroi Lògoi*, na medida em que é durante ele que o autor estabelecerá a relação de intimidade com Asclépio que, posteriormente, o levará à composição dos discursos ali organizados cerca de trinta anos depois. O que pode ser dito a respeito do espaço no qual este vínculo entre humano e divino foi construído? Como Aristides escreve pouco sobre ele, a reação imediata do historiador é descartar a necessidade de um estudo mais profundo de sua arquitetura e do uso de seus espaços pelos devotos¹³². Contudo, num primeiro momento, durante a cátedra, a experiência religiosa de Aristides se dá no interior de um espaço físico, constituído a partir de interesses e visões de mundo os quais não são dados a ler pelo texto do devoto, mas pelos vestígios materiais. Enquanto *ser-*

¹³² Foi, por exemplo, o caminho tomado por Salvatore Nicosia (1984), Charles Behr (1986), Festugière (1986), Janet Downie (2008), Brooke Holmes (2008) e Stephen Harrison (2000-2001). Uma exceção recente é o trabalho de Alexia Petsalis-Diomidis (2010) no qual os documentos literários, epigráficos e arqueológicos são analisados em conjunto.

no-mundo, o homem constitui-se pela materialidade e a espacialidade. O santuário é responsável pela construção de Aristides enquanto “Eu”, enquanto realização de possibilidades. Ao mesmo tempo, mais do que comunicar os sentidos partilhados pelos devotos de Asclépio, o santuário é construído por seus horizontes de significados.

Esse espaço físico, formado por estruturas arquitetônicas, escolhas estéticas e objetos, é *consumido* pelos devotos. Essa prática e essa experiência do espaço *atribuem-lhe sentido*. Esta discussão é trazida por Henrietta Moore (1991) e resgatada por Stephen Sillman (2019, 36) ao defender que *toda cultura material, ações e palavras tomam tanto significado por seu uso, prática e experiência quanto por seus momentos de idealização e origem*. Ao mesmo tempo, como observou Ian Morris (2000, 04ss), o trabalho do historiador é, em primeiro lugar, estudar como as pessoas constroem (e contestam) cultura e significado através do tempo, o que leva a discussão sobre o espaço à busca dos sentidos atribuídos a ele. Esses sentidos fazem parte de um horizonte comum, mundos de significados contraditórios, mal-integrados, contestados, mutáveis e altamente permeáveis, como sinalizou William Sewell (1999, 53). Portanto, enquanto historiadores da cultura, debruçamo-nos sobre o espaço não para encontrarmos nele categorias e sentidos pré-definidos e coerentes, mas sim os significados fluidos, as identidades móveis que o atravessam.

Como será discutido, os registros arqueológicos relativos ao Asklepieion de Pérgamo são muitos, mas, interessados na experiência oniro-religiosa de Aristides, devemos direcionar nossas perguntas ao *uso* do santuário. Assim, refletimos sobre a espacialidade e a materialidade a partir da proposta de Stephen Sillman (2010, 49), de que suas origens têm profundos significados, mas elas não podem ser priorizadas em detrimento da interpretação de seus usos, das experiências vividas pelos sujeitos e das relações sociais. Contudo, entendemos também que esses usos não são *a priori* oferecidos pelo espaço, mas se constroem na comunicação daqueles que deles fazem uso, moldando-os numa multiplicidade de sentidos. A pessoa, ali, ocupa uma posição caracteristicamente *tática*, no sentido atribuído por Michel de Certeau (2008, 100s) a este conceito: o devoto joga no *terreno de outro* que é o santuário em honra à divindade, aproveitando as ocasiões, de maneira astuta, para recriar o espaço, não com pretensões globalizantes, mas ocasionais, dependentes das condições em

que se encontra. É essa circularidade da construção de sentidos entre o espaço e o sujeito que nos interessa e, portanto orientará os questionamentos levantados diante dos vestígios materiais do santuário de Pérgamo.

O Asclepeion

O santuário de Asclépio em Pérgamo (Figura 1) encontra-se abaixo da acrópole, um pouco distante da cidade. Ele foi escavado por arqueólogos alemães das décadas de 1960 e 1980 como parte das atividades em Pérgamo desenvolvidas pelo *Deustches Archäologisches Institut* (DAI) iniciadas em 1900 e cuja última temporada foi concluída em 2005, dirigida por Wolfgang Radt. As escavações produziram uma série de relatórios, aqui utilizados, intitulados pelo instituto como *Altertümer von Pergamon (AvP)*.

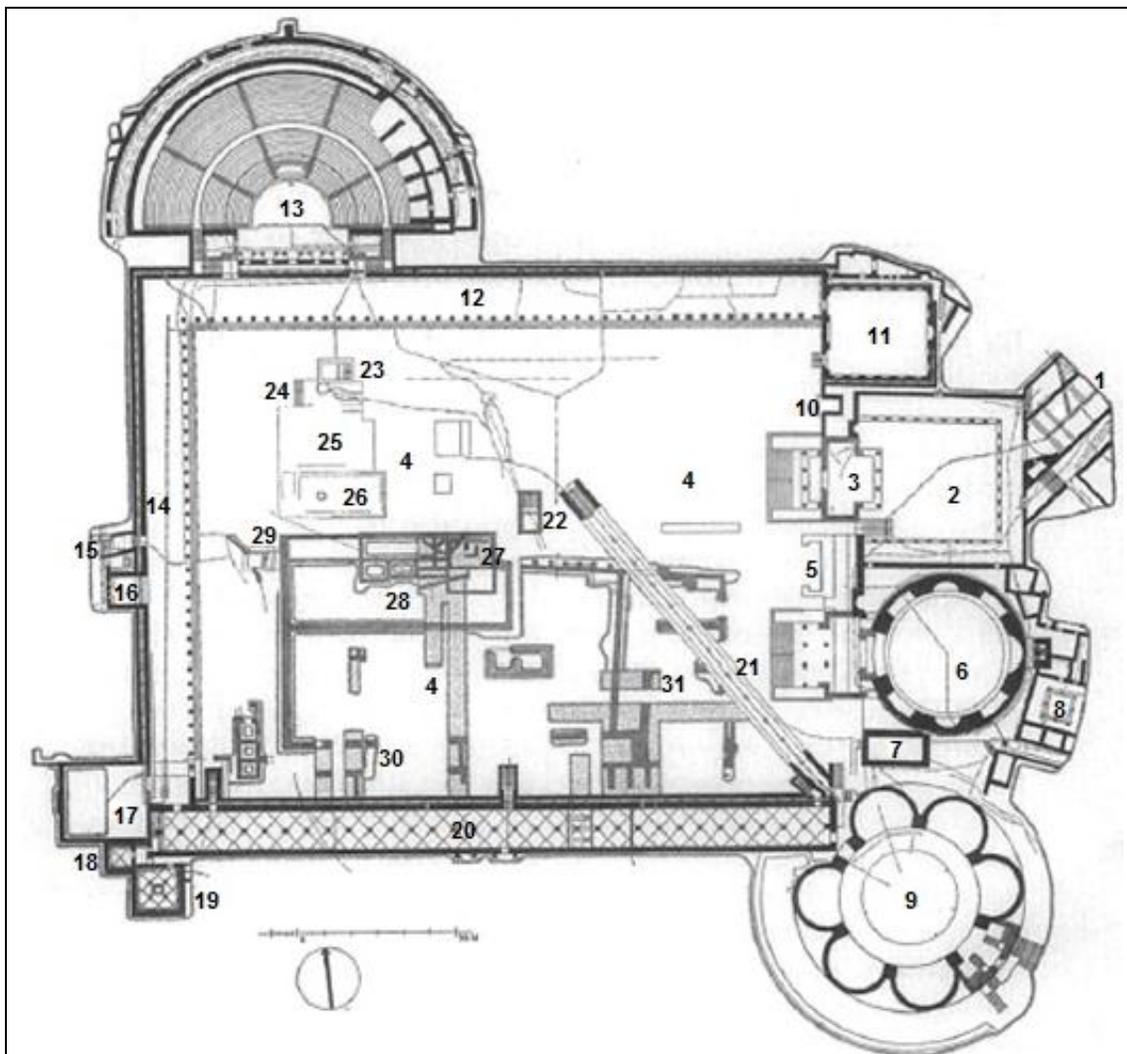


Figura 1

Plano Arquitetônico do Asclepeion de Pérgamo *ca.* 200

1. *Hallenstrasse*; 2. Átrio do Propileu; 3. Propileu; 4. Pátio; 5. Nicho de culto; 6. Templo de Zeus Asclépio; 7. Cisterna; 8. Casa em peristilo; 9. Rotunda; 10. Nicho de culto; 11. Biblioteca; 12. Pórtico norte; 13. Teatro; 14. Pórtico oeste; 15. Saída oeste; 16. Câmara oeste; 17. Câmara sudoeste; 18. Latrinas; 19. Latrinas; 20. Pórtico sul e Criptopórtico; 21. Criptopórtico; 22. Poço helenístico; 23. Termas romanas; 24. Templo helenístico; 25. Templo helenístico; 26. Templo helenístico de Asclépio; 27. Complexo de incubação; 28. Complexo de incubação; 29. Poço; 30. Pórtico sul helenístico; 31. Pórtico leste helenístico (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 168).

As mais antigas evidências de construção do sítio sinalizam uma datação ao final do século V a.E.C. e reconstruções contínuas nos períodos Helenístico e Romano. Só no período Pré-Romano, foram identificadas dezoito fases de construções (AvP, 11.1, 10-169; 11.2, 5-56). O santuário é constituído por múltiplas camadas arquitetônicas em vista da constante demolição de antigas estruturas e construção de novos edifícios. Desta maneira, fundações helenísticas podem ser identificadas em diversos deles, como os templos, as câmaras de incubação e o poço sagrado. Entre 123 e 128, após uma visita de Adriano, patronos locais mudaram a face do Asclepeion através de um programa de reformas que assimilou as tradições arquitetônicas dos períodos Helenístico e Romano. De acordo com Petsalis-Diomidis (2010, 169s), a planta reformada do Asclepeion criou um novo ambiente para os peregrinos encontrarem o deus, enquanto a conservação da maioria dos espaços sagrados do antigo santuário criava uma sensação de continuidade. Este resultado simbólico da incorporação e reforma dos espaços públicos era, segundo ela, um aspecto importante da cultura Greco-Romana do segundo século, como é o caso da conclusão do templo arcaico de Zeus em Atenas e a restauração do Panteão de Agripa, em Roma, por Adriano. Esta tendência se estenderá a outros suportes, como sinaliza a cópia de esculturas e pinturas gregas do período clássico e o aticismo literário exemplificado pela Segunda Sofística. A partir da década de 120, algumas das principais estruturas arquitetônicas do Asclepeion foram construídas ou sofreram reformas. Essa nova organização espacial é fundamental para uma reflexão sobre as relações entre os devotos e a divindade, atribuindo-lhes sentidos e, ao mesmo tempo, sendo significadas por elas.

Uma das estruturas modificadas no século II foi a entrada do santuário. Para chegar até ele, o devoto tomava um caminho de um quilômetro que o ligava à cidade de Pérgamo. A primeira parte dele era composta pela chamada *Via Tecta*, uma rua coberta com abóbadas em aresta e colunas de ordem jônica. A equipe do DAI propôs que ela fora construída no período romano seguindo a direção de uma via helenística mais antiga (AvP, 11.2, 44-53). Ao final dela há uma encruzilhada a partir da qual se inicia uma segunda seção da via, nomeada pelos arqueólogos de *Hallenstrasse* (“rua coberta”). Tratava-se de uma rua em colonata ladeada ao sul por um *heron* do período de Augusto e possivelmente dedicado

a Télefos, o fundador mítico da cidade (AvP, 11.2, 45-50), enquanto ao norte havia uma grande fonte em cujas proximidades foram encontrados muitos fragmentos como relevos votivos e funerários, estátuas e estatuetas (AvP, 11.4, 78-52). Dentre eles os arqueólogos identificaram retratos de personalidades como Eurípides, um filósofo (possivelmente Sócrates), Antístenes, Xenofonte e o imperador Adriano. Além dos retratos, foram encontradas também representações de figuras mitológicas, dentre as quais apenas uma é de Asclépio. Após percorrer os 130 metros da *Hallenstrasse*, o devoto cruzava um portão o qual, na década de 120, foi reconstruído por Aulus Claudius Charax como um propileu antecedido por um átrio (AvP, 11.3, 5-29; 46). No átrio, uma edificação quadrada de cerca de vinte e dois metros de largura com colunatas de ordem coríntia, foram encontrados vestígios de uma fonte, um altar e dedicações votivas. Já no propileu, quatro colunas coríntias amparavam um gablete no qual um clipeu de 80 cm de diâmetro exibia a inscrição ΚΛ. ΧΑΡΑΞ ΤΟ ΠΡΟΠΥΛΟ[N] (*Claudius Charax [construiu] o propileu*). O visitante atravessava então um aposento intermediário e, a partir daí, acessavam o santuário ao descer uma escada de 12 degraus. Ao olhar para trás, ele via a fachada oeste do propileu, idêntica à do templo circular de Zeus-Asclépio ao seu lado, na direção sul.

O pátio cercado por peristilo, de 93 metros de largura por 120 de comprimento, também é uma reforma da década de 120 e emoldurava as estruturas helenísticas no interior do santuário (templos, câmaras de incubação, fontes e o altar). Por tratar-se de um *porticus triplex* (um pórtico de três lados), segundo Petsalis-Diomidis, o olhar daquele que transitava em seu interior era dirigido para os edifícios no lado leste, particularmente o propileu e o novo templo de Zeus-Asclépio. Contudo, os primeiros edifícios à vista quando o viajante nele chegava, após atravessar o propileu, eram os três templos erigidos ainda no período helenístico: um a Asclépio Soter e os outros dois a Hygieia, Telésforo e Apollo Kalitekno. Ao lado deles estavam as também mais antigas câmaras de incubação. Um acesso de três ordens de degraus no pórtico sul levava, em seu subsolo, a um criptopórtico de abóbadas em arestas. Um banco baixo de pedra ao longo das paredes do recinto, semelhante ao encontrado na antiga câmara de incubação sugere, de acordo com Hoffmann (1998, 54s), que esta também era uma estrutura usada para o rito. Um segundo criptopórtico de setenta metros de

comprimento se estendia entre a rotunda no canto sudeste e o poço sagrado ao centro do pátio. O local era acessado por um túnel ao lado do poço, em direção ao subterrâneo, e era iluminado de tempos em tempo por claraboias no teto.

Como em muitos dos Asclepeia, o santuário de Pérgamo contava com a presença de um teatro, como era o caso daquele construído no século IV a.E.C. em Epidauro. Ele estava localizado para além do pórtico norte e a leste, construído sobre um declive topográfico consideravelmente íngreme, mas como parte do Asclepeion (HOFFMANN, 1998, 55s; SEAR, 2006, 40, 346-347; *AvP*, 11.2, 61-83). Sua construção é do último quartel do séc. III a.E.C., mas parte da *scenae* fora reconstruída no final do século II a.E.C. e, posteriormente, como parte dos projetos de reconstrução do santuário no início do séc. II EC, algumas de suas estruturas foram, também, modificadas. Com capacidade para acomodar ao menos 3.000 espectadores¹³³, seus assentos revestidos em mármore eram decorados com pés de grifo e de leão, no mesmo material. Mármore policromático fora usado no piso da orquestra e na parede inferior da parede do palco, onde foram encontrados traços das tesselas de vidro que a revestiam. Ao final da *ima cavea* encontrava-se um *pulvinar* com capacidade para dezesseis espectadores, construído no período romano. Além de uma inscrição em honra a Asclépio presente no andar intermediário da *scenae frons*, outra, exibida sobre a arquitrave, registra a doação, pelo *grammateus* Apolodoro, do portal e da cortina a Dioniso e o povo (SEAR, 2006, 247). A *scenae frons* era decorada com uma fachada de três andares de colunatas em ordem coríntia. Neles distribuía-se edículas no interior das quais eram exibidas estátuas. Segundo Petsalis-Diomidis (2010, 193), este era um modelo arquitetônico bastante comum na Itália, mas aparece pela primeira vez, na Ásia Menor, no teatro do Asclepeion.

No lado leste do santuário, também como parte das reformas do séc. II, foi erigido um templo circular financiado por Rufino, cônsul em 142. Segundo Petsalis-Diomidis (2010, 195), o templo era uma réplica em miniatura do Panteão Romano, o qual havia sido recentemente restaurado por Adriano entre 118-128. Como no Panteão, a câmara circular

¹³³ Frank Sear (2006, 347) calcula a capacidade do teatro entre 3.250 e 4.000 pessoas, mas cita o número dado por Schäfer em seu inventário arquitetônico: 10.000 pessoas.

com domo era antecedida por um propileu que atraía o foco visual daqueles que se aproximavam, ocultando-a e criando uma área de transição entre o exterior e o interior do templo. Em 1969, os arqueólogos do DAI o identificaram como o templo de Zeus-Asclépio mencionado por Aristides (*Hieroi Lógoi*, 1.45; 4.28, 43, 46, 83, 197; *Lalia a Asclépio*, 4). O título foi encontrado apenas numa inscrição votiva escavada em 1963 sob a segunda entrada dos subterrâneos do pórtico sul, reutilizada numa restauração antiga. A placa de mármore exibe a dedicatória: *A Zeus Soter Asclépio, Emílio Sabino e [Emílio] Hereniano, salvos dos mares exteriores e dos bárbaros que lá se encontravam* (AvP, 8.3)¹³⁴.

Em cada uma das extremidades do lado leste do santuário foram incluídas, como parte das reformas iniciadas no século II, duas novas estruturas: a biblioteca, na década de 120, e a rotunda, por volta do ano 200. Como o templo de Zeus-Asclépio, a rotunda era um prédio circular com domo, óculo e seis ápsis. Ela era composta por uma infraestrutura e uma superestrutura de apenas um quinto de sua altura (AvP, 3.3, 76-97). No centro do recinto circular da estrutura superior, sob o óculo, encontrava-se um tanque o qual se conectava a uma cisterna entre a Rotunda e o templo de Zeus-Asclépio. O piso e as paredes eram forrados em mármore e foram encontrados vestígios de um mosaico floral na abóbada. Já a parte inferior compreendia uma estrutura central inacessível de dezoito metros de diâmetro ao redor da qual havia um corredor em forma de anel sustentado por pilares. Três portas na ala sudoeste davam acesso a um terraço voltado para o sul. Já a parte nordeste do edifício encontrava-se profundamente enterrada e a única luz natural chegava através de algumas poucas claraboias. O lado sudoeste, pelo contrário, continha muitas janelas além das três portas. Uma rampa estreita ligava o lado noroeste ao criptopórtico que partia do poço sagrado. Já no sudeste, havia uma entrada maior com degraus de ambos os lados que levavam à superestrutura. Ao lado de ambas as entradas havia poços anteriores à construção da rotunda (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 205).

¹³⁴ Διὶ Σωτῆρι Ἀσκληπιῶ | Αἰμ. Σαβεῖνος καὶ Ἐ-^ρ ρενιανὸς ἀπὸ τῆς | ἔξω Θαλάσσης καὶ | τῶν ἐκεῖ βαρβαρῶν | σωθέντες ὑπ’ αὐτοῦ. Festugière (1986, 134) contestou a atribuição do título pelo DAI em vista da inexistência de inscrições que, de seu ponto de vista, amparem a identificação. A placa de Sabino e Hereniano não define, para ele, uma identificação direta entre o Zeus Asclépio dos textos e o templo do Asclepeion. Concordamos com sua proposta, mas mantemos o nome proposto pela DAI a título de convenção.

A biblioteca, um edifício retangular alinhado ao propileu e ao templo de Zeus-Asclépio, fora doada, de acordo com inscrição no pórtico norte, por Flavia Melitine (AvP, 8.3, 6, 38). Sobre as estantes havia uma linha de janelas mensuradas pelos arqueólogos com 1.4 metros de altura. As paredes eram emolduradas com mármore policromático e pilastras esculpidas. O piso da estrutura era adornado com um *opus sectile* que formava padrões geométricos retangulares e circulares. No nicho central da parede leste encontrava-se uma estátua de Adriano, também doada pela patronesse da biblioteca. Ela tinha 2.8 metros de altura e fora esculpida em mármore branco de granulação excepcional. O imperador é apresentado barbado e nu com um manto militar sobre o ombro esquerdo e portando, também à esquerda, a bainha de uma espada. Ao chão, à direita há um troféu militar. Na base, encontrava-se a dedicatória de Flavia Melitine: ΘΕΟΝ ΑΔΡΙΑΝΟΝ | ΦΛ ΜΕΛΙΤΙΝΗ (*deus Adriano | Flavia Melitinē*).

Para iniciarmos uma reflexão sobre as estruturas arquitetônicas do santuário de Asclépio em Pérgamo, é preciso ter em mente dois pontos de suma importância. Em primeiro lugar, o Asclepeion era visitado por um grande número de pessoas, as quais podem ser colocadas sob o signo da “peregrinação”, mas as quais, nem sempre, estavam no santuário em busca de tratamento ou para depositar uma oferenda ao deus. Como observaram Jás Elsner e Ian Rutherford (2005, 12-26), a visita a um espaço sagrado poderia ocorrer por motivos bastante variados, os quais excediam objetivos religiosos de cunho pessoal, como é o caso dos doentes que se internavam nos Asclepeia. Tais motivações incluíam a prática da *theōria* (a visita de uma delegação enviada por uma *pólis* para, por exemplo, “observar” um festival); a consulta a um oráculo, por uma pessoa ou uma delegação; a oferenda, também passível de ser feita por uma terceira pessoa e não a beneficiária direta da divindade, ou por uma delegação num contexto de disputa entre *pólis*; influxos constantes de pessoas oriundas da localidade onde está construído o santuário, por todo tipo de motivos; visitas de poetas e músicos aos festivais; a visita de membros da elite aos centros religiosos, frequentemente, em busca de crescimento intelectual (ELSNER; RUTHERFORD, *idem*). Um segundo ponto é que os espaços dos santuários não dispunham de qualquer exclusividade sobre a experiência religiosa relativa ao deus Asclépio. No século XIX, Alice Walton (1893, 95-121) identificou

207 lugares de devoção a ele consagrados, mas observou que destes, 161 são conhecidos apenas por moedas ou referem-se a locais nos quais foram encontradas (ou mencionadas pela documentação textual) estátuas ou relevos em honra ao deus. Além disso, dentre os muitos sonhos narrados por Élio Aristides, nem todos aconteceram dentro do santuário ou o tiveram como cenário onírico. A experiência religiosa no interior do Asclepeion é apenas uma das alternativas disponíveis aos devotos. Ao mesmo tempo, entendemos que os santuários delineiam-se como alternativa, no mundo, à heterotopia onírica. Eles encontram-se numa condição, simultaneamente própria da vigília e do sono, do mundo mortal e do divino e, portanto, de caráter liminar.

Desde que se aproximava do santuário, o viajante, fosse ele um homem saudável ou doente, deparava-se com um espaço de transição, formado pela *Via Tecta*, a *Hallenstrasse* e o propileu. A construção das vias enquanto ruas cobertas cujas longas marquises apoiavam-se sobre colunas permitia que, pelo lado exterior, aqueles que nela passavam pudessem ser vistos e vice-versa. “Dentro” e “fora” apresentam-se, ali, como dimensões relativas. O viajante não se encontrava mais no mundo urbanizado e majoritariamente secular das residências que se espalhavam ao redor do santuário. Tampouco adentrara ainda o espaço de domínio de Asclépio, onde o sagrado, o político e o cultural convertiam-se em experiência única. Protegido do sol e da chuva pela cobertura das ruas, ele era também exposto ao olhar exterior. Mas isso não significa que, no interior do santuário, a situação mudaria radicalmente de figura. Há uma explícita continuidade entre o que se vê na entrada do Asclepeion e o que pode ser encontrado lá dentro.

Ao longo das vias e ao chegar ao propileu, enfim, durante todo o caminho, o viajante se deparava com imagens de divindades, dentre elas uma de Asclépio, retratos de poetas e filósofos, e inclusive de Adriano, o imperador celebrado numa inscrição da cidade como ἐπιφανέστατος | [νέ]ος Ἀσκληπιός, *Mais manifesto neo-Asclépio* (AvP, 3.2, 258, nº 365). Essas mesmas representações serão encontradas ao entrar no santuário. O viajante verá uma estátua de Adriano, nu como os deuses eram representados, no interior da biblioteca e ao lado de poetas e filósofos. As estátuas dos deuses e retratos célebres também se repetiam no interior do Asclepeion, produzindo uma continuidade visual, para o visitante, entre o que

há no “lado de fora” (esta área de identidade ambígua que é a entrada do santuário) e o “lado de dentro”.

Há também um sentido de continuidade temporal, identificável nas reformas produzidas a partir da década de 120. As vias recém-construídas sobre o antigo caminho percorrido pelos visitantes desde o período helenístico garantiam a manutenção do vínculo entre o antigo santuário e o Asclepeion remodelado. A conservação do local de entrada, com a saída do propileu levando à visão imediata das antigas estruturas helenísticas também cooperava neste sentido. Em termos estilísticos, o propileu, uma estrutura nova, conservava tradições arquitetônicas do período Atálida¹³⁵. O templo de Zeus-Asclépio apontava no mesmo sentido: a fachada de estilo atálida resguardava uma réplica estrutural do Panteão romano, associando as tradições helenísticas de Pérgamo a Roma e, mais especificamente, à corte imperial. O Panteão havia sido recentemente reformado por Adriano entre 118 e 128, portanto, mais do que vincular o Asclepeion a Roma, o Templo de Zeus-Asclépio o associava a Adriano, o imperador cuja visita, na década de 120, inspirou uma série de reformas no santuário e, nele, fora celebrado iconograficamente. Já a reforma empreendida no teatro vinculava sua estrutura, original do século III a.E.C., ao modelo estético de um *scenae frons* tipicamente romano e amplamente conhecido na Itália, assegurando, também, uma relação íntima entre o passado e o presente do santuário.

Um segundo elemento a ser destacado é a própria planta do santuário e de seus edifícios. Eles foram interpretados por Petsalis-Diomidis (2010, 183, 205) como sinalizadores das noções de ordem, equilíbrio e simetria, como seria o caso, por exemplo, da repetição da fachada do propileu no templo de Zeus Asclépio e do modelo circular adotado ali e na Rotunda. Para ela, inclusive a construção do pátio com peristilo tinha como função criar uma moldura visual para as estruturas helenísticas ao centro do santuário cujo pórtico tríplice impunha ordem e simetria (2010, 197). Não é possível, no momento, saber se os interesses dos idealizadores da reforma ou a experiência espacial do visitante poderiam ser

¹³⁵ A dinastia reinou do final do séc. III ao início do séc. II, quando, em 133, Pérgamo foi doada em testamento em vista da morte de Átalo III. O uso de modelos atálidas na arquitetura não sugere apenas conservação estética e continuidade temporal. Como aponta Ann Kuttner (1995), desde o final da República, a elite romana se utilizou do estilo atálida como elemento de diferenciação e aprimoramento estético.

de fato interpretados desta maneira. A reflexão de Petsalis-Diomidis inspira-se, em grande parte, na noção foucauldiana (2000, xxii) de doença enquanto uma alteridade perigosa no coração da vida humana. A partir daí ela pensa a experiência dos Asclepeia em termos de uma *paradoxal combinação de desordem, na forma de doença e cura milagrosa e ordenação taxonômica através do arranjo arquitetônico e das prescrições rituais* (2010, 221). O Asclepeion de Pérgamo, como um todo, seria um espaço de inclusão e ordenação taxonômica de doença, saúde, intelectualidade, entretenimento e política. Mas se os registros arqueológicos não amparam, sozinhos, a noção de uma ordenação taxonômica – ela dependerá de uma interpretação bastante rigorosa da documentação textual – eles, contudo, sinalizam a pluralidade de experiências vividas pelo visitante¹³⁶. Elas ocorrem em duas dimensões igualmente importantes para refletirmos sobre os sentidos e representações de mundo em circulação no Asklepieion de Pérgamo: os múltiplos usos do santuário pelos visitantes e a relação de resultados ambíguos estabelecida com o deus.

Primeiramente, o Asclepeion dispunha, não apenas de templos e altares, mas também de uma biblioteca, um teatro, câmaras de incubação e uma Rotunda, um espaço para banhos. Tais estruturas não devem ser classificadas em “sagradas” e “profanas” como o faz Christopher Jones (1998, 65-66) ao tratar o teatro e a biblioteca, por exemplo, como *amenidades seculares* que tornavam o Asclepeion, em parte, *um centro de cultura, um imã para pessoas ricas e ociosas o qual parece, ao observador moderno, algo entre um spa alemão e um instituto de pesquisas*. O teatro e a biblioteca devem ser pensados como integrantes do espaço do Asclepeion, uma estrutura arquitetônica dedicada a uma divindade. Esta era experimentada por seus visitantes de uma maneira múltipla, a qual supera dicotomias que inserem, de um lado, atividades culturais e políticas exercidas por uma elite intelectual e os ritos religiosos procurados pelos iletrados¹³⁷. A interpretação de Jones ignora, por

¹³⁶ Petsalis-Diomidis (2010) está interessada justamente pela experiência religiosa do Asclepeion a partir dos conceitos de inclusão, ordenação taxonômica e do paradoxo entre doença e “maravilhas”. Para isso, a autora lançará mão de uma análise conjunta do material arquitetônico, epigráfico, numismático e textual. É de se esperar, portanto, que o conjunto de suas hipóteses não se ampare sobre um único suporte documental, mas sim numa interpretação rigorosa e não-hierarquizante dos mesmos.

¹³⁷ A discussão sobre o sagrado e o profano na religião grega foi levantada por Scott Scullion (2005, 111ss) ao analisar o tema da peregrinação antiga e oferece elementos linguísticos interessantes para pensarmos as ocasionais distinções, os vínculos e as superposições entre essas esferas. No caso específico dos Asclepeia,

exemplo, a representação deificada de Alexandre no interior da biblioteca, assim como a doação a Dioniso por parte do patrono do teatro. Não podemos nos esquecer de que Aristides menciona, em seus *Hieroi Lógoi* (2.30; 4.43-44), que o teatro era também local para a execução de hinos religiosos e chama-o de θέατρον ἱερόν, *teatro sagrado*. Em seu estudo recente sobre a presença do teatro nos Asclepeia, Karelisa Hartigan (2009, 30) nega que tais estruturas fossem palco de peças como as que eram encenadas em teatros fora dos santuários. Para ela, os devotos estariam debilitados demais para assistir uma peça de extensão significativa, como seria uma tragédia. Além disso, Hartigan entende que os temas tratados pelos tragediógrafos também não seriam adequados para uma audiência composta por pessoas doentes. A autora negligencia, contudo, diversos fatores que impossibilitam uma interpretação desse tipo: a dedicatória a Dioniso na arquitrave do teatro, sua amplitude (foi calculada uma capacidade entre 3.000 e 10.000 expectadores), a multiplicidade de visitantes no santuário (dos quais apenas uma parte era composta por doentes) e os retratos dos poetas na *Hallenstrasse* e na biblioteca.

A pluralidade de experiências no interior do Asclepeion pode ser pensada também na relação estrutural estabelecida entre a Rotunda e o criptopórtico que se estendia de noroeste a sudeste do santuário. Através de uma estreita rampa, o espaço dos banhos e o da incubação eram vinculados. Higiene, lazer e terapia eram associados, arquitetonicamente, ao sono ritual e à epifania divina. Desta maneira, as estruturas quebravam os limites entre o sagrado e o profano, oferecendo ao visitante do santuário multiplicidade e fluidez na experiência da divindade. Essa experiência pôde adquirir contornos bastante ambíguos. Para Élio Aristides, Asclépio é o salvador por excelência, *aquele que submete todas as leis da*

entendemos que o sagrado e o profano encontravam-se intimamente relacionados e serão as problemáticas e documentos utilizados pelo historiador os responsáveis por caracterizar o espaço mais intensamente de uma maneira ou de outra. Por exemplo, uma abordagem política competente, apesar de quase exclusivamente amparada na documentação textual é a de Bronwen Wickkiser (2008). Desta maneira, dialogamos com a proposta de Shanks (1997, 120) sobre a polissemia dos vestígios materiais, os quais podem ser interpretados de maneiras múltiplas, tendo seus significados negociados, não apenas, pelos sujeitos que os produziram e consumiram, mas inclusive, pelo pesquisador que com eles se depara.

Necessidade (*Discurso* 23.16)¹³⁸. Contudo, os vestígios materiais do santuário indicam o contrário. Asclépio nem sempre salvava seus devotos.

No lado Norte da *Hallenstrasse*, além de vestígios de ex-votos, estátuas de deuses e retratos de filósofos e poetas, os arqueólogos do DAI também escavaram inscrições funerárias. Elas sinalizam a ocorrência de falecimentos, se não no interior do santuário, em suas margens, nesse espaço liminal, como identificamos a via de acesso ao Asclepeion. Para refletirmos a respeito delas, precisamos ter em mente que este tipo de material foi encontrado apenas ali. No mesmo espaço estavam também inscrições votivas, mas estas também se dispunham no interior do santuário¹³⁹. A parte Norte da *Hallenstrasse* pode ter sido, portanto, uma grande área de descarte, o local para onde, após acumularem-se nos pontos escolhidos para sua exibição no interior do santuário, os ex-votos deveriam ser enviados. Mas uma explicação desse tipo não responde à presença do material funerário, o qual indica que havia mortes no local. Esses compreendem um conjunto de quatro relevos catalogados no volume 11.4 do *Altertümer von Pergamon*, sob responsabilidade de Gioia de Luca (1984): uma mulher de pé (S 68, Taf. 62); o torso de uma figura sentada (S 69, Taf. 63); um homem sentado com um cão (S 70, Taf. 63); uma cabeça masculina (S 71, Taf. 66). Apesar do pequeno número, indicam que nem sempre a cura buscada no santuário era garantida pelo deus.

Segundo Pausânias (2.27.6), uma proibição em Epidauro impedia as mortes e os nascimentos dentro do Asclepeion. Apenas em sua época, um recinto especial para abrigar moribundos e mulheres grávidas fora construído por iniciativa de Antonino Pio¹⁴⁰. O sonho de Aristides no qual um funcionário do santuário informa-o de que Zósimo deveria partir (*Hieroi Lògoi*, 1.77) não parece uma evidência satisfatória de que a proibição existisse em

¹³⁸ Ao falar de Ἀνάγκη em seus *Hieroi Lògoi* (2.26-36), Aristides menciona uma profecia do deus sobre a iminência de sua morte, *como fora determinado pela Necessidade*. Entretanto, Asclépio informa-o sobre uma série de sacrifícios necessários para que aquilo não acontecesse e, a partir de sua execução, considera Aristides salvo.

¹³⁹ A maior parte dos ex-votos e inscrições não-funerárias foi encontrada em dois locais: na área entre o templo helenístico de Asclépio Sóter e o poço sagrado e no pórtico norte, onde a maior parte das bases das estátuas e altares ainda se encontra (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 242).

¹⁴⁰ As *iamata* de Epidauro também informam-nos sobre a proibição do parto, como é o caso das de número 2.2 e 1.3, cujo texto original é de meados do séc. IV a.E.C. (LIDONNICI, 1995, 76).

Pérgamo na época em que ele esteve no santuário, posto que o tabu em si não é colocado em discurso. Os relevos funerários da *Via Tecta* levantam uma série de questionamentos sobre o problema da morte no interior do santuário. Por um lado, eles podem ter sido, como os ex-votos anteriormente mencionados, simplesmente descartados ali, após acumularem-se no interior do santuário. Mas, como mencionamos, este foi o único local onde foram escavados. Se insistimos que foram descartados na *Hallenstrasse*, subentendemos que em algum momento estiveram no interior do Asclepeion, mas funcionários do santuário teriam permitido sua permanência por lá. Isso não quer dizer que mortes ocorressem dentro do santuário: a disposição das placas nos informa menos sobre os mortos que as inspiraram do que sobre as intenções relativas ao seu depósito no espaço sagrado. Por outro lado, se o tabu era respeitado em Pérgamo, a área Norte da *Hallenstrasse* pode ter sido um dos locais escolhido pelos doentes para morrer, como acontecia em Epidauro no período anterior àquele da visita de Pausânias. Ali os doentes incuráveis teriam morrido e, em homenagem, seus parentes e amigos ofereceriam, no mesmo local do falecimento, placas com inscrições. É importante lembrar que a *Lex Sacra*, a qual dispõe uma série de obrigações e proibições a serem respeitadas pelos visitantes do santuário, não menciona o tabu¹⁴¹. Desta forma, o problema não recai na observação da proibição (impossível de ser satisfatoriamente defendida ou excluída, no atual momento dos registros arqueológicos), mas na disposição desse material para os visitantes do santuário.

O caráter fragmentário e aparentemente ambíguo desses achados materiais não nos permite concluir sobre a proibição, um problema colocado, não pelos fragmentos arqueológicos, mas pela documentação escrita. Os ex-votos e as inscrições funerárias devem ser pensados no contexto do espaço do Asclepeion e, portanto, enquanto objetos que atribuem sentidos aos visitantes e são, também, significados por eles. Nos últimos 130 metros caminhados pelo suplicante, registros de salvação e morte eram expostos ao olhar. O Asclepeion torna-se, neste sentido, menos um lugar de salvação e mais um espaço de contato com um deus o qual pode ignorar os pedidos de auxílio e não recuperar a saúde dos doentes.

¹⁴¹ Segundo Petsalis Diomidis (2005, 222), o maior fragmento desta inscrição do século II foi encontrado na *Via Tecta*.

Ao mesmo tempo, o local onde se encontram, a segunda via antes da entrada do santuário, demonstra que estes objetos, mesmo não compondo a exposição de relatos no interior do santuário, são detentores de uma ambiguidade que não permite que sejam descartados ao longe nem incluídos no Asclepeion. O suplicante diante dessas inscrições não é um devoto confiante, mas um doente em dúvidas. Não sabe ao certo sequer se o deus se apresentará em sonhos, como aponta a autorização da *Lex Sacra* (16) de uma segunda consulta, indício da possibilidade de Asclépio nem sempre visitar os incubantes. No entanto, essa ambiguidade, essa dúvida inerente à peregrinação ao Asclepeion de Pérgamo, não afastava os suplicantes da busca pelos sonhos com o deus e das terapias por ele prescritas. O Asclepeion não é tanto um lugar de cura da doença, mas do alívio ou, mais ainda, da revalorização do sintoma, o qual podia tornar-se insignificante ou, por outro lado, vantajoso, na medida em que levava o devoto ao santuário. Estamos diante de um caso bastante próximo do que o filósofo Nate Hinerman (2013)¹⁴² chamou de “cuidado centrado na pessoa”, o qual se apresenta por meio de uma medicina paliativa orientada no sentido da diminuição do sofrimento e da melhoria da qualidade de vida. Como Hinerman (2013) observou, a medicina é uma *práxis*, um *empreendimento humano* constituído na relação entre duas pessoas numa interação cooperativa. Ela não deve ser pensada apenas como neutralização e anulação da doença, mas, também, como restauração. Esta tem um sentido muito mais amplo do que a eliminação da origem do sintoma (a qual, muitas vezes, não é possível): ao orientar-se no sentido da melhoria da qualidade de vida, constrói-se por meio do abrandamento da dor, da capacidade de conservar, expandir e reconstruir laços afetivos, da inserção numa coletividade, da revitalização da esperança e da autoconfiança. Esses elementos podem ser, em grande medida, identificados nesse Asclepeion de Pérgamo no qual, por vezes, os doentes morriam, mas onde, também frequentemente, reconstruíam suas relações com o mundo e consigo mesmos, reinventavam-se e, na relação com o deus, atribuíaam novos significados à doença e à sua condição enquanto mortais.

¹⁴² A referência diz respeito à conferência, a ser publicada em 2014, apresentada por Hinerman na Quarta Conferência Global do projeto “Making Sense of Suffering” do grupo de Pesquisa Inter-Disciplinary.Net, ocorrido em Novembro de 2013 em Atenas.

Os registros arqueológicos dos quais nos ocupamos aqui caracterizam o Asclepeion de Pérgamo como espaço em si mesmo ambíguo, cuja complexa identidade entrecruza medicina e devoção sem tomar esses dois elementos como naturalmente independentes, mas sim, como partes fundamentais um do outro. Nos primeiros séculos da Era Comum, os doentes já não eram mais milagrosamente curados pela mera visita ou toque do deus em sonhos, mas sim a partir de medicamentos e métodos terapêuticos por ele prescritos. Assim, eles podiam permanecer ali por períodos longos de tempo, como foi o caso do próprio Aristides, e beneficiarem-se, não apenas das atividades devocionais do santuário, mas também dos tratamentos por ele viabilizados e dos medicamentos ali consumidos¹⁴³. Assim, na época de Aristides, Luciano chama de “hospital” (ἰατρεῖον) o Asclepeion de Pérgamo:

Mas desde que Apolo fundou seu oráculo em Delfos e Asclépio seu hospital em Pérgamo, o templo de Bendis surgiu na Trácia, o de Anúbis no Egito e o de Ártemis em Éfeso, esses são lugares para onde eles todos acorrem e celebram festivais e oferecem hecatombes e lingotes de ouro¹⁴⁴ (LUCIANO, *Icaromenipo*, 24).

Michael Compton (1998, 304) chegou a afirmar que, assim, o santuário tornara-se sanatório. Entendemos, pelo contrário, que na época de Aristides essas duas identidades se combinam de forma íntima, no sentido de transformar o Asclepeion em um lugar de justaposição de espacialidades heterogêneas. Esse amálgama caracteriza-o como uma heterotopia. Ele é reflexo, no mundo material, da propriedade dos sonhos de combinarem espacialidades, temporalidades e personagens distintos numa única manifestação onírica, fenômeno denominado, por Freud, de *mischbildung*. Ele é, também, reflexo de uma noção de si mesmo a qual extrapola o dualismo somático/psíquico e atribui à saúde do corpo um sentido sobrenatural e à relação com o divino um sentido material. Ao mesmo tempo, o

¹⁴³ O total de internações nos Asclepeia computaria 12 anos da vida de Aristides, de acordo com Compton (1998, 310).

¹⁴⁴Ξ οὐ ἐν Δελφοῖς μὲν Ἀπόλλων τὸ μαντεῖον κατεστήσατο, ἐν Περγάμῳ δὲ τὸ ἰατρεῖον ὁ Ἀσκληπιὸς καὶ τὸ Βενδίδειον ἐγένετο ἐν Θράκῃ καὶ τὸ Ἀνουβίδειον ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Ἀρτεμίσιον ἐν Ἐφέσῳ, ἐπὶ ταῦτα μὲν ἅπαντες θέουσι καὶ πανηγύρεις ἀνάγουσι καὶ ἑκατόμβας παριστᾶσι καὶ χρυσᾶς πλίνθους ἀνατιθέασιν. / *But since Apollo founded his oracle at Delphi and Asclepius his hospital in Pergamos, and the temples of Bendis arose in Thrace and the temple of Anubis in Egypt and the temple of Artemis in, Ephesus, these are the places where they all run and celebrate feast-days and bring hecatombs, and offer up ingots of gold (...)* (HARMON, 1915).

Asclepeion é frequentado por indivíduos de identidades múltiplas e até mesmo fluidas. O mesmo viajante poderia internar-se no templo, apresentar hinos religiosos no teatro, apurar-se intelectualmente na biblioteca e estabelecer vínculos sociais e políticos com outros viajantes. Os vestígios apresentam, em diversos momentos, uma ambiguidade relativa aos sentidos atribuídos à relação entre os devotos e o deus: por vezes este vínculo poderia não ser estabelecido, de maneira que a salvação não aconteceria. Além disso, a continuidade visual e temporal – a reprodução dos tipos de achados encontrados do lado de fora, na via de acesso ao santuário e dentro dele, o caminho permeável à visão, assim como o encontro entre a estética helenística e a romana – o deslocam no tempo e no espaço. Passado e presente se materializam em suas estruturas arquitetônicas. Noções de exterioridade e interioridade são colocadas em cheque. Não era necessário que o viajante se internasse e dormisse numa das câmaras de incubação disponíveis para viver essa experiência de deslocamento, de estar “adentrando” não tanto em um “lugar”, mas em um “não-lugar”. Neste sentido, trata-se, o Asclepeion, de um espaço caracterizado pela fluidez, no qual nada se mantém ou se conserva, mas muda constantemente. Enquanto heterotopia, ele ocupa um status liminar, no qual tempos se encontram, morte e salvação são dispostas lado a lado e se desterritorializam.

Ao entrar no Asclepeion, ao internar-se nele e experimentar seus espaços, Aristides é atravessado por esse sentido de incerteza e imprecisão. E torna-se igualmente incerto. Como tantos outros visitantes à procura de remédio para suas dores e, num último grau, salvação da morte iminente, ele encontra-se num ponto onde se coloca a própria experiência religiosa em dúvida. Seus corpos escapam, não por estarem doentes, mas porque, no Asclepeion, o próprio conceito de “doença” é inaplicável. São fluxos contínuos de vida e morte e talvez só redefinam-se ao sair dali. Dentre muitos que Asclépio salvou, e tantos outros que ele abandonou à morte, Aristides, mesmo extremamente debilitado, sobrevive. Ele se entende como preferido do deus justamente porque, dentre as muitas oportunidades de morrer e dentre os companheiros de tragédia, ele continua vivo. Seus *Hieroì Lógoi* são, desta forma, um monumento a esta *Hallenstrasse* de dúvidas, percorrida por dois anos e, depois, dissipada, posto que não é lugar, mas está para além do que pode ser limitado e conhecido como uma totalidade. Ao ter passado por ela, atravessado esse limiar imenso sem tempo e

sem espaço, Aristides é ressignificado justamente num conjunto de sentidos sem limites. Ao pensar sobre sua nova posição, para além do mundo humano, ele se lembra de uma fala do deus: *Ele me disse que eu precisava sair de seu estado habitual e que deveria, assim que saísse, me unir ao deus e essa união, daquele momento em diante, superaria a condição humana*¹⁴⁵ (*Hieroì Lógoi*, 4.52). Esta superação será compreendida por ele em termos místéricos. Mais ainda, é possível que a interpretação iniciática da devoção, do sonho e das terapias relacionadas a Asclépio não fosse exclusiva a Aristides. Para além do vocabulário e dos motivos por ele empregues em seus *Hieroì Lógoi*, as próprias estruturas dos Asclepeia sinalizam o culto a Asclépio enquanto um culto de mistérios, como proposto por Walter Burkert (1987, 268). As experiências iniciáticas ali oferecidas aos devotos assentam-se em visões ocorridas em sonhos acerca das quais é pertinente lançar o questionamento sobre a possibilidade do uso de substâncias psicotrópicas. De uso largamente difundido no mundo antigo, elas devem ser compreendidas enquanto parte da tecnologia de acesso ao divino e produção do Eu assim viabilizada. As referências ao uso de *phármaka* no contexto da devoção a Asclépio compõem indícios fundamentais para a compreensão do culto como pertencente à ampla gama das chamadas “religiões de mistérios”.

Setting e efeitos das substâncias psicoativas

O uso de substâncias psicoativas na antiguidade tem sido objeto de debates, especialmente no que tange ao uso do vinho e do ópio e aos tratados de medicina¹⁴⁶. Assim como o vinho e o ópio, muitas das substâncias utilizadas em contexto médico-religioso aparecem, na documentação, dotadas de sentidos que sinalizam sua utilização para além da cura das moléstias físicas. O termo grego φάρμακον está associado às noções de “droga”

¹⁴⁵ ἔφη χρῆναι χινηθῆναι τὸν τοῦν ἀπὸ τοῦ χαεστηχότος, χινηθέντα δὲ συγγενέσθαι θεῷ, συγγενόμενον δὲ ὑπερέχειν ἤδη τῆς ἀνθρωπίνης ἕξεως. / *Il me dit que mon esprit devait sortir de son état habituel, qu'il devait, ainsi que sorti, s'unir au dieu, et cette union dépasser désormais la condition humaine.* (FESTUGIÈRE, 1986).

¹⁴⁶ A documentação mais extensa a esse respeito é a *História Natural*, de Plínio, o Velho. Além deste e outros documentos sobre os quais agora nos debruçaremos, é interessante também apontar o uso de *phármaka* de propriedades mágicas, por exemplo, por Circe e Hermes, na Odisseia, 10.235, 290ss, 392.

(tanto curativa quanto nociva) e “cura”; “poção de encantamento”, “filtro” ou “feitiço”; “veneno”; “tinta” ou “coloração”; e, finalmente, “erva”. O vocabulário grego não fazia distinção, portanto, entre drogas com propriedades psicoativas e drogas de uso exclusivamente medicinal. Como observou Hillman (2008, 36), para *gregos e romanos*, “*droga*” significava qualquer coisa que pudesse ser usada para influenciar o corpo humano. Optamos, assim, por manter a forma grega *phármakon* em detrimento das traduções frequentemente encontradas como “remédio”, “medicamento”, “veneno” e “droga”, pois, desta forma, conservamos a polissemia do conceito, atravessado por sentidos médicos, rituais, criminais e recreativos.

É importante também estarmos atentos ao fato de que a dicotomia estabelecida entre corpo e alma, dada na modernidade pelo cartesianismo como clássica a partir, especialmente, de Platão, não configurava uma abordagem hegemônica acerca da noção de si mesmo. Pelo contrário, a relação entre $\sigma\omega\mu\alpha$ e $\psi\upsilon\chi\eta$ transcendia a de materialidade-imaterialidade e constituía um Eu de fronteiras fluidas de forma que, no período arcaico, deuses e agentes demoníacos podiam atravessar e atingir o espaço sensível do indivíduo. Acerca do problema, Brooke Holmes afirma que

Se esse espaço sensível é contínuo ao mundo demoníaco, devemos concluir que ele dispõe de fronteiras que não podem ser reduzidas àquelas de um objeto tridimensional e “visível”. Eu sugiro, pelo contrário, que com a emergência do corpo físico, o corpo visível adquire outra dimensão, a saber, um espaço interno e oculto implicado num processo físico automático. Como resultado disso, a pele, assim como seus orifícios, torna-se importante como barreira, atraindo preocupações sobre a opacidade e a porosidade do Eu. O si mesmo, em contrapartida, alia-se mais intimamente com o corpo enquanto objeto.

Em segundo lugar, na medida em que o corpo físico ganha importância nas reflexões sobre a natureza humana, ele pressiona as noções sobre a mente ou a alma, precisamente porque é compreendido e imaginado em termos tão impessoais e inumanos. Já foi argumentado que alguma forma de dualismo corpo-alma é parte da condição humana. O que parece distinguir o problema corporeamente ou corpo-alma no Ocidente é “esse sentido de urgência relativo a um esclarecimento preciso a respeito dos pontos de separação ou

conexão”¹⁴⁷ entre essas duas partes do ser humano. Tradicionalmente, os pesquisadores interessados em explorar como esse problema ganha forma na Grécia clássica enfocaram as modificações nas ideias sobre a *psykhé*. Eu argumento que nós podemos entender a urgência ocidental pela definição ao explorar como *sōma* passa a ser compreendido em termos físicos, assim criando a necessidade de uma reflexão sobre a mente ou a alma em termos compatíveis com a experiência e os interesses humanos (2010, 21-22).

O culto a Asclépio, o qual esteve, no período clássico, associado em grande parte ao santuário dedicado ao deus em Epidauro, assentava-se majoritariamente sobre a prática da incubação. Nos sonhos ocorridos nos Asclepeia, o devoto doente e em busca da cura para sua moléstia era visitado por Asclépio, o qual podia curá-lo pela sua simples presença ou através de um procedimento cirúrgico. Em tempos tardios, já no século II, no santuário de Pérgamo, que agora se tornara o centro de devoção ao deus, este não mais curava com sua presença ou com cirurgias, mas prescrevia terapias, dietas e medicamentos aos devotos. A documentação prescritiva relativa a Asclépio é bastante extensa e vai desde orientações como exercícios físicos e banhos à abstinência de vinho e de alguns alimentos e ao consumo de determinados *phármaka*. Por um lado, é certo que a maior parte da documentação concentra-se em casos de doenças físicas e as prescrições a elas relativas. No entanto, a documentação indica um quadro de usos mais abrangentes, entre o recreativo, o religioso e o psiquiátrico. Assim, os *phármaka* relacionados a Asclépio inserem sua devoção num contexto de práticas de vida nas quais *σῶμα* e *ψυχή* não devem ser pensadas como desassociadas. São consumidos, no contexto de devoção ao deus, *phármaka* de propriedades tranquilizantes e, mais do que isso, de caráter narcótico. Sonhar com o deus requeria um preparo fisiológico muito além do sono comum, amparado na administração da mistura de vinho e ópio, por um lado, e de absinto, por outro. O que leva à necessidade de reflexão, por sua vez, é que essas substâncias encontram-se revestidas de características visionárias, como aquelas atribuídas, em alguns contextos, aos enteógenos e às drogas psicodélicas¹⁴⁸. No entanto, nem o ópio, nem o vinho,

¹⁴⁷ A citação é do antropólogo Michael Lambek (1998, 109), a cujas reflexões retornaremos no último capítulo desta tese.

¹⁴⁸ Antonio Escohotado (1996, 17s) utiliza-se do termo “plantas de tipo visionário” para referir-se a cogumelos como a *amanita muscaria* e os fungos psilocibinos, o peiote e a árvore africana ibogaine. Utilizamos o termo em sentido distinto, pois entendemos que o caráter visionário, nos santuários de Asclépio, extravasa as

nem o absinto apresentam essas características, seja em suas propriedades químicas, seja nos sentidos atribuídos a eles fora do contexto ritual. Como acontece com o vinho no cortejo dionisíaco, fora do âmbito religioso, as propriedades psicoativas dessas drogas são, apenas, de efeito narcótico. É no contexto de incubação que elas se tornam o que chamamos aqui de *phármaka* visionários, ou seja, drogas cujos efeitos, ao serem administradas em contexto ritual, são os de ver o deus e estabelecer uma relação de paciente e médico, devoto (e iniciado) e divindade.

A discussão aqui proposta sobre a atribuição de características visionárias aos *phármaka* consumidos pelos devotos de Asclépio deve-se, em grande medida, às reflexões apresentadas no campo da psicanálise e da sociologia a partir da segunda metade do século XX. Nos Estados Unidos da América, o sociólogo Howard Becker e o psiquiatra Norman Zinberg defenderam a relação entre contexto e efeito como primordial para se pensar sobre o consumo de determinadas drogas. Na década de 1970, Becker argumentou sobre o caráter multiforme dos efeitos de cada droga em particular e defendeu que essas variações dependem do contexto social no qual o consumidor encontra-se:

Os cientistas não mais acreditam que uma droga tenha uma ação fisiológica simples, essencialmente igual em todos os seres humanos. Evidências experimentais, antropológicas e sociológicas convenceram muitos observadores de que os efeitos da droga variam muito, dependendo das particularidades fisiológicas e psicológicas das pessoas que as tomam, do estado em que se encontram ao ingerir a droga e da situação social na qual ocorre a ingestão. Podemos entender melhor o contexto social das experiências com drogas mostrando como seu caráter depende da quantidade e tipo de conhecimento a que a pessoa que toma a droga tem acesso. Desde que a distribuição do conhecimento é uma função da organização social dos grupos nos quais as drogas são usadas, as experiências com drogas variam de acordo com variações na organização social (1974, 182).

propriedades farmacológicas do ópio, do vinho e do absinto lá utilizados, sendo construído a partir do contexto religioso, dos discursos da comunidade de devotos e da experiência da incubação.

Na medida em que as drogas *quase sempre têm mais de um efeito sobre o organismo*, Becker (1974, 183) defende que a experiência gerada por sua ingestão será, também, múltipla. Assim, os discursos sobre os efeitos de uma droga serão definidos, por um lado, pelo contexto social no qual o indivíduo encontra-se em, por outro, pelos conhecimentos prévios compartilhados com seu grupo e as expectativas por eles geradas. No caso do consumo de maconha, por exemplo, o sujeito deve passar por um aprendizado no qual se torna habilitado a identificar e aproveitar adequadamente seus efeitos. O peiote e o LSD, como aponta Becker (1974, 184s), têm seus efeitos interpretados, a depender do contexto, como *expansão da consciência, experiência religiosa transcendental, psicose ou “barato”*. Portanto, a rede de relações sociais na qual um conjunto de valores atribuídos à droga é favorecido ou deslegitimado pelos sujeitos que nela se encontram cria a dinâmica na qual o efeito e o discurso sobre a droga são produzidos. O trabalho de Norman Zinberg, na década de 1980, apontou hipóteses em um sentido análogo. Ao analisar o consumo de drogas ilícitas, Zinberg (1986, 4) observou que o contexto social, através de uma série de sanções e rituais, coloca seu uso sob controle. Desta forma, o uso ou não de uma determinada droga, assim como a forma de consumi-la são definidos de maneira formal e informal pela comunidade na qual o sujeito se encontra. Da mesma maneira, rituais sustentam e reforçam essas sanções. O discurso sobre o consumo, por exemplo, prevê como o mesmo deve se dar e constrange o sujeito a não extrapolar os limites assim impostos. Um exemplo oferecido por Zinberg (1986, 5) é o do álcool: há uma profunda diferença entre um convite como *“let’s have a drink”* (“vamos tomar um drink”), o qual pressupõe o controle do uso da bebida, e a frase *“let’s get drunk”* (“vamos ficar bêbados”), implicado a qual implica no abandono do controle.

Os discursos e os conhecimentos prévios produzidos socialmente a respeito de uma determinada droga são fundamentais para a construção dos efeitos gerados por ela. Segundo Zinberg (1986, 10), na década de 1960 esses discursos e conhecimentos amparavam-se numa dinâmica de sanções sociais geradoras de ansiedade, como grandes esperanças no divino ou o medo do inferno, assim como falta de noção de como a experiência poderia se dar. Desta forma, os consumidores de LSD dessa época *tinham experiências mais*

profundas do que os usuários dos anos 70, que tinham sido expostos à década do interesse em cores, músicas e sensações psicodélicas (ZINBERG, 1986, 10). O despreparo, a ansiedade por experiências de tonalidades místicas como as relatadas por Huxley, ou de visões aterrorizantes passíveis de levar à psicose – como era argumentado sobre um terço das internações em hospitais psiquiátricos como o Massachusetts Mental Health Center e o New York City’s Bellevue Hospital – criavam efeitos bastante distintos daqueles que, mais tarde, seriam relatados num contexto de maiores informações sobre os mesmos (ZINBERG, 1986, 9). O contexto – o *setting*, no vocabulário de Norman Zinberg – foi, assim, essencial para a produção da experiência de consumo do LSD.

Uma investigação sobre o uso de substâncias psicoativas pelos devotos de Asclépio deve ser orientada em direção semelhante àquela tomada por autores como Becker e Zinberg em seus trabalhos. O contexto de devoção ao deus revalorizava os sentidos a elas atribuídos, inclusive dando-lhe novos efeitos. Nos santuários de Epidauro e Pérgamo, o ópio, o vinho e o absinto transformam-se em *phármaka* visionários, capazes de estabelecer a conexão do sujeito com o divino e deslocá-lo de uma esfera mundana de atuação no mundo para um lugar elevado de iniciação e privilégios. Como argumentamos, esses efeitos não são dados pelas propriedades químicas dessas substâncias, mas sim pelo contexto de seu uso.

Incubação e uso de narcóticos nos Asclepeia

Os santuários de Asclépio, construídos nas mais salubres regiões de localidades como Epidauro, Pérgamo, Cós, Atenas, Roma e Jerusalém, figuravam como complexos centros de saúde arborizados, próximos a fontes de água fresca e onde os doentes podiam desfrutar de ar puro e clima ameno. Em seu interior encontravam-se tanto devotos saudáveis quanto vítimas das mais diversas doenças como cegueira, parasitóides, paralisia, e calvície. Homens, mulheres, crianças, adultos e idosos, assim como ricos e pobres buscavam os santuários como um último recurso, quando a medicina convencional já se havia mostrado inútil. Em seu interior, dentre as técnicas disponíveis de terapia, destacava-se a incubação.

Dodds argumenta a favor de seu arcaísmo ao apontar que ela era tradicionalmente praticada nos santuários dos heróis – fossem eles mortos ou demônios ctônicos – e em certos abismos tidos como entradas para o mundo dos mortos (2002, 115). Esta hipótese fortalece a caracterização de Asclépio como um herói ancestral do período homérico, posteriormente deificado, como atesta a documentação clássica¹⁴⁹.

A incubação, também presente nos santuários de Anfiaros, Trofônio, Serápis e Ísis, consistia no adormecimento do suplicante no *ábaton*, o recinto sagrado, ou em outros espaços específicos. De acordo com Aristófanes (*Pluto*, 653-695), os pacientes eram colocados para dormir (καθεύδειν) nesse lugar e as luzes eram apagadas no momento imediatamente anterior à chegada do deus. Como sinalizou Compton,

Durante o sono do suplicante, ou num estranho momento entre este e a vigília, a divindade apareceria, curando diretamente pelo toque, por cirurgia ou remédios (ou, nos últimos séculos, oferecendo instruções sobre os métodos de cura) (COMPTON, 1998, 303).

A colocação de Michael Compton sobre uma modificação de método terapêutico nas últimas fases dos Asclepeia é atestada por Aristides, em *Hieroi Lógoi*, 4.64: os sonhos nos quais o deus executava cirurgias eram conhecidos por ele, mas já não ocorriam há duas gerações. A substituição da presença ou toque do deus como elementos oníricos curativos por si são similarmente sugeridas por inscrições romanas do segundo século nas quais Asclépio, como ocorre na narrativa de Aristides, apenas prescrevia práticas e substâncias de valor medicinal (COX MILLER, 1994, 114s). O século II teve como particularidade, portanto, uma nova modalidade terapêutica no interior dos *Asclepeia* cujo interesse passou a recair, não apenas, na visão onírica do deus e sua atividade, mas em seu discurso. O dom milagroso da cura e o caráter mágico e extraordinário da presença do deus não desaparecem. Contudo, o devoto a ser curado transforma-se em agente de cura, pois deve agora cumprir as prescrições de Asclépio a fim de restabelecer-se. A ingestão de *phármaka*, a obediência a interdições e recomendações dietéticas, assim como a prática de esportes, banhos e exercícios profissionais, fazem parte desse conjunto de recomendações. Essa modificação, da presença

¹⁴⁹ Extensos exemplos são oferecidos na coleção de documentos escritos organizada por Edelstein e Edelstein (1945, partes I e III).

curativa à cirurgia e à prescrição, coincide com o período de mais alta popularidade do culto a Asclépio na Antiguidade, como discutimos anteriormente. O auge das práticas cultomedicinais dos *Asclepeia* coincide, assim com a ascensão dessa medicina sagrada de caráter prescritivo. O uso de *phármaka* deve ser pensado, portanto, como parte da construção de modelos de pessoa nos quais se combinam as identidades de devoto e de paciente.

A primeira referência a Asclépio na documentação escrita encontra-se na *Ilíada*, na qual é identificado, não como deus, mas como herói. O Asclépio homérico é pai de Podalírio e Macaão, comandantes de trinta navios na Guerra de Tróia (2.729-33). Este último, por sua vez, é responsável por curar Menelau do ferimento provocado por uma flecha utilizando-se de medicamentos que haviam sido ensinados pelo centauro Quíron a seu pai:

Quando ele viu o ferimento onde a amarga flecha queimara, ele sugou o sangue e, com um conhecimento certo, espalhou sobre ele *phármaka* (φάρμακα) que, há muito tempo, Quíron gentilmente dera a seu pai (*Ilíada*, 4.192-219).

A primeira associação, encontrada na documentação escrita grega, entre Asclépio e a cura, é mediada pelo conhecimento farmacológico, o qual é oferecido por uma criatura mágica, o Centauro Quíron¹⁵⁰. Já no período clássico, quando o mito de Asclépio enquanto divindade estabelece-se textualmente, ele é identificado como filho de Apolo, o deus da mântica inspirada. Píndaro narra que Corônis, filha de Flégias – rei dos Lápitais e filho de Ares –, grávida de Apolo, teria se apaixonado pelo mortal Ísquis, filho de Elato, um dos senhores dos Lápitais. O deus, ao descobrir o adultério, enviou sua irmã Ártemis para matar Corônis, mas salvou o filho e o colocou sob os cuidados de Quíron, que o tomou como pupilo *a fim de ensiná-lo como curar os homens mortais das dolorosas moléstias*:

E quanto àqueles que iam até ele afligidos por doenças crônicas, ou com seus membros machucados pelo bronze cinzento ou por uma pedra arremessada de longe, ou com os corpos definhando pelo calor

¹⁵⁰ Edelstein e Edelstein (1998, 16) sinalizam, é importante lembrar, que, na *Ilíada*, a arte da cura não é exclusiva de Asclépio e seus filhos, mas estende-se a outros nobres, como Aquiles e Pátroclo. Aquiles também fora pupilo de Quíron e este o ensinara o preparo de medicamentos (11.832). Os autores insistem em indicar essa distinção: enquanto Asclépio é presenteado por Quíron com os remédios, Aquiles aprende com o centauro a arte de produzi-los. O cuidado dos ferimentos seria, portanto, um conhecimento típico do nobre guerreiro, e não uma exclusividade de determinados personagens.

do verão ou o frio do inverno, ele salvava a todos e livrava-os de suas diversas dores, tratando alguns deles com suaves encantamentos, outros por meio de bebidas tranquilizantes ou passando medicamentos em seus membros, e outros restaurando pela cirurgia¹⁵¹ (PÍNDARO, *Ode Pítica*, 3.47-53).

Observamos, portanto, que Píndaro sinaliza as quatro formas pelas quais o deus cura: encantamentos (ἐπαιδαίς), bebidas tranquilizantes (προσανέα πίνοιας), drogas (φάρμακα) e cirurgias. O termo προσανέα πίνοιας, nos leva a pensar em bebidas ansiolíticas, calmantes, ou mesmo relaxantes, como o vinho. Devemos pensar, portanto, em beberagens com características excepcionais, talvez embriagantes, mas certamente de propriedades calmantes. Ao buscarmos a expressão προσανέα πίνοιας, na documentação farmacológica relacionada a Asclépio, apesar de não a encontrarmos por extenso (salvo na *Terceira Ode Pítia* acima citada), podemos relacioná-la a outros contextos de doença e de medicamentos relatados nos textos antigos. O que observamos é um uso, ainda que modesto, de *phármaka* de propriedades psicoativas, com objetivos terapêuticos de indução de sono em vista da melhoria da qualidade de vida dos pacientes.

O primeiro *phármakon* que nos vem à mente, ao analisarmos o contexto e as práticas devocionais das Asclepeia, é o ópio. De acordo com Antonio Escohotado, a popoula-dormideira foi provavelmente cultivada pela primeira vez em locais como o sul da Espanha e da Grécia, o noroeste da África, o Egito e a Mesopotâmia. Dessa região são os primeiros documentos escritos nos quais seu uso é atestado, em placas sumérias do terceiro milênio a.E.C. (ESCOHOTADO, 1996, 15). A papoula em cápsula (cabeça), um estado intermediário entre o botão e a flor aberta, foi sinalizado por Plínio, o velho, como o ideal para a extração de seu suco, de efeitos narcóticos, analgésicos e soporíficos (*História Natural*, 20.76). Ela surge na cultura material em objetos encontrados no mundo grego desde o final da Idade do

¹⁵¹ τοὺς μὲν ὦν, ὅσοι μόλον αυτοφύτων ἐλκῶν ξυνάονες, ἢ πολιῶ χαλκῶ μέλη τετρωμένοι ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ, ἢ θερίῳ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄκκιβ ἄλλοίων ἀχέων ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων, τοὺς δὲ προσανέα πίνοιας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθοῦς (SANDYS, 1937) / *And those who came to him afflicted with congenital sores, or with their limbs wounded by gray bronze or by a far-hurled stone, or with their bodies wasting away from summer's fire or winter's cold, he released and delivered all of them from their different pains, tending some of them with gentle incantations, others with soothing potions, or by wrapping remedies all around their limbs, and others he set right with surgery* (SVARLIEN, 1990).

Bronze em Micenas e Creta, dentre os quais as representações associadas a figuras femininas podem sinalizar seu antigo uso ritual¹⁵².

Devemos observar que, em primeiro lugar, dentre os muitos *phármaka* abordados pela documentação relativa a Asclépio, o ópio não aparece de forma explícita como parte das prescrições do deus. Seu uso, provavelmente, restringia-se a cirurgias, quando o suco da papoula fazia-se necessário para induzir o paciente a um estado de dormência conveniente às intervenções médicas. Hieróglifos egípcios, segundo Escohotado, já mencionavam o uso do suco extraído da cabeça da papoula como analgésico e calmante (1996, 15). Esses usos, é importante lembrar, se estenderão até a modernidade, quando o ópio será aclamado pelo médico Thomas Sydenham como *o remédio mais universal e mais eficaz criado por Deus todo poderoso* (SYNDENHAM, 1784, *apud* VIGARELLO, 1991, 87).

Apesar das propriedades anestésicas do ópio, como indicaram Askitopolou *et al* (2002 B, 16), nem em Cos, nem em Epidauro, foram encontrados instrumentos cirúrgicos que amparem a hipótese de cirurgias efetuadas dentro dos santuários, assim como não se fala, na documentação escrita, de um corpo médico atuante nesses espaços. No entanto, a documentação escrita e iconográfica sempre indica que as cirurgias eram efetuadas pelo deus ou por criaturas igualmente sobrenaturais – como serpentes, versões teriomórficas de Asclépio e seus filhos e discípulos. Desta maneira, é pertinente que instrumentos cirúrgicos, assim como um corpo médico, de cirurgiões, enfermeiros e clínicos, não seja atestado nem tenha deixado evidências arqueológicas. Ao analisarmos as curas e práticas medicinais e religiosas no contexto das Asclepeia precisamos atentar, sempre, para o fato de que a

¹⁵² Em Micenas, foram encontrados alfinetes de bronze e cristal, datados *ca.* 1550 a.E.C. adornados por cabeças de papoula os quais podem ter sido utilizados para queimar o suco, liberando seus vapores. Também em Micenas foi encontrado um anel de ouro, datado *ca.* 1450 a.E.C., cujo sinete apresenta uma figura feminina portando três papoulas enquanto outras três aproximam-se dela carregando outras flores. Ligeiramente posteriores são os achados minoicos. Em Creta, foi encontrada uma *pyxis* datada entre 1390 e 1370 a.E.C. e decorada com papoulas e pássaros que as sorvem; estatuetas datadas entre 1300 e 1250 a.E.C. de uma figura feminina coroada por papoulas; e vasos em forma de papoula cuja datação imprecisa estende-se do século XII ao século X a.E.C. (ASKITOPOULOU *et al*, 2002 A).

intervenção sobre o devoto era de natureza sobrenatural e, portanto, prescindia de uma técnica, uma equipe e um saber profano¹⁵³.

Devemos refletir sobre o uso do ópio nos Asklepeia, para além das cirurgias. Os *Hieroì Lógoi* de Élio Aristides, a *Descrição da Grécia* de Pausânias, a comédia *Pluto*, de Aristófanes e as *iámata* de Epidauro (datadas do séc. IV a.E.C.) sinalizam a incubação como procedimento padrão de devoção e terapia nos santuários. O verbo ἐγκοίμησις, “dormir no templo”, é encontrado desde o período clássico nos tratados de Hipócrates como parte das prescrições para o doente de cólera, o qual deve dormir (ἐγκοιμάσθαι) e beber um vinho fino, envelhecido e bem forte (*Do Regime nas Doenças Agudas*, 19). Mais tarde, Diodoro da Sicília o utilizará ao relatar como Artítis, filha do lendário rei egípcio Senuseret, ganhara dons proféticos por meio da oferta de sacrifícios e a incubação (ἐγκοίμησις) (*Biblioteca de História*, 1.53). A referência hipocrática, por um lado, sinaliza a possibilidade de que a *enkoímēsis* figurasse, de fato, como um adormecimento induzido, no caso, pelo vinho ou, ao menos, num contexto em que o doente *também* bebe um forte vinho. Já o relato de Diodoro da Sicília nos permite traçar um amplo recorte espaço-temporal para a prática da incubação e, nela, de um tipo de sono dado como *enkoímēsis*.

O outro termo utilizado para designar o adormecimento, em contexto de incubação, é καθεύδω, o qual aparece muitas vezes em Pausânias e Aristides. Nos *Hieroì Lógoi* (3.16; 5.7; 5.11), o termo designa o sono comum, não relacionado à incubação. Esta, por sua vez, é referida como ἐγκατεκεκλίμην, literalmente, “ser deitado na cama”. O mesmo verbo é utilizado por Eliano (*De Natura Animalium IX*, 33), no século seguinte, ao referir-se a uma mulher acometida por vermes, a qual foi colocada para dormir (κατακλίνουσι) no santuário de Asclépio em Epidauro. Já nas *iámatas* de Epidauro, καθεύδω surge associado à incubação¹⁵⁴. Em Pausânias, o uso do termo está presente em relatos de sonos de

¹⁵³ Não buscamos, com essas afirmações, alegar a existência objetiva do deus e sua “corte” sagrada. Entretanto, trabalhamos orientados por Mircea Eliade (1996; 2001; 2002), para o qual o estudo do homem religioso e de suas experiências religiosas deve privilegiar os sentidos atribuídos pelo mesmo diante do objeto de devoção, e não os passíveis de se construir num contexto cultural laicizado como o do discurso acadêmico ocidental moderno.

¹⁵⁴ Alguns exemplos são 1.1 (uma mulher grávida por cinco anos dormiu no *ábaton* - ἐνεκᾶθευδε); 1.3 (um homem com os dedos paralisados que dormiu no templo - ἐγκαθεύδων); 23: Aristágoras, uma mulher com

características místicas, não apenas relacionados a Asclépio, mas, também, outros, doadores de habilidades visionárias¹⁵⁵.

Desde o período clássico, portanto, os autores gregos utilizaram um amplo vocabulário para identificar a experiência sonífera em contexto mágico-religioso. Apesar de não encontrarmos evidências claras de que *enkoímēsis* e *katheúdō* fossem compreendidos como sonos induzidos, não há qualquer indício que exclua, num primeiro momento, essa hipótese. A prescrição, em Hipócrates (*Do Regime nas Doenças Agudas*, 19), do sono acompanhado pelo vinho indica que o sono e o vinho eram parte de terapias médicas, de maneira que é pertinente pensarmos sobre o seu uso nos santuários de Asclépio. Mais do que isso, ali, dormir significava encontrar-se com o deus. Os *phármaka* administrados nesse contexto, portanto, induzem, mais do que o sono, o próprio encontro, o qual se estendia da “consulta médica” à iniciação em segredos divinos, revelações que colocavam o devoto numa posição privilegiada de favorecimento por parte do deus.

Ao lado do vinho, dispomos de um interessante indício do uso do ópio no santuário de Epidauro. Um de seus principais edifícios, o *Thólos*, cujas fundações datam do século VI a.E.C., foi ampliado no século IV a.E.C. por Policleto, o jovem. Seu teto foi então adornado com um painel de caixotões de mármore branco com representações em relevo de flores de papoula de quatro pétalas cercadas por quatro flores de acanto (Figura 2).

verminose e dormiu no templo de Trozen (ἐν ἐκάρθευδε), sendo operada pelo deus e seus filhos; 32: Antícrates de Cnido, cegado por uma lança e o qual foi operado pelo deus e seus pupilos enquanto dormia (ἐγκαθεύδων).¹⁵⁵ 1.14.4 (Estátua de Epimênides de Cnossos, o qual teria dormido por quatro anos numa caverna); 1.20.3 (imagem de Ariadne adormecida); 1.21.2 (Ésquilo adormeceu vendo as uvas crescerem e viu Dioniso, o qual o disse para escrever tragédias); 1.34.5 (devotos de Anfiaraus sacrificam um carneiro, dormem sobre sua pele e aguardam uma visão); 2.27.2 (lugar no Asklepieion de Epidauro onde os devotos dormem).



Figura 2
Painel do teto do *Thólos*
Séc. IV a.E.C.
Dimensões não especificadas.
Museu de Epidauro, s/n
(LAMBRINOUDAKIS *et al*, 2008 B)

Como argumentam Vassilis Lambrinoudakis *et al* (2008 B), não seria incidental na decoração do *Thólos* a presença da papoula, flor de propriedades narcóticas¹⁵⁶. Helen Askitopoulou *et al* (2002 B, 13), interpretaram a decoração como sinalizadora do uso do ópio

¹⁵⁶ Os achados do santuário de Epidauro encontram-se reunidos em um DVD-ROM organizado pela ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΠΡΟΒΟΛΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ (pertencente ao Ministério da Cultura da Grécia) sob a responsabilidade de uma equipe liderada pelo arqueólogo Vassilis Lambrinoudakis.

no contexto do santuário de Epidauro no período clássico. Pausânias, ao descrever o *Thólos*, nos traz algumas pistas sobre sua utilização:

Perto há um edifício circular de mármore, chamado “Thólos”, o qual vale a pena ver. Nele há uma pintura feita por Púsias, representando o Amor, o qual deixou de lado o arco e a flecha e está carregando, ao invés disso, uma lira. Aqui há, também, outra obra de Púsias, *Méthē* bebendo de um copo de cristal. É possível ver, na pintura, o rosto da mulher através do cristal. Lá dentro havia estelas. Na minha época, seis ainda permanecem, mas antigamente havia mais. Nelas estão inscritos os nomes dos homens e mulheres curados por Asclépio, assim como as doenças das quais sofriram e os métodos de cura¹⁵⁷ (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*, 2.27.3).

Méthē, a Embriaguez, é frequentemente representada ao lado de Dioniso e mãe de Bótris, a uva. A presença da deusa no Asclepeion de Epidauro, assim como a decoração de papoulas, sinaliza a possibilidade de o edifício ter servido como antecâmara ao *ábaton* (recinto reservado à incubação), onde os devotos serviriam-se de *phármaka* soporíferos, assim preparando-se para o sono e o sonho com Asclépio. Além do ópio, é provável que o vinho contasse entre as mencionadas substâncias. *Méthē*, como mencionado, é uma divindade associada a Dioniso e ao uso do vinho. Além disso, é interessante notar a opção, feita por Púsias, de retratar Eros despido de seus atributos tradicionais (o arco e a flecha) e portando, em seu lugar, uma lira, instrumento órfico-apolíneo por excelência, mas que, neste contexto, pode estar associado à música e à dança características dos cortejos dionisiacos. Fora do contexto religioso, o vinho é ingrediente básico de muitos *phármaka* descritos por Plínio em

¹⁵⁷ οἶκημα δὲ περιφερὲς λίθου λευκοῦ καλούμενον Θόλος ὑποδομήται τλησίον, θεᾶς ἄξιον· ἐν δὲ αὐτῷ Πausίου γράφαντος βέλη μὲν καὶ τόξον ἐστὶν ἀφεικῶς Ἔρως, λύραν δὲ ἀντ’ αὐτῶν ἀράμενος φέρει. γέφραπται δὲ ἐνταῦθα καὶ Μέθη, Πausίου καὶ τοῦτο ἔργον, ἐξ ὑαλίνης φιάλης πίνουσα· ἴδους δὲ καὶ ἐν τῇ γραφῇ φιάλην τε ὑάλου καὶ δι’ αὐτῆς γυναικὸς πρόσωπον. στήλαι δὲ ἐείστηκεσαν ἐντὸς τοῦ περιβόλου τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ πλέονες, ἐπ’ ἐμοῦ δὲ ἕξ λοιπαί· ταύταις ἐγγεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐστὶν ὁ νόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα ὅτι ἕκαστος ἐνόσησε καὶ ὅπως ἰάθη. / Near has been built a circular building of white marble, called Tholos (Round House) which is worth seeing. In it is a picture by Pausias representing Love, who has cast aside his bow and arrows, and is carrying instead of them a lyre that he has taken up. Here there is also another work of Pausias, Drunkenness drinking out of a crystal cup. You can see even in the painting a crystal cup and a woman's face through it. Within the enclosure stood slabs; in my time six remained, but of old there were more. On them are inscribed the names of both the men and the women who have been healed by Asclepius, the disease also from which each suffered, and the means of cure (JONES, 1918).

sua *História Natural*¹⁵⁸, onde não atribuiu a ele qualquer propriedade alucinógena. No entanto, ao ser utilizado em contexto dionisiaco, ele ganhava outras características. Nas *Bacantes* de Eurípides, Ágave (1202-1215), embriagada, mata seu filho Penteu, o qual vê como leão. O estado de êxtase, de “estar fora”, inclui o de entusiasmo, *entheía*, “ter o deus em si”. Beber o vinho, que é o próprio Dioniso, enche a mênade do deus e, ao mesmo tempo, permite um esgarçamento da realidade para o surgimento de outra em que o filho não é mais filho, mas fera, leão a ser abatido.

Moradores da ctônia cidadela
tebana, linda-torre, olhai a caça
feroz que nós, as Cádmiás – nós! –, caçamos,
sem lança-dardos feitos por Tessálios,
sem redes, com os dígitos das mãos
bracibrancas. Louvar a lança não
carece, nem o armeiro enriquecer.
Foi suficiente a mão para agarrar
a fera e então carneá-la, desmembrada.
Onde meu pai se encontra? Vem, ó sênex!
Penteu, menino meu! No paço apoie
uma escada com sólidos degraus
e a cabeça do leão afixe à frisa!
Quem o caçou fui eu, aqui presente!¹⁵⁹ (Eurípides, *Bacantes*, 1202-1215).

O exemplo encontrado em Eurípides nos ajuda a pensar que, no contexto ritual, os efeitos de uma determinada substância modificavam-se. O vinho, de bebida cotidiana e medicamento torna-se um *phármaka* visionário. Outra realidade estende-se diante do devoto,

¹⁵⁸ A *História Natural* contém centenas de referências ao vinho. O Livro 14 trata longamente da sua produção e variedades; o Livro 23 trata de suas propriedades médicas.

¹⁵⁹ ὦ καλλίπυργον ἄστυ Θηβαίας χθονὸς
ναίοντες, ἔλθεθ' ὡς ἴδητε τήνδ' ἄγραν,
Κάδμου θυγατέρες θηρῶς ἦν ἠγρεύσαμεν,
οὐλ ἀγκυλιητοῖς Θεσσαλῶν στοχάσασιν,
οὐ δικτύοισιν, ἀλλὰ λευκοτήχεσι
χειρῶν ἀκμαῖσιν. κᾶτα κομπάζειν χρεῶν
καὶ λογξοποιῶν ὄργανα κτάσθαι μάτην
ἡμεῖς δέ γ' αὐτῇ χειρὶ τόνδε θ' εἴλομεν,
χωρὶς τε θερὸς ἄρθρα δειφορήσαμεν.
ποῦ μοι πατήρ ὁ πρέσβυς; ἐλθέτω πέλας.
Πενθεύς τ' ἐμὸς παῖς ποῦ ἴστιν αἰρέσθω λαβῶν
πηκτῶν πρὸς οἴκους κλιμάκων προσαμβάσεις,
ὡς πασσαλεύση κράτα τριγλύφοις τόδε
λέοντος ὃν πάρειμι θηράσασ' ἐγώ. (VIEIRA, 2010).

assim como ocorrerá no santuário de Asclépio. Ali, o contexto arqueológico indica a possibilidade de uma combinação de ópio e vinho no preparo de um *phármakon* bebível a ser oferecido aos devotos antes de serem levados ao *ábaton* para sonhar com o deus. Devemos lembrar que a papoula macerada e o vinho ao qual era misturada foram tratados por Plínio (*História Natural*, 20.76) como ingredientes básicos para a preparação de um *phármakon* sonífero: *O cálice da papoula cultivada, da espécie branca, é macerado e tomado junto com o vinho para induzir o sono*¹⁶⁰. As evidências arqueológicas e textuais, associadas ao relato de Plínio nos permitem defender, portanto, que no Asclepeion de Epidauro a mistura era oferecida aos devotos, reunidos no *Thólos*, como parte da preparação para a incubação no *ábaton*¹⁶¹. Desta forma, o medicamento sonífero, o narcótico, no *setting* do Asclepeion, transformava-se num *phármakon* visionário. Devemos observar que, entre as muitas características relatadas por Plínio relativamente ao ópio, não encontramos qualquer menção à propriedade visionária deste *phármakon*. Mesmo o relato moderno de Thomas De Quincey em suas *Confissões de um Comedor de Ópio* (1822) concentra-se na elevação qualitativa da experiência de mundo vivida pelo consumidor da substância e no prazer por ela proporcionado. Segundo Vigarello, o indivíduo

(...) se abandona, também, à sua agitação interior: cada dose torna-se para ele ocasião de metamorfose. O som, o espaço ou mesmo o corpo são objeto de modificações inesperadas, de surpresas: um jogo com a consciência, sobretudo, claramente explicitado, sistematicamente aprofundado. Em suma, nada além de uma renovação radical na exploração de si mesmo e na valorização da sensibilidade (VIGARELLO, 1991, 93).

Como De Quincey, os devotos do santuário de Epidauro atribuíam valores próprios à experiência de consumo do vinho e do ópio. Particularmente, no contexto religioso, esse *phármakon* narcótico, futuramente também um veículo de prazer sensual, transformava-se em *phármakon* visionário.

¹⁶⁰ *e sativisalbi calix ipse teritur et e vino bibitur somni causa* (MAYHOFF, 1906) / *the calyx of the white poppy is pounded, and is taken in wine as a soporific* (BOSTOCK, 1855).

¹⁶¹ A mistura também servia para cólicas. Além disso, as sementes de papoula misturadas ao vinho eram recomendadas para a preparação de purgantes. Vinho e ópio também tratavam a epilepsia e olhos lacrimejantes, assim como serviam, juntos, como antídotos para o veneno dos escorpiões (Plínio, *História Natural*, 20.76-80).

Além do vinho e do ópio, é atestado o uso do absinto no contexto de devoção a Asclépio. Em seus *Hieroì Lógoi*, Aristides afirma que Asclépio prescrevera absinto dissolvido em vinagre enquanto encontrava-se internado no santuário de Pérgamo. O deus lhe salvara da morte, de acordo com Aristides, informando-o do dia que a Fatalidade (a deusa Ananke) definira para que morresse. Assim, Asclépio indicou um sacrifício a ser feito pelo devoto: um dedo, passível de ser substituído por um anel – oferta da parte pela salvação do todo. Desta forma, Aristides foi salvo. Ao prosseguir a narrativa, ele reflete sobre seu estado de espírito a partir de então e define-o como “de equilíbrio” e “como uma iniciação” (τελετή). Para Aristides, os eventos seguintes foram o desenvolvimento lógico dessas revelações, como foi o caso do absinto (*Hieroì Lógoi*, 2.26ss). É interessante transcrever o relato do uso da substância e o sonho que se seguiu:

Descrever em pormenor as próprias visões em sua pura verdade é, evidentemente, mais esclarecedor e apropriado a inspirar tremor (φρικώδεστερον). Mas, a fim de dar continuidade ao meu projeto como o comecei, é necessário falar sobre a maior parte delas, e discorrer brevemente sobre os pontos principais, pois se oferecem ao meu propósito. Um dos dois funcionários do templo era Filadelfo. Na mesma noite, ele teve a mesma visão onírica que eu, salvo por alguns detalhes. Filadelfo viu – disso, ao menos, eu consigo me lembrar – que no teatro sagrado estava uma multidão de homens vestidos de branco, os quais lá se reuniam por ordem do deus. Eu estava de pé no meio deles, discursando e celebrando o deus. Dentre outras coisas, eu dizia que ele tinha desviado de mim a Fatalidade em diversas ocasiões, mas, em especial, uma determinada vez, quando, tendo preparado para mim o absinto (ἀψίνθιον), ordenou-me que eu o bebesse dissolvido no vinagre, a fim de que o gosto não me desagradasse. Filadelfo fez menção, então, a certa escada, uma epifania (παρουσία) e poderosas maravilhas do deus (δυνάμεις τιμὰς τοῦ θαυμαστάς).

Essa foi a visão onírica de Filadelfo. Quanto a mim, foi mais ou menos assim: vi-me de pé no propileu do santuário, na qual se encontrava uma multidão numerosa, como quando ocorre o sacrifício de purificação. Essas pessoas estavam vestidas de branco e estavam arrumadas com toda pompa adequada à ocasião. Então, eu endereçava ao deus algumas invocações e, entre outras, eu o chamei de Moironomos, como sendo ele aquele que distribui aos homens a Fatalidade. A palavra veio aos meus lábios depois do que tinha acontecido comigo. Além disso, havia o absinto, da maneira que me

havia sido revelada por ela. Ou ela me foi revelada da maneira mais clara, ainda que muitos outros detalhes manifestassem claramente a presença do deus. Parecia-me, por assim dizer, que eu o tocava e sentia que ele estava lá; eu tinha a impressão de estar entre o sono e a vigília. Eu me esforçava para abrir os olhos e receava, em agonia (ἀγωνιᾶν), que ele desaparecesse antes que eu o pudesse ver. Eu tentava escutar e compreender, às vezes como se estivesse dormindo, outras vezes como se estivesse acordado. Cabelos eriçados e lágrimas com alegria (δάκρυα σὺν χαρᾷ), meu coração inchava-se de pensamentos que não poderiam ser ofensivos ao deus. Que homem pode expressar coisas parecidas? Entretanto, se ele é um entre os iniciados (τετελεσμένων), ele as compreende e as reconhece¹⁶² (*Hieroì Lógoi*, 2.29-32).

¹⁶² "Ὅτι μὲν δὴ τῷ παντὶ φρικωδέστερον καὶ ἐναργέστερον αὐτὰς τὰς ὄψεις καθαρὰς διηγείσθαι δῆλον, ἀνάγκη δὲ ἐπὶ τῶν πλείωσιν χρῆσθαι τῇ ὑποθέσει ἥπερ ἐνεστησάμην καὶ κεφάλαια ἐπιτρέχειν, ὅπως ἂν ἀπαντᾷ τῷ λόγῳ. ἦν Φιλάδελφος τῶν νεωκόρων ἄτερος· τοῦτ' ἔγινετο τῆς αὐτῆς νυκτὸς ὄψις ὀνειράτος ἥπερ κάμοι, μικρὰ δὲ πως παρήλλατεν. ἐδόκει ὁ μὲν Φιλάδελφος – τοσαῦτα γὰρ οὖν ἔχω διαμνημονεύσαι – ἐν τῷ θεάτρῳ τῷ ἱερῷ πλήθος ἀνθρώπων εἶναι λευχειμοιούντων καὶ συνεληλυθότων κατὰ τὸν θεόν· ἐν δ' αὐτοῖς ἐστῶτα ἐμὲ δημηγορεῖν τε καὶ ὑμεῖν τὸν θεόν, ἄλλα τε δὲ λέγοντα παντοῖα καὶ ὡς παρατρέψειέ μου τὰς μοίρας πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλῃ, ἔναγχος δὲ ὅτε καὶ ἀψίνθιον προσευρῶν προστάξειεν πειν ὄξει διειμένον, ὡς μὴ δυσχεράναμι. καὶ τινα κλίμακα, οἶμαι, ἐξήγγελλεν ἱεράν καὶ παρουσίαν καὶ δυνάμεις τινὰς τοῦ θεοῦ θαυμαστάς. ταῦτα μὲν ὁ Φιλάδελφος ἐδόκει· ἐμοὶ δὲ αὐτῷ τοιάδε ἐγίγνωτο. ἐδόκουν ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐστάναι τοῦ ἱεροῦ, συνελεχθαι δὲ καὶ ἄλλους πολλοὺς τινὰς, ὥσπερ ἠνίκα ἂν τὸ [ἱερὸν] καθάρσιον γίγνηται, εἶναι δὲ λευχείμονάς τε καὶ τᾶλλα πρέποντι τῷ σχήματι. ἐνταῦθα δὴ ἄλλας τε φωνὰς ἠφίειν εἰς τὸν θεὸν καὶ δὴ καὶ 'μοιρονόμον' προσείπον αὐτόν, ὡς τὰς μοίρας τοῖς ἀνθρώποις διανεμόντα· ὡπμάτο δὲ μοι τὸ ῥῆμα ἀπὸ τῶν εἰς ἐμαυτόν. καπὶ τούτοις ἦν τὸ ἀψίνθιον ὄντινα δὴ πρόπον δηλωθέν· ἐδηλώθη δὲ ὡς ἐναργέστατα, ὥσπερ οὖν καὶ μυρία ἕτερα ἐναργῆ τὴν παρουσίαν εἶχε τοῦ θεοῦ. καὶ γὰρ οἶον ἄπτεσθαιδοκεῖν ἦν καὶ διαισθάνεσθαι ὅτι αὐτὸς ἦκοι, καὶ μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐρηγόρσεως καὶ βούλεσθαι ἐκβλέπειν καὶ ἀγωνιᾶν μὴ προαπαλλαγείν, καὶ ὡτα παραβληκέναι καὶ ἀκούειν, τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ, καὶ τρίχεις ὄρθαι καὶ δάκρυα σὺν χαρᾷ καὶ γνώμης ὄγκος ἀνεπαχθής, καὶ τίς ἀνθρώπων ταῦτά γ' ἐνδείξασθαι λόγῳ δυνατός; εἰ δὲ τις τῶν τετελεσμένων ἐστίν, σύνοιδέν τε καὶ γνωρίζει./ *Que décrire au long les visions elles-mêmes en leur pure vérité soit absolument plus propre à inspirer la crainte sacrée et plus clair, c'est évident ; mais il est nécessaire, pour la plupart d'entre elles, de poursuivre mon entreprise telle que je l'ai commencé, et de passer brièvement en revue les points principaux, selon qu'ils s'offrent à mon propos. L'un des deux sacristains du temple était Philadelphos. La même nuit, il lui vient la même vision de rêve qu'à moi aussi, sauf de légères différences. Philadelphos avait rêvé – car cela du moins, je puis le rappeler en mémoire – qu'il y avait au théâtre sacré une multitude d'hommes vêtus de blanc qui s'étaient rassemblés là sur l'ordre du dieu. J'étais debout au milieu d'eux, prenant la parole en public et célébrant le dieu, et, entre autres choses diverses, je disais qu'il avait détourné de moi la Fatalité en maintes occasions, mais tout particulièrement naguère, quand, m'ayant préparé de l'absinthe, il m'avait ordonné de la boire dissoute dans du vinaigre, afin que je n'en fusse pas dégoûté. Philadelphos fit mention aussi, je crois, d'une certaine échelle sacrée, d'une épiphanie divine et de certains miracles incroyables du dieu. Voilà ce qu'avait rêvé Philadelphos. Quant à moi-même, voici à peu près ce qu'il en fut. Je rêvai que j'étais debout dans les propylées du sanctuaire, qu'il avait là aussi une foule nombreuse rassemblée, comme lorsqu'a lieu le sacrifice de purification, que ces gens étaient vêtus de blanc et d'ailleurs pourvus de tout l'apparat convenable. Alors, j'adressai au dieu un certain nombre d'invocations diverses et entre autres l'appelai *Moironomos*, comme étant celui qui distribue aux hommes leur fatalité. Le mot m'était venu aux lèvres d'après ce qui m'était même dont elle m'avait été révélée : or elle m'avait été révélée de la manière la plus claire, tout de même qu'une infinité d'autres détails manifestaient clairement la*

Algumas observações são pertinentes para darmos prosseguimento à reflexão aqui proposta. Em primeiro lugar, o uso do ópio (inclusive misturado com o vinho) no santuário de Epidauro e o uso do absinto no santuário de Pérgamo, por Aristides, ocorrem em contextos semelhantes, mas cujas diferenças não podem ser negligenciadas. Os relevos de papoula em Epidauro datam, muito possivelmente, da segunda metade do século IV a.C., quando o arquiteto Policleto, o Jovem, ampliou o *Thólos* e decorou-o com mármore preto e branco (“Epidauros”. In: STILLWELL *et al*, 1976). Muito se especulou a respeito do uso desse edifício, como já indicamos anteriormente. Uma inscrição encontrada próxima às termas do santuário e guardada no Museu de Epidauro registra o trabalho de construção do *Thólos*, nomeia-o *Thymélē* (LAMBRINOUDAKIS, 2008 A). O termo designava, no período clássico, o altar, especialmente enquanto local de queima de sacrifícios (ÉSQUILO, *Suplicantes* 669; EURÍPIDES, *Suplicantes* 64). No século XIX, Richard Caton (1899, 9) sugeriu que ali ocorriam sacrifícios de menor porte, talvez associados a ritos desconhecidos executados em seu labirinto subterrâneo (o qual também data da reforma de Policleto), no qual residiam as serpentes consagradas a Asclépio, as quais encarnavam, ritualmente, a identidade do deus. Lambrinouidakis, como Caton, interpretou a forma labiríntica do *Thólos* como possivelmente relacionada aos “mistérios associados ao culto a Asclépio”, de forma que “talvez o local fosse considerado sua morada ctônica, de forma a imitar os caminhos labirínticos do Hades” (2008 C). Não apenas a forma, assim como o nome atribuído ao edifício, podem indicar um sentido misterioso a ele associado por meio de aproximações com o dionisismo, da mesma forma que a pintura da deusa *Méthē* mencionada por Pausânias. Ao enumerar os documentos escritos nos quais está presente o termo *Thymélē*, Liddell e Scott (1940) apresentam textos nos quais também estão associados ao universo dionisíaco e do teatro. É o caso, por exemplo, de seu uso por Prátinas de Flio (*Lírica*, 1.2), o qual assim nomeia o altar de Dioniso presente na orquestra e por parte de Frínico (*fr.* 142), o qual assim designa a orquestra. Além da proximidade com a simbólica dionisíaca, devemos pensar

présence du dieu. Il me semblait pour ainsi dire le toucher et sentir qu’il était là ; j’avais l’impression d’être entre le sommeil et la veille ; je faisais effort pour ouvrir les yeux et je redoutais anxieusement qu’il ne disparût avant que je ne le visse ; je prêtais l’oreille et tâchais d’entendre tantôt comme dans un rêve, tantôt comme en état de veille ; mes cheveux se dressaient sur ma tête, je versais des larmes de joie, mon cœur se gonflait d’une pensée qui ne pouvait offenser le dieu. Quel homme saurait exprimer pareille chose ? Mais, s’il est du nombre des initiés, il comprend, il reconnaît (FESTUGIÈRE, 1986).

também o *Thólos* como associado à incubação. A hipótese é defendida por Askitopoulou *et al*, as quais apontam que o edifício pode ter sido utilizado uma antecâmara preparatória para os ritos de incubação (2002 B, 14). Essa possibilidade, amparada na iconografia de *Méthē*, a Embriaguez, e nos relevos de papoulas, sugestivos quanto ao uso de um preparado de ópio com vinho, como aqui defendemos, não exclui, evidentemente, a possibilidade do edifício ter sido usado, inclusive, para sacrifícios de alguma maneira relacionados às serpentes residentes no labirinto em seu subsolo. A bebida do *phármakon* e a oferenda às serpentes não são práticas rituais contraditórias, pelo contrário, parecem sustentar uma simetria entre aquilo que deve ser oferecido aos homens e aquilo que deve ser sacrificado aos deuses. O importante, neste caso, é pensar que este *phármakon* de ópio e vinho era consumido numa época da devoção a Asclépio na qual o deus aparecia como visão onírica aos doentes adormecidos e, neles, executava cirurgias. Esta é uma situação bastante distinta daquela vivida, no século II, em Pérgamo, e narrada por Aristides. Nesse momento, cerca de 500 anos depois, a prática devocional sofrera modificações, assim como os horizontes de possibilidades vislumbrados pelos doentes e devotos ao internarem-se nos Asclepeia. Assim, quando Aristides consome absinto por ordem do deus, ele não está, de modo algum, repetindo a mesma prática clássica de beber um *phármakon* no *thólos* (ele, inclusive, não indica em que espaço do santuário esse consumo acontece). Na medida em que os sentidos e as expectativas não são mais os mesmos, também não é a mesma a experiência. Esse consumo é distinto do mais antigo, assim como a experiência visionária, religiosa e médica que a ele se segue.

Outra distinção importante é que, enquanto Aristides descreve o *phármakon* consumido (uma mistura de absinto e vinagre), o uso do ópio, associado ou não ao vinho, em Epidauro, mantém-se como hipótese não confirmada, apesar de sinalizada por indícios arqueológicos e escritos em profundo diálogo. Significa dizer, portanto, que o consumo de um *phármakon* de propriedades visionárias como é o absinto do Asclepeion de Pérgamo, descrito por Aristides, no século II, é passível de ser exposto no discurso de um devoto do santuário, enquanto que a documentação mais antiga não faz qualquer menção à receita das “beberagens tranquilizantes” (προσανέα πίνοντας) mencionadas por Píndaro no século V

a.E.C. Essa diferença é passível de estar relacionada ao fato de que, mesmo se considerarmos Aristides um devoto de grande importância no santuário, ele não é, em momento algum, identificado como um funcionário do Asclepeion. Aristides não escreve como alguém interessado em propagar saberes e valores pré-definidos por uma estrutura templária oficial. Pelo contrário, ele narra suas experiências como alguém que resguarda saberes ocultos e pretende, com os *Hieroi Lógoi*, oferecer ao público tão somente um vislumbre dos mesmos. Os *Hieroi Lógoi* foram produzidos na década de 170, cerca de quarenta anos após o início das experiências ali narradas. Ainda que ele *sirva* a propósitos propagandísticos de interesse do Asclepeion, ele não é uma peça de propaganda, não é produzido com esse intuito, mas sim enquanto aretalogia e oferenda¹⁶³. Assim, Aristides não precisa ocultar, por exemplo, a receita de absinto e vinagre do *phármakon* que lhe trouxe visões oníricas, na medida em que ele não responde a um corpo sacerdotal sobre suas afirmações. A decoração do *thólos* de Epidauro, por sua vez, é produzida com objetivos distintos. Ali, a experiência de incubação é revelada ao devoto em termos qualitativos. Ao mesmo tempo, é criado um ambiente no qual, simultaneamente, o deus revela-se e se oculta em doses convenientes para a manutenção do santuário como um lugar de devoção e construção de relações de poder. Não tornar explícita aos não-iniciados, aos devotos iniciantes e aos meros passantes a prática da ingestão do *phármakon* de ópio e vinho mas, tão somente, sugeri-la através da imagem de *Méthē* e dos relevos de papoulas conservam o caráter oculto, misterioso e iniciático da devoção a Asclépio. Outro ponto pertinente a tratar, nessa perspectiva comparada dos usos de *phármaka* de propriedades psicoativas nos Asclepeia, é que, um século antes de Aristides, as propriedades entorpecentes e rituais do absinto eram minimizadas diante de outras características. Plínio indicou sua utilização em casos de prurido, parasitoides, envenenamento por cogumelos, ratos e escorpiões, conjuntivite, ferimentos, dores de dente e de ouvido, amidalite, edemas, icterícia, desequilíbrios no fluxo menstrual, doenças dos rins, hepáticas e gastro-intestinais (*História Natural*, 20.7; 21.79; 23.63, 76; 27.28). Ele também aconselhava que o absinto fosse colocado entre as roupas para evitar mofo; esfregado ao corpo para espantar mosquitos; misturado à tinta para impedir os escritos de serem atacados

¹⁶³ Neste sentido, eles distanciam-se das *Iámatas* de Epidauro, expostas na entrada do santuário com o objetivo de convencer os devotos dos poderes médicos do deus e da incubação.

por ratos; e, por fim, como parte de uma receita para tintura negra de cabelos (*História Natural*, 27.28). Apenas uma vez, Plínio sinaliza seu uso como narcótico: *Ele induz o sono se inalado pelo nariz ou colocado, em segredo, sob a cabeça do doente*¹⁶⁴. Ainda que a forma de consumir o absinto seja distinta daquela empregada por Aristides, em ambos os casos o *phármakon* está associado ao ato e à necessidade do doente de dormir. No entanto, se Aristides insere explicitamente o absinto no contexto das visões oníricas de comunhão com o deus e sua epifania, Plínio não o relaciona com qualquer propriedade visionária. Ele menciona apenas um caso de uso religioso, em Taposiris, no Egito, onde ocorria uma cerimônia em honra a Ísis, cujos sacerdotes carregavam ramos de absinto (*História Natural*, 27.29). Plínio não faz qualquer correlação entre seu uso como narcótico e seu uso ritual em honra a uma deusa egípcia cuja devoção, como no caso de Asclépio, passava pela incubação. Aparentemente, o absinto de Plínio é um purgante, um diurético, um antídoto, um repelente, um anti-helmíntico, um anestésico e, até mesmo, um sonífero, mas, não, um psicotrópico¹⁶⁵.

Em termos químicos, o absinto consumido no final do século XIX, de acordo com Padosch *et al* (2006, 6) dos departamentos de Anestesiologia e de Química da Universidade de Heidelberg, na Alemanha, era, em si mesmo, tão inofensivo quanto qualquer outra bebida alcoólica. A partir das pesquisas desenvolvidas por Valentin Magnan entre 1864 e 1874, constrói-se o chamado “absintismo”, síndrome (dada por fictícia por esses autores) típica do consumo abusivo do absinto e que combinava adição, agitação, convulsões epilépticas e alucinações. Magnan teria desenvolvido seus estudos com animais nos quais o extrato de artemísia era injetado em sua forma pura e o resultado dos experimentos eram alucinações visuais e auditivas e alteração de consciência. No entanto, a relação entre dosagem e resposta foi largamente negligenciada. O absinto consumido no século XIX continha níveis muito baixos de tujona, o composto químico contido na artemísia o qual, por inibir os receptores GABA, pode provocar excitação, espasmos e convulsões

¹⁶⁴ *somnos adlicit olfactum aut insco sub capite positum* (MAYHOFF, 1906) / *The smell of it induces sleep, a similar effect being produced by placing it under the pillow unknown to the party* (BOSTOCK, 1855).

¹⁶⁵ Outras referências são encontradas em Xenofonte (*Anabasis*, 1.5), o qual mencionou as planícies árabes plenas de absinto. Filóstrato (*Vida de Apolônio de Tiana*, 1.21), posteriormente, utilizou o absinto como exemplo do amargor das ervas que crescem na região da Babilônia. Eliano (*De Natura Animalium*, 5.7), por fim, também discorreu apenas sobre seu amargor.

(LACHENMEIER 2010, 225; CARGILL, 2008, 91). Segundo Lachenmeier (2010, 225), o “absintismo” seria, portanto, tão somente um caso de alcoolismo mal- diagnosticado. Os médicos da época estariam diante de sintomas de alcoolismo comum aos quais atribuíam novos sentidos e compreendiam como exclusivos do consumo do absinto. Cargill nos traz um resumo do problema:

Responsabilizado por causar euforia, mania, convulsões, violência, alucinação, cegueira e, até mesmo, iluminação, o absinto ascendeu a proporções míticas na imaginação popular. No entanto, a ciência contemporânea demonstrou que o absinto não faz jus à sua reputação psico-farmacológica. Estudos laboratoriais repetidamente demonstraram que o absinto carece de propriedades afrodisíacas e alucinógenas, como por muito tempo se pensou (CARGILL, 2008, 88).

Ao absinto consumido em Pérgamo, Aristides atribuiu uma visão onírica na qual conheceu um nome do deus Asclépio (*Moironomos*), sentindo claramente sua presença, apesar de não poder vê-lo. Ainda que a substância dissolvida em vinagre e por ele bebida não fosse a mesma que artistas e poetas da *Belle Époque* consumiam ao final do século XIX, não são reconhecidas à artemísia ou ao absinto dela produzido quaisquer propriedades alucinógenas, como apontamos anteriormente. Estamos diante, possivelmente, de um caso em que o contexto (o *setting*, para utilizarmos o vocabulário de Norman Zinberg) ocupa um lugar central na produção da experiência subjetiva quando do consumo de uma determinada substância. É bastante plausível que o mesmo ocorresse em relação ao *phármakon* de ópio e vinho consumido no *thólos* do santuário de Asclépio em Epidauro no século IV a.C. A mistura, de propriedades narcóticas conhecidas, transformava-se num *phármakon* psicotrópico, capaz de levar os devotos a experiências visionárias, ou seja, a terem visões oníricas do deus enquanto adormecidos. Com o absinto, consumido quinhentos anos mais tarde, num santuário da Ásia Menor, ocorreu o mesmo. Substância de propriedades soníferas conhecidas, mas, até mesmo, um tanto negligenciadas por Plínio, o absinto, em Pérgamo, também ganha contornos de *phármakon* visionário. Ao ingeri-lo, o devoto torna-se apto ao encontro com o deus e ao conhecimento de um de seus nomes.

O que procuramos é, mais do que os múltiplos *valores* atribuídos aos efeitos de determinadas drogas (foco dos trabalhos de Becker e Zinberg), a possibilidade de variações *qualitativas* determinadas pelo contexto. Os santuários de Asclépio de Epidauro e Pérgamo caracterizam-se como ambientes nos quais o consumo de substâncias narcóticas leva a efeitos visionários, os quais não são relatados em contextos mundanos. Não se trata, aqui, de um consumo análogo ao da bebida produzida, no Brasil, a partir do cipó *Banisteria coriaria* e da folha *Psychotria viridis* pelos devotos da doutrina do Santo Daime, cujo consumo depende de uma estrutura social de controle, de sanções e rituais (MacRAE, 2009, 29s). Ali, a doutrina constrói um espaço no qual o uso do Daime é legitimado e controlado de maneira que um de seus efeitos possíveis é a redução de usos sociais e psicologicamente nocivos. Os santuários de Asclépio, ao contrário, não figuravam como espaços exclusivos de legitimidade do uso de *phármaka* como a mistura de ópio e vinho e o absinto. Pelo contrário, essas eram substâncias largamente utilizadas pela medicina dos períodos clássico e pós-clássico em contexto greco-romano. Os *efeitos visionários* desses *phármaka*, esses sim, são dados como exclusivos do contexto ritual. Enquanto fora dos Asclepeia eles detinham propriedades psicoativas de, no máximo, efeitos narcóticos, naqueles espaços de atuação do divino, eles ganhavam contornos de *phármaka* visionários. O *setting*, o espaço de devoção a Asclépio, portanto, não apenas revalorizava o ópio, o vinho e o absinto, mas modificava seus efeitos em termos qualitativos, permitindo ao devoto sonhar com o deus, estabelecer uma relação de intimidade e, finalmente, de ser curado por ele. Essa intimidade, compreendida em termos místicos por Aristides, atribui à devoção a Asclépio um sentido iniciático, de transformação do estado atual do devoto e seu deslocamento para a esfera do divino.

3. Os *Hieroì Lógoi* como narrativa de iniciação mística

O culto de Asclépio e o modelo de “religião de mistérios”

A historiografia especializada, em grande medida, negligenciou os cultos a Asclépio como parte das chamadas “religiões de mistério”. Aparentemente, por não haver uma identificação formal da incubação e a devoção presentes nas Asclepeia enquanto místicas em si, essa possibilidade permaneceu distante do interesse dos estudiosos dos mistérios greco-romanos, ou não foram devidamente investigadas. Assim, quando Walter Burkert sinaliza paralelos entre o sacrifício de porcos em honra a Asclépio e a bebida de trigo, mel e azeite consumida em suas festividades e, por outro lado, os sacrifícios oferecidos a Deméter e o *kykeon* de Eleusis, ele não se aprofunda no problema nem chega a falar em “mistérios de Asclépio”. Burkert (1987, 268) apenas afirma haver *alguma relação entre o rito de Asclépio e os mistérios de Eleusis*. Nenhum pesquisador dos *Hieroì Lógoi*, da obra de Aristides ou dos cultos de Asclépio, dos que tenhamos tomado conhecimento até a presente data, defendem a existência de “mistérios de Asclépio”. O tema foi frequentemente colocado, mas sempre pouco aprofundado e, jamais, solucionado. Assim, Petsalis-Diomidis (2010, 130) apenas apresenta a discussão para negar a identificação. Encontramos apenas dois casos nos quais os autores se contrapõem a tal postura. Por um lado, Gabriele Cornelli, em sua tese defendida em 2007 (a qual refletiu sobre o modelo de homem divino em Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré), ao mencionar a popularidade do culto a Asclépio, afirma: *quando se procurava por mistérios, nasceram mistérios de Asclépio* (2007, 35). O filósofo não argumenta a favor da identificação, nem prossegue sua reflexão. Por outro, como apontamos anteriormente, Vassilis Lambrinoudakis *et al*, interpretam a forma labiríntica do *Thólos* do Asclepeion de Epidauro como sinalizadora de um caráter místico do culto a Asclépio, mas não desenvolve uma discussão mais profunda sobre o tema. Aparentemente, os pesquisadores, quando não negaram, simplesmente não atribuíram grande importância à questão.

No contexto de devoção a Asclépio são utilizadas substâncias que, consumidas ritualmente, ganham propriedades visionárias. Este uso remete ao do vinho nos cortejos dionisiacos, capaz de subverter a relação da mênade com o mundo por meio de alterações da realidade visível. A presença de *Méthē*, assim como a denominação do *Thólos* como *Thymélē* em Epidauro e dos teatros nos vários Asclepeia, inclusive em Pérgamo, sinalizam a possibilidade de um diálogo entre a devoção a Asclépio e o universo dionisiaco. O vínculo com o filho de Sêmele vai, de fato, além. Nos *Hieroì Lógoi* (3.4), Aristides afirma ter composto as seguintes linhas, as quais faziam parte de um hino cantado por um coro infantil em honra a Asclépio: *Da morte de olhos aguçados ele resgatou muitos dos que tinham avançado, sem olhar para trás [ἀστραφέεσσι] em direção aos portões do Hades*. Como ao Dioniso da Lâmina Áurea encontrada em Pelina, na Tessália, datada do século IV a.E.C., o Asclépio de Aristides livra os homens da morte, trazendo de volta aqueles que haviam avançado em direção aos portões do Hades. As lâminas áureas dedicadas a Dioniso e a Perséfone, assim como os ritos de Elêusis, inseriam-se em contextos místéricos e estavam frequentemente associados à transgressão do *nómos* relativo à mortalidade e à eternidade no Hades. Aristides, portanto, nos oferece uma leitura mística de sua relação com Asclépio ao fazer uso de ideias de salvação próprias das iniciações nos mistérios que Walter Burkert (1991) toma como paradigmáticos, ou seja, os ritos de Elêusis e os festivais dionisiacos.

Somam-se a esses dados o labirinto no subsolo do *thólos* de Epidauro e as câmaras subterrâneas do Asclepeion de Pérgamo, ambos modelos de construção associados à simbólica das iniciações religiosas. Ao mesmo tempo, a devoção a Asclépio esteve por muitas vezes associada também aos mistérios de Elêusis e ao culto de Deméter e Perséfone. Além da oferenda do porco e do uso de uma bebida feita de trigo, mel e azeite semelhante ao *kykeon*, sinalizados por Walter Burkert (1987, 268), é preciso lembrar que, no quarto dia das festividades celebradas em Elêusis, eram oferecidos sacrifícios em honra a Asclépio. Segundo Bowden (2010, 34s), esse elemento foi acrescentado em 421 a.E.C., quando uma serpente consagrada a Asclépio foi levada do Asclepeion de Epidauro a Atenas durante a celebração dos mistérios de Deméter e Perséfone e alojada no Eleusinion ao longo da noite.

Uma inscrição ateniense do início do século IV a.E.C. narra a chegada do deus e da serpente levada por ele a Atenas no carro de Telêmaco:

Quando o deus veio de Zea na época dos grandes mistérios, ele tomou residência no Eleusinium e, tendo convocado de sua morada a serpente, ele a trouxe para cá no carro de Telêmaco¹⁶⁶ (*Insc. Graec.* II 2, 4960a).

A decoração dos Asclepeia também, por vezes, associou Asclépio às deusas celebradas em Elêusis. No Asclepeion de Atenas, situado entre a encosta sul da Acrópole e o Teatro de Dioniso, foi encontrado um relevo votivo datado entre 350 e 300 a.E.C. no qual Asclépio é honrado ao lado de duas deusas, interpretadas como Deméter e Perséfone (Figura 3).

¹⁶⁶ [..... ἀ]νελθὼν Ζεόθ[ε] -
[ν μυστηρί]οις τοῖς μεγά-
[λοις κατ]ήγετο ἐς τὸ Ἐλ-
[ευσίνιο]ν καὶ οἴκοθεν
[μεταμεμ]ψάμενος δ<ρ>ά[κ]-
[οντα ἦν]αγεν δεῦρε ἐφ'ἄ[ν]-
[ρματος] Τηλ[ε]μάχο [..] α [.]

/ When the god came from Zea at the time of the great mysteries, he took up his residence in the Eleusinium, and having summoned from his home the snake he brought it hither in the chariot of Telemachus... (EDELSTEIN & EDELSTEIN, 1998, T 720).



Figura 3
Relevo votivo
Ca. 350-300 a.E.C.
L: 115 cm / H: 86 cm
Museu Arqueológico Nacional de Atenas, NAM 1332

Os deuses recebem oferendas de um grupo de seis homens, dentre os quais cinco usam o *himátion*, possível sinal de serem eles médicos renomados (LAMBRINOUDAKIS, 2008; VALAVANIS, 2013, 28), cujos nomes estão gravados na base do relevo: Teodorides, filho de Polícrates; Sótrato, filho de Epícrates; Epeuquis, filho de Dieuques; Diácrito, filho de Dieuques; Ministeos, filho de Ministeos. A relação entre as três divindades pode ser observada, não por receberem juntas as oferendas, mas pelo jogo de olhares entre elas trocado. A deusa sentada, interpretada como Deméter por Lambrinoudakis (2008 E), dirige seu olhar a Asclépio e gesticula, enquanto o deus, com o corpo dirigido para os devotos, tem a cabeça voltada para trás, como se com ela dialogasse.

Em um segundo relevo, encontrado no mesmo sítio e também datado do século IV a.E.C., Asclépio, ao lado de duas deusas, interpretadas por Lambrinouidakis (2008) como Hygeia e Epione, recebem oferendas de um grupo de devotos (Figura 4).



Figura 4
Relevo votivo (frente)
Ca. 350 a.E.C.
L: 95 cm / H: 65 cm
Museu Arqueológico Nacional de Atenas, NAM 1337

Uma das oferendas apresentadas aos deuses é um porco, levado por um menino à frente do grupo de devotos. Como observou Walter Burkert (1987, 268), este é um paralelo significativo a ser considerado no que diz respeito aos vínculos entre o culto a Asclépio e os Mistérios de Elêusis. Um segundo elemento do relevo aponta na mesma direção. Em sua lateral esquerda encontra-se a representação em baixo-relevo de uma mulher portando duas tochas (figura 5).



Figura 5
Relevo votivo (lateral esquerda)
Ca. 350 a.E.C.
L: 95 cm / H: 65 cm
Museu Arqueológico Nacional de Atenas, NAM 1337

Segundo Verity Platt (2011, 34), esta figura feminina, cujos elementos iconográficos são também encontrados em representações de Ártemis, Deméter e Coré, é hoje comumente identificada como Hécate, interpretação seguida por Lambrinoudakis (2008

E). A presença de Hécate como portadora de tochas remete ao mito da busca de Deméter por Coré, uma das mais caras narrativas comemoradas nas celebrações eleusinas. Desta forma, o relevo NM 1377, por meio da presença do sacrifício do porco e de Hécate Dodófora, associa o culto de Asclépio às deusas de Elêusis por meio de elementos importantes em seu rito e seu mito.

Os registros arqueológicos encontrados em Atenas, tanto de natureza epigráfica quanto iconográfica, sinalizam que, no quarto século a.E.C., o culto de Asclépio estava intimamente associado às celebrações em honra a Deméter e Perséfone e ao mito das duas deusas. Esses elementos, assim como a presença do labirinto em Epidauro e as constantes associações com Dioniso, apontam no sentido da pertinência de uma interpretação mistérica do culto de Asclépio, especialmente amparada pela cultura material ateniense do período clássico. Na época de Aristides, é possível observar uma mudança a esse respeito. No Asclepeion de Pérgamo, o qual no século II torna-se o mais importante santuário em honra a Asclépio, a cultura material não sinaliza qualquer significativa associação entre o deus e os mistérios eleusinos. A oferenda do porco ao deus, um elemento de ressonância eleusina atestado na inscrição da *Lex Sacra* (7; 17; 19) encontrada na *Via Tecta* e datada do século II (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 223), apenas garantia a continuidade de um modelo sacrificial tradicional. Ao mesmo tempo, não foram encontrados quaisquer achados relativos a Coré / Perséfone, enquanto Deméter surge representada em apenas duas ocasiões, as quais não sugerem um sentido mistérico. Por um lado, há uma inscrição votiva em sua homenagem (*AvP*, 8.3, 130), a qual soma-se a outras relativas a Asclépio, Hygeia, Teléforo, Tyche Ágate, Ártemis e vinte outras divindades. Por outro, foi encontrado um relevo votivo no qual estão representados, segundo a interpretação de Gioia de Luca (1984, 124s / *AvP*, 11.4 S 57, Taf. 59), Zeus, Atená, Deméter e Asclépio (Figura 6).



Figura 6

Relevo votivo
Séc. II
L: 59 cm / H: 50 cm
Museu Arqueológico de Bergama, 777
(AvP, 11.4, S 57, Taf. 59)

É importante também ter em conta que o *Thólos* labiríntico do Asclepeion de Epidauro não permanece como um modelo a ser reproduzido no santuário de Pérgamo em suas fases mais antigas. A estrutura que, sutilmente, pode ter-lhe feito referência em épocas mais tardias, foi a Rotunda localizada na extremidade sudoeste do Asclepeion. De planta não labiríntica, esta resguardava no subsolo um tanque ligado à cisterna entre ela e o templo de Zeus Asclépio e continha um grande número de poços próximos às entradas e pilares, além de conectar-se ao poço sagrado no centro do santuário por meio do longo criptopórtico (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 204ss). Como o *Thólos* do Asclepeion de Epidauro, a Rotunda de Pérgamo pode ter tido usos preparatórios para a incubação, mas não enquanto um espaço de ingestão de bebidas narcóticas, de simbólica misteriosa expressa em sua forma

(o labirinto) e iconografia (*Méthē*), mas sim como uma estrutura reservada à purificação dos devotos.

Se, por um lado, a cultura material do Asclepeion de Pérgamo não apontava claramente em direção de uma interpretação misteriosa do culto a Asclépio, a documentação escrita sinaliza que, no século II, esses sentidos não haviam se perdido, mas encontravam-se ainda em circulação. Ao descrever a revelação provocada pelo consumo do absinto, Aristides lança mão do vocabulário próprio das religiões de mistérios. Além disso, seu sofrimento físico e psíquico é ressignificado, pois é justamente a doença e a crise profissional por ela provocadas que o aproximam do deus. Isoladamente, esses indícios nada comprovam, nada esclarecem. Tomados em conjunto, sinalizam o culto de Asclépio como parte das chamadas *religiões de mistérios* do mundo greco-romano¹⁶⁷. Nos *Hieroi Lògoi*, Aristides recusa-se a expor os mistérios, mas sinaliza-os através do vocabulário empregado e da forma como se apresenta à sua audiência. O indizível, o segredo, permanece velado, mas, ao mesmo tempo, desprotegido e exposto.

As chamadas “religiões de mistérios”, no contexto da Antiguidade Tardia, estão largamente associadas aos cultos de Ísis, a Mater Magna e Mitra. Alguns estereótipos forjados por Richard Reitzenstein em torno dessa terminologia foram criticados por Walter Burkert em *Ancient Mystery Cults*, de 1987 (1991, 14ss). Primeiramente, de que as religiões de mistérios seriam um fenômeno típico de uma Antiguidade Tardia de suposta intensificação da irracionalidade, como propôs Reitzenstein em *Hellenistische Wundererzählungen*, de 1906. Em 1986, Marvin Meyer adotou uma postura semelhante ao interpretar a popularidade dos mistérios como resultado das modificações no modelo políade após as conquistas de

¹⁶⁷ Aproximamo-nos, aqui, do “paradigma indiciário” abordado por Ginzburg em 1986, o qual pressupõe a possibilidade de acesso a narrativas e estruturas por meio de indícios indiretos, mas comparáveis, recolhidos num amplo recorte espacial ou temporal, os quais remetem ao passado, ao presente e ao futuro. Do ponto de vista do historiador, a sensibilidade para os indícios, de natureza comparativa, deve estar atenta à produção do individual, do particular: *Mesmo que o historiador não possa deixar de se referir, explícita ou implicitamente, a séries de fenômenos comparáveis, a sua estratégia cognoscitiva assim como os seus códigos expressivos permanecem intrinsecamente individualizantes (mesmo que o indivíduo seja talvez um grupo social ou uma sociedade inteira). Neste sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural* (GINZBURG, 1989, 56s).

Alexandre Magno. Meyer compreendeu os cultos místéricos como em radical oposição a uma antiga ordem, a qual, *com suas cada vez mais anacrônicas póleis e seus deuses fora de moda, estava dando lugar a um mundo novo, pós-Olímpico* (1986, 1). Posicionamentos como esses subestimaram ou não chegaram a levar em consideração (como o fez Giversen em 1975) os mistérios de Elêusis e de Dioniso, cuja prosperidade ininterrupta estendeu-se a partir do século VI a.E.C.

O segundo estereótipo é o da origem, espírito e estilo orientais das religiões de mistérios. Reitzenstein entendeu por “helenística” uma espiritualidade oriental helenizada. De fato, a Mater Magna é a Deusa frígia tanto para gregos quanto para romanos; Ísis é egípcia e Mitra, iraniano. No entanto, antecipando uma discussão posteriormente estimulada pelo *Orientalismo* de Edward Said, Walter Burkert questionou a noção de um “Oriente” de continuidades espaço-temporais e fenômenos culturais homogêneos:

(...) não se pode (...) remontar a origem dos mistérios seja à Anatólia, ao Egito ou ao Irã; pelo contrário, eles parecem refletir o modelo mais antigo de Eleusis ou de Dioniso, ou talvez de ambos. Mas esses cultos não têm recebido tanta atenção quanto os de Meter, Ísis e Mitra, provavelmente por lhes faltar o “misterioso” toque oriental. O termo “oriental” trai a perspectiva dos ocidentais; a antiga Anatólia, o Egito e o Irã eram mundos separados, cada qual com uma identidade própria, mesmo que todos, a uma maior ou menor distância, se situem a leste da Europa Ocidental (BURKERT, 1991, 15).

Segundo um terceiro estereótipo, também sustentado por Reitzenstein, as religiões de mistérios seriam consideradas religiões de salvação, preparatórias ou paralelas ao surgimento do cristianismo por oferecerem uma alteração na postura religiosa dos sujeitos em busca de uma espiritualidade elevada. De fato, o cristianismo se utilizou, em ampla medida, de práticas e discursos amparados em conceitos místéricos¹⁶⁸, mas não devemos tomar essas características como indícios de uma predeterminação rumo ao cristianismo. Como observamos relativamente ao estudo da autobiografia, o uso do cristianismo como sistema de referências para a avaliação de qualquer religião leva a distorções que obscurecem

¹⁶⁸ Irineu, *Contra Heresias* 1.21.3: *Eles preparam uma câmara nupcial e celebram mistérios*. Clemente, *Stromata* 3.27.1,5; 3.10.1; 3.30.1: os gnósticos celebram a cópula como mistérios. O cristianismo ortodoxo adotou a metáfora platônica dos mistérios, associada ao batismo e à eucaristia.

as diferenças entre os fenômenos em jogo. Uma característica de suma importância que deve ser levada em consideração, por exemplo, é que o termo “religião” como ele é hoje utilizado no Ocidente, associado, em larga medida, ao judaísmo, o cristianismo e o islamismo, prevê uma adesão radical e exclusivista a um determinado sistema. O mesmo não acontecia no mundo pré-cristão, no qual as várias formas de culto não são, jamais, excludentes: *aparecem como formas, correntes ou opções variáveis dentro do mesmo conjunto, heterogêneo, mas contínuo, da religião antiga* (BURKERT, 1991, 16).

Temos em conta, portanto, que não devemos tratar as religiões de mistérios como caracteristicamente tardo-antigas ou orientais ou, muito menos, como berço gerador do cristianismo. É prudente, então, traçar algumas linhas conceituais relativas à definição dos mistérios como apresentadas por Walter Burkert (1991, 19s). Primeiramente, um de seus atributos necessários é o segredo, evidenciado, por exemplo, pela *cista mystica* eleusina, uma cesta de madeira fechada e com tampa. Em segundo lugar, os mistérios detêm um caráter iniciático, como pode ser observado pela tradução latina estabelecida de termos como *mysteria*, *myein*, *myesis* como *initia*, *initiare*, *initiatio*. O elemento iniciático sinaliza paralelos com os ritos de passagem das sociedades ditas primitivas, mas há significativas diferenças entre a forma como ele aparece nelas e no mundo greco-romano: nos *mistérios* antigos não há ritos de puberdade num nível tribal. Os mesmos não constituem sociedades secretas com fortes vínculos mútuos (à exceção de Mitra), assim como, em geral, a admissão não depende de sexo ou idade. Além disso, não há nenhuma mudança visível na condição externa dos iniciados. A alteração dos sujeitos ocorre a nível pessoal e não tanto social. Ela estabelece uma nova relação com uma determinada divindade e demarca um novo estado de espírito através da experiência do sagrado. Por fim, os mistérios orientam-se por certa fluidez e, ao contrário das iniciações que promovem uma mudança irrevogável, ao menos parte de seus rituais poderiam se repetir por diversas vezes ao longo da vida do indivíduo.

Recentemente, em *Mystery Cults of the Ancient World* (2010), Hugh Bowden retomou algumas das reflexões apresentadas por Burkert, mas insistiu na conexão entre os mistérios antigos e os ritos de iniciação e as práticas extáticas presentes nas sociedades ditas primitivas e em algumas comunidades religiosas contemporâneas. Bowden (2010, 15ss)

assentou-se na dicotomia defendida pelo antropólogo Harvey Whitehouse (2000, 2004) entre um modelo doutrinal e um modelo imagístico de religiosidade. O primeiro oferece explicações verbais razoavelmente claras sobre o rito religioso, através do qual os devotos entram em contato com uma narrativa autorizada da natureza da divindade e sua relação com ela. Já o segundo, do qual os mistérios antigos faziam parte, caracteriza-se por sua natureza não-verbal e a incomunicabilidade da experiência religiosa. Essa incomunicabilidade encontrava-se no cerne da experiência religiosa misteriosa, na qual a relação entre deuses e devotos deve ser pensada como *íntima, pessoal e não necessariamente fácil de se falar a respeito* (BOWDEN, 2010, 22). Os mistérios ofereceriam uma oportunidade de experimentar contato direto com o divino, mas essa experiência, emocionalmente intensa, apesar de poder transformar-se em objeto de reflexão, não poderia ser narrada ou explicada. Assim, Bowden favorece os aspectos psico-afetivos da religião misteriosa, mais do que seus elementos formais:

O que elas [as práticas dos cultos de mistério] têm em comum é que elas frequentemente ocorriam à noite e em segredo. Elas eram executadas individualmente ou em grupo. Eram, até onde podemos dizer, assustadoras e desorientadoras, envolvendo rápidos movimentos entre a escuridão e a luz, com música alta e outros ruídos. Os participantes podiam ser vendados e, provavelmente, muito pouco, ou, talvez, nada do que eles experimentavam poderia ser explicado. Essas práticas também parecem estar frequentemente abertas a todos, mais do que restritas aos cidadãos de uma comunidade local (2010, 15).

Ao analisarmos os *Hieroì Lógoi* de Aristides, observamos uma significativa presença do vocabulário misterioso e da intensidade de sentimentos relativos à experiência religiosa, dois conjuntos de elementos caros a autores como Burkert e Bowden. Associados aos indícios materiais anteriormente discutidos, eles constituem-se como tésseras fundamentais para a composição do mosaico que forma a possível imagem dos mistérios de Asclépio.

O uso do vocabulário místico por Aristides

Defendemos, aqui, o caráter místico da experiência religiosa descrita por Aristides. Nos *Hieroi Lógoi*, identificamos conceitos associados às duas principais características dos mistérios como anteriormente traçadas por nós: o caráter secreto e a experiência de iniciação. Como mencionamos ao início desta tese, encontramos, nos discursos de Aristides, o uso de variações do vocabulário utilizado em contextos de mistérios, como é o caso do termo τελετή. O mesmo pode ser traduzido, simplesmente, por “rito”, “festa”. No entanto, quando nos debruçamos sobre suas variações, como τελέστης e τελεστήριον, encontramos acepções vinculadas aos mistérios. O termo τελέστης está intimamente ligado a três conceitos: τελεστήριον, o lugar de iniciação; τελεστής, ou seja, um oficial, um sacerdote; τελεστός, “realizado”. Nesse sentido, termos como τετελεσμένων, utilizado por Aristides (*Hieroi Lógoi*, 2.32), remetem à ideia de iniciação, talvez em um lugar próprio para tanto, de cumprimento de um rito e realização de uma obra religiosa, acontecimento e evento sagrado.

Ao mesmo tempo, encontramos os termos δαδούχω, ou seja, “portador de tochas” e μυσταγωγῶ, “aquele que introduz nos mistérios”. A presença das tochas nos mistérios foi de suma importância, por exemplo, nos ritos noturnos de Eleusis, como apontou Carl Kerényi em um de seus ensaios publicados em 1941 ao lado de Carl Jung (1993, 110-115). Nos ritos dedicados a Asclépio, elas também podem ser pensadas como parte essencial de festivais noturnos, os quais são atestados por Aristides e numa inscrição grega datada entre 138 e 137 antes da Era Comum¹⁶⁹.

Vejamos alguns fragmentos dos discursos de Aristides, nos quais os conceitos anteriormente apontados podem ser identificados. No *Hieroi Lógoi* 4, o termo τελετή, é utilizado para identificar o sentimento de Aristides em relação a uma viagem ao rio Esepo:

E quando três ou quatro dias haviam se passado, uma voz num sonho disse que a viagem chegara ao fim e era necessário voltar. Era tudo não apenas como a iniciação nos mistérios (τελετή), pois os rituais

¹⁶⁹ *Inscriptiones Graecae*, 2.2, número 974 (Edelstein T 553); *Hieroi Lógoi*, 1.6.

eram tão divinos e estranhos, mas havia algo também de maravilhoso e incomum. Pois ao mesmo tempo havia felicidade, alegria e um contentamento do espírito e do corpo. Ao mesmo tempo, uma incredulidade de que seria novamente possível ver o dia em que se estaria livre de grandes tribulações e, além disso, um medo de que alguma das coisas usuais poderiam novamente acontecer e prejudicar a esperança sobre o todo. Esse era o meu estado mental e o meu retorno aconteceu envolto em tal prazer e, ao mesmo tempo, agonia¹⁷⁰ (*Hieroì Lògoi*, 4.6s).

Aristides percebe a experiência de peregrinação como parte de uma iniciação mística, não apenas pelo teor divino e estranho dos ritos, mas, também, seu caráter maravilhoso e incomum. Os sentimentos em torno dessa experiência são assaz ambíguos. Eles envolvem felicidade e prazer físico e espiritual e a sensação de estar livre de problemas. Ao mesmo tempo, não estão dissociados do medo de algo de ruim acontecer, como novas moléstias. Em agonia, Aristides receia perder a esperança no deus.

Esse é um dos poucos momentos nos quais Aristides sinaliza qualquer ambiguidade de sentimentos em relação ao seu vínculo com Asclépio. Como mencionamos no capítulo anterior, é possível que, nem sempre, os doentes internados no santuário de Pérgamo fossem curados pelo deus. Como sinaliza a presença dos relevos funerários na *Via Tecta*, algumas pessoas, de fato, morriam, apesar de não podermos saber com precisão em qual contexto. Se Aristides, ao entrar e sair do santuário ao longo do período de sua estada, as viu entre os outros objetos ali expostos, ele teve condições de refletir sobre sua insegura condição de incubante e de suplicante. A presença no santuário nada garante. Naturalmente, Aristides pode ter medo, ao mesmo tempo em que se sente objeto de cuidado. Essa ambiguidade, em geral, ela está associada muito mais ao medo de perder um lugar de favorecimento do que um medo em relação ao próprio deus. Aristides apresenta-se frequentemente, como saído de uma situação mental de conflito e medo devido à atenção dispensada pelo deus a seu respeito. A solução para esse conflito se dá, em parte, por meio da iniciação, a qual oferece garantias de recuperação da saúde e de sobrevivência. Numa

¹⁷⁰ Harrison (2000, 10) aborda o mesmo relato sem, contudo, concentrar-se na terminologia usada, mas nos elementos simbólicos destacados.

oração em honra a Asclépio, ele imagina um lugar no qual ninguém deixa de ser iniciado e, portanto, todos estão sob os cuidados do deus:

Oh, senhor Asclépio, fostes por muitas vezes e por muitas razões chamado por mim, dia e noite, de maneira pública e privada! Como fiquei feliz e ansioso quando me favorecera, como se, de um imenso mar de desespero eu tivesse alcançado um calmo porto e o lar da humanidade, no qual ninguém, por certo, sob o sol, deixa de ser iniciado (ἀτέλεστος). Posso afirmar que nenhum grego até este dia desfrutou de maiores vantagens¹⁷¹ (*Discurso* 42.1).

Petsalis-Diomidis, ao analisar este discurso, leva em consideração seu caráter exclusivista e aponta que, dos peregrinos em direção ao Asclepeion de Pérgamo, nem todos eram incubantes, a exemplo de parentes e amigos dos doentes. Desta maneira, nem todos praticavam os ritos noturnos nos quais o deus visita os devotos em sonhos. Trata-se, portanto, de um grupo seletivo no santuário, o qual participava de um ritual exclusivo cujo objetivo era ganhar um acesso mais íntimo a Asclépio (2010, 234). Entretanto, a autora compreende o uso desses termos como uma ferramenta retórica, muito mais do que um indício de que existissem, de fato, “mistérios de Asclépio”. Ela ampara-se na narrativa sobre o uso do absinto e a tentativa de Aristides em definir o grupo de privilegiados do qual faz parte (*Hieroi Lógoi*, 2.29-32). Mas Petsalis-Diomidis nega o caráter místico do culto na medida em que ele encontra-se aberto a todos que precisam da ajuda do deus. Portanto, estaríamos diante de um uso retórico da ideia de iniciação e, no mesmo sentido, para ela, devemos compreender as narrativas de interrupção de terremotos por Aristides:

Essa passagem não sugere que o leitor dos *Hieroi Lógoi* tenha conhecimentos ou experiências religiosas particulares. Semelhantemente, a corajosa afirmação de Aristides repudiando qualquer autor que não esteja disposto a acreditar no papel

¹⁷¹ ὦ πολλὰ δὴ πολλάκις ἐν' νυξί τε καὶ ἡμέραις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κληθεὶς ὑφ' ἡμῶν, Ἀσκληπιᾷ δέσποτα, ὡς ἀσμένους καὶ ὑπερπροθοῦσιν ἔδωκας ἡμῖν οἶον ἐκ πελάγουσ πολλοῦ καὶ κατηφείας λιμένος τε λαβέσθαι γαληνοῦ καὶ προσειπεῖν τὴν κοινῆντῶν ἀνθρώπων ἐστίαν, ἧς ἀτέλεστος μὲν οὐδεὶς δὴ τοῦ τῶν ὑφ' ἡλίῳ, δισχυρίσασθαι δὲ ἔστιν ὡς Ἑλλήνων γε οὐδεὶς πω πλείω μέχρι τοῦδε ἀπέλαυσε. / O Lord Asclepius, whom we have invoked for many things and on many occasions both at night and during the day, in private and in public, it was you who to our satisfaction and in fulfillment of our excessive desire granted us the opportunity of reaching a calm heaven, as it were, from the vast sea and utter dejection, and allowed us to offer our greetings to the common hearth of mankind, in which there is no one under the sun who has not been initiated; but I venture to assert that no Greek to this day has had more benefit from it than I have. (EDELSTEIN & EDELSTEIN, 1998, T317).

representado por ele na interrupção de uma série de terremotos é mais um floreio retórico do que uma seleção real da capacidade de leitura a um núcleo de “fieis”. “Quanto ao o que ocorre depois disso, para aquele a quem é conveniente acreditar, que acredite, e para quem não é, adeus” (*Hieroi Lógoi*, 3.40). Na medida em que Aristides dirige-se a uma elite social e busca provocar uma resposta religiosa, essas passagens sugerem que sua audiência era pensada como um grupo invulgarmente religioso (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 130).

No entanto, os argumentos de Petsalis-Diomidis não se sustentam quando avaliamos o conjunto de usos dos termos associados aos contextos de mistérios, pois Aristides não se ocupa somente dos devotos enquanto iniciados. Desta maneira, seu uso do vocabulário mistério encontra-se para além da qualificação retórica de um grupo de devotos privilegiados com os quais dialogaria. Numa oração dedicada à Concórdia, ele lança mão de dois conceitos tradicionalmente utilizados em contexto mistérico, desta vez, para referir-se ao próprio Asclépio: δαδούχῳ, o portador de tochas, e μυσταγωγῶ, o líder dos mistérios:

Nem o pertencimento a um coro, nem estar entre companheiros em viagem, nem ter os mesmos mestres são condições tão grandiosas quanto o ganho e o proveito de ter sido um dos peregrinos do santuário de Asclépio, frequentar e cumprir (τελεσθῆναι) os mais altos ritos sob o mais belo e mais perfeito portador de tochas (δαδούχῳ) e líder dos mistérios (μυσταγωγῶ), aquele sob o qual toda lei da Necessidade sucumbe¹⁷² (*Discurso* 23.16).

É importante levar em consideração, também, o título da obra de Aristides, produzida a partir dos sonhos emitidos pelo deus e por ele orientada. Como mencionamos ao início desta tese, André-Jean Festugière e Janet Downie assinalam o caráter místico do título. Segundo Downie (2008, 03), o termo *hieroi lógoi* pode estar vinculado tanto aos textos místéricos da tradição órfica e greco-egípcia, quanto à prática oratória. No caso de Aristides, estas são opções igualmente válidas, pois ele tanto relata aparições e instruções divinas quanto constrói a narrativa no escopo de sua atividade retórica profissional. Festugière, por

¹⁷² καὶ οὔτε χοροῦ σύλλογος πρᾶγμα τοσοῦτον οὔτε πλοῦ κοινωνία οὔτε διδασκάλων τῶν αὐτῶ τυχεῖν, ὅσον χρήμα καὶ κέδος εἰς Ἴσκληπιοῦ τε συμφοιτῆσαι καὶ τελεσθῆναι τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ὑπὸ τῷ καλλίστῳ καὶ τελεωτάτῳ δαδούχῳ καὶ μυσταγωγῶ καὶ ᾧ πᾶς ἀνάγκης εἴκειθεσμός. / *And neither membership in a chorus, nor the companionship of a voyage, nor having the same teachers is so great a circumstance, as the gain and profit in having been fellow pilgrims at the sanctuary of Asklepios and having been initiated in the highest of the rites under the most beautiful and most perfect Torch-bearer and Mystagogue, and under him whom every law of Necessity yields.* (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, 232).

sua vez, destacou o caráter ritual da expressão: ela é frequentemente relacionada à narrativa explicativa de uma interdição sagrada (na qual uma proibição é dada a conhecer através de uma epifania) ou de uma cerimônia de iniciação. Ele define o título, portanto, como *o relato da aparição de uma divindade e a revelação transmitida por ela* (1986, 15).

Burkert, em *Ancient Mystery Cults*, apesar de não tomar como objeto a obra de Aristides, reflete sobre o termo *Hierós Lógos* a partir de Heródoto (2.51, 63, 81), Diodoro (1.98.2), Plutarco (*Ísis e Osíris* 353d) e Pausânias (2.13; 8.15.4). Segundo ele, os mistérios encerravam uma “história sagrada”, um *hierós lógos* que podia estar contido num livro. É essa importância dada à palavra que atribui a necessidade do segredo e do silêncio. Segundo Burkert,

É claro que os *mystai* deviam aprender mais sobre as divindades e seus aspectos, identidades ou detalhes até então ignorados. Crisipo, o estóico, considerava que a essência dos *teletai* consistia na “transmissão” de um “logos sobre os deuses”, isto é, a “teologia”. Ressonâncias desse logos já se fazem presentes em Empédocles e Parmênides, bem como no discurso mistagógico de Diótima no *Banquete de Platão* (BURKERT, 1991, 80s)

Devemos ter em conta, portanto, que os *Hieroì Lógoi* lançam mão de uma terminologia tipicamente mística e identificam-se como um livro responsável por contar uma história sagrada. Os *Hieroì Lógoi* são, claramente, um relato sobre a relação entre seu autor e o deus, a qual se desenvolve na performance ritual cotidiana de purificações, oferendas e terapias médicas. Eles contam, portanto, como o deus atua no mundo material e disso devem seu caráter sagrado. Certamente, Aristides não pretende manter seu relato oculto, mas não somos capazes de identificar, ainda, em que medida os *Hieroì Lógoi* revelam informações secretas e exclusivas de um grupo de iniciados. Pelo contrário, eles fazem referência, como em *Hieroì Lógoi* 2, à incapacidade do não-iniciado colocar em palavras ou mesmo de compreender seu relato.

Esses argumentos, por si sós, não questionam a tese de Petsalis-Diomidis de um sentido puramente retórico do uso de conceitos místicos por Aristides. Entretanto, encontramos sustento quando vamos além dos os *Hieroì Lógoi* e as outras orações de

Aristides, assim como os autores modernos que deles se ocupam. Ao lançarmos mão da documentação antiga referente a Aristides, podemos melhor amparar nossa hipótese de uma experiência iniciática, de caráter mistérico, por parte de Aristides e no Asclepeion de Pérgamo. Como observamos no capítulo anterior, os autores antigos que mencionam Aristides e sua obra, em nenhum momento, o entendem como um desviante. Não questionam seu uso do vocabulário mistérico nem o título de sua obra. Aristides não é acusado, portanto, de um uso oportunista desses termos, que é, justamente, o sentido por trás de se defendê-lo como exclusivamente retórico. Aristides, pelo contrário, compõe-se como alguém que superou a condição humana e estabeleceu-se num lugar privilegiado em relação à comunidade de mortais da qual ele faz parte. Mais do que isso, ele se torna apto a, em vista da intimidade com o deus, lançar mão de poderes dos quais outros homens não se beneficiam. O mais impressionante deles é sua capacidade de interromper um terremoto próximo das propriedades de sua família na Mísia:

Logo, todos esses tremores se interromperam e não houve mais qualquer problema depois daquele dia, pela providência e pelo poder dos deuses, e pelo trabalho que me vi forçado a cumprir. Um fato igualmente e não mais admirável que este foi o seguinte: cerca de seis ou sete dias antes do início do início dos tremores, depois de me enviar à antiga casa, a qual se encontra próxima ao templo de Zeus Olímpio, o deus me ordenou que eu oferecesse sacrifícios e erguesse altares no topo da colina de Átis. Mal havia eu cumprido essas ordens e o terremoto se iniciou. Bem, ele abatia-se sobre todo o campo que minha vista podia alcançar, ao ponto de não deixar nada de pé, salvo por pequenas ruínas aqui e acolá, mas não avançava até o alto do Átis nem até minha propriedade de Laneion ao sul do Átis, salvo apenas o suficiente para que se tivesse consciência dele e, lá, ele em nada tocava¹⁷³ (*Hieroì Lógoi*, 3. 40-42).

¹⁷³ ἔστι γὰρ ἅπαντα ἐκεῖνα καὶ οὐδὲν ἔτι ἠώχλησε μετ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν, τρονοῖα μὲν καὶ δυνάμει τῶν θεῶν, διακονία δ' ἡμῶν ἀναγκαία, οὐχ ἦπτον τούτου θαυμαστόν. εἰ μὴ καὶ μᾶλλον. ἔκτη γὰρ σχεδὸν ἢ ἑβδόμη ἡμέρα πρότερον ἢ σείσαι τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐκέλευσε πέμψαντα εἰς τὴν ἀρκαίαν ἔστιαν, ἢ ἔστι πρὸς τῷ ἱερῷ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου, ἱερά τε δὴ δρᾶσαι καὶ βωμοὺς ἰδρύσασθαι ἐν κορυφῇ τοῦ λόφου τοῦ Ἄτυος. καὶ ταῦτά τε ἀρτίως ἐπετετέλεστο καὶ ὁ σεισμὸς ἐπελθὼν τῆς μὲν ἄλλης τῆς ἐν μέσῳ ἀπάσης χώρας οὕτως ἤψατο ὥστε μηδὲν τῶν καταγωγίωλιπέιν, εἰ μὴ τί που μικρὸν ἐρείπιον· ἄνω δὲ Ἄτυος οὐ προῦβη οὐδὲ τοῦ πρὸς μεσημβρίαν Ἄτυος ἡμετέρου χωρίου Λανείου, πλὴν ὅσον αἰσθῆσθαι, πέρα δ' οὐχ ἤψατο οὐδενός. / *Bref, tous ces tremblements s'arrêtèrent et il n'y eut plus aucun trouble après ce jour-là, par la providence et le pouvoir des dieux, et par mon ministère forcé. [Et voici qui] n'est pas moins admirable, et qui l'est peut-être davantage. Environ six ou sept jours avant que les secousses n'eussent commencé, le dieu m'ordonna, après m'avoir envoyé au Foyer Antique, qui se*

Não devemos nos esquecer de que essa transformação tem um preço. Como em muitas religiões de mistérios das sociedades ditas “primitivas”, ela passa por uma crise, um sofrimento que atinge Aristides, não apenas, em termos físicos, mas, também, psíquicos. O sofrimento é, para Aristides, vantajoso e criativo, pois viabiliza a reconstrução do si mesmo. Ele o privilegia e o diviniza.

Sentidos do sofrimento

O sofrimento figura entre os temas mais controversos da discussão contemporânea sobre o si mesmo. De certa forma, é imensurável, pois frequentemente não se pode estabelecer com clareza os critérios que o distinguem de outros pares dispostos a seu lado, como “prazer” e “alegria”. Para além de experiências de sofrimento “boas” e “más”, encontra-se uma miríade de sentidos que prolongam a dimensão ética do indivíduo em situações de dor, remorso, agonia, ansiedade, melancolia, depressão, doença e tortura. Encontrar-se no núcleo mais sombrio da monstruosidade humana nem sempre significa perda e horror infundado. Em 1974, a artista iugoslava Marina Abramović apresentou *Rhythm 0*, performance na qual ela mantinha-se de pé diante de uma mesa na qual estavam expostos setenta e dois objetos de diversas naturezas, dentre eles um casaco, sapatos, azeite, uma rosa, um batom, um chicote, um bisturi, um revólver e uma bala. A audiência era convidada a aplicar os objetos em seu corpo da maneira como cada pessoa desejasse. Assim, eles poderiam ser utilizados para causar-lhe dor, prazer e, em última instância, matá-la. Abramović narrou a experiência em uma gravação em áudio, a qual está conservada no Museu de Arte Moderna de Nova York:

No início, o público estava em realmente brincando comigo. Mais tarde, ele tornou-se mais e mais agressivo. Foram seis horas de verdadeiro horror. Eles cortavam minhas roupas, cortavam a mim

trouve près du temple de Zeus Olympien, d'offrir des sacrifices et de dresser des autels au sommet de la colline d'Atys. C'était à peine accompli que le tremblement de terre survient; or, tandis qu'il s'abattit sur toute la contrée visible à mes yeux au point de ne laisser aucun abri debout, sinon çà et là quelque petite ruine, il ne s'avance pas jusqu'au haut de l'Atys ni jusqu'à ma campagne de Laneion au sud de l'Atys, sauf juste assez pour qu'on en eût conscience et au-delà il ne toucha rien (FESTUGIÈRE, 1986).

com uma faca em meu pescoço e bebiam meu sangue e, então, colocavam um curativo sobre o ferimento. Eles me carregavam por ali seminua, colocavam na mesa e apunhalavam a mesa entre as minhas pernas com a faca. Alguém chegou até a colocar uma bala na pistola e botá-la em minha mão, vendo se eu conseguiria resistir enquanto ela pressionava sua mão contra a minha (ABRAMOVIĆ, 1974)

Em uma entrevista dada em 2010 a Iwona Brazwick, na Tate Modern, em Londres, Abramović retoma o tema do risco colocado por *Rhythm 0* e apresenta suas ideias sobre os limites do corpo e da criação, da dor e do misticismo:

Lidar com a dor é um tema interessante. Estamos sempre com medo da dor, de morrer, de sofrer – as principais preocupações humanas, basicamente. Muitos artistas lidam com esse tema de formas distintas. Eu sempre estive interessada em como muitos povos antigos lidavam com isso em cerimônias – a ritualização da imposição de uma grande quantidade de dor em seus corpos – até mesmo ao nível de estarem clinicamente mortos. A razão para isso não tem nada a ver com masoquismo. A razão é muito simples: enfrentar a dor ao assumir esse tipo de risco de forma a liberar-se do medo e, ao mesmo tempo, atingir um outro nível de consciência. Isso é uma coisa realmente importante (ABRAMOVIĆ; BLAZWICK, 2011, 03).

Não nos interessa avaliar a pertinência histórica das afirmações de Abramović sobre o que ela entende por “povos antigos”. Abramović não é historiadora, mas uma artista, uma *performer*. Seu relato e sua reflexão nos interessam justamente por seu lugar enquanto agente de criação no mundo, enquanto produtora de possíveis. Ela nos apresenta um *possível* do sofrimento e do risco enquanto, simultaneamente, sua agente e sua vítima. Sua dor encontra-se para muito além de uma observação superficial do sofrimento enquanto algo vazio de sentido. Seu trabalho expõe o sofrimento como criativo e inspirador e, mais ainda, produz algo que pode escapar ao observador desatento: ele produz o sofrimento como um Eu. Como um mártir, um xamã e um artista, o qual se produz para além das fronteiras do corpo e da lucidez, o sofrimento projeta uma nova modalidade de ser que transcende a mortalidade enquanto uma categoria de existência inferior. Apenas como mortal pode ele sofrer e suportar a dor que o recria como algo mais divino do que os próprios deuses. Apenas como mortal

pode ele “levar sua pessoa ao pináculo”, como Georges Bataille uma vez vislumbrou (1988, 66).

Quase dois mil anos antes de Abramović, Aristides entregou-se a Asclépio e experimentou uma série de doenças e terapias que subvertiam as categorias de corpo doente e imortal, prazer e dor, valores públicos e religiosos. Como no caso de muitos devotos, o deus aparecia a Aristides em sonhos e prescrevia para ele diversas terapias e medicamentos. Eles jamais o curavam completamente, mas frequentemente faziam-no sentir-se melhor em termos físicos e emocionais. Ao mesmo tempo, a incubação tinha, naquele contexto, o sentido de prover um conhecimento relevante e, até mesmo, sagrado, acerca do si mesmo, disponível aos deuses, mas interdito aos mortais. A incubação e a terapia levavam, assim, a uma posição privilegiada de Aristides como favorito de Asclépio e, em última análise, à revalorização da doença e da identidade do sonhador.

O risco e a violência foram observados por Bowden (2010, 16) como traço comum entre a iniciação mística antiga e a da religião dos Baktaman da Nova Guiné. Esta envolve uma série de sete estágios de iniciações dos homens quando jovens, separadas por intervalos de alguns anos e as quais são identificadas por diferentes tipos de ornamentação e cercadas por distintos conjuntos de tabus. A partir dos relatos do antropólogo Frederik Barth, o qual habitou com os Baktaman na década de 1970 e passou por alguns desses estágios iniciáticos, Bowden conclui que os ritos

(...) envolviam considerável dor física – espancamentos e queimaduras, privação de alimento e de água, e aí por diante – e eram acompanhados de trauma psicológico, na medida em que os iniciados eram informados de que provavelmente morreriam durante o processo (BOWDEN, 2010, 16).

Elementos semelhantes a esses já haviam sido exaustivamente organizados por Mircea Eliade em *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase*, de 1951 e em *Rites and Symbols of Initiation, the mysteries of birth and rebirth*, de 1958. Eliade demonstrou, nessas obras, como em muitas culturas a iniciação nos mistérios envolve situações de medo, risco, violência, mutilação, dor, morte e ressurreição. Esses elementos são, por vezes, causados, executados ou instituídos por um ser sobrenatural ou um herói, de

forma que a iniciação constitui-se como um diálogo direto com a ancestralidade e a ordem do mundo por ela estabelecida. Finalmente, o iniciado é uma nova pessoa, a qual agora *compartilha de uma existência mais elevada – mais elevada por ser aberta ao conhecimento, ao sagrado e à sexualidade* (ELIADE, 1994, 56). Já discutimos o uso, por Aristides, do vocabulário inerente às religiões de mistérios, assim como sua perspectiva da iniciação como um privilégio preferível a qualquer outra atividade. Mas devemos retornar a *Hieroi Lógoi*, 2.32s, onde são descritos efeitos do absinto. Ali, Aristides sinaliza que a experiência por ele vivida é muito difícil de ser explicada, mas observamos como, por ela ser tão significativa emocionalmente, é criado um elo entre os iniciados. Quando Asclépio aparece a Aristides, o qual se encontra entre o sono e a vigília, parece ser possível tocá-lo. Ele chega até mesmo a ouvir coisas. Esse encontro multissensorial provoca emoções paradoxais em Aristides: por um lado, angústia (ἀγωνιᾶν) de que o deus possa partir logo e, por outro, uma felicidade que o faz chorar (δάκρυα σὺν χαρᾷ). Finalmente, suas respostas são, não apenas, emocionais, mas, também, físicas: seu cabelo fica em pé. Todas essas informações são familiares para uma parcela específica de sua audiência, ou seja, outros iniciados como ele: *se ele é um entre os iniciados*, (τετελεσμένων), *ele as compreende e as reconhece*.

Na já citada narrativa contida em *Hieroi Lógoi*, 4.6s, Aristides fala de seu paradoxal estado emocional diante do que compreendeu como uma iniciação. No décimo ano de sua doença, inspirado por um sonho, Aristides vai até o rio Esepo, no norte da Mísia, local onde suas moléstias se iniciaram. Ele viaja através do solo lamacento por vezes à noite sob a luz de tochas e sente-se completamente consagrado (χαθιερώμην) e possuído (εἰχόμεν) pelo deus. Asclépio envia-lhe visões e purifica seu corpo. Quando chega no Esepo, após alguns dias de purificações, libações e purgas, Aristides ouve uma voz em seu sono que lhe informa ser hora de voltar para casa. Suas palavras finais sobre o assunto associam o vocabulário de iniciação ao seu paradoxo estado emocional: os rituais eram divinos e estranhos, maravilhosos e incomuns. Aristides sentia felicidade, alegria, e satisfação física e espiritual. Simultaneamente, ele tem dúvidas sobre a possibilidade de curar-se e tem medo de que algo de errado aconteça, fazendo-lhe perder as esperanças. A iniciação é, para Aristides, simultaneamente um evento de prazer e de agonia.

Como podemos ver, o vocabulário de Aristides nos *Hieroì Lógoi* é apresentado ao lado de sentimentos paradoxais de angústia e felicidade, assim como estranhamento, incredulidade, medo e prazer. Aqui se encontra uma estrutura iniciática que organiza e significa a devoção a Asclépio. De fato, em sua análise da obra, Petsalis-Diomidis (2010, 130) negou o caráter misterioso do culto de Asclépio a partir do argumento de que este é aberto a qualquer um que necessite do auxílio do deus, o que faria do vocabulário misterioso uma ferramenta puramente retórica. No entanto, como já argumentamos, a abertura do culto não exclui a possibilidade de um privilegiado grupo formado por indivíduos escolhidos pelo deus para estarem em intimidade com ele. A participação desse grupo especial não era necessariamente um aspecto formal do culto de Asclépio, mas era certamente parte do horizonte de possibilidades dos devotos. Como podemos observar na *Geografia* de Estrabão (14.1.45), a iniciação e a incubação estavam presentes juntas como parte das práticas devocionais de Pluto e Coré numa caverna da Nísia. Yulia Ustinova (2009) observou que, na religião grega, a incubação (numa caverna natural ou numa câmara subterrânea) e a iniciação misteriosa estavam muitas vezes vinculadas. O sono dos devotos de Aclépio no *ábaton* do Asclepeion de Pérgamo renova esse antigo vínculo entre mistérios e incubação, na medida em que estava aberto a qualquer um em busca dos favores do deus, mas poderia ser diferentemente vivido por cada um dos sonhadores. A incubação, enquanto técnica “pública” de contato com o divino, pode também levar a uma relação mais íntima com os deuses, como demonstra a narrativa de favorecimento em *Hieroì Lógoi*, 4.50. Ali, Aristides narra como Asclépio apontou em sua direção, indicando que apenas ele deveria permanecer em sua presença após a execução do canto em sua honra. Quando Aristides aclama-o utilizando a expressão “εἶς”, no sentido de grandeza única e status superior, o deus transpõe a aclamação para o seu favorito. Aristides é, assim, desassociado da coletividade ordinária de devotos. Esse deslocamento é consequência, tanto das experiências visionárias possibilitadas pela incubação, quanto das extremas terapias prescritas por Aclépio. Esses tratamentos são comumente conhecidos na devoção ao deus na época de Aristides, como indica Marco Aurélio: *todos ouvimos dizer que Asclépio prescreveu para uma pessoa ou outra a equitação, ou banhos frios, ou caminhadas sem calçados (Meditações, 5.8)*. Nos *Hieroì Lógoi*, essas prescrições levam a uma relação radical com os limites do corpo. Mas como aponta Judith

Perkins (1995, 179), *Asclépio frequentemente exigia tratamentos que, aparentemente, excediam em rigor mesmo aqueles presentes na prática médica contemporânea.*

Aristides frequentemente executou terapias ordenadas por Asclépio, mas não recomendadas por seus médicos em vista do risco que implicavam. Em um desses episódios, narrado em *Hieroì Lógoi*, 1.73, o deus indicou-lhe o uso de enemas, mas Aristides encontrava-se em uma condição tão frágil que o médico resistiu em aplicá-los, pois acreditava que o tratamento poderia matá-lo. Aristides insistiu em cumprir as orientações do deus e, assim, o médico aceita executar o tratamento. Após a aplicação do enema, Aristides sente-se recuperado. Assim, risco e desconforto são redefinidos na relação de Aristides com o deus, de forma a compor a estrutura de um novo Eu, transcendente e iniciado. A dor é, então, associada ao prazer, à saúde e à divindade. Um dos mais impressionantes exemplos de transformação e ressignificação é sua narrativa do banho nas gélidas águas de um rio em Esmirna (*Hieroì Lógoi*, 2.21s). Após uma prescrição onírica, Aristides vai até o rio acompanhado de uma multidão de amigos, médicos e curiosos. Contrariamente a todas as expectativas, na medida em que entra no rio, a água lhe parece agradável e amena e ele nada e brinca com ela. Quando emerge, seu corpo está transformado. Sua pele resplandece e seu corpo está totalmente leve. A performance, assim como a visão do corpo de Aristides, impressiona a multidão e Asclépio é aclamado.

Na experiência religiosa de Aristides, risco, dor e proximidade com a morte são vias transformadoras em direção de um novo Eu identificado ao divino. Aristides aproxima-se do modelo de homem divino, o θεῖος ἀνὴρ, e, assim, é capaz dos prodígios atribuídos aos santos e aos heróis. Numa viagem a Pérgamo, um corredor de bom tempo surge em seu caminho, de forma que ele pode seguir tranquilamente a jornada (*Hieroì Lógoi*, 5.27ss). Ele torna-se poderoso o suficiente para comunicar-se com animais e evitar que uma vila seja destruída por um terremoto ao oferecer a Zeus um touro em sacrifício (*Hieroì Lógoi*, 3.50; 3.40). Sua identificação com Asclépio é indicada por um sonho no qual uma estátua de si mesmo transforma-se de forma que sua face muda e revela-se como o rosto do deus (*Hieroì Lógoi*, 1.17). Enquanto iniciado nos mistérios do deus, Aristides habita numa posição privilegiada para além da mortalidade. Esta, dada materialmente, é subvertida e sua relação

com o mundo é transformada, na medida em que ele pode, agora, manipular sua estrutura formal, suas leis, seus limites. A doença é, então, apenas uma circunstância propícia para submergir cada vez mais profundamente nas cavernas do Eu e emerge enquanto um ser transcendido, para além da materialidade vulgar. Essa valorização da doença é apresentada no discurso à *Concórdia* (*Discurso* 23), no qual Aristides afirma:

Eu sou um dos que, sob a proteção do deus, viveram não duas, mas muitas, várias vidas, e sou dos que, por isso, consideram a doença como vantajosa e quem, além disso, recebeu louvores em lugar dos quais eu não escolheria nenhuma das chamadas boas fortunas da humanidade (*À Concórdia*, 16).

A destruição, ou a ideia de destruição do corpo mortal, político e sexuado, reconstrói o Eu como uma entidade quase divina para além das categorias sociais comuns. A perspectiva da morte é, nos *Hieroì Lógoi*, a perspectiva de imortalidade. Vamos além e consideramos o sofrimento como o centro da experiência religiosa de Aristides, jamais esquecendo-nos da afirmação de Bataille (1988, 71), em *L'Expérience Intérieure* de que *sob o halo da morte, e apenas ali, o Eu funda seu império*. Nos *Hieroì Lógoi*, sofrimento e divindade colorem o halo da morte. O império do Eu, sua apoteose, é própria de processos necessariamente arriscados de iniciação como transformação e produção artística do corpo e da alma.

Conclusão ao Capítulo II

Neste capítulo, procuramos discutir o contexto de produção dos *Hieroì Lógoi* enquanto lugar de constituição do Eu a partir do sonho, do santuário e da iniciação mística. Primeiramente, refletimos sobre o sonho enquanto fenômeno, visão e experiência culturalmente determinada, a qual se apresenta e modifica-se a partir de sentidos e práticas próprias a cada grupo social. O sonho é dado como um lugar de produção de discursos de autoridade muitas vezes atribuídos a uma origem divina. No tempo de Aristides, a

popularidade do culto a Asclépio e a circulação de obras como a *Onirocrítica* de Artemidoro e as *Meditações* de Marco Aurélio, além dos próprios *Hieroì Lógoi*, indicam uma extensa popularidade da ideia de que os sonhos resguardam informações significativas, relevantes e, às vezes, secretas, sobre o próprio sonhador. Neste sentido, eles ocupam um lugar fundamental na produção do si mesmo e na transformação dos limites atribuídos à pessoa. Assim, eles devem ser entendidos como heterotopia, não apenas por combinarem espacialidades e temporalidades múltiplas, mas por, em sua condição de isolamento do *nómos*, transgredirem os limites dados como certos de mortalidade e materialidade. Eles tornam-se, também, lugares de encontros entre mortais e imortais, nos quais essas importantes revelações terão lugar por meio de sinais implícitos ou explícitos apresentados pelos deuses. Essa possibilidade de relação, entendida até mesmo como intimidade, foi compreendida por alguns autores, como Rostovtzeff e Marrou, na primeira fase de sua obra, como sinalizadoras de um tempo de decadência cultural e declínio intelectual identificados a partir do século III, mas cujos sinais já poderiam ser observados desde períodos anteriores. No entanto, a segunda metade do século XX trouxe novos ares às investigações sobre a chamada Antiguidade Tardia e, com isso, também novas interpretações sobre os primeiros séculos da Era Comum. Dentre as novas abordagens destaca-se o trabalho de Laurent Pernot, para o qual a autoridade atribuída aos sonhos e os aspectos mágicos e religiosos de indivíduos como Aristides são paradigmáticos para pensar esta época, não sob a rubrica da decadência, mas enquanto parte de valores próprios, inclusive de transcendência, que não podem ser avaliados a partir do paradigma cristão. Assim, podemos pensar numa cultura oniro-religiosa do século II na qual Aristides está inserido, não como um desviante, mas enquanto a realização de um possível disponível e conhecido por um amplo espectro da população intelectualizada de sua época. A reflexão sobre o Eu e sua produção no sonho e pelo sonho, cerne dos *Hieroì Lógoi* (no qual e a partir do qual também o Eu se produz), ampara-se em um contexto cultural para além da escrita do texto e remete a outras experiências humanas, religiosas e filosóficas, as quais sobreviveram ao tempo, relatadas em documentos contemporâneos.

Nosso segundo ponto de discussão foi a materialidade como circunstância inescapável da condição do homem enquanto mortal. Defendemos a circularidade de produção do Eu e do mundo material, entendido este como também lugar de produção da escrita. Para pensarmos a respeito deste problema, nos concentramos no santuário de Asclépio, lugar no qual Aristides internou-se por um período de dois anos e o qual ocupa nos *Hieroi Lógoi* uma posição de referência religiosa, profissional e médica. Entendemos o Asclepeion como a contraparte material da heterotopia onírica, na medida em que combina espacialidades e temporalidades heterogêneas no interior de seus limites. Se o sonho subverte os limites do Eu, assim também o faz o Asclepeion. Ali, também são transformadas as propriedades de substâncias que, no contexto de devoção, abrem aos incubantes o acesso a revelações de caráter sagrado. Assim, o ópio, o vinho e o absinto reformulam-se enquanto *phármaka* visionários, os quais desempenham na experiência oniro-religiosa dos incubantes um papel fundamental. O Asclepeion deve ser pensado, portanto, como um espaço de subversão da ordem cotidiana, dos limites biológicos e dos constrangimentos sociais. Ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer que ele admite a possibilidade de que o devoto não seja, de fato, contemplado pelos cuidados do deus. Essa percepção gera medos e ansiedades passíveis de solucionarem-se, apenas, pela esperança de um posicionamento privilegiado em relação à comunidade dos devotos.

Por fim, pensamos essa tentativa de transformação do Eu como um favorito do deus no escopo das religiões de mistérios, as quais associam segredo e privilégio à iniciação do devoto. Ao contrário de como a historiografia até o momento se posicionou, defendemos o culto de Asclépio como parte das religiões de mistérios ao ampararmo-nos, não apenas, nos indícios arqueológicos desta identificação, mas, principalmente, no vocabulário e nos elementos presentes nas narrativas de Aristides em seus *Hieroi Lógoi*. Entendemos o uso de termos comumente associados aos mistérios e os sofridos relatos de doença e terapia como paradigmáticos para a interpretação mistérica de sua experiência. Esta, nos *Hieroi Lógoi*, tem, por especificidade, a valorização da doença e da dor, e mesmo a transformação da morte como uma referência positiva na medida em que é a aproximação dela que promove o favorecimento e a intimidade com Asclépio.

Esses três elementos nos remetem, constantemente, ao problema da materialidade. Em última análise, a condição material do humano é entendida por Aristides como a cristalização da mortalidade. Os *Hieroi Lògoi* constituem um objeto material, por meio do qual um Aristides material se produz e narra a história de sua constituição por meio de espaços, também eles, se não materiais, referenciados na materialidade. O problema central dos *Hieroi Lògoi* é a morte. É o Eu que morre se nada se fizer a respeito de sua ordinária condição de perenidade. Mas é justamente esse mesmo texto que nos fala de um Eu que não morre, mas identifica-se com o divino. O deus, argumentamos, não é outrem *qua* objeto diante do sujeito, como na modernidade cartesiana. Como pensar, então, uma identidade sem alteridade, uma afeição sem distinção original que promova o olhar que faz com que os amantes tomem, um, as feições do outro? Como falar sobre si, construir-se nessa fala, se a referência da fala é um outro que já sou eu? Como entregar a este outro a oferenda que é, materialmente, livro, mas, para além da materialidade, sou eu mesmo, tudo o que tenho a dizer sobre mim, um tudo que é, de fato, o outro a quem me entrego? É preciso refletir sobre quem é esse outro, o deus a quem Aristides ama e se identifica. É preciso refletir sobre essa transgressão, própria do campo das hierogamia, em que homem e deus não ocupam mais lugares distintos na ordem cósmica. É preciso pensar, enfim, sobre como se organizam os parâmetros de mortalidade e imortalidade para Aristides e, portanto, sobre como eles dispõem-se aos homens de sua época.

CAPÍTULO III: IDENTIDADE E IMORTALIDADE NOS *HIEROÌ LÓGOI*.

Deitado em sua cama e de pé no templo, de olhos fechados, um homem olha para os próprios olhos e esses olhos já não são mais seus.

Nos *Hieroì Lógoi*, Élio Aristides narra algumas das experiências mais significativas de sua vida, em sua maioria, associadas a Asclépio. Enquanto objeto, enquanto produto, eles são uma oferenda em agradecimento ao deus. Enquanto autobiografia, esse conjunto de discursos tem o bem definido objetivo de apresentar o narrador como alguém transformado pelo divino. Assim, estamos diante de uma documentação cuja leitura nos impõe, naturalmente, o questionamento sobre o Eu e os limites, sempre transgressíveis, da identidade. Discutimos nos capítulos anteriores como esse Eu possível se constitui autobiograficamente, por um lado, e por outro, na dicotomia entre materialidade e imaterialidade promovida no sonho e na devoção, experiências, em última análise, compreendidas enquanto iniciação mística. Encontramo-nos, portanto, no campo da reflexão sobre o Eu, a identidade, a pessoa e o indivíduo. Em termos mais abrangentes, nos são caras também ideias construídas em torno da questão do “sujeito”. Muitas delas foram colocadas por autores concentrados em problemas do mundo contemporâneo, ou, diante da antiguidade greco-romana, não se preocuparam em colocar à prova o uso do conceito, como fizemos aqui. Neste capítulo, discutiremos o problema do Eu nos *Hieroì Lógoi* a partir de reflexões de autores oriundos de diversos campos de saber e a fim de pensar mortalidade e imortalidade como condições flexíveis e, até mesmo, de uma fragilidade conceitual que nos permite colocar seus limites sob suspeita. Primeiramente, traremos a discussão sobre a pessoa no mundo antigo grego e argumentaremos a favor da presença do si mesmo como parte de uma profunda reflexão, presente desde a poesia homérica, acerca do que é o homem. Em um segundo momento, nos debruçaremos sobre a identificação de Aristides com Asclépio, a qual atribui sentidos muito particulares às noções de mortalidade e imortalidade.

1. Concepções sobre a pessoa e o Eu no mundo antigo grego

Sobre a pessoa, o Eu e outros centauros

O antropólogo Gérard Lenclud, em um artigo publicado há poucos anos para a revista *Terrain*, assim escreveu a respeito da pessoa:

O que é, então, uma pessoa? É um pouco o contrário de um centauro: nesse caso, sabemos do que se trata, mas sem jamais sermos capazes de apontar um em carne e osso. É-nos fácil apontar uma pessoa, mas ignoramos, no fundo, no que consiste esse fato – se se trata de um fato – de ser uma pessoa (2009, 4).

Gostaríamos de nos deter um pouco nessa reflexão, na medida em que ela se mostra paradigmática de uma maneira de se debruçar sobre o problema do Eu que deixa muito pouco espaço à autonomia dos “saberes” da experiência cotidiana, de um comportamento prático. Tais “saberes”, por não constituírem-se em discursos formais e por sua plasticidade e fragilidade perante as circunstâncias – um tanto heterotópicos, portanto – apresentam-se como o lugar privilegiado para pensarmos a respeito daquilo que escapa a um modelo oferecido pelo grupo social e é, em geral, compreendido como irrevogável. Pensemos, então, na possibilidade dos indivíduos apreenderem o mundo para além do discurso e dos encadeamentos lógicos formais, ou mesmo para além da lógica passível de constituir-se narrativamente. Pensemos na experiência ordinária, comum, do indivíduo que constrói uma maneira de estar no mundo, de lidar consigo e de processar suas emoções a qual não é necessariamente colocada em palavras, ou em um discurso coerente, mas experimentada no próprio gesto, no movimento que só é possível pela materialidade mundana. O problema foi levantado por Michel de Certeau na citada *Invention du Quotidien*. Ali, o historiador debruça-se sobre o que chama de “artes”, opostas a “ciências” *enquanto línguas operatórias cuja gramática e sintaxe formam sistemas construídos e controláveis, portanto escrevíveis* (2008, 137). Enquanto *práticas “ordinárias”* (2008, 132), a exemplo do caminhar pela cidade, o consumir, o habitar e o cozinhar, tais “artes” constituem-se como *técnicas à espera de um saber esclarecido e que lhes falta* (2008, 137). Entendemos “arte”, nesse sentido, como

maneiras de fazer as quais se constituem em “saberes”, mas não existem mediante *um saber* que as traduza. “Arte”, para Certeau, *constitui em relação à ciência um saber em si mesmo essencial, mas ilegível sem ela* (2008, 140).

Há, portanto, a possibilidade um tipo de conhecimento, para além da formalidade lógico-discursiva, que é próprio do homem comum e da existência ordinária. Significa dizer que há coisas que conhecemos e sabemos muito bem no que consistem, ainda que tenhamos opiniões bastante diversas a seu respeito e apesar de não traduzirem-se em um saber sistemático, elucidado, formulado ou formalizado. Esse saber foi tratado por Martin Heidegger no parágrafo 15 de *Ser e Tempo* ao refletir sobre como o *Dasein*, enquanto ser no mundo cotidiano, ocupa-se dele. Esse trato do mundo, no manejo e no emprego, tem seu próprio “conhecimento”¹⁷⁴. Heidegger (2012, 213) dá como exemplo o uso do martelo, com o qual o homem estabelece uma relação tão mais originária – e menos teórica, no sentido de um conhecimento derivativo – quanto mais o empunha e utiliza, de maneira que *o martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo*. Trata-se, portanto, de um comportamento prático, o qual não é, contudo, “ateórico”, no sentido de desprovido de visão. Apesar de não apreendermos o mundo, de imediato, teoricamente, não somos cegos diante dele. Há, portanto, uma falta no conhecimento teórico, pois este dispensa o *entendimento da utilizabilidade (Zuhandenheit)* (HEIDEGGER, 2012, 213). Assim, Heidegger (2012, 213) dirá que *o trato que emprega-e-maneja não é, porém, cego e tem o seu próprio modo-de-ver, conduzindo o manejo e lhe emprestando sua específica segurança*. A necessidade de constituir um saber teórico advirá da surpresa, da novidade de quando o ente, com o qual se prontamente lidaria, encontra-se em tal circunstância que esse trato não é possível, quando, por exemplo, uma ferramenta está estragada ou seu material é impróprio ao uso. Esta situação é tratada por Heidegger no parágrafo 16, onde se detém na perda do caráter de utilizabilidade que torna inoportuno aquilo que era originalmente dado como utilizável, mas que, ao mesmo tempo, não deixamos de empregar:

¹⁷⁴ Esse manejo não deve ser pensado, de forma alguma, como objetificante, na medida em que Heidegger se distancia, como já apontamos, de um entendimento do homem como sujeito. Assim, “emprego” e “utilização” não denotam uma relação “sujeito-objeto”, mas o próprio estar no mundo, o lidar com aquilo que se coloca à nossa frente, inclusive, o próprio homem.

No trato com o mundo da ocupação o não-utilizável pode vir de encontro não só no sentido do que não pode ser empregado ou do que pura e simplesmente falta, mas como não-utilizável que precisamente *não* falta e *não* deixa de ser empregado, mas que “fica atravessado no caminho” da ocupação. Aquilo para que a ocupação não pode se voltar, para o que “não tem tempo”, é algo *não-utilizável*, no sentido de não-pertinente, do que está fora de lugar. Esse não-utilizável perturba e torna visível a *não-pertinência* do que de imediato e anteriormente devemos nos ocupar. Com essa não-pertinência se anuncia, de um modo novo, a subsistência do utilizável como o ser do que ainda permanece pendente e pede solução (2011, 225).

Heidegger oferece, portanto, um passo adiante do que entendemos como “saber”, na medida em que compreende um comportamento prático próprio do estar no mundo como anterior e mesmo necessário à apreensão teórica daquilo que a nós se oferece. É possível, portanto, “saber” o que é, por exemplo, a pessoa, sem jamais nos questionarmos a respeito da mesma como categoria e formalizarmos uma série de respostas a esta pergunta. Tal questão será apenas colocada na medida em que, surpreendentemente, a pessoa se mostrar como “não-utilizável”, “não-tratável”, ao ponto de nos alienarmos diante da mesma, tê-la como “atravessada no caminho”, como imprópria e incômoda. É este advento imprevisível o responsável pelas formulações trazidas pela filosofia e a antropologia, as quais não esgotam a apreensão pré-filosófica e pré-antropológica da pessoa. Serão produzidos, assim, discursos múltiplos, incapazes de constituírem-se numa formulação totalizante e coerente do conceito de pessoa. Eles nos mostram, todavia, que a pessoa é “conhecida”, existe no mundo e frequentemente a empregamos e a tomamos em sua utilizabilidade.

Voltemos aos centauros de Lenclud. Não precisaríamos ter visto um centauro “em carne e osso” para sabermos do que se trata. Ao mesmo tempo, nada do que dissermos a respeito dos centauros esgotará aquilo que eles são. As representações iconográficas e textuais do centauro são tão variadas que não é possível insistir na ideia de que “sabemos do que se trata”, mas apenas confiarmos nas convenções da pintura, da escultura e da poesia ao mencionarmos um. O mesmo vale para a pessoa. A vastidão de discursos sobre a pessoa não nos permite afirmar, com Lenclud, nossa ignorância a respeito do que ela é. Sabemos, formalmente, o que é uma pessoa, mas de tantas e tão variadas maneiras que não nos é

possível atribuir-lhe uma única e irrevogável definição. Da mesma forma que os gregos, a respeito dos centauros.

Ao contrário do conceito de sujeito como o utilizamos na contemporaneidade (ou seja, uma “coisa”, algo existente no mundo tanto quanto um animal ou uma árvore e, mais ainda, em relação de oposição com tudo que está diante de si) e, portanto, inaplicável ao mundo antigo grego, o conceito de pessoa, por sua plasticidade, fragilidade e, também, por sua presença em um amplo espectro espaço-temporal, apresenta-se como bastante pertinente para pensarmos o Eu nos *Hieroì Lógoi*. Primeiramente, porque ao conceito de pessoa, em sua forma grega πρόσωπον, e em sua forma latina *persona*, são atribuídos sentidos caros à nossa reflexão, ainda que eles não esgotem, totalizem ou limitem qualquer um dos dois termos. Em segundo lugar, porque a pessoa, enquanto problema histórico, filosófico e antropológico, está simultaneamente vinculada a questionamentos sobre individualidade, sobre identidade e sobre a noção de “Eu”. A pessoa não é uma entidade desconhecida, ou um fantasma a rondar nossas casas e a causar distúrbio pela sua intangibilidade e invisibilidade. Lidamos com ela o tempo todo. Mais ainda, se nos interrogamos a seu respeito, cada um de nós a descreve de uma forma. Ao mesmo tempo, não estamos dispostos a abandonar o estatuto de “pessoa”, não apenas pelo lugar jurídico que ele implica, mas também pelo sentido político, de estar no mundo dos homens, que ele sustenta.

Na medida em que o conhecimento sistemático da pessoa advém apenas a partir de uma “surpresa”, na qual se mostra inconveniente, devemos compreender o movimento de reflexão em torno dela como historicamente dependente. As circunstâncias, portanto, dadas pelo tempo e o espaço serão responsáveis por produzir distintas respostas à pergunta sobre “o que é uma pessoa”. Além disso, tal questionamento é atravessado por diversos outros, os quais se compõem, também eles, a partir de adventos imprevisíveis e inconvenientes nos quais outros entes mostram-se intratáveis. São esses a “identidade”, o “eu” e, contemporaneamente, o “sujeito”. Assim, se a pergunta à qual nos colocamos, diante da narrativa autobiográfica, onírica e religiosa dos *Hieroì Lógoi* é “o que é o Eu”, não podemos prescindir de outros questionamentos, caros a este primeiro, a respeito da “pessoa” e da “identidade”. Pensar o “Eu” é pensar um próprio, pensar um lugar diante daquilo que se

apresenta, um estar no mundo dado e transformado na cotidianidade e na coletividade. Os *Hieroi Lógoi* sinalizam um conjunto de discursos possíveis a esse respeito e, mais ainda, um conjunto de possibilidades para o próprio Eu. Essas possibilidades não são dadas naturalmente, não totalizam a presença do homem no mundo, não oferecem qualquer esclarecimento final seu respeito, mas fazem parte de um mundo maior de possibilidades-Eu, do qual a literatura da Ásia Menor do segundo século é apenas um pequeno fragmento.

Em 1938, Marcel Mauss apresentou na Universidade de Londres (UCL), na *Huxley Memorial Lecture* daquele ano, a conferência intitulada *Une Catégorie de l'Esprit Humain: la notion de personne celle de "moi"*. Mauss ofereceu, naquela ocasião, uma reflexão sobre a pessoa intimamente associada ao Eu enquanto “categoria do espírito humano”. Ele se debruçou sobre os discursos recolhidos em diversas comunidades humanas pela etnografia, assim como alguns dados arqueológicos e documentos escritos para traçar a complexidade e multiplicidade de percepções a respeito do tema. Essa breve análise, cujo interesse não era tanto de apresentar uma reflexão exaustiva, mas, sim, de abrir espaço a mais e mais amplos questionamentos, já sinalizava a fragilidade e a plasticidade das ideias de “pessoa” e de “Eu”:

Trata-se apenas de explicar aos senhores como uma das categorias do espírito humano – uma dessas ideias que cremos inatas – nasce e cresce lentamente ao curso de longos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal forma que ela é ainda, hoje mesmo, flutuante, delicada, preciosa e em elaboração. É a ideia de “pessoa”, a ideia de “eu”. Todos a consideram natural e precisa no fundo de suas consciências, totalmente equipados pela moral que ela deduz. Trata-se de substituir essa perspectiva ingênua de sua história e de seu valor atual por uma visão mais precisa (MAUSS, 1938, 263).

Mauss apontava, assim, algumas das principais questões que seriam desenvolvidas em estudos posteriores sobre questões relativas à pessoa, ao Eu e à identidade: seu caráter fluido, sua historicidade e a naturalidade com que lidamos com essas ideias. Além disso, Mauss sinalizava que, para pensar a “pessoa” é preciso, também, pensar o “Eu”, ou seja, o lugar de um próprio, da constituição identitária por meio da reflexão. Essas ideias são, por nós, dadas como naturais, em grande medida porque se encontram disseminadas no

globo, de maneira que mesmo as sociedades dadas como mais exóticas oferecem reflexões razoavelmente assimiláveis pelos questionamentos sobre o Eu levantados em nossas comunidades ocidentais modernas. Mas isso não significa que não tenha havido tribo ou língua onde a palavra “eu” (*je, moi*) não tenha jamais existido ou expresso algo de claramente representado. Pelo contrário, para além dos pronomes disponíveis, muitos idiomas se destacam pelo uso abundante de sufixos de posição, os quais em grande parte dizem respeito à relação temporal e espacial entre o sujeito falante e o objeto do qual ele fala: *aqui, o “eu” é onipresente e, no entanto, não se exprime por um “mim” ou por um “eu”* (MAUSS, 1938, 264s). Assim, Mauss (1938, 265) compreenderá o Eu como a personalidade consciente enquanto tal e cujo sentido seria universal: *É evidente, sobretudo para nós, que jamais houve um ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal.*

Certamente, não é possível averiguar a universalidade do sentido de individualidade e materialidade do Eu, o qual não nos interessa debater em termos dualistas como “espiritualidade” e “corporeidade”. Mas é evidente, a julgar pelo extenso inventário recolhido pela etnografia, a antropologia e a filosofia, que a individualidade e a materialidade do Eu estão amplamente disseminadas, tanto espacial, quanto temporalmente. Tomemos dois exemplos oferecidos por Mauss, localizados na América do Norte. Os Zuñi do sudoeste dos Estados Unidos estudados por Frank Hamilton Cushing e Mathilda Cox Stevenson organizam a comunidade humana em personagens rituais nomeados a partir de uma série de circunstâncias que definem como os nomes do clã (as várias condições e partes do totem, ou suas funções e características) serão atribuídos a uma determinada criança. Ao mesmo tempo, a pessoa também é sempre nomeada de acordo com o lugar que ocupa numa determinada hierarquia de autoridade, por exemplo, conferida pela idade. Como pareceu a Cushing, tal sistema torna impossível qualquer equívoco na organização de uma cerimônia, de uma procissão ou de um conselho (MAUSS, 1938, 266). Mauss argumentou que, desta maneira, o clã é constituído por um determinado número de pessoas como personagens. Ao mesmo tempo, *o papel de todos esses personagens é realmente de figurar, cada um à sua maneira, a totalidade prefigurada do clã* (1938, 267). Assim, a pessoa constitui-se por sua identidade

no interior de uma coletividade que lhe garante um lugar social específico. Ao mesmo tempo, a pluralidade dessas identidades constitui a totalidade da comunidade. Mauss (1938, 267) observou que também no noroeste norte-americano encontravam-se, em termos distintos, mas com funções idênticas às aquelas observadas entre os Zuñi, a mesma centralidade da identidade oferecida e garantida pelo nome, a posição social e a “natividade” jurídica e religiosa de cada homem livre.

A individualidade da pessoa, em sua complexidade e cristalização em um nome, surge também na imagem de sua materialidade, mais especificamente na face, no rosto. Essa face toma, em algumas sociedades ditas primitivas, como no mundo antigo greco-romano, a forma de uma máscara, um simulacro que se impõe, que se carrega ou se deixa para trás e, ao mesmo tempo, diz aquilo que a pessoa é. Na costa noroeste dos Estados Unidos e do Canadá, desde os Nootka da Ilha de Vancouver aos Tlingit no norte do Alasca, são utilizadas complexas máscaras, duplas e mesmo triplas, as quais, ao abrirem-se, *revelam os dois e três seres (totens superpostos) que personificam o portador da máscara* (MAUSS, 1938, 269). A pessoa é, assim, informada por essas múltiplas faces, as quais a revelam na abertura, mas também enquanto são carregadas fechadas. Trata-se, portanto, de uma concepção de identidade que não pode ser pensada como única e totalizante. Sua presença carrega uma variabilidade inata, cujo sentido só pode ser dado pelo conjunto e pelo próprio portar, pelo próprio oferecer-se ao olhar. Essa fluidez da apresentação da identidade encontra-se de forma mais radical, na mesma região, nas populações Kwakiutl e grupos próximos como os Heiltsuk e os Bellacoola. Lá, o indivíduo portará um nome para cada circunstância de sua vida. Assim, a pessoa receberá um nome na infância, outro na adolescência e outro na idade adulta. Além disso, os homens possuirão nomes específicos enquanto guerreiros. Haverá também um nome de príncipe ou de princesa, e para chefias de ambos os sexos. O rito também indica a necessidade de nomeação: um nome para as festas comuns, celebradas por homens e mulheres, e outro, para as cerimônias particulares. Por fim, os indivíduos receberão nomes específicos na velhice, no momento de afastamento da comunidade, outro dado pela idade, e outro pela sociedade secreta da qual fazem parte (MAUSS, 1938, 270). Tal fluxo implica num movimento da própria identidade, cujas vicissitudes são, em grande medida, tornadas

públicas pela mudança do nome. O nome torna-se, assim, tanto um fator de identificação quanto de exposição da inconstância do Eu. Ele indica a pessoa tanto quanto atualiza sua impermanência no interior do grupo social.

O que os exemplos oferecidos pela etnografia nos mostram é um conjunto de “pessoas” perante as quais podemos sistematizar algumas questões pertinentes que transcendem os limites geográficos das populações mencionadas. Numa camada mais superficial, temos diante de nós a pessoa como parte do grupo social, como individualidade constitutiva de uma coletividade e cuja identidade compõe-se a partir de posições relativas dentro desse grupo. Numa camada mais profunda, vemos a pessoa a expor-se de maneiras diversas, por diferentes imagens ou nomes, os quais revelam tanto as circunstâncias (sempre mutáveis) nas quais ela se encontra, como seus vínculos com a comunidade, a qual inclui forças sobre-humanas (o totem, o antepassado). Mais ainda, a articulação entre individualidade e coletividade produz a pessoa no sentido, também, de permitir vínculos e identificações cuja coerência não é jamais dada, oferecida prontamente, mas construída caso a caso. Diante de tal complexidade, multiplicidade e fluidez, questionamos quais são os limites articulados na constituição da pessoa, quais parâmetros a definem e, ao mesmo tempo, negam esse estatuto àquilo que se oferece diante de nós. Esse limite é a morte, mas mesmo ele não se apresenta tanto como limite, mas como limiar a se expandir ou contrair a depender das práticas e discursos tecidos em torno dele.

Como observou o antropólogo Maurice Bloch (1993, 07), poucas culturas creem que um ser humano possa estar ou totalmente vivo ou totalmente morto. Apesar dos limiares entre a vida e a morte admitidos por outras comunidades humanas poderem parecer por demais exóticos ao olhar ocidental moderno, nem mesmo nós estaríamos muito certos de haver apenas duas alternativas de existência ou inexistência, enquanto vivos ou mortos:

Quando observamos os casos individuais tomados de cada uma dessas sociedades, percebemos que há sempre dúvida e conflito em torno das interpretações segundo as quais as pessoas são entendidas como criaturas individuais, únicas, limitadas no tempo e no espaço ou fechadas em um elemento impessoal e eterno (BLOCH, 1993, 15).

A discussão trazida por Bloch lança mão de alguns exemplos trazidos pela etnografia das sociedades ditas primitivas e de países europeus modernos. Ela nos sinaliza a artificialidade do binômio “vida / morte” e a necessidade de pensarmos esses dois termos como parâmetros maleáveis, especialmente no que diz respeito à concepção de pessoa inferida a partir deles. Assim, a morte mostra-se como lenta dinâmica de transformação e relocação da pessoa no cosmos, a qual frequentemente reatualiza os vínculos sociais, incluem ou excluem eles os mortos. Este processo pode iniciar-se mesmo à época do nascimento, como é o caso dos Merina de Madagascar. Segundo Bloch (1993, 3), os Merina compreendem a vida como um vagaroso processo de ressecamento marcado pelo nascimento, o crescimento, a velhice e a morte como simples episódios de uma mesma sequência: o bebê vem ao mundo úmido, macio e desprovido de ossos, mas à medida em que cresce, desenvolvem-se nele o duro e o seco. Na velhice, o indivíduo está quase totalmente desprovido de umidade e estará completamente seco após o enterramento, quando, anos mais tarde, após contínuas exumações, seus ossos serão finalmente enterrados no túmulo da família. Estamos diante de uma concepção de pessoa para a qual, como observa Bloch (1993, 4) a morte não é tão diferente da vida. Desta maneira, seria possível que a morte participasse da vida cotidianamente, em episódios ordinários, como o sono e a doença. Na Indonésia, por exemplo, os Sasak da ilha de Lombok acreditam que a alma sai do corpo durante o sono, assim como no momento da morte. Os Machiguenga da Amazônia peruana incluem as doenças entre os momentos de saída da alma do corpo, assim como práticas xamânicas associadas a psicotrópicos alucinógenos¹⁷⁵. Assim, *morrer, para essas culturas, pode ser uma experiência relativamente familiar, e as fronteiras entre a vida e a morte não são sempre muito claras* (BLOCH, 1993, 4). Da mesma maneira, devemos abordar os casos de possessão, nos quais um médium precisa expulsar-se de si mesmo para receber em seu corpo o espírito de uma pessoa morta:

Nesses casos, é bastante comum que a morte de um membro da sociedade não seja compreendida como o fim de sua atividade terrestre. Mais ainda, o espiritismo testemunha outra brecha na oposição entre o ser e o não ser, de forma que se chega a um processo

¹⁷⁵ Em 1951, Mircea Eliade (2002) discorreu exaustivamente sobre os voos anímicos praticados ou provocados, no xamanismo, por magia ou por doença e pela radicalização desses estados na morte.

– a possessão – muito semelhante à morte. O médium deve, primeiramente, expulsar sua própria mente e abandonar todo o controle de seu corpo durante o transe. Isso ocorre sob a forma de performance muito semelhante àquela que acontece na morte. Depois dessa “morte” advém o prelúdio de um renascimento do espírito do morto, o qual utiliza uma parte do médium para alcançar seus próprios objetivos (BLOCH, 1993, 4).

Bloch nos apresenta, portanto, concepções de vida e de morte que tornam os dois fenômenos, não apenas familiares um ao outro, mas, inclusive, intercambiáveis. A depender do ponto de vista do observador, a morte é apenas o mais radical dos ordinários processos de “ressecamento” (do próprio morrer cotidiano) ou de trânsito das almas. Esses processos, por serem, justamente, ordinários e cotidianos, colocam em questão os limites entre ser e não ser, entre vivo e morto. Está em jogo, portanto, a fronteira última da pessoa, o fator de delimitação do Eu. Essa delimitação não é irrevogável. Pelo contrário, ela constitui-se de maneira necessariamente flexível, plástica e reformável. Mais ainda, são esses processos de reatualização que informam a respeito da individualidade da pessoa enquanto viva ou morta. Desta maneira, as sempre fluidas circunstâncias culturais, históricas, religiosas e pessoais constituem os parâmetros de delimitação do ente “vivo” do “morto”. No entanto, nossa experiência mundana e imediata de existência aponta, justamente, o contrário. As pessoas são vulgarmente entendidas por nós como distintas e claramente delimitadas entre si, de forma a constituírem unidades solitárias. Podemos, inclusive, pensar que tais unidades são formadas por elementos extremamente distintos entre si, como carne, osso e sangue, ou como matéria e mente, corpo e alma. Mas, como observa Bloch (1993, 5), para nós, o vínculo existente entre esses elementos é muito mais íntimo e real do que aquele que estabelecemos com diferentes indivíduos, com os quais nos conectamos por meio de relações sociais, morais e emocionais. Essa radical realidade de nossos vínculos internos caracteriza como situação de risto a separação de nossos elementos constituintes. O sangue fluindo de um corte profundo, a perda de um membro, a loucura enquanto afastamento da consciência ou a alma desligando-se do corpo sinalizam a morte, seja por sua iminência, seja pela analogia com ela. Como observa Bloch, esta perspectiva insiste na indivisibilidade do indivíduo, de forma a haver uma única e impermeável fronteira entre a vida e a morte:

Cada um de nós é um indivíduo cujas partes estão todas reunidas ou separadas, o que, em nosso sistema, significa não ter mais existência, ou, em outros termos, estar morto. São impensáveis, para nós, os estados intermediários e as crenças, como aquelas das quais falei, que tornam a morte uma simples etapa num processo dialético de transformação (1993, 5).

Deixemos de lado a reflexão sobre o quão “impensáveis” são, para nós, esses estados intermediários e as ideias da morte como uma etapa da existência humana. Decerto, a perspectiva delineada por Bloch é um tanto limitada e desinteressada em promover um diálogo mais profundo com as concepções religiões e as artes contemporâneas, especialmente o cinema e a literatura, que repensam essas concepções e recriam os limiães entre a vida e a morte¹⁷⁶. Parece-nos pertinente, por outro lado, a observação feita por ele quanto à percepção, um tanto comum, da indivisibilidade da pessoa e os vínculos interpessoais. Decerto, é possível pensar o risco relativo à saída da alma do corpo, ou da perda de sangue, mas são também arriscados os processos de alienação do grupo social, seja por motivos políticos, religiosos ou médicos. Entendemos “risco”, aqui, como abertura à fatalidade de uma transformação radical do si mesmo, seja porque ela redefina o lugar do homem entre seus pares, seja porque ela o separa, finalmente, dele. Esse processo é o da identificação de Aristides com Asclépio, como é, também, o do doente mental desintegrado da comunidade dos “sãos” e o governante realocado no interior de seu próprio grupo. Trata-se do risco

¹⁷⁶ A literatura e o cinema de ficção científica muitas vezes interessaram-se pelo problema do limite da morte. Assim, narrativas como *Herbet West, Reanimator* (1922), de Howard Phillips Lovecraft e *Ubik* (1969), de Philip K. Dick, pensarão a consciência da pessoa deslocada do corpo vivo. Filmes como *Alien Resurrection* (1997), de Joss Whedon e *Moon* (2009), de Duncan Jones, serão construídos em torno de personagens que transcendem no tempo por meio de clonagem. Da mesma maneira, a fronteira entre o Eu e o Outro são colocadas sob suspeita, também no cinema, pela série de televisão *Battlestar Gallactica* (2004-2009), de Glen Larson e *Upstream Color* (2013), de Shane Carruth, nos quais experimentos genéticos e robóticos produzem situações de trânsito de sentimentos, pensamentos e memórias entre os indivíduos. Tributárias de um questionamento, trazido desde Mary Shelley e Bram Stoker, no século XIX, sobre o que é o humano, essas obras, por meio de diversos recursos simbólicos, sinalizam a precariedade da confiança, na modernidade, das fronteiras e critérios de constituição da pessoa. Assim, o discurso ao final de *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, adaptado do romance *Do Androids dream of Electric Sheep?* (1968), de Philip K. Dick, ao ser improvisado pelo ator Rutger Hauer para o androide Roy Batty, sinalizam a perturbadora ficcionalidade do monopólio de sentimentos e expressividades que atribuímos àquilo que é inquestionavelmente humano: *I've... seen things you people wouldn't believe... Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I watched c-beams glitter in the dark near Tannhäuser Gate. All those... moments... will be lost in time, like... tears... in rain. Time... to die. I Eu... vi coisas que vocês não acreditariam... naves de combate pegando fogo além de Órion. Eu observei raios-C brilhando na escuridão perto dos portões de Tannhäuser. Todos aqueles... momentos... se perderão no tempo, como... lágrimas... na... chuva. É hora... de morrer.*

impresso na pessoa que se foi “antes” e da construção, por vezes assustadora, de uma pessoa desconhecida, nova, que se será dali em diante. A morte não é, assim, uma desconhecida, pelo contrário, é o sentido da crise, da mudança, do deslocamento. Não podemos pensar a pessoa, portanto, em termos binários como “é” e “não é”, na medida em que toda condição de não ser resguarda, em si, a possibilidade do ser. Esse redirecionamento nos aproxima da observação feita por Carl Kerényi a respeito de *bíos*, conceito caro a nós, especialmente no sentido da *vida* como narrativa. *Bíos*, como observou o filólogo húngaro, *inclui morte entre suas características* (KERÉNYI, 2002, xxi). Mas temos, cotidianamente, a experiência de *Zōé*, a vida sem atributos, não caracterizada, subjacente a todo *bíos* e a qual não admite a experiência de sua aniquilação. Desta forma, o homem encontra-se constantemente em convivência com o limite e o risco. Assim argumenta Kerényi sobre *Zōé*:

É a nossa experiência mais simples, íntima e autoevidente. Quando a nossa vida é ameaçada, a oposição irreconciliável entre vida e morte é experimentada em nosso medo e nossa angústia. A limitação da vida como *bíos* pode ser objeto de experiência; sua fragilidade como *zoé* pode ser objeto de experiência; e mesmo o desejo de fazê-la cessar pode ser experimentado (KERÉNYI, 2002, xxi).

A pessoa encontrar-se-ia, portanto, em constante mobilidade entre a plenitude e a certeza de que se está vivo e a dúvida, a percepção do risco, a incerteza da finitude. Perguntar-se sobre si mesmo é colocar em evidência, justamente, essa componente do risco. Assim, entendemos o discurso sobre a fatalidade como um discurso sobre o Eu que prescinde de sistematização clara, mas, ao mesmo tempo, nos oferece recursos para compreender as possibilidades-Eu de uma dada comunidade. O que chamamos “fatalidade”, aqui, nada mais é do que o risco de separação, o risco de não pertencer, de não existir. Na medida em que o homem é *ser no mundo*, seu deslocamento deve ser compreendido como risco eminente à própria existência. Desta forma, discutir os limites políticos, éticos e ontológicos do homem é, em grande medida, procurar oferecer uma resposta à pergunta “o que é a pessoa” ou “o que sou eu”. Os gregos antigos, ao se colocarem tais questionamentos, delinearam algumas concepções sobre a pessoa as quais abrem-se a problemáticas bastante semelhantes àquelas que podemos apontar quanto às comunidades estudadas pela etnografia na modernidade. Mais do que isso, para além dos próprios discursos, sinalizamos práticas exercidas em

ambiente grego e romano na época de Aristides que, em seu diálogo com a discussão antropológica aqui trazida nos sinalizam a complexidade, a fluidez e a plasticidade do Eu.

Descontinuidade e abertura do Eu

O fragmento 101 de Heráclito, preservado em *Contra Colotes* (1.118c) de Plutarco, sinaliza o Eu como algo a ser buscado e, portanto, algo que não está naturalmente dado, claramente oferecido e observável. *Busquei a mim mesmo*, (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν)¹⁷⁷, diz Heráclito. Plutarco associa a busca de Heráclito à inscrição délfica “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σαυτόν), mas o fragmento pode ser interpretado de maneira distinta, não tanto como um empreendimento psicológico, mas como uma tentativa mesmo de encontrar a si mesmo, residente em um lugar que deve, também, ser encontrado. Heidegger interpreta-o como pertinente à concepção do homem e de suas relações consigo próprio. Heráclito não estaria, assim, em um processo de investigação, como sugere a fórmula délfica, mas procurava algo e o lugar desse algo. Heidegger, no seminário oferecido em 1944 intitulado *Lógica; A Doutrina Heraclítica do Lógos*, argumentou estar Heráclito em busca de si mesmo como homem, não como particular e isolado, pois tal abordagem seria própria do sujeito que ainda não é, mas como homem que lhe é próprio ser:

O pensador buscou a si mesmo, não como homem singular, particular, isolado, pois assim ele teria se concebido em sua propriedade subjetiva como um sujeito individualizado, para então desmembrá-lo em seus estados de alma, em seus estados mentais. O pensador buscou a si mesmo como homem. Ele se buscou como homem a caminho da questão: a que pertence o homem, como homem? Qual o lugar do homem em meio aos entes; de onde se determina a localidade do lugar humano? O pensador busca o homem. Ele pensa lá no lugar em que o homem se encontra. Entre a

¹⁷⁷ Em sua edição dos fragmentos de Heráclito, Alexandre Costa traduz o termo ἐδιζησάμην no presente, na medida em que o aoristo indicativo é um tempo que indica o ato verbal em si. No entanto, ele mesmo observa que a maior parte dos autores privilegia a tradução no passado. É na forma passada, por exemplo, que encontramos o fragmento traduzido por Sorabji (2008, 30), por Heidegger (1998, 333) e na edição de William Goodwin da *Moralia* de Plutarco (1874). Desta forma, por ser mais comumente utilizada, demos preferência à forma passada de tradução do fragmento.

busca e a investigação psicológica existe um abismo (HEIDEGGER, 1998, 321).

Assim, podemos dizer que uma das primeiras reflexões sistemáticas sobre o problema do Eu compreendeu-o como residente em um lugar, habitante de um mundo cuja localização também é oculta à primeira vista. Essa busca não é pelo que o homem tem de particular enquanto indivíduo, mas por aquilo que lhe imprime humanidade, o próprio lugar do homem. Neste sentido, não estamos diante de um *regressus in infinitum* do sujeito em busca de si mesmo tal qual objeto, de maneira que jamais é possível acessar-se como sujeito¹⁷⁸. Pelo contrário, o “mim mesmo” buscado é o próprio do homem, assim como é própria do homem essa busca. Desta maneira, o fragmento 116, preservado na *Antologia* (3.5.6) de Estobeu, dirá “em todos os homens está o conhecer a si mesmo e bem-pensar”¹⁷⁹. Ou seja, se há algo que é próprio do homem, enquanto homem, é o conhecimento de si. Assim, a busca de si deve ser também pensada como algo que lhe é próprio e como sinalizadora do que o homem é. O fragmento sugere algo muito distinto da fórmula délfica, a qual orienta o homem a conhecer-se. Para Heráclito, o homem conhece-se, na medida em que esse conhecer é próprio dele, como o é a busca. Há alguns anos, Richard Sorabji tomou esses dois fragmentos e analisou-os em conjunto com o fragmento 45, como o havia feito Heidegger (1998, 316ss). Em tal fragmento, preservado em Diógenes Laércio (9.7), Heráclito afirma: *não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo lógos possui*¹⁸⁰. Sorabji (2008, 17) interpreta esse conjunto de fragmentos como se Heráclito tivesse buscado a si mesmo e, nessa busca, tivesse procurado pelos limites da própria alma. Ou seja, na medida em que o homem busca a si, e essa busca lhe é própria, ele busca pela alma. Então, teria Heráclito saído em uma busca desnecessária e fadada ao fracasso? Sim, mas essa busca é aquilo que é próprio do homem. Heidegger argumenta, a esse respeito, que a alma da qual fala Heráclito é o homem em sua essência, este que possui *lógos*. Mas esse *lógos*, por causa mesmo de sua profundidade, *impede que o homem alcance os confins de sua essência*. Assim, o homem *não pode medir a dimensão de sua própria*

¹⁷⁸ O problema foi exaustivamente trabalhado por Dan Zahavi em *Subjectivity and Selfhood* (2008).

¹⁷⁹ ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφροεῖν (COSTA, 2002, 178s).

¹⁸⁰ ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (COSTA, 2002, 98s).

essência (HEIDEGGER, 1998, 318). Mas insistimos: essa busca é própria do homem. É próprio do homem buscar isso que é ele mesmo e encontra-se oculto pela própria imensidão. Heidegger admitirá:

Tudo isso é estranho e enigmático. E não apenas para o nosso entendimento, que em virtude de uma espécie de incapacidade não é capaz de resolver numa concordância o que parece irreconciliável. O estranho e enigmático esconde-se inteiramente na essência do homem (HEIDEGGER, 1998, 324).

Percebemos, portanto, que em um momento bastante recuado da filosofia grega, ao final do período arcaico, o homem surpreendentemente “atravessou o caminho” do próprio homem, tornou-se impróprio à lida, ao emprego, e provocou a necessidade de uma reflexão sistemática sobre si. Como Heráclito nos informa, é próprio do homem conhecer-se – ele já se conhecia. Mas algo nele tornou-se impróprio, inadequado, questionável. Talvez dissesse Heráclito que essa inadequação é a imensidão de suas dimensões. O homem teria se percebido, assim, como incapaz de tomar-se a si mesmo em sua totalidade, de ver-se todo, de delimitar-se. O discurso acompanhará essa impossibilidade, essa deficiência da delimitação, eficiência radical do existir. A partir de Heráclito, o que observamos é uma multiplicidade da pessoa, desdobramentos e mais desdobramentos das possibilidades-Eu, até o momento em que Aristides se recusará ao limite que lhe impõe a doença e se afirmará o mesmo que Asclépio.

A dúvida sobre o que é a pessoa inicia-se muito antes de Heráclito. Heráclito apenas a explicita nos fragmentos que, dispersos, os documentos antigos preservaram. O primeiro sinal, a primeira crise, aparece já em Homero com o problema do “verdadeiro Eu”, o qual surgirá novamente em Platão. No canto XI da *Odisseia*, ele é colocado em termos de dois modos de existência: εἶδωλον, e αὐτὸς, ou seja, a “imagem”, a “sombra”, e o si mesmo. Ao descer ao Hades, Odisseu conversa com o *eidōlon* de Hércules, enquanto ele mesmo, *autòs*, encontrava-se com os deuses:

A imagem (εἶδωλον) de Hércules, seu poder (βίην), eu vislumbrei depois, acolhido ele mesmo (αὐτὸς) nos festins olímpicos com Hebe,

tornozelos-belos, filha de Hera, sandálias-de-ouro, e do fortíssimo Crônida¹⁸¹ (*Odisseia*, 11.601-604).

Observamos aqui uma dicotomização entre εἶδωλον e αὐτὸς, partes integrantes da pessoa que, na morte, encontram-se separadas. O conceito de εἶδωλον não designa apenas a imagem de Hércules, mas, também, sua força, βίην. Desta forma, ele aproxima-se da *psykhé* como entidade animadora separada do corpo na morte¹⁸². Esses sentidos associados ao *eídōlon* e à *psykhé* foram exaustivamente discutidos pelos alemães Erwin Rohde e, posteriormente, Werner Jaeger. Em *Psyche*, de 1894, Rohde identificou uma contradição na percepção homérica de autenticidade do homem, na medida em que, por um lado, os poemas distinguiriam a *psykhé* do *si mesmo* e, por outro lado, os indivíduos seriam *eles mesmos*, chamados por seu nome próprio no Hades:

Com alguma frequência (e já nos primeiros versos da *Ilíada*) vemos como a corporeidade visível do homem se contrapõe com as palavras “ele mesmo” à psique (o que significa que esta não é e não pode ser considerada como um órgão, como uma parte dessa corporeidade). Por outro lado, é inegável que também aquele que voa com a morte para o reino do Hades aparece designado como “ele mesmo”, com o nome próprio daquele que foi quando vivo, o que indica que a imagem ou sombra que é a psique – pois apenas ela entra no Hades – lhe conferem o nome e o valor da personalidade inteira, do “eu” do homem (ROHDE, 2006, 51).

Mais adiante, Rohde argumenta não ser a *psykhé* a responsável pelas sensações, a vontade, a percepção ou o pensamento consciente e desperto. Pelo contrário, o universo da *psykhé* é o mesmo do sonho, do êxtase e da impotência. Assim, ele conclui pela existência, no homem, de uma *dupla vida, que vive nele, escondida nas entranhas do eu diariamente visível, um “segundo eu” com existência própria e suscetível de desprender-se daquele para afirmar sua independência* (2006, 52). Para Rohde, o homem homérico é bipartido e uma dessas porções não compartilha da mundanidade e do cotidiano, mas pertence à

¹⁸¹ τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα βίην Ἡρακλήϊν, εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ’ ἀτανάτοισι θεοῖσι τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην, παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλου (VIEIRA, 2011). É importante indicar a possibilidade desses versos constituírem uma interpolação tardia, sinalizada por Richard Sorabji (208, 17).

¹⁸² Em *Ilíada* 23.72, a *psykhé* de Pátroclo refere-se às *almas, imagens dos defuntos* (ψυχαί, εἶδωλα χαμόντων) no Hades.

excepcionalidade das experiências oníricas, extáticas e de proximidade com a morte. Mas, como ele observará, a *psykhé* está associada, muito mais, à potência e à ação, à ausência de atividade. Por isso, na morte, tem-se a impressão da perda dessa força invisível aos olhos. Desta forma, Rohde (2006, 78) argumenta: *o que provoca a morte do homem não é uma entidade corpórea que escapa dele, mas uma força, uma virtude que deixa de atuar naquele momento: esta força, essa virtude, não é outra que a “vida”*. Essa associação entre a *psykhé* e a vida foi tomada por Werner Jaeger como pertinente para se pensar o uso do conceito nos poemas homéricos, ainda que ele tenha se distanciado de Rohde em sua interpretação do termo enquanto “duplo do homem” e “segundo eu” (JAEGER, 2000, 80). Jaeger argumentou que a associação, feita por Rohde, entre a *psykhé* e o *eídōlon* dos poemas homéricos e as experiências oníricas e extáticas depende de uma transposição de concepções presentes no fragmento 131 de Píndaro. Neste, uma “imagem da vida”, advinda dos deuses, dorme enquanto o corpo está acordado, mas é ativa durante o sono e, através dos sonhos, por suas propriedades mânticas, revela, por meio de visões, os bons ou maus acontecimentos futuros:

O corpo de todos segue à poderosa morte,
mas viva permanece sempre a imagem da alma:
pois esta apenas vem dos deuses:
dorme enquanto os membros do corpo estão ativos
e aos que dormem, em muitos sonhos
revela as futuras alegrias e dificuldades¹⁸³ (PÍNDARO, *fr.* 131).

Jaeger aponta a inadequação da interpretação de Rohde em vista de sua dependência de uma concepção sobre a alma presente em Píndaro, mas atípica dos poemas homéricos:

¹⁸³ καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζῶν δ'ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον·
τὸ γὰρ ἔστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὐδὲι δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ
εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν· (SANDYS, 1915).
El cuerpo de todos sigue a la muerte poderosa,
mas viva queda siempre la imagen del alma;
porque esta es solo de los dioses;
duerme (el alma), mientras los miembros del cuerpo están activos,
y a los que duermen, en multitud de ensueños,
revela ella la decisión futura de lo agradable y de lo malo (ORTEGA, 1984).

Seria absolutamente inconcebível para Homero considerar o sonho como revelador da verdade como uma visão na qual a alma se encontra livre do corpo e novamente elevada à posse do poder divino que fora originalmente seu. Temos aqui duas concepções inteiramente distintas da natureza da alma e que devem ser mantidas tão separadas quanto possível. A teoria animista de Rohde, que concebe a psique homérica como uma espécie de duplo, de um segundo eu que dorme no homem enquanto ele vive e abandona seu corpo na morte para partir ao Hades e levar ali uma vida impotente e vaga existência de sombra, já não tem nada em que se apoiar (JAEGER, 2000, 80).

Jaeger recupera, no entanto, a associação da *psykhé* como a ideia de vida proposta por Rohde e soluciona a aparente contradição homérica relativa ao emprego do termo tanto como conceito impessoal de “vida” quanto como “o espírito do morto” recorrendo à identificação da mesma com o alento, o sopro do vivente (2000, 85). Assim, voltamos a observar uma ideia de pessoa como entidade compósita, formada por partes cuja separação sinaliza a morte. Não estamos no campo do dualismo “alma / corpo” ou “mente / matéria”, mas de uma complexidade e multiplicidade não dualista e não subjetiva de homem. O “próprio homem” encontra-se, nos poemas homéricos (*Odisseia*, 11.601-604), associado tanto àquilo que pode, após a morte, habitar com os deuses, quanto ao que é deixado para trás para ser devorado pelos cães e as aves de rapina, enquanto a *psykhé* é lançada ao Hades (*Ilíada*, 1.3-5). Pode ser também, aquilo com que, surpreendentemente, muito se parece a *psykhé* que se lamenta a um vivo pelo corpo insepulto (*Ilíada*, 23.104ss). O “próprio”, portanto, não está dado e nem é de fácil identificação. O Eu, oculto, habitante de um “lugar” e, ao mesmo tempo, existente junto daquilo que pode desintegrar-se, clama pela busca na qual Heráclito, posteriormente, se empenhará. Essa presença incômoda, “atravessando o caminho”, não sabemos se devemos localizar entre os deuses, se é a matéria devorada pelas feras ou sequer se podemos identificá-la à imagem do morto. É preciso buscá-la, ainda que essa busca jamais se conclua, seja pela sua inapreensível imaterialidade, seja pela instabilidade de sua materialidade, seja por não revelar-se, mas figurar como o original do qual a imagem é tão somente bastante semelhante, tão radicalmente oculto é o Eu, pois apenas mesmo por meio do reflexo – essa face no espelho – pode ser conhecido.

A complexidade intrínseca à constituição do si mesmo (*self*) foi observada por Richard Sorabji, o qual destacou alguns dos discursos da filosofia greco-romana sobre o tema:

O si mesmo para os filósofos antigos é raramente idêntico à alma. Muitas vezes ele é apenas um aspecto da alma, sua razão ou vontade, por exemplo, ou uma parte da alma distinta da sombra ou do fantasma. Nas teorias de reencarnação, a mesma alma pode ser sucessivamente tomada de empréstimo por pessoas totalmente diferentes e, assim, supera qualquer si mesmo. Às vezes o si mesmo é um corpo, ou inclui o corpo juntamente com toda a pessoa. Apesar dos pronomes selecionarem apenas um frágil si mesmo, as especificações a respeito do que ele consiste são densas e contrastam com algumas concepções muito fracas transmitidas para nós por alguns autores do século XVII e XVIII (SORABJI, 2008, 17).

Os primeiros exemplos oferecidos por Sorabji a respeito dessa densidade de concepções sobre o si mesmo no mundo antigo são as já discutidas referências homéricas e heraclíticas. Além delas, nos são pertinentes algumas das discussões desenvolvidas em diversos ambientes filosóficos greco-romanos até a época de Aristides e que Sorabji toma como pertinentes para se pensar uma mudança de postura em relação ao tema a partir do século I a.E.C. Assim, em Platão (*Alcibíades*, 1.129e-130c; *Fédon*, 115d) o homem é pensado como proprietário e usuário do corpo e, assim, é identificado à alma. Portanto, ele não é uma combinação de corpo e alma, mas aquilo mesmo que tem o domínio sobre o corpo, na medida em que é provido de *lógos*. Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 10.8.3-7) se afastará dessa concepção de que o homem verdadeiro é a parcela contemplativa e racional ao argumentar a favor de sua natureza compósita, a qual determina, também, suas necessidades sociais e biológicas. Essas necessidades são satisfeitas na ação. Em um momento anterior (*Ética a Nicômaco*, 6.2.1), Aristóteles argumenta que o intelecto e o desejo enquanto propriedades da alma, unidos, são o próprio homem enquanto originador da ação. Por fim, no tratado *Da Alma* (1.4.408b.5-11), ele negará a possibilidade da alma, por exemplo, de se irritar: é o homem que se irrita, se apieda, apreende ou raciocina, e *o faz com a alma*. Assim, em Aristóteles, o homem como agente da ação, como originador da ação, deseja e pensa com a alma, e, ao mesmo tempo, confunde-se na composição desejo-pensamento. Mais ainda, ele é uma

totalidade social, biológica e psicológica, de forma que suas partes organizam-se e distribuem entre si suas propriedades particulares, nas quais desejo, pensamento e ação interligam-se.

A unidade e a continuidade do Eu no tempo, a qual coloca em questão a noção de identidade, era conhecida na filosofia do período clássico, em parte, enquanto ressonância das reflexões heraclíticas. O fragmento 12 de Heráclito, preservado na *Preparação Evangélica* (15.20.2) de Eusébio de Cesareia, ao refletir sobre as sempre diferentes águas do mesmo rio onde um homem pode entrar, colocou em evidência a fluidez e a descontinuidade do mundo. Platão (*Crátilo*, 402a) conserva esta ideia de uma maneira um pouco mais radical ao dizer que, de acordo com Heráclito, *todas as coisas movem e nada permanece parado, e ele [Heráclito] compara o universo à corrente de um rio, dizendo que você não pode entrar duas vezes no mesmo rio*¹⁸⁴. Também no *Teeteto* (157b), Platão dialogará com essa proposta de uma contínua diferenciação do mundo ao pensar também o homem como entidade em constante mutação: as coisas sempre devêm, tornam-se, de forma que jamais devemos dizer “ser” (εἶναι), mas sim falar das coisas como “tornadas” (γιγνόμενα), “feitas” (ποιούμενα) e “destruídas” (ἀπολλύμενα) e “mudadas” (ἀλλοιούμενα). Assim, nada, jamais, permanece estacionado, e Platão (*Teeteto*, 157c) considera que devemos utilizar tais expressões tanto para falarmos de objetos particulares, quanto de coletividades, a exemplo das pedras, dos animais e do homem (ἄνθρωπόν). O tema também será elaborado no *Simpósio*, onde o discurso de Diotima, ao esclarecer o desejo amoroso enquanto desejo de procriação, assume tanto a identidade contínua do homem quanto sua mudança constante. Por um lado, cada ser vivo é idêntico a si mesmo no tempo. Por outro, mudamos em matéria do que conhecemos (pois os conhecimentos, ora nascem, ora desaparecem), e tudo que é mortal se conserva por meio da substituição pelo novo, o que leva a participar, o mortal, da imortalidade:

“Se aceitas”, me falou, “que o objeto natural do amor é o que já tantas vezes admitimos, não tens do que admirar-se. Exatamente | como naquele caso, aqui também a natureza mortal procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir esse fim, como deixar sempre um ser novo no lugar do velho.

¹⁸⁴ ‘πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει’, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς ‘δὺς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης’ (BURNET, 1903). / *All things move and nothing remains still, and he likens the universe to the current of a river, saying that you cannot step twice into the same stream* (FOWLER, 1921).

De cada ser vivo costuma dizer-se que vive e é idêntico a si mesmo, como dizemos que é o mesmo indivíduo que vai da infância à velhice; é denominado o mesmo, conquanto nunca conserve consigo as mesmas coisas, pois não cessa de renovar-se, com perdas incessantes dos seus elementos constituintes: nos cabelos, na carne, nos ossos e no sangue; | e não apenas no corpo, mas na própria alma, os costumes, os caracteres, as opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores, nada disso permanece o mesmo em ninguém: estes surgem, aqueles passam. Porém, o mais desconcertante de tudo é que nossos próprios conhecimentos | ora nascem ora desaparecem, nunca permanecendo nós idênticos a nós mesmos em matéria de conhecimentos, porque igual coisa se passa com cada conhecimento em particular. O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que nos deixou, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, não porque se mantenha sempre o mesmo, como se dá com as coisas divinas, | mas pelo fato de retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo. É por esse motivo, Sócrates, continuou, que participa da imortalidade o que é mortal, o corpo e tudo o mais (...)”¹⁸⁵ (PLATÃO, *Simpósio*, 207c-208b).

Assim, observamos a partir de Heráclito o aprofundamento, no seio da filosofia de Platão, do problema da mutabilidade inerente ao Eu, a qual precisa entrar em acordo com a ideia de identidade ao longo da passagem do tempo. A pessoa “devém”, “muda”, mas, e, ao mesmo tempo, é e não é aquela que ao início surgiu. O processo de mudança se dá, inclusive, pelas circunstâncias trazidas pelas modificações do conhecimento e de suas outras

¹⁸⁵ εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὠμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον ἢ θνητῆ φύσιν ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστον τῶν ζῶων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτὸ - οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὅσα καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίνονται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταῦτὸν πάσχει. ὁγὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐνημπούσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σώζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πάν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐτῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπίον καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτη τῇ μηχανῇ, ᾧ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετίζει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα (NUNES, 2011).

características. A substituição do velho pelo novo aproxima a pessoa humana da divindade, na medida em que aquilo que há nela de mortal participa da imortalidade pela sempre constante renovação.

Ao lado da pessoa como fluida e mutável, cujas propriedades sempre se renovam, observamos, da poesia homérica à tragédia, ideias acerca da existência de potências às quais pode ser atribuída a responsabilidade pelas ações humanas. Delineia-se, portanto, um Eu determinado por noções de causalidade e culpabilidade, impulsionado por entidades divinas e demoníacas, ou até mesmo fisiológicas, externas ou presentes em seu interior, na medida em que o si mesmo pode ser compreendido como portador de uma “cavidade”. O Eu torna-se, portanto, permeável e oco, atravessável e preenchível por outra coisa que ele não é. O tema foi objeto de *The Symptom and the Subject*, publicado em 2010 pela classicista Brooke Holmes, a qual se preocupou com o interior da pessoa enquanto lugar físico, corpóreo. Esse seria, para Holmes (2010, 3), o espaço no qual tanto ocorrem processos fundamentais à vida quanto o desenvolvimento das doenças e, na medida em que esse domínio é, em grande parte, oculto, o que lá ocorre pode ser apreendido apenas por sintomas. Além disso, como esses eventos podem ser provocados por deuses e potências demoníacas, o sintoma é também percebido como distúrbio advindo de outro plano de realidade, sinal da extensão do reino divino e demoníaco ao corpo mortal, de maneira que são colocados em questão e redefinidos os limites do humano. Assim, Holmes (2010, 21) observará que, no período arcaico, forças sobrenaturais são frequentemente responsabilizadas pelos sintomas, pois são capazes de atravessar a pessoa e, assim, atingir o espaço “sentido” do Eu, cuja contiguidade com o mundo demoníaco, impede suas fronteiras de serem reduzidas às de um objeto tridimensional “visível”. O que está em jogo é aquilo que o antropólogo Alfred Gell (1998, 223s) chamou de “abdução da ação”, a qual coloca em evidência as ideias de intervenção no meio e de causalidade como fundamentais para se pensar o conceito de pessoa de uma determinada comunidade¹⁸⁶. Assim, deuses e homens são colocados em uma esfera de constante

¹⁸⁶ Tais abduções ilustram, segundo Holmes (2010, 47), as relações fluidas e experimentais entre o que é objetificado como si mesmo e como outrem. Essa proposta parece aproximar-se da crítica de Heidegger ao conceito de sujeito, mas é ainda dependente dessa categoria cartesiana, na medida em que Holmes não abre mão de pensar a pessoa a partir de relações sujeito-objeto. Assim, ela argumenta que *se o poeta ou personagem pressupõe que um deus ou outro agente demoníaco esteja agindo sobre si mesmo ou outra pessoa, não devemos*

comunicação e interferência vantajosa do mais forte sobre o mais fraco, como representadas pelo uso de flechas na *Ilíada*. Ao ser-lhe negado o pedido de devolução de Criseida por Agamêmnon, o sacerdote Crises suplica a Apolo que vingue a profanação do templo e o rapto da filha. Apolo, em resposta, alveja animais e homens, à distância, causando-lhes a morte pela peste.

Ouviu-o Febo Apolo.
Baixou do alto do Olimpo, coração colérico,
levando aos ombros o arco e a aljava bem fechada.
À espádua do Iracundo retiniam flechas,
enquanto o deus movia-se, ícone da noite.
Sentou longe das naus: então dispara a flecha.
Horríssonos clangor irrompe do arco argênteo.
Fere os mulos; depois, rápida prata, os cães;
então mira nos homens, setas pontiagudas
lançando: e ardem sem pausa densas piras fúnebres¹⁸⁷ (*Ilíada*, 1.43-52).

Na *Ilíada*, as intervenções de Apolo sem dúvida encarnam a assimetria entre deuses e homens. Segundo Holmes (2010, 52), isso torna-se explícito no uso de verbos como ἦντετο (16.788) e ἀντεβόλησε (16.790), os quais expressam um encontro oposto àquele da autêntica relação de face-a-face: *afinal, como alguém encontra em combate (ἀντιβολέω) aquele que ataca (ἐκατηβόλος) à distância?* Com esses termos será cantado o assalto de Apolo a Pátroclo. O deus movimentava-se despercebido na multidão, oculto por uma névoa espessa, e o ataca pelas costas:

Em meio ao torvelinho, Apolo vem-lhe ao encontro,

concluir que estamos lidando com uma noção primitiva ou incompleta de subjetividade. Tais abduções ilustram, pelo contrário, uma relação fluida, experimental, entre o que é objetificado como o Eu e o que é objetificado como outrem, assim como o papel da cultura em determinar como essa alteridade é interpretada (2010, 47).

¹⁸⁷ τοῦ δ' ἔκλε Φοῖβος Ἀπόλλων,
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρῆνων χωόμενος κῆ,
τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην·
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἴστοι ἐπ' ὤμων χωόμενοιο,
αὐτοῦ κινηθέντος· ὃ δ' ἦε νυκτὶ εὐοικῶς.
ἔζειτ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο·
οὐρήσας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκὲς ἐφίεις
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκῶν καίοντο θαμειαί (DE CAMPOS, 2002).

temível; não o vê, rompendo em meio à turba,
Pátroclo: se eclipsara o deus em névoa espessa.
Por trás, com mão pesada, Apolo nas espáduas
e no dorso bateu-lhe: transtornou-lhe os olhos¹⁸⁸ (*Ilíada* 16.788-792).

A narrativa levanta o questionamento sobre a necessidade do deus, já encoberto pelas sombras, de ferir Pátroclo, que não o vê, pelas costas. Brooke Holmes (2010, 56) sugere que há algo mais em jogo do que a mímica de uma covarde e tipicamente humana maneira de guerrear, pois a coreografia do ataque mapearia a assimetria básica entre mortais e imortais expressa pela vulnerabilidade dos primeiros em relação à vantajosa força, visão e saber dos últimos.

A partir de Holmes, podemos pensar a vulnerabilidade do herói homérico como tributária às tensões entre o visto e o sentido no que diz respeito à construção do corpo como lugar de uma cavidade onde se processam forças sobrenaturais. Pátroclo é vulnerabilizado pelo ataque invisível de Apolo, o qual o torna indefeso diante da lança de Heitor (*Ilíada*, 16.820-822). O que está em jogo aqui é, portanto, a responsabilidade pela ação, “abduzida” por um agente externo. Desta forma, será possível o extenso uso de conceitos como *thymós*, *phrén*, *kradiē* os quais Marcel Detienne (1973, 46) afirmou como de dimensão tanto “psicológica” quanto “fisiológica”. Esta dimensão, por não poder ser interpretada em termos de dualidade “corpo / alma”, deve ser pensada enquanto um “sentir” simultaneamente físico e afetivo. O *thymós* será traduzido, portanto, tanto como o “coração” em termos de um órgão físico, quanto os sentimentos que impelem uma pessoa a determinadas ações. Assim, Ájax, filho de Oileu, incita Ájax Telamônio ao combate ao lançar mão do *thymós* como a força que o impele: *no mais íntimo do meu peito o coração* (θυμὸς) *me excita* (ἐφορμάται) *ao combate; agitam-se* (μαιμώωσι) *de cima abaixo, mãos e pés, febris*¹⁸⁹ (*Ilíada* 13.73). Desta maneira,

¹⁸⁸ ἦντετο γάρ τοι Φοῖβος ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
δεινός· ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν,
ἦέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε·
στή δ' ὀπιθεν, πλήξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τ' ὦμω
χειρὶ καταπρηνεί, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε (DE CAMPOS, 2002).

¹⁸⁹ δ' ἐμοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσι φίλοισι
μᾶλλον ἐφορμάται πολεμίζειν ἢδὲ μάξεσθαι,
μαιμώωσι δ' ἔνερθε πόδες καὶ χεῖρες ὑπερθε (DE CAMPOS, 2002).
/ (...) *no mais íntimo do meu peito*
o coração me excita ao combate, à batalha;

como indica o uso da terceira pessoa do singular na forma verbal ἐφορμᾶται, ο θυμὸς figura como agente da ação, responsável por causar a agitação febril dos pés e mãos de Ajax. No entanto, não concordamos com o radical posicionamento de Bruno Snell (1953, 29-31), o qual negou aos heróis homéricos qualquer iniciativa propriamente humana e percepção da liberdade individual, ausência advogada por ele também no chamado “homem primitivo”. Como argumentou Brooke Holmes (2010, 45-47), essa desqualificação do herói homérico como agente genuíno, carente de qualquer noção de autonomia pessoal, falha em observar uma noção fluida de pessoa, construída na intimidade e na tensão com o divino. Pensamos, portanto, a responsabilidade atribuída aos deuses e a forças como a do *thymós* como demarcadora de uma dimensão associativa entre o mortal e o imortal, e não como definidora de um lugar de “culpa”. A reflexão ética a respeito dessa permeabilidade da pessoa à ação de agentes sobrenaturais externos ou como portadora de uma interioridade onde podem esconder-se potências responsáveis por impeli-la a determinadas ações será desenvolvida no período clássico no interior do discurso trágico. Esse colocará em evidência a dúvida sobre a origem dos sentimentos e ações humanas, de maneira que a pessoa reveste-se de sentidos que a qualificam como potencial inimiga de si mesma.

A *pólis* clássica pensará a pessoa em termos éticos, numa relação de propriedade com seu corpo, o qual será, também, entendido como constituído por fatores que podem tanto auxiliar o surgimento de doenças como impedi-las. Holmes (2010, 27), ao analisar o discurso de Péricles transmitido por Tucídides (2.51) a respeito da incapacidade do *sōma* em mostrar-se autárquico face à peste, argumenta que tal mudança está, em grande parte, associada à ameaça à autarquia do Eu provocada pela doença. Ao mesmo tempo, essa circunstância pontual associar-se-ia à cada vez maior compreensão, especialmente na poesia trágica, da identidade daqueles que encontravam-se excluídos da cidadania (escravos, estrangeiros e mulheres) em termos de dificuldades ou impossibilidade de dominar as tendências demoníacas de seus corpos, enquanto a dos homens livres torna-se cada vez mais dependente

fremo de cima abaixo, mãos e pés, febril (DE CAMPOS, 2002). Optamos por oferecer uma tradução alternativa aos versos em visto do uso da terceira pessoa do singular para o verbo *ephormáō* e o da terceira pessoa do plural para o verbo *maimáō*. Outros exemplos pertinentes relativos ao uso de *thymós* como agente são encontrados em *Ilíada* 7.68; 9.598; 17.254; 20.174.

de sua capacidade de mantê-los sob controle: *o corpo que escapa encontra seu lar natural nos palcos das tragédias* (HOLMES, 2010, 27). Em grande medida, está em jogo o lugar do homem como criatura pública, cujas ações arriscam a soberania dos valores políades. Assim, Gabriele Cornelli caracterizou a *alma trágica* como fragmentária e sempre em risco de desertar de sua decisão em fazer o que é melhor para a cidade. Em referência a Platão (*República* 3.423e), ele afirma ser ela sempre *vítima potencial do discurso, do esquecimento pelo tempo, do prazer e da dor e todos os outros encantamentos, os quais são “tudo que engana”* (2011, 130).

Brooke Holmes (2010, 231) estabelece seu debate acerca da dúvida sobre a responsabilidade das ações humanas a partir de Eurípides em vista, segundo ela, de seu profundo envolvimento na vida intelectual contemporânea, especialmente no que diz respeito às atividades dos sofistas. Além disso, a presença de casos quase clínicos de loucura, os quais ainda retêm a noção da causa divina homérica – um traço observado por Thalia Papadopoulou (2005, 59) – evidenciam uma preocupação com o problema da permeabilidade da pessoa e do domínio de si. Ao contrário das tragédias de Ésquilo e Sófocles, nas quais o sofrimento porta um sentido oculto, uma verdade divina, as peças de Eurípides cultivam a incerteza sobre a responsabilidade dos deuses (HOLMES, 2010, 238). Assim, o homem é frequentemente representado como em risco, como o inimigo de si próprio, como sugere a comparação de Jacqueline de Romilly:

A descrição das paixões enquanto tal era uma novidade. Ésquilo interessava-se muito pouco: os problemas da falta e do castigo eram para ele mais importantes do que a psicologia. Sófocles já se interessava mais. Mas nele, as personagens assumem virtudes tão completas que se definem mais por um ideal do que por uma vida interior complexa. Eurípides é o primeiro a ter representado o homem vítima das suas paixões, a ter procurado descrever os seus efeitos (ROMILLY, 1997, 126).

Em Eurípides, os sintomas representam encontros com os deuses, mas sua origem é deixada frequentemente em aberto, de forma que sua pode ser também humana. Assim, em *Medeia* (1171-1172), os sintomas físicos de Glauce, de palidez e tremor, após adornar-se com a guirlanda envenenada enviada pela esposa de Jasão, levaram sua ama a supor que

estivesse *possuída por um nume, quem sabe Pã*¹⁹⁰. Ao mesmo tempo, a responsabilidade não é totalmente desvinculada da pessoa, mas sim colocada em evidência como dimensão ambígua, fluida, como são, também nesses casos, as fronteiras entre o mortal e o imortal. Em *Hipólito* (374-418), por exemplo, o discurso de Fedra à ama a respeito do conhecimento do bem e das responsabilidades pelas próprias ações não deixa de identificar uma Afrodite invencível como a origem de seu suplício. Fedra, momentos antes dessa exposição, chega a afirmar que suas mãos estão limpas, mas o *phrên* carrega miasma (317). O tema da contaminação reconduz Fedra ao lugar de agente do discurso trágico como pessoa no interior da qual se resguarda o motivo do próprio sofrimento. Assim, a agressão causada por si mesma não é visível, mas pode ser tão somente sugerida por sintomas fisiológicos e comportamentais. Na tragédia, a violência é frequentemente afastada do olhar do espectador, enquanto os sintomas descortinam o ataque invisível por meio de gritos, de espasmos e do discurso inarticulado, o qual revela a perda do controle de si. Como observou Brooke Holmes (2010, 240), o herói, esse herói que tem um corpo físico, é também o lugar onde pela primeira vez se materializam no palco forças ocultas *entendidas como instrumentos da ira divina ou da cíclica maldição da família ou de poderes impessoais como o desejo, a necessidade ou a natureza*.

O problema da pessoa heroica como lugar de ação de poderes impessoais é colocado em evidência no *Orestes* de Eurípides. Ali, as Eumênides mantêm-se ocultas ao longo de toda narrativa dos acessos de loucura de Orestes. O herói, confinado ao início da tragédia em seu quarto, há dias sem comer e com a aparência de um cadáver, transita da lucidez à insanidade e não tem condições sequer de assegurar seu interlocutor, Menelau, do que, de fato, ocorre consigo. O lugar de Orestes como pessoa é questionado: sua sanidade, sua responsabilidade e, até mesmo, sua condição como vivente. Ele diz *não estar vivo me perturba, mas vejo a luz*¹⁹¹ e acrescenta: *Meu corpo se foi, apesar de meu nome não me ter desertado*¹⁹² (386; 390). Menelau utiliza termos como νεπτέρων (relativo ao submundo,

¹⁹⁰ δόξασά που ἢ Παινὸς ὄργας ἢ τινος θεῶν μολεῖν (VIEIRA, 2010).

¹⁹¹ οὐ γὰρ ζῶ κακοῖς, φάος δ' ὄρω (MURRAY, 1913). / *I am dead through misery, though I still gaze upon the light.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹² τὸ σῶμα φροῦδον· δὲ δ' ὄνομ' οὐ λέλοιπέ μοι (MURRAY, 1913). / *My body is gone, though my name has not deserted me* (O'NEILL, 1938).

associado aos mortos) para referir-se à aparência do sobrinho (385). Além disso, Orestes é apresentado como algoz de si mesmo, na medida em que os próprios atos, assim como a consciência, os sentimentos de pesar e a loucura são os agentes de sua aflição e, ao mesmo tempo, é vítima de um *daímōn*: *Não é minha aparência, mas meus atos que me torturam*¹⁹³ (388); *o daímōn é pródigo em me afligir*¹⁹⁴ (394). Quando questionado por Menelau qual doença fatal o acomete, ele responde-lhe: *Minha consciência* (σύνεσις); *sei que sou culpado de medonho feito*¹⁹⁵ (396); *o pesar, especialmente, me arruinou (...) E loucura, vingança do sangue materno*¹⁹⁶ (398; 400). Menelau, após ouvir dele que a doença começara no dia do funeral de Clitemnestra, quando o sobrinho encontrava-se próximo ao túmulo, supõe que Orestes esteja sendo afligido por fantasmas (φασμάτων). Ao questioná-lo sobre como são essas imagens, ele responde-lhe dizendo *me pareceu* (ἔδοξ) *ver três donzelas, negras como a noite*¹⁹⁷ (408). Orestes não é nem ao menos claro sobre o que viu, mas culpa tais aparições por sua loucura quando Menelau questiona-o sobre sua origem, como indica o uso do genitivo διωγμῶν e do pronome οἷς: *Oh, o tormento que suportou por sua perseguição!*¹⁹⁸ (412). Menelau, por sua vez, assume que são, de fato, as Eumênides as responsáveis pelos tormentos de Orestes e pergunta a ele se por acaso teria vindo Agamêmnon em sua ajuda, por tê-lo vingado (423; 425). Em resposta, Orestes lamenta e culpa o morto: *Ainda não; considero o atraso o mesmo que a inação* (ἀπραξία)¹⁹⁹ (426).

Orestes, além de não ter bem definida sua condição de vivo, expõe, em seu diálogo com Menelau uma também indefinida ideia de quem ou o que é responsável por sua miséria. Poderes sobrenaturais e sentimentos de culpa confundem-se de maneira a produzir

¹⁹³ οὐχ ἡ πρόσοψις μ', ἀλλὰ τὰργ' αἰκιζεται (MURRAY, 1913). / *It is not my looks, but my deeds that torture me.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁴ ὁ δαίμων δ' ἔς ἐμὲ πλούσιος κακῶν (MURRAY, 1913). *But the deity is lavish of woe to me.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁵ ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένος (MURRAY, 1913). / *My conscience; I know that I am guilty of a dreadful crime.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁶ λύπη μάλιστά γ' ἡ διαφθείρουσά με (...) μανίαί τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαί (MURRAY, 1913). / *Grief especially has ruined me (...) And fits of madness, the vengeance of a mother's blood.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁷ ἔδοξ' ἰδεῖν τρεῖς νυκτὶ προσφερεῖς κόρας (MURRAY, 1913). / *I seemed to see three maidens, black as night.* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁸ οἶμοι διωγμῶν, οἷς ἐλαύομαι τάλας (MURRAY, 1913). / *Oh! the torment I endure from their pursuit!* (O'NEILL, 1938).

¹⁹⁹ οὐπω· τὸ μέλλον δ' ἴσον ἀπραξία λέγω (MURRAY, 1913). / *Not yet; I call delay the equal of inaction.* (O'NEILL, 1938).

efeitos afetivos e fisiológicos, expostos por sintomas visíveis no corpo de Orestes. O sobrenatural é, assim, incorporado a si mesmo. Em uma cena anterior, Orestes julga ver as Eumênides, clama pela misericórdia de Clitemnestra e de Apolo e, por fim, confunde a irmã com uma das três deusas, as quais são agora suas: *Deixe-me ir! Você é uma das minhas Erínias*²⁰⁰ (264). A ambiguidade da situação de Orestes entre o interior e o exterior, entre a alucinação e a realidade concreta e entre o morto e o vivo é simbolizada por sua própria condição e, também, pelo discurso sobre os pais de prover-lhe ajuda e alívio ao tormento. Ela delinea, assim, uma concepção de pessoa na qual é colocada em dúvida a responsabilidade pela ação, as fronteiras do Eu e as categorias básicas da realidade. Aqui parece estar em jogo a reflexão de Jean-Pierre Vernant sobre a articulação entre o humano e o divino e o sentido transgressor da narrativa trágica:

O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa (2008, 23).

Assim, a pessoa da tragédia clássica, para além da permeabilidade homérica, da fluidez heraclítica e da constante renovação trazida pelo discurso platônico, apresenta-se, também, como em uma posição de tamanha ambiguidade que as fronteiras entre o divino e o mortal são colocadas em questão e delineadas pela loucura, pela dor e pelo desejo, os quais são vividos no corpo. Vernant, ao debruçar-se sobre o problema do corpo do mortal sugeriu, justamente, que seus limites sejam pensados em termos, também, de permeabilidade:

O corpo humano é, evidentemente, estritamente delimitado. Ele surge como a imagem de um ser particular, separado, com seu dentro e seu fora, a pele marcando a superfície de contato, a boca o ânus, o sexo, os orifícios assegurando a comunicação com o exterior. Mas isso não o torna fechado em si mesmo, cerrado, isolado, separado do resto, como um império no interior de um império. Ao contrário, ele é fundamentalmente permeável pelas forças que o animam, acessível à intrusão de poderes vitais que fazem-no agir. Quando um homem se regozija, se irrita, se apieda, sofre, se encoraja ou se ressentido, ele é habitado por pulsões que experimenta dentro de si mesmo, em sua

²⁰⁰ μέθεες· μί' οὔσα τῶν ἐμῶν Ἐρινύων (MURRAY, 1913). / *Let me go! you are one of my Furies.* (O'NEILL, 1938).

“consciência orgânica”, mas que, insufladas nele por um deus, lhe percorrem e o atravessam como um visitante que lhe vem de fora (2007, 21).

O problema do limite do humano e sua integridade, ao abrir espaço para uma relação transgressora do homem consigo mesmo, com o meio social no qual se insere e com os deuses, será elaborado de maneira significativamente distinta pela discussão filosófica pertinente ao campo da ética. A partir do início século I a.E.C., observamos novas elaborações sobre a noção de pessoa, as quais constituem-se como parte de possíveis mudanças ocorridas no seio da filosofia que se estendem à época de Aristides. Richard Sorajbi acredita que ali se inicia uma *explosão de novas ideias sobre o si mesmo* (2008, 22). Assim, Cícero, em *Dos Deveres* (107-115), conjugou a ideia de multiplicidade da pessoa humana e a preocupação com a verdade e a unidade do si mesmo. Assim, ele defendeu que o homem é constituído por duas *personis*: uma é universal, a qual os separa dos animais pela razão e da qual deriva a virtude (*honestum*) e as características (*decorumque*) do homem. Outra é particular, a qual diz respeito, não apenas, a aspectos físicos, mas também da alma (*animis*). Cícero apresenta uma lista de personalidades públicas e as separa entre as dispostas a atos ardilosos (*insidiis*) ou de caráter oculto (*oculto*) e os amantes da verdade (*veritatis cultores*), inimigos do engano (*fraudis*). Essa preocupação ética se desdobrará na defesa à integridade da pessoa pela conservação de suas características virtuosas:

Todos, contudo, devem ater-se resolutamente aos seus dons particulares, na medida em que eles sejam tão somente peculiares e não viciosos, de maneira que o decoro, buscado por nós (*quaerimus*), possa ser mais facilmente assegurado. Pois não devemos agir como em oposição à natureza universal (*universam natura*), mas garantindo-a, medirmo-nos pelas inclinações dadas pelo exemplo de nossa natureza particular²⁰¹ (CÍCERO, *Dos Deveres*, 1.110).

²⁰¹*Admodum autem tenenda sunt sua cuique non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut, etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur. / Everybody, however, must resolutely hold fast to his own peculiar gifts, in so far as they are peculiar only and not vicious, in order that propriety, which is the object of our inquiry, may the more easily be secured. For we must so act as not to oppose the universal laws of human nature, but, while safeguarding those, to follow the bent of our own particular nature (MILLER, 1913).*

Logo em seguida, Cícero dirá que *se existe algo como caráter (decorum), este não pode ser nada mais do que equabilidade (aequabilitas) na totalidade da vida ao longo das ações singulares*²⁰². O uso do termo *aequabilitas* designa a qualidade de *aequabilis*, cujos sentidos oferecidos por Charlton Lewis e Charles Short (1879) são de igualdade, uniformidade, mesmidade e equabilidade. O termo também pode ser pensado a partir de um conteúdo ético, como em seu uso pelos discursos legais, nos quais ele aparece com o sentido de justiça e imparcialidade (Cícero, *Da Oratória*, 1.42.188) e também com um sentido estético, no campo da retórica, ao identificar uniformidade de estilo (Cícero, *Orador*, 16.52). Assim, a equabilidade do Eu, sua capacidade de ser sempre o mesmo no curso das diferentes circunstâncias da vida e ações, é compreendida como a mais significativa virtude daquele que, em sua natureza simultaneamente coletiva e particular, escolhe, em sua busca por si, suas melhores e individuais características. Estamos diante de uma nova elaboração da busca heraclítica. Enquanto aquela procurava o homem enquanto homem, e não enquanto pessoa única, Cícero sugere a identificação e defesa do indivíduo, não apenas como membro de uma coletividade, mas principalmente como constelação de características próprias que lhe dão sentido em sua particularidade. Essa equabilidade do Eu, revestida de uma preocupação ética por sua busca, será levada à reflexão sobre sua continuidade no tempo e na produção de um sentido para a vida.

Uma das primeiras reflexões produzidas no seio e sob inspiração estoica, a respeito da conexão entre si mesmo e narrativa (a qual recentemente tornara-se popular, especialmente nos estudos sobre a biografia, como já apontamos) encontra-se na defesa de Plutarco sobre a conservação da memória. Segundo Plutarco (*Acerca da Tranquilidade da Mente*, 14), a memória é o instrumento por excelência do sábio em seu empreendimento de tomar a própria vida como um todo unificado, em contraposição ao tolo, cujos pensamentos, sempre direcionados ao futuro, levam-no a negligenciar as coisas mesmo quando estas estão presentes. Assim, o insensível e ingrato esquecimento do tolo

²⁰²*Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum. / If there is any such thing as propriety at all, it can be nothing more than uniform consistency in the course of our life as a whole and all its individual actions* (MILLER, 1913).

(...) oculta toda ação e todo sucesso, todo momento agradável de ócio e companheirismo e alegria; não permite que a vida seja unificada, quando o passado é ligado ao presente, mas, separando o ontem como se este fosse distinto do hoje e do amanhã, como se, pelo contrário, eles não fossem o mesmo que o hoje, o esquecimento faz imediatamente com que nenhum evento tenha ocorrido, pois ele jamais é mencionado²⁰³ (PLUTARCO, *Moralia*, 473b-474b).

A proposta trazida por Plutarco dialoga com debates de seu tempo, e anteriores a ele, a respeito da continuidade ou descontinuidade do Eu. Sêneca, por exemplo, já havia colocado em evidência sua defesa da continuidade de um Eu (*ego, me*), o qual se constitui como padrão ao qual todas as coisas se referem, como ocorre em qualquer outro ser vivo. As mudanças inerentes a ele são compreendidas como adaptações necessárias às condições e circunstâncias dadas pelo tempo, as quais, contudo, não são suficientes para impedir que ele seja o mesmo ao longo de toda sua vida:

Os períodos da infância, de quando se é menino, da juventude e da velhice são diferentes, mas eu sou o mesmo (*ego tamen idem sum*) que fui bebê, menino e jovem. Assim, apesar de cada um ter, em cada época, diferentes constituições, a adaptação de cada um à sua constituição é a mesma. Ou seja, a natureza não confia criancice ou juventude ou velhice a mim. Portanto, a criança é adaptada à constituição que lhe é própria no momento presente da infância, e não àquela que terá na juventude. Pois mesmo que esteja reservada a ele qualquer fase superior para a qual ele deve ser modificado, o estado no qual ele nasce é também de acordo com a natureza. Primeiramente, o ser vivente é adaptado a si mesmo, pois é necessário que exista um padrão ao qual todas as outras coisas devem referir-se. Eu busco o prazer; em favor de quem? De mim mesmo. Estou, portanto, cuidando de mim mesmo. Eu evito a dor; em nome de quem? De mim mesmo. Assim, estou cuidando de mim mesmo. Na medida em que calculo todas as minhas ações tendo como referência meu próprio benefício, estou cuidando de mim antes de

²⁰³ πράξιν τε πάσαν ἀφανίζουσα καὶ κατόρθωμα καὶ σχολὴν ἐπίχαριν καὶ συμπεριφορὰν καὶ ἀπόλαυσιν, οὐκ, ἔα τὸν βίον ἕνα γενέσθαι, συμπλεκομένων τοῖς παροῦσι τῷ παρωχημένων ἀλλ' ὡσπερ ἕτερον τὸν ἐχθὲς ὄντα τοῦ σήμερον καὶ τὸν αὔριον ὁμοίως οὐ τὸν αὐτὸν τῷ σήμερον διαιροῦσα, πᾶν τὸ γιγνόμενον εὐθὺς εἰς τὸ ἀγένητον τῷ ἀμνημονεύτῳ καθίστησιν (BERNARDAKIS, 1891). / (...) *consuming every action and success, every pleasant moment of leisure and companionship and enjoyment; it does not allow life to become unified, when past is interwoven with present, but separating yesterday, as though it were different, from to-day, and to-morrow likewise, as though it were not the same as to-day, forgetfulness straightway makes every event to have never happened because it is never recalled* (HELMBOLD, 1962).

qualquer outra coisa. Essa qualidade existe em todos os seres vivos – não são implantadas neles, mas nascem com eles²⁰⁴ (SÊNECA, *Carta a Lucílio* 121.16).

A filósofa Frédérique Ildefonse refletiu sobre essa defesa da unidade e continuidade do si mesmo enquanto um movimento, caro ao estoicismo, de responsabilização do Eu como agente da ação. Essa motivação ética reatualiza a noção de pessoa como *proaíresis* sinalizada em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 4.2.1) e a pensa como uma totalidade em oposição ao si mesmo como múltiplo e aberto. Assim, Epiteto criticará aquele que, desejoso em vencer os Jogos Olímpicos, não leva em consideração tudo aquilo que precede e segue-se ao treinamento em suas restrições e dificuldades, inclusive a possibilidade de derrota:

Caso não considere essas coisas, estará se comportando como crianças que, às vezes, brincam de serem atletas, outras de lutadores; às vezes tocam corneta, às vezes encenam uma tragédia nas circunstâncias em que tenham tomado conhecimento e admiração por essas coisas. Da mesma forma, você será em um momento atleta, em outro lutador; agora filósofo, agora orador, mas não será nada com sua alma inteira: como um macaco, imita tudo o que vê e sempre o agrada uma coisa após a outra, mas aquilo que se torna familiar o desagrada. Pois você jamais terá levado nada em consideração, não após ter explorado toda a questão e a submetido a rigoroso exame;

²⁰⁴ *Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; ego tamen idem sum, qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutivo sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat. Ergo infans ei constitutioni suae conciliatur, quae tunc infanti est, non quae futura iuveni est. Neque enim, si aliquid illi maius in quod transeat, restat, non hoc quoque in quo nascitur, secundum naturam est. Primum sibi ipsum concihatur animal, debet enim aliquid esse, ad quod alia referantur. Voluptatem peto, cui? Mihi. Ergo mei curam ago. Dolorem refugio, pro quo? Pro me. Ergo mei curam ago. Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis nee inseritur, sed innascitur. / The periods of infancy, boyhood, youth, and old age, are different; but I, who have been infant, boy, and youth, am still the same. Thus, although each has at different times a different Constitution, the adaptation of each to its constitution is the same. For nature does not consign boyhood or youth, or old age, to me; it consigns me to them. Therefore, the child is adapted to that constitution which is his at the present moment of childhood, not to that which will be his in youth. For even if there is in store for him any higher phase into which he must be changed, the state in which he is born is also according to nature. First of all, the living being is adapted to itself, for there must be a pattern to which all other things may be referred. I seek pleasure; for whom? For myself. I am therefore looking out for myself. I shrink from pain; on behalf of whom? Myself. Therefore, I am looking out for myself. Since I gauge all my actions with reference to my own welfare, I am looking out for myself before all else. This quality exists in all living beings—not engrafted but inborn (GUMMERE, 1925).*

mas a terá tomado descuidadamente, e com frio desejo²⁰⁵ (EPITETO, *Discurso* 3.15.5-7).

Mais a seguir, Epiteto reafirma a necessidade de que o homem seja apenas um: *é preciso que você seja um único homem, seja bom ou mau*²⁰⁶ (*Discurso* 3.15.5-7). Como aponta Idefonse (2009, 72), aqui se encontram valores de unidade e totalidade distintos daqueles associados à pessoa “aberta” dos períodos arcaico e clássico, de maneira que cortam-se os fios que dão prosseguimento a uma individualidade por meio das singularidades às quais ela está inicialmente ligada. Assim, o Eu é delimitado como idêntico à *proairesis* enquanto faculdade de ação e de escolha e não pode mais abrir mão desse lugar enquanto exclusivo responsável pelas próprias ações. Tomadas em conjunto, as propostas de Sêneca, de Plutarco e de Epiteto sinalizam uma preocupação, nos primeiros séculos de nossa era, em oferecer uma defesa, no campo da ética, em favor da continuidade e da ipseidade do Eu em contraposição a perspectivas de fluidez e, mesmo, de irresponsabilidade às quais se abrem as ideias de *thymós*. Assim, o Eu é sempre o mesmo em meio às transformações inerentes à vida, constituída em uma unidade tecida pelas circunstâncias dadas no tempo e a respeito das quais o indivíduo deve estar atento. Temos, diante de nós, indícios de um momento no qual o debate sobre a noção de um Eu contínuo tornou-se significativamente popular entre os gregos, especialmente em meio estoico. Plutarco (*Do E de Delfos*, 392c-e) e Sêneca (*Cartas a Lucílio*, 24.19-21; 58.22s), em momentos que Richard Sorabji (2000, 162) considera excepcionais em suas obras, e em desacordo com as reflexões que aqui analisamos, defendem a contínua transformação do Eu. Assim, a morte seria um acontecimento cotidiano, constante

²⁰⁵εἰ δὲ μή, ὅρα ὅτι ὡς τὰ παῖδια ἀναστραφήσῃ, ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει, νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ σαλπίζει, εἶτα τραγωδεῖ ὅ τι ἂν ἴδῃ καὶ θαυμάσῃ. οὕτως καὶ σὺ νῦν μὲν ἀθλητῆς, νῦν δὲ μονομάχος, εἶτα φιλόσοφος, εἶτα ῥήτωρ, ὅλη δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν, ἀλλ’ ὡς ὁ πίθηκος πᾶν ὃ ἂν ἴδῃς μιμῆ καὶ αἰεὶ σοὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ἀρέσκει, τὸ σύνηθες δ’ ἀπαρέσκει. οὐ γὰρ μετὰ σκέψεως ἤλθες ἐπὶ τι οὐδὲ περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα οὐδὲ βασανίσας, ἀλλ’ εἰκῆ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν (SCHENKL, 1916). / *If you do not reckon them, observe you will behave like children who at one time play as wrestlers, then as gladiators, then blow a trumpet, then act a tragedy, when they have seen and admired such things. So you also do: you are at one time a wrestler (athlete), then a gladiator, then a philosopher, then a rhetorician; but with your whole soul you are nothing: like the ape you imitate all that you see; and always one thing after another pleases you, but that which becomes familiar displeases you. For you have never undertaken any thing after consideration, nor after having explored the whole matter and put it to a strict examination; but you have undertaken it at hazard and with a cold desire* (LONG, 1890).

²⁰⁶ἔνα σε δεῖ ἀνθρώπων εἶναι ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν (SCHENKL, 1916). / *You must be one man either good or bad* (LONG, 1890).

e a pessoa jamais seria a mesma a cada momento vivido, de forma que o medo diante dela seria desnecessário e inadequado.

É possível que tais reflexões tenham se estabelecido num amplo espectro espacial, como sugerem semelhanças entre elas e o discurso sobre o Eu contido no *Milindapañha*. Este, um documento budista de datação incerta, relata os diálogos estabelecidos entre o monge budista Nagāsenā e o rei grego da Bactria, Menandro, identificado no texto como Milinda, e o qual reinara no século II a.E.C. O texto é composto em páli, portanto, após o reinado de Menandro e, segundo Isaline Blew Horner (1969, 21), antes do final do primeiro século da Era Comum. No diálogo sobre *O Medo da Morte*, Nagāsenā explica a Menandro sobre o quanto esse medo é desnecessário e está por trás de todos os medos humanos em vista de uma perspectiva inadequada sobre o Eu (*attānudiṭṭhi*) da qual alguns homens, os *arahants*, não compartilham:

Foi em vista desses homens, senhor, que (ainda) são poluídos e nos quais (ainda) há uma visão excessivamente errada do Eu, e daqueles que são movidos por prazeres e sofrimentos, que o Senhor disse: “todos (os homens) tremem diante da punição, todos temem a morte.” Todas as correntes, senhor, são rompidas por um *arahant*, (toda) forma de nascimento extinta, a reconexão destruída, os embustes (*bhaggā phāsu*) abolidos, o prazer em todas as conquistas arrancado, todas as formações (kármicas) extirpadas, habilidade e inaptidão destruídas, ignorância assassinada, a consciência desprovida de sementes, toda a corrupção consumida, coisas mundanas conquistadas – portanto, um *arahant* não treme diante de nenhum dos medos (que assediam uma pessoa comum)²⁰⁷ (*Milindapañha*, 146).

O uso da expressão *bhaggā phāsu* (embuste, ilusão, tentação, ganância, ânsia, corrupção) caracteriza o *arahant* como um indivíduo liberto de uma série de limitações mundanas, das quais fazem parte o nascimento, o prazer, as capacidades, a ignorância e a consciência. O *arahant* conquista o mundo no sentido mesmo de um guerreiro que o derrota.

²⁰⁷ *It was in regard to those beings, sire, who (still) have defilements and in whom there is (still) an excessively wrong view of self and in regard to those who are uplifted and downcast by pleasures and pains that it was said by the Lord: ' All (men) tremble at punishment, all fear Death.' All bourns, sire, are cut off by an arahant, (every) mode of birth extinguished, re-connection destroyed, the snares abolished, delight in all becomings rooted out, all (karmic) formations extirpated, skill and unskill ended, ignorance slain, consciousness rendered seedless, all the defilements burnt up, worldly things conquered—therefore an arahant does not tremble at any of the fears (besetting an ordinary person) (HORNER, 1969).*

Ele já não tem qualquer coisa de humano, de determinado ou de associado, pois transcendeu essa condição. O *Milindapañha* coloca em evidência, portanto, duas formas de se conceber o homem as quais se distinguem por uma percepção, ilusória, de continuidade e unidade e outra, verdadeira, de que a experiência humana é irreal. Está em jogo, aqui, uma discussão cara à filosofia de Sêneca e Plutarco, tanto quando evocam a morte como um evento ordinário e a ilusão da continuidade do Eu, quanto quando advogam a unidade do mesmo. Sorabji aponta que não tem condições de afirmar se tais semelhanças seriam sinais de um *raro caso em que ideias filosóficas tenham viajado da Índia para o mundo grego* (2000, 247). No entanto, consideramos mais pertinente refletir sobre elas como possíveis indícios de um profundo debate sobre o problema da identidade do Eu, o qual se estabelece num amplo recorte espacial.

Encontramo-nos diante de uma busca pelo si mesmo enquanto um Eu de contornos difusos, um tanto aberto a forças sobrenaturais externas e proprietário de elementos que o colocam em risco, um tanto físicos, um tanto incorpóreos. Ele é, ao mesmo tempo, múltiplo, plástico e, por isso mesmo, vulnerável, de maneira que precisa ser unificado. Não nos é possível negar a essa busca uma questão posta, atravessada no meio do caminho, responsável por impeli-la e produzir, a partir dela, novas questões e, por vezes, discordantes soluções. O Eu, como se mostra na época de Aristides enquanto possibilidade e, ao mesmo tempo, enquanto entidade surpreendente que força a uma reflexão sobre si, não se encontra solucionado, fechado, unificado. Entendemos os *Hieroi Lógoi* como tributários dessa procura advogada por Heráclito e de múltiplas origens, dentre elas, o questionamento sobre as fronteiras entre o mortal e o imortal cantado desde poesia homérica. O Eu, em Aristides, não pode ser pensado independentemente desse longo caminho percorrido na busca de si e cujos sentidos são reelaborados nos *Hieroi Lógoi*. Ali, as fronteiras entre o homem e o deus não são colocadas em termos de agenciamento ou responsabilidade, nem mesmo de ansiedades quanto ao próprio e ao impróprio. A continuidade do Eu não é objeto de defesa e, ao mesmo tempo, não há qualquer preocupação com sua multiplicidade. Pensamos muito menos em termos de fronteiras do que de um limiar sem dimensões definidas, no qual mortalidade e imortalidade não se sustentam como categorias antitéticas. Aristides lança mão de elementos

caros à busca pelo si mesmo, como o sintoma, o nome, a vida, a materialidade, a continuidade e a transformação, mas eles são colocados em termos distintos daqueles aqui discutidos até o momento. Em grande medida, esses termos giram em torno do tema da visibilidade, da face, do ver, ver-se e ser visto como catalisadores da constituição de possibilidades-Eu.

2. Vias noturnas: afeição e imensidão

A face do deus

No primeiro dos seis discursos reunidos em seus *Hieroì Lògoi*, Aristides relata uma série de sonhos recolhidos no diário mencionado ao longo da obra. Segundo André Festugière (1986, 30), esses sonhos podem ser datados do ano de 166. Um deles, ocorrido na propriedade de Aristides próxima a Adriani é especialmente significativo para nossa discussão acerca do Eu nos *Hieroì Lògoi*:

No nono dia me pareceu, em um sonho, que eu estava em Esmirna à noite e me aproximava, com Zenão, do templo de Asclépio que se encontra no ginásio. Ele era maior e toda a área pavimentada estava coberta de pórticos. Mas, ao mesmo tempo, eu também me questionava a respeito do pórtico. Uma vez tendo feito minhas preces e invocado o deus, disse Zenão: “Não há ninguém mais gentil”, designando assim também o deus, o qual ele nomeava “refúgio” e outras coisas semelhantes. Depois disso era como se eu examinasse no pronau uma estátua de mim mesmo (ἐμαυτοῦ): às vezes eu a via como minha própria (ἐμαυτοῦ) imagem, em outras ela me parecia ser do próprio (αὐτοῦ τοῦ) Asclépio, grande e bela. Depois disso, contei tais coisas a Zenão, tal como me apareceram em sonhos e me pareceu que o acontecido a respeito da estátua era um grande sinal de honra. Depois disso, novamente vi a estátua como se estivesse sob o longo pórtico do ginásio²⁰⁸ (*Hieroì Lògoi*, 1.17).

²⁰⁸ ἐνάτη δὲ ἐδόκουν ὡς ἐν Σμύρνῃ περὶ ἐσπέραν προσιέναι τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀσκληπιοῦ τοῦ ἐν τῷ γυμνασίῳ, προσιέναι δὲ μετὰ Ζήνωνος, καὶ εἶναι τὸν νεῶν μείζω τε καὶ ἐπειληφότα τῆς στοᾶς σου ἐστὶ τὸ ἐστρωμένον. ἅμα δὲ καὶ ὡς περὶ προνάου τούτου διεινούμην. προσευχομένον δέμου καὶ ἀνακαλοῦτος τὸν θεὸν ὁ Ζήνων οὐδὲν ἔφη προσηγήστερον, λέγων δὴ καὶ αὐτὸς τὸν θεὸν, καταφυγὴν τε καὶ τοιαῦτα ὠνόμαζε. περιεσκόπων δὲ, ὡς ἐν τῷ προνάῳ δὴ τούτῳ, ἀνδριάντα ἐμαυτοῦ· καὶ τότε

Este sonho, interpretado como “megalomaniaco” por Henri-Dominique Saffrey (1986, 129), ao descrever a experiência de visibilidade do outro como si mesmo, lança mão de termos derivados de αὐτός, o qual tem o sentido de “o próprio”, o “mesmo”. Como observou Richard Sorabji (2006, 32), os gregos muitas vezes expressavam a ideia de Eu por meio do uso de pronomes, tanto quanto fazemos ao usarmos termos como “Eu” e “mim”. A presença, portanto, de derivações de αὐτός em discussões sobre o homem como visto a partir do ponto de vista da primeira pessoa enquanto lugar de um próprio leva Sorabji a defender a presença de uma reflexão sobre o si mesmo na filosofia antiga. Como ele observa, onde, por vezes, αὐτός é empregue desacompanhado de qualquer substantivo, ele às vezes exige ser traduzido pelo inglês “Self” [“próprio”, “si mesmo”, “eu”] (2006, 32). Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1170b10) dirá, desta forma, que o amigo de um homem virtuoso é um outro Eu (ἕτερος αὐτός). Assim, *autós* é, em grande medida, associado à ideia de homem, de pessoa, de indivíduo enquanto um próprio. O uso de derivações do termo, na narrativa onírica de Aristides, indicam a presença de uma ideia de Eu que é, ele próprio, o outro. Para além de reafirmar uma leitura não-subjetivista do texto, pensamos esta cena e a terminologia nela empregue como paradigmáticas para delinear o Eu nos *Hieroi Lógoi* de Aristides. Em um momento, ele parece ver uma estátua de si mesmo. Em outro, esta é uma estátua de Asclépio. Essa experiência iminente visual parece resgatar a ideia da pessoa gramatical, πρόσωπον, em seu vínculo com as ideias de “face”²⁰⁹, “aquilo que está diante dos

μέν γε ὡς ἑμαυτοῦ ὄντα ἑώρων, πάλιν δὲ ἔδοκει μοι εἶναι αὐτοῦ τοῦ Ἀσκληπιοῦ μέγας τις καὶ καλός. ταῦτα καὶ ὡς ὄναρ μοι φανθέντα αἰθις διηγείσθαι πρὸς αὐτὸν τὸν Ζήωνα· καὶ ἔδοκει σφόδρα ἔντιμον τὸ τοῦ ἀνδριάντος εἶναι. αἰθις δὲ αὐτὸν ἀνδριάντα ἑώρων, ὡς ἐν τῇ στοᾷ τῇ προμῆκει τοῦ γυμνασίου. / *Le neuvième jour, il me semblait dans un rêve qu'à Smyrne, vers le soir, je m'approchais du temple d'Asclépios qui est au gymnase, que je m'en approchais avec Zénon, et que ce temple tout à la fois était plus grand et avait empiété sur le portique de toute la partie qui est en mosaïque. Mais en même temps, je me faisais aussi la réflexion que c'était là comme un vestibule du temple. Comme je faisais ma prière et invoquais le dieu : « Il n'y a rien de plus gentil », dit Zénon, désignant lui aussi le dieu, et il le nommait un « refuge » et autres choses semblables. Puis c'était comme si j'examinais dans ce pronao une statue de moi-même : tantôt que je la voyais comme étant ma propre image, tantôt elle me semblait être celle d'Asclépios lui-même, d'une belle taille et toute belle. Après cela, je racontais ces choses à Zénon comme étant des visions qui m'étaient apparues en songe : et il me semblait que le fait de la statue était une grande marque d'honneur. Après cela, de nouveau je voyais la statue comme si elle était sous le long portique du gymnase.* (FESTUGIÈRE, 1986).

²⁰⁹ A face, como sinalizou o filósofo Giorgio Agamben, pode ser o lugar de exposição do rosto que, por trás dos olhos, vê o outro. Agamben (1996, 74s) argumenta estarem todos vivos *no aberto, onde manifestam-se e brilham na aparência*. O rosto, de natureza insubstancial, é *o ser inevitavelmente exposto do homem e, também, o seu próprio estar escondido nesta abertura*. Não nos interessa tanto adentrar o problema da

olhos (dos outros)” sinalizada por Ildefonse (2009, 73). Sua concepção enquanto “personagem”, desenvolvida na tradução para o latim *persona*, cujo uso, no teatro, também tem o sentido de “máscara”, lança luz sobre o sentido relacional, de face a face, dado à pessoa gramatical (Aristóteles, *Poética* 1449a36; Lucrécio, *Da Natureza das Coisas*, 4.297). Assim, principalmente em seu sentido visual, o uso do Eu em sua forma *autós* deve ser pensado como implicado no jogo de alternância “eu-você” e de interlocução (Ildefonse, 2009, 73). A narrativa de Aristides constitui, portanto, um discurso de possibilidades-Eu, simultaneamente, de caráter relacional e reflexivo. Pelo caráter de “produção do si mesmo” dos *Hieroi Lógoi* e da experiência onírica e religiosa de Aristides, assim como por seu deslocamento da esfera mundana dado por experiências entendidas por ele como iniciáticas, julgamos pertinente pensar essa possibilidade-Eu dada a observar no texto como fundamentalmente dependente do lugar ocupado em relação ao divino. Em *L’individu, la mort, l’amour*, de 1988, ao investigar a noção de *outro* presente no mundo grego antigo, Jean-Pierre Vernant comparou o olhar do homem para a imagem divina à visibilidade do rosto do amado e da face da morte:

Dentre as diversas formas que revestem o outro aos olhos dos gregos (os animais, os escravos, os bárbaros, as crianças, as mulheres...) há três cuja posição extrema, no campo da alteridade, mostram-se ao investigador como particularmente significativas: a imagem dos deuses, a face da morte, o rosto do ser amado. Porque elas marcam as fronteiras no interior das quais se inscreve o indivíduo humano, que sublinham suas limitações enquanto desperto, pela intensidade das emoções que nele suscitam, seu desejo de se exceder, esses três tipos de afronta ao outro desempenham o papel de pedras de toque para se colocar à prova a identidade tal como os gregos a compreenderam e assumiram (VERNANT, 2007, ii).

A pergunta colocada logo ao início da obra, sobre como é possível produzir um si mesmo *com* o outro (2007, iii), nos encaminha para uma abordagem não objetivamente desse *outro*, não-subjetivante desse *eu*, mas cuja intenção é sinalizar outras possibilidades-

“aparência”, o qual dialoga profundamente com o da “apresentação” e o da “representação”. Mas, atentos à observação do filósofo, estamos atentos em pensar a face a partir dessa sua capacidade inerente em dar visibilidade a essa exposição inevitável do homem de algo que não tem substância, ou seja, carece de peso, forma e limites. Argumentamos que o que a face expõe, na imagem do “rosto”, é o Eu, o qual entendemos como inapreensível e sempre buscado.

Eu, presentes nos *Hieroi Lògoi*, como pertinentes para uma maior reflexão sobre as formas de elaboração do homem no mundo antigo grego. Estão em jogo, aqui, sentidos de transgressão, de desejo e urgência por exceder-se, por constituir-se como exceção, por fazer-se o limiar mesmo, sem espacialidade mensurável, sem propriedade e sem face da humanidade que não se opõe à imortalidade, mas é *com* ela. Aproximamo-nos, assim, do discurso mítico, no sentido de abertura dos possíveis e revelação do divino. Ao mesmo tempo, entendemos uma relação de face-a-face apta a revogar a individualidade e a descontinuidade dos pares. Estes não são colocados nos mesmos termos da oposição cartesiana sintetizada pelo binômio “si mesmo / outrem”, mas do *mesmo* consigo próprio. Aproximamo-nos, também, portanto, do discurso amoroso, no sentido da afeição enquanto tomada das feições do outro, do encontrar-se na limiar residência de Eros. Dialogamos, desta maneira, com propostas oriundas da filosofia de Eudoro de Sousa, onde encontramos uma profunda discussão sobre o problema do Eu e da divindade desenvolvida nas décadas de 1970 e 1980 na Universidade de Brasília.

A “subjetividade irreduzível” da *Mitologia* de Eudoro de Sousa

A *Mitologia* de Eudoro de Sousa, composta em 1980, ofereceu uma discussão sobre o mito a qual não passa por uma coletânea de narrativas míticas, mas pelo questionamento sobre o que é o discurso mítico e o que ele coloca em evidência. Esse questionamento, distinto de uma “filosofia da mitologia”, é compreendido como o lugar mesmo do falar do mito, ou seja, enquanto uma “mito-logia” (2004, 21). Na composição da obra, Eudoro de Sousa apropria-se de uma longa trajetória relativa, tanto ao narrar quanto ao atuar o mito. *Mitologia* torna-se, assim, imagem e ato originados no “impulso mítico”, compreendido pelo filósofo como origem do mito, como rito em imagens e do rito, como mito em atos (2004, 36; 95). Nela destaca-se o problema da transposição dos limites do humano, no sentido de uma metamorfose absoluta e de uma iniciação cujo resultado final é o desnudamento daquilo que Eudoro de Sousa chama de “subjetividade” até seu nível irreduzível. Esse último, de fato primeiro e originário originante nível do Eu, foi equiparado

pelo filósofo à Divindade, ou melhor, à chamada Excessividade Caótica. Seu desvelamento é catábase, morte e, também, iniciação: *Só a Morte, que por último morrerei, desenvolverá, desocultará o que, em toda a eternidade, “eu” fui, sou e serei: a minha irreduzível subjetividade* (2004, 84). Essa subjetividade irreduzível, esse Eu, não é o mesmo que o sujeito criticado por Heidegger, pois este se encontra por demais próximo do que Eudoro de Sousa chama de “personalidade”, esta constituída em meio a relações antitéticas de “sujeito / objeto” (2004, 100ss). A “personalidade”, “personagem” do drama gnosiológico, “pessoa-sujeito”, inscreve-se num círculo, o da objetividade, concêntrico a outro, maior, o da subjetividade. À imagem geométrica é dada continuidade pelo filósofo: ambos os círculos podem ter seus raios dilatados ou encurtados. O crescimento do círculo da objetividade estrangula o de subjetividade e vice-versa. Assim, no processo de objetivação de si mesmo, perde-se subjetividade. Essa perda é, ao mesmo tempo, um ganho: a objetivação dos traços da subjetividade diminui o círculo-sujeito por rejeição das objetivações que se projetam, como se atraídas pelo círculo da objetividade. Nessa dilatação do objetivo e atrofia do subjetivo, Eudoro de Sousa crê coincidirem “Objetividade” e “Realidade”, por não haver, então, nada entre “mim” e o “real”: torno-me participante da Realidade, pois é nela que me situo. Esse ponto-limite de concentração entre os dois círculos é, por Eudoro de Sousa, chamado de Subjetividade Irreduzível. Ele pode ser pensado, por nós, como o Eu em sua forma mais pura, mais radical, aquele buscado por Heráclito segundo seu fragmento 101: *eu mesmo* próprio do homem enquanto homem, cuja busca incessante nos é invariavelmente facultada.

No final da década de 1970, um interessante debate ocorreu entre Eudoro de Sousa e o antropólogo Ordep Serra. Segundo Ordep Serra (2003, 53), Eudoro de Sousa teria assumido, no prefácio de *Horizonte e Complementaridade*, de 1975, uma posição significativamente distinta daquela tomada ao longo da obra no que dizia respeito à relação entre mito e metafísica na Grécia Antiga. Assim, ele escrevera-lhe um questionário o qual, no entanto, não julgou plenamente respondido pelo filósofo. Assim, logo submeteu-lhe outro, cuja resposta levou, posteriormente, à publicação do debate em *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, de 1978. Devemos pensar este texto de Eudoro de Sousa como uma tentativa de

esclarecer alguns pontos centrais de sua obra e, desta forma, é pertinente lançar mão dele ao tratarmos do problema da chamada “subjetividade irreduzível”. Ali, o filósofo recoloca o Eu no centro de sua relação com o mundo para, logo em seguida, deslocá-lo para o *além-horizonte*, lugar da Fulguração Ofuscante, onde habita e é por ela possuído, pertencendo-a e com ela sendo:

Para nós, homens, estar no mundo significa mais do que habitá-lo, queiramo-lo ou não; significa o apossarem-se um do outro, homem e mundo, o pertencerem um ao outro, o serem um do outro, sejam eles o que forem, de cada vez que forem. Mas há uma parte de nós, a melhor parte de nós, tão secreta, tão absoluta, tão excessiva como a Suprema Excessividade, como o mais Selado Segredo, como o mais Separado Absoluto. Uma parte de nós que continua habitando na Fulguração Ofuscante – possuída por Ela, pertencendo a Ela, sendo como Ela: é a nossa “irreduzível subjetividade”, aquela que nunca será objeto, porque é a condição de toda a objetividade – e agora, aí temos a nossa semelhança ou a nossa identificação com a Realidade, o Ser, Deus ou o Absoluto, residindo acima ou abaixo de todos os efetivados ou efetiváveis processos de objetivação. É aquela que o Real desafia, é aquela que desafia o Real, para além e por sobre todo o objeto que mora ou se demora em mim e fora de mim, do que foi constituído em homem diante do mundo; dois aspectos complementares da mesma fulgurância ofuscante do mesmo raio desferido por quem não quer chamar-se apenas de Zeus (SOUSA, 2002, 189).

Mais adiante, é desenvolvida a relação dessa subjetividade com a objetividade e sua radicalização, entendida como catábase e vislumbre de uma hierogamia, ou seja, queda, perda e participação na ascensão, conjunção:

Porque a nossa subjetividade irreduzível, o ponto central e indiferente, a condição incondicionada de todas as objetivações, dentro e fora das nossas diversas individuações ou personificações, *é a que tem por objeto o próprio Real. Para ela, e só para ela, Objetividade e Realidade são uma e a mesma coisa.* Diante de qualquer das esferas nela concentradas, por maior que seja o seu raio (contando que não exceda o da nossa “personalidade”, por muito que ela se dilate) há sempre um mundo “objetivo” que oculta ou em que se oculta a transobjetividade do Real e do Absoluto, isto é, do *Secretum* ou do Separado, que não deixará de sê-lo, senão quando, descendo em nós mesmos, até ao ínfimo de todos os Infernos, virmos

que ele se casou com o supremo de todos os Céus (SOUSA, 2002, 201, ênfases do autor).

A coincidência do Real e do Objetivo depende, portanto, dessa “descida em nós mesmos”, esse soçobrar ou percorrer do qual não *fala* a iniciação mistérica, pelo segredo que a fundamenta, mas *são* iniciação mistérica. Voltando à *Mitologia*, vemos que Eudoro de Sousa entende, inclusive, ser inviável falar de sujeito e objeto quando deslocamos nossa atenção para além do horizonte da objetividade, esse lugar no qual, como ele argumenta em *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, demoram a subjetividade irreduzível e a Fulguração Ofuscante. Ali “objeto-coisa” e “sujeito-coisa” estão dissolvidos no símbolo, de maneira que se tornam objetos e sujeitos distintos daqueles dos quais nos ocupamos aqui, no *aquém-horizonte*. Dessa forma, a *Mitologia* eudoriana afirma-se, também, como *hierologia*: é relato de uma via sacra, a ser percorrida para além do horizonte da objetividade, rompendo-o e fazendo do si mesmo aquilo que em verdade é, mas aqui não lhe é dado ser:

Para além do objetivo não há mais razão para que se mencione “objeto” e, por conseguinte, “sujeito”. No entanto, que necessidade haveria de atribuir àquelas palavras um valor absoluto? Nenhuma. “Transobjetivo” e “transobjetividade” podem ser relativas ao patamar inferior (é isso mesmo que a feição de tais palavras dá a entender) ou ao horizonte mais restrito, isto é, ao “objetivo” e à “objetividade”. Daí que a alternativa se possa manter, sem excluir qualquer um de seus dois membros: do “transobjetivo” exclui-se apenas o sentido de “objeto-coisa”, e aderimos ao sentido do segundo membro da alternativa, negando ao “sujeito-coisa”, sendo, embora, “coisa privilegiada por ser sujeito de todas as coisas”, a possibilidade de se transferir para o transobjetivo. Neste caso, símbolos ainda seriam objetos, só que não objetos do “homem humano” (SOUSA, 2004, 135-136).

A meio caminho entre deuses e homens, ocorre o encontro de identificação e transmutação da divindade e da mortalidade. Nessa interseção, que não é limite, mas limiar, um toma as faces do outro, “afeiçoam-se” homem e divindade, desprovidos da subjetividade suplementar do “mim”, do “deus” e do nome que os coisifica. Por isso fala Eudoro de Sousa de objetos não mais do “homem humano”, assim como não se poderá falar mais em “sujeitos” do “mundo mundano”, mas em sujeito de uma Realidade inteira, ao qual chamamos também Divindade. Por isso o chamamos “Eu”, na medida em que não lhe são possíveis os jogos de

oposição. Essa metamorfose, narrativa do limiar, de extensões inapreensíveis, entre a mortalidade e a imortalidade – a qual o reatualiza, para usarmos o vocabulário de Mircea Eliade (1978, 187) – situa-se num caleidoscópio de imagens composto pelo mito, pelo rito e, também, pelo sonho. Sobre esse limite entre o divino e o mortal, ou melhor, esse limiar *divino mortal*, Eudoro de Sousa lança luzes em sua *Mitologia*. Retornamos, com ele, ao ser-origem, não desprovido, mas anterior a qualquer provisão de conjunções como “e”, de união de “um com outro”. Assim, pode-se dizer da divindade, apenas, *dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome* – ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, como o propõe o fragmento 67 de Heráclito²¹⁰. Estamos diante de uma noção não categórica e não adscritícia do divino, assim como o Eu, enquanto “subjetividade irreduzível” advogado por Eudoro de Sousa.

Do Sonho como *Erotopia*

Eudoro de Sousa não se preocupa diretamente com a experiência onírica, mas sinaliza questões as quais a atravessam e a constituem como objeto relevante de sua *mitologia*. Numa breve reflexão, o filósofo insere-a na discussão desenvolvida acerca do símbolo em oposição à coisa enquanto parte fundamental do entendimento sobre o mito. Ele a entende numa relação íntima com a imaginação, capacidade tecedora de imagens que são, também, limiares, lugares de interseção do que, fora dela, encontra-se apartado:

A imaginação é a faculdade, a capacidade, a virtualidade do imaginário; e o imaginário é o possesso tecedor de imagens; e as imagens são “lugares”, “pontos de encontro”, “centros coloquiais” de coisas afins e confins, que uma pseudorealidade separou. Só nos sonhos elas se encontram e convivem por instantes que valem eternidades. Mas o que importam os sonhos para quem já não pode crer em que os deuses no-los enviem, como sinais de via aberta para livre-trânsito? Presumivelmente o trânsito se fechará a poucos passos

²¹⁰ Decidimos suprimir de nossa tradução do fragmento e, portanto, de nossa nomeação do limiar da afeição como *divino mortal*, até mesmo o hífen utilizado por Alexandre Costa (2002, 121) e por Alberto Bernabé (2004, 23), pois entendemos que sua inserção, como um recurso das línguas modernas diante do texto antigo, impede a leitura do fragmento em termos de *conjunção* e, também, “cojogo”, *símbolo*.

andados à superfície do que abusivamente se chama “realidade”. Que importa? Pior para a “realidade”! (SOUSA, 2004, 143-144)

Esse deslocamento, feito por Eudoro de Sousa, do encontro dos apartados pela Imaginação, aproxima-se da reflexão de Gilbert Durand acerca do Imaginário, a qual se encontra em um artigo de 1969:

É que a imagem – como o descobrirão laboriosamente os “associacionistas” – tem muito mais maneiras de conjugar do que o conceito: às quatro “causas” de Aristóteles, a imagem acrescenta toda paleta das sincronicidades, das ligações espaciais, das ligações pelas “aparências” múltiplas da cor, da forma, da assonância... É isso que significa essa lógica específica da imagem. Ela é o abandono do “princípio de identidade” e desses famosos corolários de não-contradição e do terceiro excluído. A imagem ativa, tendo abolido o tempo cronológico e o espaço tridimensional que a ele corresponde, se vê liberada para além da linearidade do encadeamento das lógicas binárias (DURAND, 1969, 23).

Nossa leitura sobre o Imaginário em Eudoro de Sousa e, portanto, do sonho, passa por essa percepção de serem, um e outro, lugares de implosão da realidade “coisística”, da expansão até o seu nível quase insustentável da circunferência da objetividade, cujo resultado é a interseção entre o sujeito e o objeto que torna inadequada até mesmo a menção desses conceitos como parâmetros de reflexão. Como aponta Gilbert Durand, são abandonados os corolários mais caros à lógica racionalista e ao pensamento linear. O uso das aspas para destacar o conceito de “realidade”, por parte de Eudoro de Sousa, na citação acima, identifica, logo à primeira leitura, o seu posicionamento sobre o real, termo caro à discussão filosófica, literária, antropológica, histórica e psicológica sobre o sonho. O “real” de Eudoro de Sousa encontra-se além do universo objetivante das “coisas”, “Além Horizonte”, na “Lonjura” e no “Outrora”, nos tempos e espaços “outros”. Trata-se da espacialidade dos possíveis, o fundamento do realizável. Esse lugar que não é um lugar configura-se enquanto berço de todas as “coisas” que, dissociadas do que as fazia “símbolo”, habitam o mundo material, opaco, “Aquém Horizonte”. Por isso damos preferência aos conceitos como “espaço” e “tempo” para falar da heterotopia e a heterocronia das espacialidades e temporalidades “além”, em detrimento de termos como “lugar” e “momento”. “Lugar” e “momento” sugerem sempre um limite, uma borda, pontos em um mapa físico ou cronológico, onde se

“chega”, de onde se “sai” e devidamente mensuráveis por uma métrica conveniente. “Espaço” e “tempo”, indicam, por outro lado, a experiência espaço-temporal do “enquanto” e do “durante”, ou seja, do divagar, do estar, do demorar. Relacionam-se, portanto, à intermediária transobjetividade de onde se vislumbra a Lonjura e o Outrora. Em minha jornada daqui até lá, enquanto caminho, aproximo-me e distancio-me dos limites impostos pelo “lugar” e o “momento”. Durante o caminho, o passo reconstrói a linha de interrupção do caminhar, sempre a empurrando para mais adiante. A ênfase recai, portanto, no gerúndio, na ação continuada. “Espaço” e “tempo” são termos pertinentes à via sacra da qual se sai para construir outras vias igualmente sacras. Esta jamais se interrompe ou conclui-se, mas expande-se em redes, teias, rizomas. Neste sentido, o lugar do sonho é o do *sendo* e do *sendo sempre*. Recupero, aqui, a leitura de Alexandre Costa sobre o Primeiro Fragmento de Heráclito: *Deste lógos, sendo sempre* (ἔόντος ἀεὶ), *são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem*²¹¹ (COSTA, 1999, 13). Mais adiante, ele esclarece a tradução:

O *Lógos* é, portanto, ἔόντος ἀεὶ. O *Lógos* é sempre, ou mais exatamente: o *Lógos* é um “sendo sempre” – o *Lógos* está sendo e sempre sendo. Observa-se conseqüentemente no tempo do *Lógos* uma concordância entre participio-presente e *aeí* (COSTA, 1999, 44).

O parentesco etimológico entre ἀεὶ e αἰών é utilizado por Alexandre Costa para pensar essa continuidade e essa indeterminação:

Aion, porém, é o tempo indeterminado, o tempo sem duração, a manutenção e a totalidade do tempo, mas uma totalidade sem bordas. Não é o sempiterno, o tempo com início, porém sem fim. É o eterno: o sem começo, sem fim, sem ponto e sem sequência, ou em uma só palavra: sem determinação (1999, 45).

Decerto, não nos cabe, aqui, discutir o *Lógos* heraclítico em sua particularidade, mas é pertinente lembrar que, sobre ele, Heráclito diz em seu Fragmento 50, de acordo com a tradução de Alexandre Costa (2002, 107): *Ouvindo não a mim, mas ao lógos, é sábio*

²¹¹ τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον (COSTA, 1999).

concordar ser tudo um (ἐν πάντα εἶναι)²¹². Já para Martin Heidegger (1998, 317), a opção mais adequada diante de ἐν πάντα εἶναι seria “tudo é um”. Dessa maneira, fica clara a possibilidade de pensarmos o *Lógos* heraclítico em concordância com as ideias de conjunção e símbolo, de continuidade digna, muito mais, de noções extensivas e “participias” do tempo e do espaço do que de limitação e conformação.

Prossigamos: o “real”, não se encontra na realidade objetiva, material, coisística do “mundo” da individuação, dos nomes, dos objetos. É esse o espaço-berço originário originante de todas as coisas. De lá, os deuses descem para fazerem-se homens e para lá os homens sobem para fazerem-se deuses. Eudoro de Sousa fala, assim, de catábases e anábases como jornadas na quais deuses e homens encontram-se alijados de toda adscrição e, assim, reconhecem-se, numa relação de face a face imaginativa na qual, como sugerira Durand (1969, 23) o princípio da identidade é abandonado:

(...) os homens sobem o mesmo caminho que os deuses descem. Só com esta diferença: de Cima para Baixo, despem-se os deuses; de Baixo para Cima, despem-se os homens. A meio caminho, deuses e homens se encontram, uns mais ou menos despídos, outros, mais ou menos vestidos, todos mais ou menos encobertos e envolvidos, todos mais ou menos desencobertos e desenvolvidos. A meio do caminho, homens se reconhecem nos deuses e os deuses, nos homens. A meio caminho deuses saúdam os homens, como seus iguais. Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus (SOUSA, 2004, 65).

O acesso ao espaço para além do espaço e ao tempo para além do tempo se dá no mito, no rito e no sonho. Estes abrem fendas no horizonte objetivo, fissuram-no em beiras de abismo sobre as quais lançamo-nos ou deixamo-nos soçobrar, denunciam sua fragilidade, sua impertinência. O espaço deixado pelo imenso vão é o espaço do sonho (*espaço*, não *lugar*). Ao cair nele, neste entremundos, mergulha-se em catábase, como iniciante nos mistérios, na Excessividade Caótica. A respeito dela e da metamorfose que lhe provê acesso, Eudoro de Sousa diz:

²¹² οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσανταςὀμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι (COSTA, 2002).

A iniciação está terminada desde o início da excedência incontida, e as estações ultrapassadas só a confirmam, enquanto firmam a incontidência do excesso. O Mundo excede-se em mundos, e os mundos, no que já não é mundo – só a Excessividade Caótica, grande maré que sobe rumorejante do fundo do Abismo sem fundo, a que se entrevê na passagem de mundo para mundo, quando perigosamente não se vive em outro, quando suspensos nos encontramos no entremundos (2004, 66).

Se o sonho é o espaço fissurado entremundos, ele figura, portanto, como estado de exceção, de suspensão de regras e possibilidade de transgressão do *nómos*. No entanto, trata-se de uma exceção (e de um “excessivo”) de características bastante peculiares. Ainda que o retire da experiência cotidiana e dos limites da materialidade, da lei e, até mesmo, do desejo, o sonho faz parte desse mesmo cotidiano que insiste em constranger. Trata-se, assim, de um íntimo inimigo da realidade imediata, do aquém-horizonte. Ao mesmo tempo, enquanto transgressão que confundida com princípio de ordenação, ao suspender informa a ordem por ele mesmo ultrapassada. É, assim, heterotopia. O mesmo vale para o rito e o mito. Portanto, temos em conta, em primeiro lugar, que a narrativa onírica, mítica e ritual, enquanto tempo em imagens, tem o sentido astuto das pequenas e constituintes transgressões cotidianas. Essas imagens, é bom dizer, podem ser tanto atuadas, quanto vislumbradas, pois o grego *vê* e *vive* um sonho, o iniciante *vive* a iniciação, mas pode também *vê-la* e ser ofuscado por ela, como o espectador *vê* a tragédia que é reatualização de seu próprio mito de origens. Dizemos isso, pois vemos essa narrativa onírica, mítica e ritual como desprovida de meios para instituir uma modalidade nova e permanente de experiência humana *enquanto* experiência humana de limitações, ou seja, aqui, *aquém-Horizonte Extremo*. Ela pode, tão somente, lançar luz e oferecer vislumbres de um habitar mais além. Essa astúcia pré-objetiva própria do lidar-com anterior ao incômodo surpreendente de ter-se ali, atravessado diante do caminho, é intrínseca à busca antes de se saber que se busca, a presença da imagem antes de se distinguir, nela, cores, linhas e pontos.

Apesar da precariedade intrínseca ao sonho *na* experiência cotidiana e *como* experiência cotidiana, é sempre pertinente reafirmá-lo como *resgate* ou um *arrancar* do homem da mesma. Desta forma, seguimos a linha de Mircea Eliade em seu *Mito e Realidade*, de 1963. Para ele, o mito e o rito lançam luz e permitem o acesso a uma realidade, geralmente

inacessível, de caráter sagrado (2002, 11). Ao romper as restrições do cotidiano profano, o rito reatualiza uma temporalidade primeva, da criação de tudo que há. Esse é o tempo narrado no mito. Assim, todo mito é mito das origens: institui uma formação social, a organização do espaço físico e as leis responsáveis por reger mundo e homem. Como observou Eudoro de Sousa (2004, 95), enquanto o mito constitui uma narrativa em imagens, o rito o faz por atos. Por isso dizer que o mito é rito em imagens e o rito, mito em atos. Ao mesmo tempo, se o mito e o rito contam como a realidade veio a ser, devem ser compreendidos como narrativas de ruptura, ou seja, narrativas sobre a passagem de um estado original a outro. Desta forma, todo mito e todo rito é, também, narrativa iniciática. Tomemos como exemplo a história da criação presente na *Teogonia* (154-192; 453-506) de Hesíodo, mais especificamente da separação do céu e da terra. A narrativa hesiódica indica uma mudança na ordem das coisas, a qual funda a própria ordem das coisas. Ao castrar Urano, Crono separa o que anteriormente encontrava-se unido em abraço inviolável. Esta ruptura funda uma nova ordem do mundo a qual será, novamente, rompida quando seu filho Zeus tomar para si a liderança divina ao libertar os irmãos do ventre do pai. O mito é sempre parte (ou uma sucessão, a depender da narrativa na qual nos detemos) de revoluções do *status quo*. Ao mesmo tempo, não podemos nos esquecer de seu caráter conservador, recuperado no rito. Ao reatualizar anualmente, durante o ritual sumero-babilônico do *Akitû* (o qual foi celebrado dos séculos XXII a XIX antes da Era Comum), o mito da criação narrado no *Enuma Eliš*, a comunidade retornava ao momento daquela primeira grande ruptura, paradigmática de todas as outras. No seu conservadorismo, o mito e o rito escondem uma lógica caracteristicamente subversiva. O desmembramento de Dioniso, o infanticídio de Medéia e, mesmo, a busca dos cavaleiros da Távola Redonda pelo Graal, são, sempre, narrativas com essa mesma característica paradoxal. O mesmo vale para o banquete dos mortos na Suméria e as Tesmofórias atenienses. Falamos de subversão e, reatualizadas (relidas, recontadas, reencenadas), nos inserem de volta e sempre no mesmo tempo antes do tempo. O paradoxo aqui observado é, portanto, o ponto de sustento do sentido mítico ritual ao qual nos referimos quando defendemos a associação entre mito, rito e sonho. Essas “transgressões reacionárias” do mito e do rito são também parte – senão a parte fundamental – da experiência onírica e sua narrativa.

Em *Symbole der Wandlung*, de 1912, Jung defendeu que a psique humana assentava-se sobre uma base de natureza mitológica e, na introdução à quarta edição da obra, se perguntou qual mito se está a viver, na busca pelo mito pessoal. A proposta tinha íntima relação com a *Traumdeutung* e a noção do sonho como mito pessoal, muito embora, para Freud, esta relação tivesse como caráter de suma importância a composição da psique neurótica. As reflexões da psicanálise e da psicologia profunda influenciaram, por sua vez, os estudos sobre o mito e a história das religiões. Em seu *The Hero of a Thousand Faces*, publicado em 1949, Joseph Campbell compreendeu o mito como origem do sonho, assim como das religiões, filosofias, artes e formas sociais do homem primitivo e histórico. Mais do que isso, cada indivíduo teria um panteão onírico pessoal, na ausência de uma efetiva mitologia geral (CAMPBELL, 1995, 15s). Não é de nosso interesse, aqui, entrar na velha disputa sobre a primazia entre o mito e o rito, a qual está na base dessa afirmativa de Campbell sobre a origem mitológica do sonho. O próprio Eudoro de Sousa (2004, 36) preferiu não ocupar-se dela. Também não consideramos pertinente a discussão sobre uma suposta ausência de uma “efetiva mitologia geral”. O importante, neste momento, é pensar mito, rito e sonho como narrativas convergentes, cujos sentidos e consequências para o homem apontam em direção a experiências comuns de transgressão e reafirmação de interditos. Essa relação, como podemos ver também em *L'Érotisme* de Georges Bataille, escrito em 1957, não deve ser pensada fora do contexto de sagrado. Mircea Eliade, em *Aspects du Mythe*, de 1963, retomou o tema ao argumentar que o inconsciente apresenta a estrutura de uma mitologia privada:

Pode-se ir mais longe ainda e afirmar não somente que o inconsciente é “mitológico”, mas também que alguns de seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos; em outros termos, que eles refletem as modalidades, os processos e os destinos da vida e da matéria vivente. Pode-se mesmo dizer que o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente, quer se trate de seus sonhos e de sua vida imaginária, quer das criações que surgem do inconsciente (poesia, jogos, espetáculos, etc.) (1963, 73).

Desta forma, a associação entre o sonho e o mito (e, assim, rito) passa pela experiência de sagrado e carrega, também, o sentido de performance. Sonhar é reatualizar o

mito e, portanto, reatualização esta que se abre como momento ritual, uma fenda no horizonte objetivante em direção ao “horizonte extremo”. Pensamos essa ruptura como transgressão, no sentido dado ao conceito por Georges Bataille em *L'Érotisme*. Para Bataille (2004, 105), a transgressão *é, mais que a interdição, o fundamento da religião*. Essa relação íntima entre o sagrado, o interdito e a transgressão sustenta-se sobre o problema colocado para o homem ao ver-se diante da morte, dissolução de todos os contornos e do estado descontínuo da individualidade. Mas, na origem do homem e da descontinuidade, encontra-se a continuidade da concepção, quando “outro” e “outro”, masculino e feminino, associam-se por um instante em “um mesmo”, para logo transformar-se, esta unidade contínua, em multiplicidade descontínua. A continuidade primitiva do homem é, a partir de então, experimentada plenamente apenas no momento de seu próprio fim, mas o homem antecipa-a no coito, no qual a possibilidade de geração sugere a morte que mais cedo ou mais tarde se seguirá: *A longo ou curto prazo, a reprodução exige a morte daqueles que engendram, que só engendram para estender o aniquilamento (da mesma maneira que a morte de uma geração exige uma nova geração)* (BATAILLE, 2004, 95s).

Esta distância, entretanto, entre um e outro, este abismo que os individualiza, produz tão grande terror no homem que a única opção diante dele, da vertigem provocada, é recuar. É impossível suprimir este abismo e só se pode sentir em comum a vertigem diante dele. *Esse abismo, em um sentido, é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante* (BATAILLE, 2004, 22). Caso, entretanto, o indivíduo sucumba à vertigem, desfalecido, se desfará enquanto descontinuidade. É neste sentido que se observa a analogia profunda entre a morte e a sexualidade, forma de antecipar a queda no abismo. A continuidade fascina ao mesmo tempo em que atemoriza, e é este fascínio que domina o erotismo. É neste ponto que se funda a interdição, posterior à transgressão visto que só pôde estabelecer-se a partir de um sentimento de “hediondo” diante de algo que a precedeu. A princípio, ela diz respeito à morte, à continuidade prevista no coito, à vertigem, para que o homem não sucumba. O cadáver é interdito, pois figura como testemunho da violência que não somente destruirá um homem, mas a todos os homens. As relações sexuais são organizadas a partir das concepções de incesto. Em contrapartida, é função de certos indivíduos a intimidade com a morte e a

sexualidade. Estes não sofreriam tanto risco ao tocar nas coisas sagradas, as quais se encontram sob o registro da transgressão e não do interdito. Mas o conjunto das interdições relativas à continuidade contempla apenas aquilo que é próprio do universo humano. Bataille (2004, 104; 129) não chega a tratar a divindade como paradigma de fundação das transgressões e interditos, mas aponta que os deuses encarnam o sagrado, objeto de interdição, de forma que vincula o divino à continuidade. Este distanciamento entre um e outro indivíduo parece, no que diz respeito à mitologia, opor homens e deuses, na condição de mortais e imortais, descontínuos e contínuos. Mas, onde *L'Érotisme* de Bataille não chega é o ponto atravessado por Eudoro de Sousa em sua *Mitologia* que é, quanto a isso, uma *hierologia*: Eros, senhor dos espaços intermediários, trânsito livre entre outro e outro, é psicopompo do homem no acesso ao excesso de si, além de si mesmo, além horizonte, estado de exceção. Eudoro de Sousa propõe, portanto, que se exceda o sexo em direção a Eros, afeição, tomada de feições. Ele, no entanto, procura, não exatamente corrigir, mas adequar sua reflexão sobre o problema à proximidade da Subjetividade Irredutível e da Excessividade Caótica, da qual se ocupa ao longo da *Mitologia*. Para isso, Eudoro de Sousa lança mão da mulher como alteridade indispensável para compor a imagem da divindade, habitante da Lonjura e do Outrora, ou melhor, modalidade própria da Lonjura e do Outrora, numa das mais belas passagens de toda a sua obra:

O Eros mostrava-se-nos, como o símbolo se nos mostra, pela fusão de duas partes no todo que as integra. No que estávamos quase certos. Mas, agora, à memória nos acode um verso de José Régio, que vamos citar sem recurso ao texto, que não temos diante dos olhos. O poema intitula-se “Sarça Ardente” e o verso a que devemos apreço é este: “Vai, Mulher, que a tua casa é perto!” Por mim diria: “... que a tua casa é longe!” Com o que, certamente, inalterada permanecerá a métrica (suposto, evidentemente, que as mesmas fossem as palavras, e dispostas naquela ordem). A diferença reside, portanto, em diversas concepções do que seja “Mulher”, na minha concepção e na do poeta. Ainda que estreitamente abraçados, no *symplegma* que, desde a Antiguidade, emblematiza o Erótico, e tanto que, entre Gregos e Romanos, pelo menos uma das figuras é alada, a Mulher sempre habita a Lonjura, não que pela própria ação do drama amoroso mais próximo não pudesse chegar-se ao homem. Ainda assim, a tão pouco distante Mulher é o nosso mais longínquo semelhante, tão longínqua, que redondamente se ilude quem ache que alguma vez

conseguiu cingi-la toda em seus braços. A experiência, tão íntima, que se furta à descrição, dá-nos em sua medida exata a diferença entre Eros e Sexo. Porque ao amplexo de predominante sexualidade tudo isso escapa; o sentimento da Lonjura inacessível ao percurso das maiores distâncias oculta-se sob a falácia da “posse”. Não queremos ofender as feministas tão amantes das prerrogativas da masculinidade; muito pelo contrário. Mas não podemos deixar de dizer que, em lonjura inacessível, a Mulher está ao lado da Natureza e, presumivelmente, ao mesmo nível. Os atentados da tecnologia contra uma natureza indomada tomam visos de estupro e violação criminosa. E, inversamente, estes se transpõem, com a docilidade da evidência, do natural para o humano. Mas ainda, se à Mulher tão bem cabe a característica pseudoespacial da Lonjura, caber não lhe deverá igualmente a característica pseudotemporal do Outrora? (2004, 114-115).

A Mulher figura, aqui, como imagem emblemática do divino, como alteridade radical e, devemos lembrar, como tão próxima do homem quanto é da subjetividade irreduzível a excessividade caótica. Eros, excedência-exceção é, assim, a única possibilidade dada ao homem de ultrapassar as “coisas”, atravessar a realidade imediata, num êxtase “descoisificante” (SOUSA, 2004, 96). Essa afeição com o divino é resumida por Eudoro de Sousa nas seguintes palavras:

Não teria Deus criado o homem à sua imagem e semelhança, porque “eu” estou separado do “mim mesmo”, porque “tu” estás separado do “ti mesmo”, porque “ele” está separado do “si mesmo”, porque em cada um de nós há uma subjetividade irreduzível, comparável, ao Absoluto? Não é por aí que homem se assemelha a Deus? Se não, não sei; resigno-me a não mais querer averiguar qual seja outra razão de semelhança. Pois, do “eu”, também o homem só pode dizer: “eu sou o que sou” (SOUSA, 2004, 64).

E em seguida, Eudoro de Sousa coloca essa tomada de feições em termos de um alijamento da adscrição própria do “mim”, do Eu como proprietário:

Se passei a última porta, aquela que por sua estreiteza não permite senão que “eu” passe, despojado de tudo que “me” pertencia, de tudo quanto do “mim mesmo” era e que “eu” não sou, porque diante da Divindade cheguei, como sendo o que sou, para baixo ficaram os deuses. Cada um deles fora jogado na indecisão de serem ou terem seu mundo. Se morrem para a vida do mundo, são seu mundo; se vivem, têm o mundo em que vivem. Mas eu sou e eu só, pela

Excedência que imita a Excessividade incontida, que não deixou que eu me detivesse no caminho, em qualquer dos mundos que algum deus seja ou tenha. Nisto, um homem pode superar todos os deuses (SOUSA, 2004, 65).

Em Eudoro de Sousa, Eros não diz respeito, jamais, a dois, mais à transfiguração de “outro e outro”, em “o mesmo”. No amor, o indivíduo dissolve-se em Eu, no sentido daquilo que lhe é próprio e lhe é próprio enquanto é próprio de todo homem na tomada das feições que não questiona, mas lhe é facultado buscar. Erótica é, portanto, a via áurea em direção à Excessividade Caótica, seja ela a do sonho, do rito ou do mito. São três vias em cruzamento a chegarem ao lugar que não é lugar, mas Lonjura, profundidade da fenda, abismo de onde emergem os píncaros. Nelas homem e deus recuperam-se, associam-se, afeiçoam-se. Essa desobediência, essa transgressão, é reatualizada em trânsito, performance do mito, do rito e do sonho. Trata-se da única via para fora daqui, mundo das coisas, do qual Eros desertou, como afirmou Eudoro de Sousa:

As “coisas” residem, todas elas, num deserto de suprema afeição; “coisas” não se afeiçoam, nenhuma quer tomar a feição de outra, de contrário, deixariam de o ser. No que o Erótico insiste, as coisas resistem. Enquanto forem “coisas”, sempre dois entes que se amem ou fulgem amar-se permanecerão separados. Uma “coisa” volta-se para si mesma, ou nunca o foi. E para dois “voltar-se para si mesmo” não há possibilidade de êxtase. E onde o êxtase não tem lugar, lugar não tem o amor. Nas “coisas”, se apartam Eros e Sexo. O sexo é compatível com o distanciamento entre “coisas”, mas não o Eros. Eroticamento ligados, dois entes vivem como um só; ambos se esqueceram de referir-se a si mesmos; referem-se um ao outro, na unidade que lhes não consente falarem de “ti” e de “mim”. O Diabo nunca amou, não ama, não amará; nem o “diabólico”, porque lhe está vetado que seu limes alguma vez se volva em *limen*. “Diabólico” é o que jamais ultrapassou os limites da “coisa”, que não pode deixar de ser o que parece, dentro de seus limites (SOUSA, 2004, 91).

Ao longo da *Mitologia* de Eudoro de Sousa, é possível perceber os ecos da filosofia de Martin Heidegger e de Friedrich Nietzsche, de maneira que é pertinente trazer duas observações sobre os pontos em que suas obras atravessam o problema do *erótico* para Eudoro de Sousa. A terceira parte da *Mitologia* apresenta, como apêndice, uma tradução a *Das Ding* de Heidegger, de 1950. O próprio autor-tradutor comenta, na introdução ao

trabalho, a pertinência de incluí-la na obra. Alguns dos conceitos ali apresentados equiparam-se ao vocabulário eudoriano: seu “símbolo” é a “coisa” de Heidegger, assim como o “Ser” deste pode ser pensado como “Deus” ou a “Caótica Excessividade” daquele (2004, 192-193). Da mesma maneira, a proximidade entre a subjetividade irreduzível e a excessividade caótica, assim como a noção de amor, presentes em Eudoro de Sousa, correspondem a reflexões heideggerianas encontradas no texto que conclui a *Mitologia*. O parágrafo 54 de *Das Ding* é, então, assim traduzido por Eudoro de Sousa:

A terra e o céu, os divinos e os mortais, unidos uns aos outros a partir de si mesmos, / a partir da “unificidade” unida do Quadrado, uns aos outros se pertencem. Cada um dos quatro reflete, à sua maneira, o ser dos demais, com isso, cada um se reflete, à sua maneira, no seu próprio ser, o seio da “unificidade” dos Quatro. Este refletir-se não é nenhum produzir de uma imagem. Iluminando cada um dos Quatro, o refletir manifesta mutuamente o ser próprio de cada um, na transpropriação simples de uns nos outros. Refletindo deste modo iluminante-manifestante, cada um dos Quatro se joga em cada um dos outros. O refletir-manifestante libera cada um dos Quatro para o seu “próprio”, liga, porém, os livres na “unificidade” da sua interpertinência ôntica. (HEIDEGGER, 2004, 212)

Heidegger entende, portanto, a unidade entre terra e céu, divinos e mortais, como um copertencimento e um refletir que é, ao mesmo tempo, um jogar-com, *símbolo*, se recordamos Eudoro de Sousa (2004, 107). Trata-se de um desvelar, de um mostrar-se que muito remete à síntese feita por Fernando Bastos (1991, 37) da *Mitologia* de Eudoro de Sousa como “cosmofania teocrítica”, mistério e surgimento do mundo, mas, diríamos, também “teofania antropocrítica” e “antropofania teocrítica”. Estendemos a leitura, pois pensamos não se limitar o mito a apenas um desvelar-encobrimento, mas a todos que, por ele, se copertencem, os três vértices do chamado “triângulo da complementaridade e do simbólico”: deus, mundo, homem. Eudoro de Sousa chama atenção para isso logo ao início de sua *Mitologia*:

Diz-se que o mito é teofania. Está certo; sobretudo, na condição do mito como “biografia dos deuses”. Mais certo, todavia, nos parece dizer-se que ele seja ontofania, ou melhor, cosmofania e antropofania, ou as duas simultaneamente. Nem por despercebido nem por mal-entendido passará por aqui a sentença proverbial:

“Quem vê Deus morre” (com a variante genuinamente grega – “Quem vê um deus morre ou cega”). Assim morreu Sêmele, diante da figura de Zeus em toda a sua glória; assim Hera teria cegado Tirésias, quando o vate ousou revelar um dos mais bem guardados segredos da feminilidade, e quem sabe se Édipo furou as pupilas de seus olhos, não para que não mais visse o fundo de sua miséria humana, mas, sim, porque não suportou ver subitamente, face a face, a divindade que bem claro dissera: “Pensa que és só humano; conhece-te a ti mesmo, reconhece que és homem e não um deus.” Deus é fogo que nos consome ou ofuscante Fulguração do raio que nos cega. Ofuscante é também a densa obscuridade do Mistério; também não podemos olhá-lo de face, sem risco de cegarmos. Deus e Mistério unem-se pela ofuscação. Não se nos mostram diretamente. A obscuridade impenetrável do mistério é a de uma invisível luminária, cuja luz invisível floresce nos cristais de um mundo; a luminosidade dos deuses dispersa-se pela enrugada epiderme do nosso mundo. A embaçada luz do mundo só deixa ver, na sua orla extrema, o “lugar” em que deus e mistério já não estão. Satisfaçam-nos com o aperceber-nos da ausência, pois quem dela se apercebe sabe do que se ausentou, do que está presente em outro “lugar”. Os deuses ocultam-se em cada um dos mundos que desocultaram. Mito não é teofania, mas teocriptia. Em seu mundo é que os deuses vêm à fala como mortais; mito é cosmofania. Numa fórmula breve, que sintetiza as duas últimas proposições, temos a melhor definição do mítico: cosmofania teocríptica (SOUSA, 2004, 49).

Esse desvelar ocultante parece, portanto, representar sempre um risco, uma queda e uma abertura ao outro que é o mesmo. Reflexo e afeição, um e outro se desfazem como um e outro. Em *Das Ding*, Heidegger lança mão de Mestre Eckhardt, o qual segue Dionísio Areopagita: *o amor é de tal natureza que transforma o homem nas coisas que ele ama* (HEIDEGGER, 2004, 210). Não é possível deixar de vislumbrar, aqui, uma antiga reflexão tomada por Eudoro de Sousa (2004, 91) ao referir-se ao amor, quando diz que *Eroticamente ligados, dois entes vivem como um só; ambos se esqueceram de referir-se a si mesmos; referem-se um ao outro, na unidade que lhes não consente falarem de “ti” e de “mim”*. Essa subversão dos contornos do si mesmo, a qual retira-nos da conformadora experiência da realidade cotidiana não pode ser negligenciada. É nesse sentido que devemos pensar a *Mitologia* de Eudoro de Sousa como uma hierologia, um discurso sagrado, misterioso, pedagógico, de exceção e excedência. O homem verdadeiramente homem, aquele que *existe*, para tomar o vocabulário heideggeriano, estando *fora de si mesmo*, é, naturalmente, etapa,

ponto a ser ultrapassado – e, por isso, o elogio de Eudoro de Sousa (2004, 137) à “desumanidade” cantada na poesia de Fernando Pessoa e que ele interpreta como *uma das mais naturais metamorfoses do homem que se pôs a caminho da divindade*. É função do homem, portanto, ultrapassar-se, romper-se como norma para chegar ao ponto de poder dizer de si que, apenas, “é”. Eudoro de Sousa resgata, portanto, a famosa afirmação de Nietzsche ao Prólogo de *Also sprach Zarathustra*:

“O Homem é algo que deve ser ultrapassado”, o homem é o que tem de se ultrapassar. Não me ocupo nem me preocupo com o que Nietzsche entendia por “ultrapassagem”, de como queria que o homem se ultrapassasse. Para mim, o filósofo só me diz que o homem tem que transpor limites, que o homem é transposição de limites, que só é homem aquele que os transpõe, quem os transpõe. O homem não é o Homem definido pelo Mundo que faz, virtualmente determinado pelo Mundo a fazer, que é o próprio “afazer”. O homem é só o que, saído dos Infernos, virá dizer-nos que lá desceu; é só aquele que desceu aos Infernos (SOUSA, 2004, 60).

Entendemos, portanto, e finalmente, que Eudoro de Sousa propõe, em sua *Mitologia*, um movimento de desconstrução e ultrapassagem que, por muito artificial que pareça, é próprio do homem, do romper-se e do abrir-se que lhe convém, como é própria a busca do Eu, esse atravessado-no-caminho sobre o qual nada se pode dizer, apenas que ele é, que está sendo e *sendo sempre*. Nesse sentido, o que se toma, quando se *toma as feições do outro*, é isso que está sendo sempre e que constitui-nos como proprietários de nomes, formas, gostos, intenções. A face do amado é a denúncia do Eu irredutível, próprio do homem como homem, aquilo que jamais sustentou qualquer carga, jamais se submeteu a qualquer critério, caráter, condição. Por isso, como diz Eudoro de Sousa, não é mais possível referir-se a si mesmo, mas à unidade do mesmo com o mesmo. Nenhum limite sustenta-se a partir desse transbordamento desprovido de lugar e de momento, de forma que é possível dizer do amor que ele sempre esteve lá, sendo sempre, na face do amado, mesmo antes dela ter sido vista. O encontro torna-se, assim, instante, átomo de eternidade, no qual a subjetividade soçobra apenas para mostrar-se como jamais propriamente sustentada. Face a face, os amantes dominam o saber assistemático do “comportamento prático” do qual falava Heidegger: sabem perfeitamente tratar-se, ocupar-se, tomar-se, sem qualquer necessidade de reflexão,

de comportamento teórico, de questionamento. Simplesmente tomam-se. Sua apreensão teórica advém apenas quando se veem ali, atravessando o caminho, separados e impertinentemente questionando, um ao outro, sobre o que são. Lá, Eros já não mais habita.

Mortalidade e Imortalidade

A proximidade de Aristides e Asclépio, nos *Hieroì Lógoi*, transforma o primeiro ao identificá-lo ao segundo. Essa identificação é narrada em termos de um transbordamento de Aristides como limitado pela doença, as dores e prazeres do homem comum e habilidades próprias dos mortais. Nos *Hieroì Lógoi* é reivindicada uma modalidade de existência não tributária à morte e à materialidade, ainda que ela seja irrevogavelmente pensada a partir do trato com a matéria finita e sensível. Ao mesmo tempo, ela é expressa por meio de sinais, sintomas vistos e sentidos por Aristides e também visíveis aos que o acompanham. Sua corporeidade é reconfigurada e ressignificada de forma a emergir a imagem desumana do homem divino. Por isso, após uma visão de Asclépio, ele pode entrar e divertir-se nas gélidas águas do rio em Esmirna: ele brinca com elas, qual criança, no domínio dos objetos à sua volta ao constituí-los mundos, como o fazem os deuses. Seu corpo, ao emergir, está modificado. Não é uma imagem humana o que veem os homens às margens do rio e, por isso, não lhes resta qualquer alternativa à aclamação. Dizem *Grande é Asclépio!* E nos perguntamos de quem falam e a quem falam. Nos *Hieroì Lógoi*, a humanidade de Aristides é registrada apenas como primeira e superficial camada dessa realidade última divina, o Eu sem adscrição:

Quando chegamos ao rio, não houve necessidade de me encorajarem: já pleno do calor provocado em mim pela visão do deus, depois de ter me desfeito das roupas e não mais precisar de qualquer massagem, atirei-me no ponto do rio onde as águas eram mais profundas. Depois disso, como numa piscina, estando a água bem agradável e temperada, entreguei-me ao lazer (διατριβή), nadando e me cobrindo totalmente de água. Quando saí, toda minha pele desabrochava (ἤλυθε), eu tinha o corpo totalmente ágil (κοῦφον) e houve grande clamor de todos que tinham vindo comigo ou chegaram depois e

entoaram a famosa aclamação “Grande é Asclépio” (μέγας ὁ Ἀσκληπιός)²¹³ (*Hieroi Lógoi*, 2.21).

O termo ἀνθέω, utilizado por Aristides para descrever o aspecto de sua pele, foi traduzido em algumas edições dos *Hieroi Lógoi* como “brilhar”, “resplandecer” (FESTUGIÈRE, 1986; COPETE, 1999). No entanto, o campo semântico de ἀνθέω é muito mais amplo. Liddell e Scott indicam, entre seus significados, também “florescer” e “desabrochar”, no sentido de “desenvolver-se”, como em Homero (*Odisseia*, 11.320) e no sentido concreto da flor ou da vegetação que nasce, como em Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, 582). Acrescentam-se, também, os sentidos de “prosperar”, como em Heródoto (6.127) e “estar no auge”, como diz Hércules sobre a moléstia que o acomete (SÓFOCLES, *Traquínias*, 1089). Assim, ao traduzir o termo ἦνθει, outros autores escolheram adotar expressões que associassem a ideia de um resplandecer à de florescimento. Charles Behr (1986) utilizou a expressão *rosy hue* (“tonalidade rosada”) para falar da intensa coloração da pele de Aristides e Salvatore Nicosia traduziu o termo por *florida* (“florida”), expressão italiana que tanto pode remeter, mais concretamente, à presença de flores, quanto, metaforicamente, à prosperidade e ao desenvolvimento de algo. Entendemos, portanto, o termo ἦνθει, de difícil tradução, como indicativo de uma transformação no aspecto da pele de Aristides, a qual “desabrocha”, tanto metaforicamente, quanto concretamente. Essa transformação é visível por seus companheiros e sentida, por ele, como se proprietário de uma nova agilidade. Ela opera-se, portanto, junto a sintomas perceptíveis tanto para o próprio Aristides quanto por outras pessoas. Segue-se um estado de conforto físico, de temperatura

²¹³ ὡς δὴ ἐγεινόμεθα ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, εὐδὲν ἔδει τοῦ παρακελευσομένου, ἀλλ’ ἔτι τῆς θέρμης τῆς ἐκ τῆς ὄψεως τοῦ θεοῦ μεστόσων ἀπορρίψας τὰ ἱμάτια οὐδ’ ἀνατρίψασθαι δεηθεὶς, ἴμαι οὐτοῦ ποταμοῦ τὸ βαθύτατον ἦν. ἔπειθ’ ὡσπερ ἐν κολυμβήθρα καὶ μάλα ἠπίου καὶ κεκραμένου ὕδατος ἐχρωμην διατριβῆ, ἐννέων τε καὶ ἀνακλύζων ἑμαυτὸν πάντη. ὡς δ’ ἐξέβην, ὅτε δηγρῶς πᾶσῃνθει καὶ τὸ σῶμα πάντη κοῦφον ἦν, καὶ βοή πολλή τῶν τε παρόντων καὶ ἐπιόντων, τὸ πολλυύμνητον δὴ τοῦτο βοώντων, μέγας ὁ Ἀσκληπιός. / *Quand je fus arrivé au bord du fleuve, il n’y eut nul besoin qu’un m’encourageât: plein encore de la chaleur que m’avait donnée la vue du dieu, après avoir rejeté mes vêtements et non pas même demandé qu’on me frictionnât, je me jette à l’endroit du fleuve où l’eau étant bien douce et tempérée, je pris du loisir, nageant et me couvrant d’eau de tous côtés. Quand je sortis, toute la peau luisait comme une fleur, j’avais le corps entièrement léger, et il y eut une grande clameur de tous ceux qui étaient venus avec moi ou par la suite, et qui poussaient ce cri fameux : « Grand est Asclépios »* / (FESTUGIÈRE, 1986).

e umidade equilibradas, mas Aristides reconhece essa harmonia como algo inumano, inclusive por ser acompanhada de um estado de ânimos também excepcional:

Esse calor não se parecia com nenhum produto de invenção humana (ἀνθρωπίνης μηχανῆς), mas era um tipo de ardor contínuo, que se distribuía por igual intensidade por todo corpo e toda pele. O mesmo se deu com meu entendimento (γνώμης). Não se tratava de uma volúpia (ἡδονή) conhecida, e não se pode dizer que ela remetesse a um contentamento humano (σωφροσύνην), mas era um tipo de indizível alegria (εὐθυμία) que, naquele momento, tornava todas as coisas inferiores, de forma que, mesmo vendo tudo, me parecia não ver nada. Eu estava totalmente consagrado ao deus (πρὸς τῷ θεῷ)²¹⁴ (*Hieroi Lógoi*, 2.22s).

A descrição dos sentimentos e sensações aqui exposta sinaliza uma experiência não humana, desconhecida, portanto, de forma que é quase inviável, para Aristides, verbalizá-la. O calor sentido não se equipara a qualquer produto humano (ἀνθρωπίνης μηχανῆς) e, da mesma forma, seu entendimento (γνώμης) não pode ser compreendido em termos mundanos. Não se tratava de um prazer voluptuoso (ἡδονή), nem moderado (σωφροσύνην), mas de uma alegria, ao mesmo tempo, fisiológica e mental, εὐθυμία, um bom *thymós*. Assim, ele se entende totalmente voltado para o deus (πρὸς τῷ θεῷ). Aristides parece, mais uma vez, ter ultrapassado a própria humanidade, como escreverá, mais adiante, sobre a ordem de Asclépio de que saísse de seu estado habitual e superasse a condição humana (*Hieroi Lógoi*, 4.52). O discurso sobre essa ultrapassagem, como falamos, é inviável, pois é impossível comunicar aquilo que o humano desconhece, carente de instrumental cognitivo para verter em palavras. Reencontramos, aqui, o sentido iniciático dos *Hieroi Lógoi*, ou seja, sua constante remissão a algo que está para além da

²¹⁴ οὐ τῆς θερμῆς ἀνήκεν οὐδέν, οὐ προσεγένετο, οὐδ' αὖς τοιοῦτον ἢ θερμὴ ἦν, οἷον ἂν τῷ καὶ ἀπ' ἀνθρωπίνης μηχανῆς ὑπάρξειεν, ἀλλὰ τις ἦν ἀλέα διενεκῆς, δύναμιν φέρουσα ἴσην διὰ παντὸς τοῦ σωματός τε καὶ τοῦ χρόνου. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῆς γνώμης εἶχεν. οὔτε γὰρ οἷον ἡδονὴ περιφανῆς ἦν οὔτε κατ' ἀνθρωπίνην σωφροσύνην ἔφησθα ἂν εἶναι αὐτὸ, ἀλλ' ἦντις ἀπητητος εὐθυμία, πάντα δεύτερα τοῦ παρόντος καιροῦ τιθεμένη, ὥστε οὐδ' ὁπῶν τὰ ἄλλα ἐδόκουν ὄραν· οὔτω πᾶς ἦν πρὸς τῷ θεῷ. / *Cette chaleur ne ressemblait pas non plus à ce qui résulte pour un chacun de quelque artifice humain, mais c'était une sorte de chaleur solaire continue, qui donnait une force égale à travers tout le corps et sur toute la peau. Il en allait de même pour l'entendement. Car ce n'était pas comme une volupté manifeste, et l'on n'eût pas dit non plus qu'elle ressemblait à une joie humaine, mais c'était une sorte de contentement ineffable, qui rendait toutes choses inférieures au moment présent, en sorte que, même à la vue du reste, il me semblait ne rien voir* (FESTUGIÈRE, 1986).

experiência mundana. O discurso dos *Hieroì Lógoi* é o falar da Lonjura e do Outrora, demora da divindade. A experiência da qual ele trata constitui-se numa atemporalidade e numa ausência de espaço: heterocronia, heterotopia. Lonjura e outrora indicam, simultaneamente, a distância impossível de percorrer e o momento impossível de recuperar, seja num movimento para adiante seja, pelo contrário, em direção ao passado. Assim, Eudoro de Sousa advogará o sentido negativo dos termos:

Lonjura e outrora negam espaço e tempo determinados, mas quanto mais nos afastamos desse âmbito do indeterminado, mais eles se afirmam em sua determinação; ou, pelo menos, assim parece. Se digo “lonjura”, não nego só a proximidade, mas a proximidade e a distância, porque o distante sempre poderá volver em próximo; basta caminhar de próximo em próximo para que o próximo nos venha a ser qualquer distante (SOUSA, 2004, 221).

Outrora pode ser pensado no mesmo sentido:

Se digo “outrora”, nego o “agora”, nego esta hora, por força da afirmação de outra. Situo-me fora ou para além de todos os “agoras” que se alinham, para trás e para a frente, direitos ao passado ou ao futuro da hora presente (SOUSA, 2004, 222).

Portanto, Eudoro de Sousa (2004, 222) pensa em termos de uma hora *outra*, jamais soada, própria da *indimensionável-dimensão do tempo – que já não é tempo – de um além horizonte*. Tratamos, portanto, de algo para além do humano, do categorizável, insubordinável a uma ontologia ou a uma teleologia. No entanto, no impulso de tocar os deuses, nossas passadas largas revestem-se de dança ritual embaladas por cantos inenarráveis transgressivamente narrados. O mito é surpreendente e perturbadora *alogía*, o não-discurso dessa alteridade absoluta, do tempo que não é tempo, do lugar que não é lugar, do sujeito que não é sujeito, do Eu que é o deus. Tanto ele, o mito, revela a estrutura caótica do divino que se torna impossível, diante dele, definir uma linha de acontecimentos precisa, de começo, meio e fim, para os eventos dispersos, confusos e excessivamente íntimos, por exemplo, relacionados a Dioniso. A concepção incendiária de Sêmele já é a ressurreição do deus

carneiro que impele a mãe a despedaçar o próprio filho – como ele mesmo é despedaçado. No mito, os tempos passados e futuros são abolidos e substituídos por um presente intransponível. O mito *é* em estado perene, seu tempo *é* o do *instante* – no sentido que lhe atribui Søren Kierkegaard: um momento no qual o tempo parou, visto que não *é*, o *instante*, um átomo de tempo e, sim, de eternidade. *É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, a sua primeira tentativa de, por assim dizer, suspender o tempo* (KIERKEGAARD, 1972, 34). Esta inefabilidade, essa impossibilidade de apreensão, *é* própria da infinitude, da vida em seu sentido mais fundamental enquanto *zōē*, a qual coloca em questionamento a experiência cotidiana da vida limitada.

Nos séculos XVIII e XIX, a patologia e, em especial, a biologia alemã, abordaram a problemática da vida do ponto de vista das “propriedades vitais” e “processos” de corrupção e decomposição dos tecidos e, em última instância, do cadáver. Em sua discussão sobre o lugar da reflexão sobre a vida na filosofia, trazida em 2010 em *After Life*, Eugene Thacker argumentou:

Quando nos debruçamos sobre o conceito de vida na filosofia ocidental, vemos uma duplicidade em quase todas as tentativas de pensar a respeito da vida em si. Em uma linha de pensamento, a vida parece ser definida pelo limite – a vida definida por algo que existe no tempo *é*, portanto, sujeita à finitude e à temporalidade. Decerto, a vida *é*, precisamente, esta finitude, as restrições da corporeidade e as limitações da temporalidade (2010, 25).

Desta maneira, a vida humana *é* frequentemente entendida no sentido imediatista do corpo em decadência, da jornada descendente empreendida desde o movimento do nascimento ao da dissolução responsável por lhe privar identidade, voz, nome. Na morte, perde-se o Eu. A putrefação do corpo e sua irreparável tomada pela terra, pelo fogo, pelos animais de rapina, subentende uma desconstrução do Eu apenas um pouco menos ofensiva do que o cadáver ultrajado e ao qual *é* negada a sepultura²¹⁵. Esta ontologia da vida orientada

²¹⁵ Os exemplos incontornáveis são, naturalmente, o corpo de Heitor na *Ilíada* e o de Polínicês na *Antígone* de Sófocles. Holmes (2010, 34) apontou o quanto o ultraje *é* pela negação daquilo que *é* próprio ao homem público, o rito funerário, o qual comemora a morte e confere reconhecimento social a ela. Vernant (2007, 75), por sua vez, pensou essa ofensa no sentido do retorno ao caos que destitui o morto do caráter de pessoa. José Geraldo Grillo (2008, 46) inverterá os termos do problema ao pensar o ultraje, no caso do corpo de Aquiles, como

pela biologia, levada de maneira extremada, inverte-se de maneira aterradora. O homem-cadáver, finalmente decomposto, perde os limites epiteliais que, em um momento anterior, resguardavam a interioridade e demarcavam suas zonas de passagem por orifícios de nutrição, reprodução, excreção, sofrimento e prazer. A dissolução do cadáver inominável e reabsorvido pelo meio, imprimem à unidade e continuidade do Eu o sentido de infinitude e insubmissão da vida superlativa. Pensamos “infinitude”, aqui, a partir da discussão trazida por Thacker:

O infinito é entendido aqui não no sentido matemático, mas, pelo contrário, em termos de duração e continuidade. É precisamente porque a vida existe no tempo, mas não é afixada nele, que ela é infinita. Enquanto o discreto organismo vivo vive e morre, a própria vida é uma continuidade que condiciona a possibilidade do vivente (THACKER, 2010, 26).

A ideia de *vida superlativa* trazida por Eugene Thacker foi amparada, principalmente, na noção plotiniana (*Eneida* 4.1.1.402a) de alma enquanto lugar da duplicidade inerente ao conceito de Vida. Uma segunda via de reflexão é o problema levantado por Pseudo-Dionísio (*Nomes Divinos* 4.1.856B) quanto à impossibilidade de nomeação da divindade (posto que identificação é limitação), de maneira a ser ela sempre definida em termos negativos: *infinito*, *imutável*, *inominável*.

A vida é, simultaneamente, finita e infinita, limitada e ilimitada. O uso dos prefixos de negação sinaliza o quanto nos escapam tais conceitos. Não temos experiência do infinito, mas, apenas, de finitude. Da mesma maneira, não conhecemos o ilimitado ou o imortal. A experiência do infinito é não-experiência, assim como o é a do deus, enquanto imortal, de maneira que não nos é possível falar dela, pois não dialoga com qualquer uma de nossas vivências mundanas. Por isso os mistérios não podem, jamais, ser profanados ou levados a público: o profano e o mundano conhecem apenas a dizível experiência. Por isso podemos dizer de *zōē* que ela é a vida sem atributos, pois a divindade, esse jorro da vida, é

próprio das sensibilidades em jogo nos poemas homéricos quanto à guerra: *a raiva em combate dos guerreiros homéricos é tal que a morte do inimigo não basta: é necessário injuriar o morto, ultrajando seu cadáver*. No entanto, como bem observa Grillo (2008, 50), a intervenção dos deuses em cuidar dos corpos dos mortos caídos em batalha (Apolo o de Sarpedão, Tétis o de Pátroclo e Afrodite e Apolo o de Heitor), indicam que esses ultrajes estão em desarmonia com o conjunto dos valores heroicos.

também não-caracterizável. A ela não podemos atribuir conceito algum na medida em que a conceituação é operação limitadora, de definição de bordas. A vida não é pensada em *contraposição* a categorias de “limite” e “fim”, mas, sim, para muito aquém e muito além delas. É inapreensível, imensurável. A vida superlativa é, portanto, *transcendente e para além de quaisquer instâncias possíveis da vida das criaturas e dos viventes* (THACKER, 2010, 49). Contudo, como aponta Thacker, o fato de estar “para além” não implica, de forma alguma, numa separação, remoção ou diferenciação dos viventes:

A vida superlativa, enquanto penetrante e disseminada, jamais se esgota em seu consumo; ela é um suplemento vital puro, caracterizado pela generosidade e a abundância. Ela é (em termos que evocam a teologia mística de Georges Bataille) um dispêndio superabundante, uma negação divina. Isso leva a um terceiro aspecto da vida superlativa que é o fato de que sua penetração e distribuição são, simultaneamente, absolutas e, mesmo assim, ainda não totais, não exaustivas. Isso é causado pelos aspectos dinâmicos e processuais do divino – não há lado de fora e, mesmo assim, a vida superlativa do divino jamais cessa de produzir, nunca se esgota ou se reduz (THACKER, 2010, 49).

Thacker entende a vida superlativa, assim, como *vida para além da vida* (2010, 49). Não diríamos, assim, que ela é negação divina, mas afirmação própria do iniciado, do herói trágico, do divino que se volve em mundos pela própria aniquilação. Ela nega o que lhe foi dado, oferecido como um próprio sem, jamais, ter sido verdadeiramente próprio. Ao reverter a ordem das coisas na busca pelo próprio jamais disponível, soa a óbvia afirmação de um silêncio ribombante de, na queda, dizer-se *sim*. *Eu quero isto até a última gota de ‘sim’*²¹⁶. Não estamos diante de uma negação sinalizadora da ausência e do vazio, mas de um “sim” inquestionável, que sempre esteve aí, sem jamais atravessar o caminho. Essas discussões dialogam, quando orientadas pela ideia de *além* e *infinito*, com a reflexão de Eudoro de Sousa a respeito da divindade enquanto Excessividade Caótica. Expansão dos

²¹⁶ A defesa de Nietzsche em *Ecce Homo*, 6 (2007, 109) de um “sim” para a vida em seus piores e mais estranhos problemas e no desejo de regozijar-se em sua própria inesgotabilidade foi assim reformulada por Alexandre Costa em uma aula de 14 de Junho de 2013 sobre os fragmentos heraclíticos.

indefinidos, dos incorpóreos, dos imorais, a divindade está para além de nossa capacidade de pensar sobre ela, organizá-la numa taxonomia, esclarecê-la por uma ontologia:

Ninguém se estranhe do pensar em Deus, nesta imagem, Excessividade Caótica. Não é assim tão descabida, se Excessividade é negação de limites, de qualquer limite, de todos os limites, e se caótico se refere ao caos, e Caos é abismo sem fundo. Mas o Excesso é espasmódico: retrai-se, retém-se, contém-se; não sabemos quando, nem onde, nem como, nem porquê. Sei, entrevejo como imagem de sonho que mal emerge para logo imergir nesse outro abismo que “eu sou”, e de que me apercebo em fugazes momentos em que me distraio do “mim mesmo”, entrevejo, dizia, um deus em cada espasmo da Excessividade; quando ela se retrai, se retém e se contém, nasce um deus que se excede em mundo que o oculta. É como se assistisse de perto a uma irrupção vulcânica de que jamais se viu o princípio nem se verá o fim. Um deus é parte daquela parte do todo que se derrama pelos flancos da montanha, é fogo que se extingue nas lavas e se alastram pelos longos da planície inerte e nela se vão erguendo, como se estereogramas fossem de uma linguagem só decifrável como o falar de um mundo, tentando desvendar o mistério da sua origem, tentando dizer quem é ou o que é o deus que nele se oculta. Mito é isso, ou nada o é. Bem se vê, todavia, a imprescindibilidade da alegoria. Alegorizamos Deus, chamando-o de Excessividade Caótica, acrescentando que o Excessivo se retrai, se retém e se contém, que a Excessividade é espasmódica, que um deus participa do Excessivo, quando, ele mesmo, se excede em mundo, que tudo se nos afigura como um vulcão; que suas lavas, feitas estereogramas de uma linguagem, falam da vida do deus que lhes deu a forma do mundo, ou, antes, da sua morte por extinção do fogo; que era necessário que ele se extinguísse para que mundo houvesse (SOUSA, 2004, 52).

Como observamos anteriormente, Eudoro de Sousa defenderá a existência, nas mais íntimas dimensões humanas, dessa excessividade caótica na forma da subjetividade inominável e irreduzível passível de, em certo sentido, ser identificada com a alma imortal em sua jornada iniciática através de abismos e mortes que exigem sua transcendência para junto dos deuses. Tempo suspenso, o homem paira sobre o Abismo. É lá a demora de toda iniciação, da metamorfose ou mesmo do casamento sagrado em que homens e deuses unem-se na cópula interdita. Sobre o abismo, intransponível, resta apenas a subjetividade irreduzível que é igual à divindade, excessividade caótica, nome impronunciável do deus. Sobre ele, o

homem, jamais homem, ouve o canto mítico em toda sua completude: cacofonia de sentidos, símbolos e imagens. Ali esteve Heráclito na busca que lhe põe, atravessado no caminho, o deus *dia noite*. Saciado e faminto do deus, ele mesmo deus, o homem-jamais-homem *é*, em seu sentido mais pleno, fora do tempo, na hora que não é hora, num agora-instante-eternidade. No dizer dos mitos e no viver dos ritos, *é* o *outrora* que demarca a narrativa. Dioniso *é* o amante que resgata Ariadne de Naxos e casa-se com ela anualmente nas Antestérias. *É* imolado, criança despedaçada, *é* o mestre de um Penteu efeminado andando em direção à morte. Saídos, desconcentrados, vivemos o drama ritual narrado na não-narrativa do mito. Como refletiu Eudoro de Sousa,

Se símbolos não há, que não estejam correlacionados com mitos, o tempo dos símbolos *é* o tempo do mítico, e este *é* o “Outrora”, a hora que não *é* a das coisas. Os símbolos recuperam-se por desconcentração no aqui e agora, por distração que nos deixa absortos no Outrora e na Lonjura (SOUSA, 2004,114).

Tanto essa temporalidade quanto essa espacialidade subversiva são o lugar dos mitos, ou, talvez, melhor seja usar a expressão *não lugar*, de Marc Augé (1994). Mais do que narrativas, no dizer de Mircea Eliade (2002, 36), daquilo que foi *in illo tempore*, no tempo antes do tempo, enquanto relatos da fundação de tudo, mitos e ritos devem ser pensados como poema e drama do ilimitado. Somos nós, homens mortais – portanto definidos por bordas epiteliais, temporais, espaciais, de nome, gênero e lugar social, que atribuímos ao poema uma linha discursiva definida por um sentido de princípio, meio e fim. Contudo, mito não se retém em palavras, mas *é* dança ritual deslocada numa cacofonia. Ao dançar em torno do pai, Agave ainda despedaça o filho e podemos ouvi-la repetir, ininterruptamente, como num mantra, o questionamento: *minha metamorfose, ó pai, percebes?*²¹⁷ (EURÍPIDES, *Bacantes*, 1329). *É* mãe, *é* assassina, *é* mênade em cólera erótica que engendra e mata. Sua metamorfose não *é* ética. O questionamento não indica uma dúvida sobre o que se torna Agave – a mãe do próprio filho, a assassina do simulacro do deus. Não chega a ser questionamento, ao fim. *É* o explicitar da antiga mágoa do vivente que não viveu superlativamente e, agora, escandaliza.

²¹⁷ ὦ πάτερ, ὄρῳ γὰρ τᾶμ' ὄσω μετεστράφη... (VIEIRA, 2003).

É o romper do véu entre o aqui, o agora e o outrora que vela o abismo sobre o qual metamorfoses quebram sujeitos em deuses e o irredutível torna-se excessivo e caótico.

Dessa demora fora do tempo e fora do espaço, os deuses acenam-nos a caótica excessividade. Para os gregos, como sugeriu Jean-Pierre Vernant (2007, 27), a divindade representa uma das mais extremas formas de alteridade, ao lado da morte e do ser amado: *Sempre viventes em força e em juventude, os deuses são dotados de um supercorpo: um corpo feito inteiramente e para sempre de beleza e glória*. Em certo sentido, o supercorpo divino evoca e toca o *não-corpo*. *Ele o aponta; ele não se reúne a ele* (2007, 39). O deus, assim, figura como algo de monstruoso, de abjeto. Sua existência é um risco ao mortal, não apenas por sua condição vantajosa de beleza, força e conhecimento superlativos, mas também pela possibilidade de aproximação, na qual os contornos do humano se desfazem. Essa intimidade pode trazer consequências desastrosas, tanto para o mortal que do deus se aproxima, quanto para toda a comunidade da qual ele faz parte.

No *Hipólito* de Eurípides, essa abertura à divindade é oferecida a partir da visão, do olhar de Fedra recaído sobre Hipólito. Afrodite toma para si a responsabilidade pela condição: *o coração de Fedra retém um terrível desejo* (ἔρωτι δεινῶ) *por desígnio meu* (τοῖς ἐμοῖς βουλευμασιν) (*Hipólito*, 28). Os dois dativos, como observa Brooke Holmes, correspondem a duas modalidades de ação na tragédia:

Em um primeiro nível, encontramos a ira da deusa, cujos planos comportam uma relação ambígua na ação trágica; noutro, encontramos “algo mais que um deus” (τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ, v. 360) que surge através de Fedra. Mas, enquanto a narrativa lança-se a partir do corpo de Fedra – os olhos nublados (172), a pele pálida (175), a forma débil e descuidada (274) – os sintomas de Eros irrompem de uma espacialidade não cartografada pelos escritores médicos (HOLMES, 2010, 253).

Ao pensarmos no risco da visão do amado, o qual delinea a travessia da divindade, não podemos negligenciar o caráter dionisíaco do drama, evidenciado pelo lugar central ocupado por Teseu. Na época de Eurípides, a participação de Ariadne nas narrativas sobre a derrota do Minotauro por Teseu era conhecida desde a *Odisseia* (11.320s) e a *Teogonia* (947s). O tema do abandono da filha de Mínos em Naxos, com ênfase no

contraponto entre Teseu e Dioniso, que a resgata, é explorado, contudo, na mitologia posterior, em especial na *Argonáutica* de Apolônio de Rodes, composta no século III a.E.C. e na tardo-antiga *Dionisiaca* de Nonos, escrita entre os séculos IV e V. No *Hipólito* (337; 339) Fedra recupera, em conversa com a ama, a experiência de sua mãe Pasífae e de sua irmã: *Mãe infeliz, que amor sentiu!* (ὦ τλήμων, οἶον, μήτερ, ἡρασθῆς ἔρον.) ... *E tu, pobre irmã, esposa de Dioniso!* (σύ τ', ὦ πάλαιν' ὄμαιμε, Διονύσου δάμαρ). O adjetivo *πάλαιν*, “sofredora”, parece fazer referência a Dioniso, pois as sentenças contrapõem amores de mulheres por amados não humanos (Dioniso e o touro por quem Pasífae se apaixonara). No entanto, na medida em que tais alusões encontram-se em meio à cena de confissão de Fedra de seu desejo por Hipólito, é certo que elas fazem parte do que a heroína compreende como narrativas de amores infelizes. O sofrimento de Ariadne ao qual ela faz referência é, evidentemente, o de seu abandono por Teseu. O amor por um homem que abandona uma mulher, o amor por outro, que a rejeita em nome da castidade, e o desejo sexual por um animal, cuja prole monstruosa é o Minotauro, são colocados, por Fedra, no mesmo plano. O contato sublime com o divino, que atravessa o sujeito pelo desejo, encontra-se virtualmente indiscernível do monstruoso.

L'Érotisme, de Bataille, nos sinaliza a fatalidade do cruzamento do deus e do amor para o mortal. O amado é o objeto do erotismo, do ato sexual e da reprodução. Bataille (2004, 95s) observa que a reprodução sempre traz à tona a temporalidade do sujeito finalmente pronto para morrer ao ser dotado de ascendência, está. Jean-Pierre Vernant (2007, iii) entende esse perigo em termos de alienação do si mesmo: *no jogo de reflexos presidido por Eros, entre amante e amado, a face do indivíduo se desvela apenas para ser roubada*. Não precisamos ir muito mais longe para termos em conta a noção de risco que se constrói em torno do amor e da figura do amado, belamente sintetizada por Dante em seu *Inferno* (5.103-106): *Amor, que a amado algum amar perdoa, tomou-me, pelo seu querer, tão forte, que como vês ainda me agrilhoa. Amor nos conduziu a uma só morte*²¹⁸. Ao mesmo tempo,

²¹⁸ *Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer si forte,
che, come vedi, ancor non m'abbandona.
Amor condusse noi ad una morte* (MAURO, 1998).

a experiência do sacrifício, de estabelecimento de trânsito entre a mundanidade daqui e a divindade na lonjura, coloca em evidência a descontinuidade do mortal (como o faz o ato sexual) e, ao mesmo tempo, sinaliza a continuidade. É pertinente lembrar que a oferenda ao deus muitas vezes caracteriza-se por ser uma imagem do próprio deus. Assim, na *Edda Poética* (138-131), Odin cantará o sacrifício de si a si mesmo na árvore Yggdrasil:

Sei que estive pendurado em uma alta árvore ao vento
Por nove longas noites,
Atravessado por uma lança – sacrifício a Odin –
entregue, eu a mim mesmo.²¹⁹

Sacrificar é, portanto, estabelecer contato direto com o deus ao qual se sacrifica, e ao qual se vê sacrificar. O deus diante dos olhos configura a imagem do limite dos homens, o limite da mortalidade, a informa, caçoa dela, denuncia sua precariedade. A reação a essa visão é de *temor e tremor*, ou seja, inscreve-se em *sintomas* visíveis e sentidos. O homem tocado pelo olho do deus arrisca-se à aniquilação, ao atravessamento que, desde Homero, assombra os sentidos da devoção. E essa aproximação é inevitável. Deuses, anjos e demônios atravessam a Lonjura para tomarem, aqui, no aquém-horizonte distante, residência temporária, mas fatal para seus anfitriões. Para além do encontro entre os *filhos de deus* e as *filhas dos homens* narrado pela literatura judaica antiga (*Gênesis*, 6.4; *2 Enoch*, 18.1-3) e do assédio de Io por Zeus lamentado pelo coro das oceânides e cantado por Ésquilo (*Prometeu Acorrentado*, 687-695), a literatura moderna estendeu os sentidos da união entre deuses e homens. O que estará em jogo, então, será o horror (cantado, mais tarde, por Joseph Conrad ao tecer os sentimentos de uma pretensa civilização ocidental em ameaça diante da selvageria do desconhecido) enquanto horror do outro absoluto, da imensidão opressiva do sobrenatural, do deus, do anjo ou do demônio. O mito antigo reconstrói-se, então, como suporte literário dos medos ancestrais da modernidade.

²¹⁹ *I know that I hung on a high windy tree
For nine long nights,
Pierced by a spear – Odin’s pledge –
given myself to myself* (TERRY, 1991).

Ao longo do século XIX e início do XX, esses encontros entre criaturas sobrenaturais e homens, aos quais eram atribuídos sentidos de perigo ou, até mesmo, de falta ritual, foram objeto de uma literatura a qual flertava com o mundo antigo em seus temas, enredos e personagens. É neste lugar na história da literatura que se insere a narrativa de *The Great God Pan*, publicado em 1890 pelo galês Arthur Machen, autor que influenciará, ao lado de Algernon Blackwood (1907), a obra de Howard Phillips Lovecraft e seus contos sobre o horror do desconhecido. Em *The Great God Pan*, o mito sobre o encontro entre deuses e homens é levado ao extremo ao contar a história de uma jovem vítima de experimentos científicos por parte do Dr. Raymond, cuja meta é permitir-lhe “ver o grande deus Pã”:

Olhe em torno de você, Clarke. Você vê a montanha e colina além de colinas, como ondas além de ondas. Você vê o bosque e o pomar, os campos de milho maduro e os prados chegando até os juncos às margens do rio. Você me vê aqui junto de você e ouve minha voz; mas te digo que todas essas coisas – sim, daquela estrela que acabou de resplandecer no céu ao sólido chão sob seus pés – digo que tudo isso não passa de sonhos e sombras; as sombras que ocultam o mundo real de nossos olhos. Há um mundo real, mas ele se encontra para além desse glamour e essa visão. Eu não sei se, alguma vez, algum ser humano levantou esse véu; mas eu sei, Clarke, que eu e você o veremos retirar-se, ainda esta noite, dos olhos de outra pessoa. Você pode pensar que tudo isso é muito estranho e sem sentido. Pode ser estranho, mas é verdade, e os antigos sabiam o que significava levantar este véu. Eles chamavam isso de ‘ver o deus Pã’ (MACHEN, 2008, 18s).

A jovem morre logo após dar à luz a uma estranha criatura feminina, uma mulher que levará muitos homens ao desespero, à loucura e à morte. A narrativa menciona *coisas que não devem ser* e horrores provocados pela filha dessa união. Esta, apesar de usar o nome de “Helen”, é desprovida de nome, pois *apenas seres humanos têm nomes* (MACHEN, 2008, 38s; 45). O mistério tenebroso de Machen torna-se, posteriormente, inspiração para Lovecraft (2000, 21) pensar uma “literatura de terror cósmico” baseada no medo do desconhecido: *A mais antiga emoção da humanidade é o medo e o mais antigo e intenso tipo de medo é o medo do desconhecido*. Este desconhecido, apenas vislumbrado pelo humano, ao ser desvelado leva à loucura, à paixão intensa e à morte. Diante da intimidade com o divino, o mortal está sempre fadado à destruição, pois é esse contato com uma alteridade absoluta que

o desloca do ponto ocupado naturalmente no universo e o arrebatada para uma realidade alienígena, interdita, terrível. Para além do mundo natural, linear, objetivável e corruptível jaz o Real, caótico e excessivo, no qual a divindade, em seu sentido primitivo e pleno, aguarda o momento de tomar para si a criatura e inseri-la na esfera da criação. Afeição, céu e terra desfazem-se, céu em terra, deus em mortal. Na destruição, não encontramos mais um “próprio” mortal e uma alteridade imortal. Para além da vida, no limite expandido em limiar, essas deixam de ser categorias relevantes. No erótico, mesmo no mais pavoroso dele, o diabo transfigura-se em símbolo.

Georges Bataille (2004, 19) chamou o erotismo de uma *aprovação da vida até na morte*. A tomada de feições, como aqui a entendemos, não se desvia, em nenhum momento, desse caminho em direção à aniquilação. Assim, o deus é um tanto como o estrangeiro e o monstruoso, pois imprime na afeição a possibilidade de *não ser*. Richard Kearney, em *Strangers, Gods and Monsters*, de 2003, trabalhou esses polos de alteridade radical de uma maneira próxima daquela desenvolvida por Vernant quanto ao deus, o amado e a morte. Podemos perceber, nas duas obras, significativamente distantes em termos temporais, de epistemologia e de matriz cultural, um problema de fundo, diante do qual nos vemos ao contemplar o outro: o risco de aniquilação do Eu. O monstro, o estranho, o amado, o deus e a morte são frequentemente aquilo que o homem não está apto a tocar sem correr o mais grave risco, o de *não ser*. Não há necessidade de determo-nos sobre o monstro, na medida em que este se oferece, sempre, como predador por excelência. O estranho, por sua vez, é entendido por Kearney como categoria que se estende do estrangeiro (ξένος) ao invasor alienígena, passando pelo bárbaro e pelo selvagem²²⁰. Construído como indesejável e perigoso, o estranho opera como experiência-limite para o humano ao tentar identificar-se com ou em oposição a ele (2003, 03). Podemos dizer, também, que ele revela-se como uma experiência social, cultural e política *outra*. Ele é perigoso por oferecer à visão um conjunto

²²⁰ É interessante observar que a associação entre divindade, monstruosidade e alteridade está presente, também, nas populações Yawalapíti do Xingú mato-grossense. Eduardo Viveiros de Castro (2011, 30ss) coletou uma série de sentidos para o termo *kumã*, comumente aplicado aos animais originários e aos seres sobrenaturais. Ele pode ter tanto o sentido de “arquetípico”, quanto de “outro” e, ao mesmo tempo, está vinculado a ideias que o antropólogo caracterizou como de “superabundância ontológica”: ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade, distância.

de novos sentidos e novas experiências de mundo, as quais, entende-se, têm o poder intrínseco de capturar o autóctone. Como o deus, o estranho não pode ser tocado justamente por residir nessa realidade alienígena, da qual o próprio não partilha. A presença da divindade, por sua vez, operando, também, como experiência limite, coloca em jogo as fronteiras responsáveis por dizer ao homem aquilo que ele é. A resposta está ali, mas não pode ser compreendida, como não sabe falar dela Aristides. É este o sentido de sublime da divindade, tão próxima do abjeto que tanto repulsa quanto atrai.

Em *Pouvoirs de l'horreur*, de 1982, Julia Kristeva (1982, 11) discutiu a abjeção como experiência do “abominavelmente real” anterior a qualquer sentido de ego ou objeto identificável (1982, 09). Kristeva lançava-se, assim, à polarização entre o “objeto” e o “abjeto”. O primeiro, por sua oposição, leva-nos à busca por seu sentido, a qual nos torna homólogos a ele. O segundo, pelo contrário, abandonado enquanto objeto, leva-nos ao lugar (diríamos, *não-lugar*) de colapso dos sentidos. Banido, o abjeto não cessa de desafiar. Kristeva (1982, 02) observa que a experiência de abjeção não deve ser pensada em termos de uma expansão ou negligente falta de repressão, ou mesmo do desejo que retorce o corpo e o discurso, mas, sim, de *um sofrimento brutal suportado pelo “Eu”, sublime e devastado*:

Uma aparição repentina de estranhamento a qual, por mais familiar que tenha sido numa vida opaca e esquecida, agora me atormenta como radicalmente separada, hedionda. Não eu. Não aquilo. Mas não nada, também. Um “algo” que eu não reconheço como coisa. Uma carga de falta de sentido sobre a qual nada é insignificante, e que me esmaga. Nos limites da inexistência e da alucinação, de uma realidade que, se dela eu tomar conhecimento, me aniquila. Ali, abjeto e abjeção são minha proteção. As fundações da minha cultura (KRISTEVA, 1982, 02).

Assim, Kristeva (1982, 05) afirma ser próprio do abjeto a incapacidade do homem de reconhecê-lo, de associá-lo a um semelhante, pois nada nele é familiar, nada nele remete-lhe às experiências conservadas pela memória. Ao mesmo tempo, é fundador da cultura, “proteção”, por nós entendida no mesmo sentido heterotópico do sonho enquanto lugar de transgressão, experimentação e negação da realidade desperta. Pelo abjeto delineiam-se as fronteiras da experiência, do que pode ser reconhecido, vivido. Em suma, o

abjeto constitui as fronteiras do possível na polêmica e na denúncia. Nele, soçobram os sentidos da realidade imediata, restando ao indivíduo nada menos do que a própria aniquilação. Aniquilação fundadora, mítica.

O indivíduo por quem o abjeto existe, no limiar da existência, do sentido, dos contornos de si mesmo e, simultaneamente, feito herói e divindade de si mesmo, mitificado, será chamado por Kristeva *dejeito*. Ele é caracterizado então por sua separação, por *vagar*, ao invés de *tomar um rumo*, lançar-se em direção ao que deseja e pertence, ou recusar qualquer coisa, de maneira que pode incluir-se na abjeção, assim *virando para dentro de si o bisturi que o defende do que lhe é distinto* (KRISTEVA, 1982, 08). A pergunta colocada não será mais a de quem se é, mas sobre onde se está, em vista do caráter catastrófico, divisível e desdobrável do lugar de dejeção, o qual jamais pode ser totalizado, pois não é *um*, não é *homogêneo*. Em vista dessa impossibilidade de totalização do próprio mundo, o dejeito busca constantemente demarcá-lo, pois suas fronteiras fluidas, constituídas na abjeção e não na objetivação, não cessam de questionar sua solidez como indivíduo e de impeli-lo à renovação. O dejeito é, assim, aquele que *vaga*:

Ele está numa jornada, ao longo de uma noite cujo fim está sempre recuando. Ele tem um sentido de perigo, da perda representada pelo pseudo-objeto que o atrai, mas, assim que se separa de tudo, não consegue deixar de se arriscar. E quanto mais ele vaga, mais ele está salvo (KRISTEVA, 1982, 08).

Decerto, a discussão trazida por Julia Kristeva encontra-se, em termos de sua epistemologia, bastante distante de nossa leitura do problema do Eu nos *Hieroi Lógoi* de Aristides, na medida em que uma de nossas fundamentais defesas é a da construção de uma noção de si mesmo não tributária às categorias modernas, de matriz cartesiana, de sujeito e objeto. Além disso, Kristeva, a qual transitou da filosofia à psicanálise, está em grande medida preocupada com o sujeito da clínica, especialmente a partir de uma perspectiva freudiana e lacaniana. Assim, ela não abrirá mão de conceitos como “inconsciente”, “perversão”, “gozo”, “repressão” e “narcisismo”, dos quais buscamos nos distanciar tanto quanto possível, especialmente em vista de uma longa tradição de leituras patologizantes dos *Hieroi Lógoi*. Kristeva falha, portanto, em estender sua discussão sobre o colapso dos

sentidos ao problema da religião, o qual ela tocará muito superficialmente ao tratar a questão do tabu a partir de autores como Freud e Lévi-Strauss²²¹. Kristeva não dará o passo seguinte, e para nós fundamental, de associar o colapso dos sentidos e o risco da aniquilação, o rompimento das fronteiras e o vagar incessante de uma jornada na noite sem fim que separa o homem na abjeção, à experiência de ver, tocar, tornar-se íntimo e, em última análise, identificar-se com o divino. Ao mesmo tempo, os pontos aqui sinalizados, os quais fundamentam a composição de *Le Pouvoirs de l'horreur*, atravessam incontornavelmente nossa abordagem do Eu aristideano, do corpo e da identidade em risco e, ao mesmo tempo, separada, alienada para a lonjura da divindade. Como tantas vezes mencionamos, o entendimento de Aristides da própria experiência como uma iniciação mística imprime em sua narrativa sentimentos e sensações paradoxais, de angústia e prazer e, ao mesmo tempo, escapam-lhe à linguagem. Os *Hieroì Lógoi* operam, portanto, em um registro largamente análogo ao da abjeção. Certamente, Kristeva não deixa, em nenhum momento, de insistir no horror, na angústia, no nojo (de maneira bastante próxima, portanto, da abordagem de Georges Bataille acerca da transgressão). Richard Kearney, ao preocupar-se com a alteridade do deus, do estranho e do monstro, lançou mão, portanto, a partir de Kristeva, de conceitos que remetem a um horror extremo, a uma impropriedade incontornável ao reafirmar a evasão do abjeto à linguagem:

Como tal, o abjeto assinala aquela experiência limite de algo monstruosamente perturbador que nos enche de repulsa e atração. Essa mistura de repugnância e êxtase é típica de nossa sinistra resposta diante do abjeto. E nossa resposta é sinistramente contraditória, desta forma, precisamente porque o abjeto refere-se a uma não-coisa, ou seja, a um não objeto arcaico e inominável que desafia a linguagem (KEARNEY, 2003, 89).

²²¹ Ela afirmará, por exemplo, que a experiência artística da catarse, enquanto enraizada no abjeto por ela exteriorizado e purificado, surge como uma componente essencial, também, da religião (KRISTEVA, 1982, 17). O problema da catarse encontra-se muito distante de nossa discussão e, em certo sentido, até mesmo opõe-se a ela. Quando falamos do desvelamento do si mesmo em busca de um Eu, este entendido por Eudoro de Sousa como “subjetividade irreduzível”, alijamentos esses próprios da iniciação, da catábase e do erotismo, não o entendemos nos sentidos atribuídos ao termo κάθαρσις o qual indica purificação enquanto purgação. Com esse sentido ele será utilizado por Heródoto (1.35) ao narrar a purificação de Adrastos por ter acidentalmente matado seu irmão e também poderá ser associado à separação da alma do corpo, como em Platão (*Sofista* 227c) e à evacuação e eliminação de dejetos, como no *corpus* hipocrático (*Aforismos* 5.36).

Aristides, em nenhum momento, mostra-se enojado ou horrorizado pelo deus. Mas o uso de expressões como “agonia” (ἀγωνία) e “alegria com lágrimas” (δάκρυα σὺν χαρᾷ), presentes nos *Hieroi Logoi* (2.32), sinalizam um conjunto de sentidos, sentimentos e sensações contraditórios, os quais remetem, certamente, à impossibilidade de apreensão da experiência pela linguagem. Trata-se, sim, de uma experiência limite, mas não no sentido “sinistro” evocado por Kearney. Preocupamo-nos, então, com o problema das fronteiras, construídas e operacionalizadas na transgressão. A imagem noturna trazida por Kristeva nos remete aos problemas da infinitude e da busca do Eu, já aqui discutidos. Não temos apreensão dessa infinitude, dessa falta de limites, de bordas, de maneira que ela conserva-se oculta, mas, ao mesmo tempo, nos provoca. Por isso, Kristeva (1982, 09) falará do tempo da abjeção como *do oblívio e do estrondo* e de uma *velada infinitude*. A infinitude, assim, não se apresenta, não se desvela, apenas trovoa, na negra distância que não nos remete a nada, não nos toca a memória. Seu tempo é, portanto, o do instante inapreensível, átomo da eternidade. De mãos dadas com a infinitude, o imortal não pode ser apreendido pelo mortal. É, nesse sentido, o passo sempre à frente na noite sem fim da qual Kristeva nos fala. No entanto, os limites entre a mortalidade e a imortalidade parecem ser sempre colocados em questão. Os *Hieroi Logoi* denunciam, no século II, uma insubordinação ao lugar próprio de “mortal” e a um alargamento do Eu pela identificação com o deus. Mortalidade e imortalidade não podem ser pensadas, assim, como pares antitéticos de uma realidade binária da mesma seara de um universo separador de sujeitos e objetos.

A imensurabilidade da mortalidade e da imortalidade nos sinaliza uma possibilidade-Eu que prescinde das categorias de “sujeito” e de “objeto”, dos pares antitéticos “eu”, “tu”, de maneira que não pode, assim, ser julgada a partir desses critérios, como o fazem autores como Vernant e Kearney. Não é nem mesmo necessário que ela se constitua como fundamento dos pares de alteridade, como o são o masculino e o feminino, o livre e o escravo, o cidadão e o estrangeiro. Essas preveem um “outro” identificável, mensurável pelo “mesmo” a partir de jogos de critérios reconhecíveis pela linguagem. Há mais a se dizer da mulher do que a expressão “não-homem” evocaria. A imortalidade, porém, apresenta-se, justamente, por essa negação da mortalidade. Ao mesmo tempo, o escravo e o estrangeiro podem ser

entendidos como o “não-livre” e o “não-cidadão”. Mas, do ponto de vista do escravo e do ponto de vista do estrangeiro, diante de seu *outro* correspondente, há mais a dizer sobre sua condição do que, simplesmente, de que ela não participa da liberdade ou da cidadania. Mortalidade e imortalidade escapam a esse modelo, ou melhor, jamais dele fizeram parte. Do imortal basta dizer que ele não é mortal e, na medida em que não nos é possível assimilar a negação de nossa incontestável mortalidade, os limites entre nós e eles nos escapam. Perguntamo-nos, até mesmo, se apreendemos a mortalidade, na medida em que a finitude é condição ubíqua de tudo que nos é dado. Como reconhecer o desvio de tal inegável padrão? Como medir a infinitude? Da mortalidade e da imortalidade podemos dizer, apenas, que são inapreensíveis.

A incomensurabilidade foi tema de uma pertinente discussão trazida em 1998 pelo antropólogo Michael Lambek, o qual se debruçou sobre as concepções dualistas e monistas relativas ao problema sinalizado pelas noções de alma e de corpo. Seu argumento central é de que as distinções “corpo / mente” ou mesmo “corpo / pessoa” não são exclusivamente ocidentais, mas sim extensamente elaboradas e, talvez, sejam até mesmo universais, apesar de nem sempre serem colocadas *enquanto* categorias de “corpo” e “mente”. Assim, *elas obviamente não precisam tomar a mesma forma, dividir o terreno da mesma maneira, ou atingir as mesmas proporções e significados da versão cartesiana* (1998, 105). Tais distinções estariam, na prática, transcendidas e, ao mesmo tempo, presentes no pensamento. Um ponto significativo da reflexão apresentada por Lambek é a defesa de que o dualismo corpo / mente não se compõe a partir de oposições lógicas, como bem / mal ou contrários empíricos, como vida / morte, mas sim por *imensuráveis fundamentais da experiência humana* (1998, 109). As distinções entre os imensuráveis, justamente por não serem estes passíveis de medição por um ponto de referência comum, são radicalmente diferentes das oposições binárias cuja definição é relacional e constituída por sua comensurabilidade. Assim, os imensuráveis encontram-se fora do alcance da linguagem:

Por essa razão, a transposição de seus termos para o registro do concreto não oferece uma forma de resolução plenamente satisfatória ou nítida. Mais do que isso, o que está em jogo é, em parte, a relação entre o concreto e algo distinto dele. O campo coberto por esses

termos é inerentemente confuso e complexo. Incomensurabilidades não são auto-excludentes, mas por isso mesmo não podem ser prontamente mediadas uma vez que não partilham uma medida comum a partir da qual uma posição intermediária possa ser demarcada (LAMBEK, 1998, 109).

Desta forma, será naturalmente confusa e complexa qualquer proposta de demarcação das fronteiras entre corpo e mente (ou alma). Apenas concordamos com a dicotomia estabelecida por Lambek entre o que ele chama de “oposições lógicas” e “contrários empíricos”, por um lado, e os “imensuráveis”, por outro, no nível dos discursos particulares nos quais essa medida comum é estabelecida, por exemplo, os critérios para a definição do que é bom ou mal, e do que é estar vivo e estar morto. O cuidado com este problema talvez nos indique que mesmo a oposição “mortal”, “imortal”, apesar de linguisticamente dada como óbvia, deve ser pensada a partir da ideia de incomensurabilidade trazida por Lambek. Não nos parece razoável que a mortalidade seja entendida como o “ponto de referência comum” capaz de demarcar as fronteiras entre a mortalidade e a imortalidade, pois isso implicaria que a primeira fosse dada como ponto de referência válido para a segunda, descrevendo gradações de mortalidade para o imortal, o que é inviável, em vista do próprio sentido negativo da imortalidade. A presença do alfa negativo no termo ἀθάνατος sinaliza, justamente, que o deus é um não-mortal, mas não indica, em si, o que ser imortal significa.

O inconcebível, o qual toca o imensurável, foi pensado pelo matemático norte-americano Rudy Rucker como um dos atributos associados ao infinito, também vinculado às ideias de “interminável” e “indefinição”. Em *Infinity and the Mind*, de 1995, Rucker abordou algumas das hipóteses disponíveis até aquele momento a respeito do infinito como problema matemático. Três de suas observações são especialmente pertinentes para nossa discussão. Primeiramente, ele observa, a partir da noção de infinidade dos números e das observações de Galileu Galilei, no século XVII, de Georg Cantor, no século XVIII, e de seu contemporâneo Benoit Mandelbrot, que o infinito não pode ser pensado em termos de “tudo ou nada”, mas sim de diferenças de graus. Ao contrário do que sugere uma concepção ingênua do infinito, Rucker (2005, 9) argumentará a favor de muitos níveis intermediários entre o finito e um infinito absoluto. Além disso, Rucker sinalizará, pontualmente, que o

adjetivo ἄπειρον, associado à ideia de “infinito”, surge frequentemente na documentação grega como uma condição negativa, de caráter pejorativo. Assim, Aristóteles, em sua *Física* (3.7.208a), afirmará que *o ser do infinito é privação* (στέρησις)²²². É interessante observar que o termo também tem, em determinadas circunstâncias, o sentido de “ignorância” e de “falta de experiência”. Desta forma, Heródoto (2.45) falará sobre a falta de experiência (ἀπείρως) dos gregos quanto aos costumes egípcios e Ésquilo (*Coéforas*, 371) utilizará o termo ao referir-se à ignorância (ἄπειρον), por parte de pessoas distantes, sobre o assassinato de Agamêmnon. A confluência dos sentidos de “infinito” e de “falta de experiência” e “ignorância” sinalizam que ἄπειρον é compreendido como para além da apreensão, fora de qualquer referencialidade na realidade.

Uma terceira observação trazida por Rucker é quanto ao problema dos paradoxos, cuja possibilidade de elaboração pelo humano seria, para ele, um sinal de que a mente é, de alguma forma, infinita (2005, 93). Assim, um dos exemplos oferecidos por ele é o paradoxo do mentiroso, exemplificado pela afirmação de Paulo aos cretenses de que teria ouvido de um dentre eles a afirmação de que os cretenses são sempre mentirosos (*Epístola a Tito*, 1.12). O paradoxo é conhecido como “Paradoxo de Epimênides”, em vista da hipótese de ter sido Epimênides de Creta o interlocutor de Paulo. O aspecto paradoxal da sentença é que, caso Epimênides esteja falando a verdade, então ele está mentindo, por ser ele, também, cretense (RUCKER, 2005, 122). A associação do paradoxo com o infinito poderá ser observada ao se reduzir a sentença paulina para *A: Esta frase é falsa*. Assim, *A* é uma frase que diz que *A* é falsa. Se *A* é falsa, então, o que ela diz é verdade, de maneira que *A* é, então, verdadeira. Como apontou Rucker (2005, 122), negar estatuto de verdade ou inverdade à frase não soluciona o problema. Isso fica claro quando *A* é transformada (sem perder seu sentido) em *B: Esta frase não é verdadeira*. Assim, *B* é uma frase que diz que *B* não é verdadeira. Se *B* não é verdadeira, então *B* é verdadeira. Assim, *B* é, ao mesmo tempo, verdadeira e não-verdadeira, o que é uma contradição. Ao mesmo tempo, ela produzirá um efeito infinito das sequências lógicas em que se afirma: “*esta frase não é verdadeira*” não é verdadeira; “*esta*

²²² φανερόν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἰτιόν ἐστι, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις. / *Il est clair que l'infini n'est cause que comme matière. Son être, c'est la privation* (SAINT-HILAIRE, 1861).

frase não é verdadeira' não é verdadeira" não é verdadeira, e, assim, sucessivamente (RUCKER, 2005, 122s).

A discussão trazida por Rucker sobre o infinito apresenta algumas questões bastante pertinentes para pensarmos o binômio “mortalidade-imortalidade”, aqui considerado como imensurável e inapreensível. Em primeiro lugar, existem graus de infinitude, de maneira que nos é possível pensar o imortal e o mortal como mais ou menos aproximados ou identificados. No entanto, essa gradação não deve ser compreendida como própria de uma linha na qual o polo “mortalidade” se distancia do polo “imortalidade” tomando, os dois, a mortalidade como ponto de referência comum. No modelo apresentado por Rucker, em todos os graus de infinitude o que temos, diante de nós, é infinitude. O mesmo não aconteceria para a mortalidade e a imortalidade, pois nenhuma das duas, enquanto condições, encontra-se, sempre, na outra. Pelo contrário, essa gradação deve ser pensada como de distanciamento e aproximação, e não como participação numa mesma característica. Em segundo lugar, a polissemia do termo ἄπειρον autoriza-nos a pensar o sentido de infinitude grega como fundamentalmente inapreensível. O infinito é, assim, próprio da ignorância, não do reconhecimento. Por fim, entendemos o paradoxo como formulação própria dessa infinitude, cuja solução ignoramos. O infinito opera, portanto, no registro do paradoxo, das contradições, das formulações sem resolução lógica. Assim, o discurso sobre a imortalidade só poderá desenvolver-se ao lançar mão de expressões e ideias igualmente contraditórias. Desta forma, falamos de um colapso de sentidos próprio da experiência de face a face entre o humano e o mortal. Aristides não pode, não consegue transpor o que viveu acordado e em sonhos para a sistematização própria da linguagem. Ele se perde, vaga, busca, mas, ao mesmo tempo, sabe ser sua experiência compartilhada por outros iniciados como ele. Não é possível assimilar esse soçobrar das fronteiras do Eu, salvo pelo próprio soçobrar.

Ao nos determos sobre as noções de mortalidade e imortalidade, no que diz respeito à incomensurabilidade da experiência religiosa e onírica de Aristides, até mesmo o uso da conjunção “e” entre os termos nos parece um abuso linguístico, uma forma bruta de tentar traduzir a incomensurabilidade da qual falamos. “E” indica pares, no sentido de *um e outro*. Talvez possamos chegar mais próximos de uma expressão satisfatória ao pensarmos

os termos unidos pela conjunção “com”: *mortalidade com imortalidade*, mas a língua nos trairia novamente, pois pareceria dizer que a mortalidade é portadora da imortalidade, ou vice-versa, a depender da ordem dos substantivos. Da mesma maneira, aconteceria se simplesmente eliminássemos a conjunção “e” da expressão. O fragmento 67 de Heráclito, como nos foi traduzido, lança mão, justamente, desse recurso. Desprovido da conjunção καὶ, entre os termos “dia” e “noite”, “inverno” e “verão”, “guerra” e “paz”, “saciedade” e “fome” (ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός), o fragmento remete ao paradoxo de não podermos dizer “dia e noite” enquanto a expressão “dia noite”, parece dar, ao dia, uma qualidade noturna, da mesma maneira que, se a invertemos, daremos, à noite, um sentido diurno. Mas não há nada que indique um sentido subordinativo entre os termos, nenhuma lógica interna clara. Assim, o fragmento expressa uma infinita regressão, própria das sentenças paradoxais de um dia que é noite, que é dia, que é noite, sucessivamente. Da mesma maneira, o fragmento 88 de Heráclito, conservado por Plutarco (*Consolação a Apolônio*, 106e), afirmará, lançando mão da conjunção καὶ, que *o mesmo é vivo e morto, acordado e adormecido, novo e velho: pois estes, modificando-se, são aqueles e, novamente, aqueles, modificando-se, são estes*²²³. O paradoxo é, como mostrou Rucker, sempre algo que impele ao movimento, à sucessão infinita. Um homem não pode ser vivo e morto *ao mesmo tempo*, diz a lógica binária, de maneira que ele é vivo e, então, morto e, então, vivo, sucessivamente. Mas se no homem os pares “vivo” e “morto” surgem no tempo, no movimento, nas sucessões, o mesmo não acontece com o homem e o deus. Assim, a mesma *Refutação* (9.9s) de Hipólito que conservará o fragmento 67 cita anteriormente o de número 65, no qual mortais e imortais parecem viver continuamente e fora do tempo, um a vida e a morte do outro: *imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte destes, morrendo a vida daqueles* (ἀθάνατου θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (COSTA, 2002). Imortalidade e mortalidade estão, assim, entrelaçadas, em experiências que lhes são próprias de morte e vida num movimento que não é movimento, pois se localiza para além dos espaços e para além do tempo. Aristides vê, assim, a face que é sua tornar-se de Asclépio e a face de

²²³ ταυτό γ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖτά ἐστι, κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (COSTA, 2002).

Asclépio torna-se a de Aristides. Mesmo e mesmo. Não podemos falar mais, portanto, de uma contraposição, dada como natural, certa, disponível, a deuses e homens. Decerto, alguns a viram, a sentiram, a deram a ver. Mas há, para além das experiências e dos discursos do deus como o *outro* do si mesmo, vivências e narrativas do Eu do deus como *mesmo*. Possibilidades-Eu se abrem, assim, no sonho e na narrativa dos *Hieroì Lógoi* e denunciam a precariedade da condição do homem como aquele a quem é próprio sempre buscar-se numa noite que nunca se transforma em dia. Esse homem pode jamais encontrar-se, ou encontrar-se na face do deus, que ele jamais encontra.

Conclusão ao Capítulo III

O presente capítulo buscou oferecer à discussão a historicidade do Eu como conceito e como modo de apreensão da pessoa por si mesma. Defendemos que o Eu, assim como a pessoa, o homem e o indivíduo é conhecido por nós, ainda que esse conhecimento prescindia de um questionamento sistemático e de uma síntese totalizante. Apreendemo-nos, constantemente, e só nos voltamos a nós mesmos como problema quando assim nos oferecemos, quando “atravessamos o caminho”. A partir de Heidegger e de sua leitura de Heráclito, sustentamos a propriedade da busca do Eu e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de sua conclusão, na medida em que qualquer aproximação é sempre prelúdio de um novo distanciamento. Pensamos, além disso, que as antigas concepções gregas sobre a pessoa desenvolveram-se em torno dos temas do limite e da transposição desse limite, desdobrados no debate sobre a unidade e a multiplicidade, a continuidade e a impermanência do indivíduo. A experiência de surpresa que atravessa esse caminho e coloca em questão as fronteiras do Eu é, muitas vezes, representada pelo encontro, o eventual face a face entre o mortal e o imortal. Discutimos, assim, esse encontro a partir dos sentidos atribuídos por Eudoro de Sousa à afeição e defendemos, então, a identificação do mortal com o imortal a partir do mesmo conteúdo erótico de transformação do mesmo em mesmo. Entendemos, assim, a experiência religiosa e onírica de Aristides, de intimidade e identificação com Asclépio,

como parte de uma longa história de reflexão sobre o Eu e, ao mesmo tempo, de apreensão não teórica de si. Essa experiência, constituinte de possibilidades-Eu e entendida em termos místéricos, assimila sentimentos, sensações e sentidos paradoxais, os quais nos levam a questionar se suas consequências não se devem à proximidade da divindade com o monstruoso, o horror e a aniquilação. Esses questionamentos, ao levarem-nos à discussão sobre o abjeto trazida por Julia Kristeva, sinalizam a alienação da linguagem e a condição inapreensível na qual se encontra o “outro” diante de Aristides. Na medida em que o homem e o deus se identificam, questionamos como devemos abordar os limites entre eles, fronteiras essas responsáveis, em grande medida, pela impossibilidade de articulação da experiência, pela perda de si e pelo colapso dos sentidos. A solução nos é dada pela incomensurabilidade dos pares “mortalidade” e “imortalidade”, a qual lhes nega um ponto de referência comum a partir do qual seria possível definir suas fronteiras. Ao abordá-los como parte das configurações paradoxais, não-solucionáveis e provocadoras de reformulações ininterruptamente sucessivas, aproximamo-nos de concepções gregas sobre infinito as quais, simultaneamente, remetem à ideia de ignorância. O inapreensível, tanto porque o desconhecemos quanto porque não chegamos ao seu fundamento ou fim, apresenta-se como característica marcante do par “mortalidade imortalidade”, o qual prescinde de conjunção aditiva, na medida em que não se distribui na linearidade do tempo, não se organiza por gradações, nem se oferece à separação. Entendemos assim, por fim, o sentido da identificação de Aristides a Asclépio como face a face constitutivo de uma possibilidade-Eu “mortal imortal” a qual, em seu paradoxo, é sentida e vista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Proust e os Signos*, Deleuze nos coloca a importante pergunta de quem somos nós, que procuramos a verdade:

Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca. Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado. Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. A verdade não é descoberta por afinidade, nem por boa vontade, ela se trai por signos involuntários (DELEUZE, 2003, 14s).

A violência que recai sobre nós, ao lermos os *Hieroi Lógoi* é essa intimidade, essa identificação com o divino apresentada por Aristides. Ela nos perturba, não tanto pela possibilidade de sua sinceridade, mas, principalmente, porque as ansiedades modernas diante de nosso próprio desamparo não ejetam a maioria de nós para essa heterotopia de que estamos seguros, pois somos imortais, de forma mesmo a constituir novos “Eus”, mais associados ao divino que ao mundano. Esse não parece um possível para nós, herdeiros dos séculos de assepsia iluminista e de um materialismo que pressupõe a satisfação das condições materiais do homem como asseguradoras de sua felicidade. Para o bem ou para o mal, a crise que se abateu no mundo ocidental a partir da segunda metade do século XX desconstruiu a confiabilidade na razão e fez reemergirem os fundamentos pré-lógicos de nosso lugar no mundo. Assim, a “vaidade” de Aristides em dizer-se divino não é tanto “impossível”, mas por muito que tenham se esforçado autores como Behr e Festugière, encontra-se envolvida em uma suposta escandalosa arrogância. Essa violência que nos abate, da vaidade desse Aristides divino, pode ser vingada, apenas, se procurarmos os signos involuntários que nos levaram a tal desconfiança e pudermos dizer “aí está!” para o que quer que encontremos. Não sabemos quais são as condições mediante as quais a proposição de divindade, por parte de Aristides, poderia ser verdadeira, mas elas estão lá, ou, ao menos, é isso que o amante ciumento deseja alcançar no final das contas, isto é, as circunstâncias mediante as quais o escândalo da traição é possível. Somos mortais e é essa a traição de Aristides em relação a

nós. Nada nos tirará o peso de carregar, até o fim da vida, essa nódoa da finitude. Ao evadir-se de participar dessa impostura que é a mortalidade, Aristides no trai para jamais reaver nossa confiança. Ele é *outro*, não participa do mundo em que habitamos, mas, no entanto, nos informa do que somos. Demora naquele lugar que não é lugar, sempre a buscar o que nos é próprio e nem sempre procuramos. Se andamos a seu lado, nos embrenhamos cada vez mais nessa noite que parece ter fim, por não ser assim tão escura e já lançar sua brisa gelada pelo que parecem ser as primeiras horas da manhã. Aquele a quem perguntamos “Eu?” não responde. A catábase-anábase inicia-se no não perguntar da palavra que não é palavra, em que mesmo e mesmo ocupam-se e, em silêncio, Eros habita-os.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Referência

AUTENRIETH, Georg. *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York: Harper and Brothers, 1891.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

LEWIS, Charlton. *An Elementary Latin Dictionary*. New York: American Book Company, 1890.

LEWIS, Charlton. SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1879.

LIDDELL, Henry George. SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LIDDELL, Henry George. SCOTT, Robert. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1889.

SLATER, William. *Lexicon to Pindar*. Berlin: De Gruyter, 1969

STILLWELL, Richard; MACDONALD, William; MCALISTER, Marian. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Documentação Escrita

AELIAN. *De Natura Animalium*. Edição de Rudolf Hercher. Leipzig: Teubner, 1864.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

APOLLONIUS. *Argonautica*. Edição de George Mooney. London: G. Longmans, 1912.

ARISTIDES. *Discorsi Sacri*. Tradução de Salvatore Nicosia. Milano: Adelphi, 2008.

ARISTIDES. *Discursos. Vol. V*. Tradução de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1999.

ARISTIDES. *Heilige Berichte*. Tradução de Heinrich Otto Schröder. Heidelberg: Carl Winter, 1986.

ARISTIDES. *The Complete Works of P. Aelius Aristides. Vol. I Orations I-XVI with an appendix containing the fragments and inscriptions*. Tradução de Charles Allison Behr. Leiden: Brill, 1986.

ARISTIDES. *The Complete Works of P. Aelius Aristides. Vol. II Orations XVII-XLIII with an appendix containing the fragments and inscriptions*. Tradução e de Charles Allison Behr. Leiden: Brill, 1981.

ARISTOTE. *La Vérité des songes*. Tradução de Jackie Pigeaud. Paris: Payot, 1995.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Edição de Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

ARISTOTLE. *De Generatione Animalium*. Tradução de Arthur Leslie Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1943.

ARISTOTLE. *Metaphysics. Volume I*. Tradução de Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Tradução de Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

ARISTOTLE. *Physique*. Tradução de Barthélémy Saint-Hilaire. Paris: Librairie Philosophique de Ladgrange, 1861.

ARTEMIDORO. *Il Libro dei Sogni*. Tradução de Dario del Corno. Milano: Adelphi, 1975.

BERNABÉ, Alberto (tradução). *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, 2003.

BERNABÉ, Alberto (tradução). *Textos órficos y Filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

CICERO. *De Officiis*. Tradução de Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1913.

CICERO. *Rhetorica*. Edição de Augustus Samuel Wilkins, 1902.

DEMOSTHENES. *Orations 18-19. De corona, De Falsa Legatione*. Tradução de Charles Anthony Vince e James Herbert Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

DEMOSTHENES. *Orations 21-26: Private Cases. Against Meidias. Against Androtion. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton 1 and 2*. Tradução de Augustus Taber Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

DEMOSTHENES. *Orations 51-49: Private Cases. Against Spudias. Against Phaenippus. Against Macartartus. Against Leochares. Against Stephanus 1 and 2. Against Evergus and Mnesibulus. Against Olympiodorus. Against Timotheus. Against Polycles*. Tradução de Augustus Taber Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

DIO CASSIUS. *Roman History. Volume V: Books 46-50*. Tradução de Earnest Cary e Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Tradução de Robert Drew Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica*. Edição de Immanuel Becker, Ludwig Dindorf, Friedrich Vogel e Immanuel Bekker. Leipzig: Teubner, 1888-1890.

DIODORUS SICULUS. *The Library of History*. Tradução de Charles Henry Oldfather. Cambridge: Harvard, 1933. V. 1.

DINDORF, Wilhelm. *Aristides*. Leipzig: Weidmann, 1829.

EDELSTEIN, Emma; EDELSTEIN, Ludwig (tradução). *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

EPICLETUS. *Dissertationes ab Arriano digestae*. Tradução de Heinrich Schenkl. Leipzig: Teubner, 1916.

EPICLETUS. *The Discourses of Epictetus, with the Encheiridion and Fragments*. Tradução de George Long. London: George Bell and Sons, 1890.

ÉSQUILO. *Orestéia II. Coéforas*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. *Orestéia III. Eumênides*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2010.

EURIPIDES. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache. Hecuba*. Tradução de David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

EURIPIDES. *Fabulae*. Edição de Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913.

EURIPIDES. *Orestes*. Edição de Whitney Oates e Eugene O'Neill e tradução de Edward Coleridge. New York: Random House, 1938.

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Aelius Aristides, Discours Sacrés. Rêve, Religion, Médecine au II^e Siècle après J.C.* Préface par Jacques Le Goff. Notes Par Henri-Dominique Saffrey. Paris: Macula, 1986.

FOZIO. *Biblioteca*. Tradução de Giuseppe Compagnoni. Milano: G. Silvestri, 1836.

GARCÍA, Elisa Ruiz. *La Interpretación de los Sueños de Artemidoro*. Madrid: Gredos, 1989.

HERÁCLITO. *Fragments Contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HERODOTUS. *The Histories*. Tradução de Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESIOD. *Works and Days*. Tradução de Evelyn-White. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

HIPPOCRATES. *Accutedis*. Tradução de Francis Adams. London, Sydenham Society, 1849.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, Posfácio e Notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. São Paulo: 34, 2011.

HOMERO. *Íliada*. Tradução de Haroldo de Campos. Introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2003.

HORNER, Isaline Blew (tradução). *Milinda's Questions*. London: Luzac & Co., 1969.

ISOCRATES. *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus*. Tradução de George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

KEIL, Bruno (edição). *Aelii Aristidis Smyrnaei Quae Supersunt Omnia. Volumen II: Orationes XVII-LIII Contiens*. Berlin: Weidmann, 1898.

LIBANIUS. *Autobiography and Selected Letters. Vol. II*. Tradução de Albert Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LIDONNICI, Lynn (tradução). *The Epidaurian Miracle Inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

LUCIAN. *Lucian in Seven Volumes*. Tradução de Austin Morris Harmon. Cambridge: Harvard University Press, 1919. V. 2.

LUCRETIUS. *De Rerum Natura*. Tradução de William Ellery Leonard. New York: E. P. Dutton, 1916.

- NONNUS. *Dionysiaca*. Edição de William Rouse. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Tradução de William Henry Samuel Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- PHILOSTRATI. *Vita Apollonii*. Edição de Carl Ludwig Kayser. Leipzig: Teubner, 1870.
- PHILOSTRATUS. *The Lives of the Sophists*. Tradução de Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann, 1922.
- PHOTII. *Bibliotheca*. Edição de Immanuel Bekker. Berlim: Reimeri, 1825.
- PINDAR. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*. Tradução de Sir John Sandys. Cambridge: Harvard University Press, 1937.
- PINDAR. *Odes*. Tradução de Diane Arnson Svarlien. Perseus Digital Library, 1990.
- PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Tradução de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- PLATÃO. Φαίδρος. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.
- PLATÃO. Φαίδων. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.
- PLATÃO. Συμπόσιον. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.
- PLATO. *Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman*. Tradução de Harold Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- PLATO. *Alcibiades 1, Alcibiades 2, Hipparchus, Lovers, Theages, Charmides, Laches, Lysis*. Tradução de Walter Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. Tradução de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- PLATO. *Opera*. Edição de John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- PLINY. *Naturalis Historia*. Edição de Karl Mayhoff. Leipzig: Teubner, 1906.
- PLINY. *Natural History*. Tradução de John Bostock. London: Taylor and Francis, 1855.
- PLINY. *Natural History*. Tradução de Harris Rackham, W. H. S. Jones e D. E. Eichholz. Cambridge: Harvard University Press, 1949-1954.
- PLUTARCH. *Lives*. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- PLUTARCH. *Moralia*. Tradução de Gregorios Bernadakis. Leipzig: Teubner, 1891.

PLUTARCH. *Morals*. Tradução coletiva corrigida e revisada por William Goodwin. Cambridge: John Wilson and son, 1874.

PLUTARCH. *Morals. Volume VI, 439a-523a*. Tradução de William Helmbold. Cambridge: Harvard University Press, 1862.

PLUTARCO. SUETÔNIO. *Vidas de César*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

SENECA. *Ad Lucilium. Epistolae Morales*. Tradução de Richard Gummere. London: William Heinemann, 1925.

SÓFOCLES. *Traquínias*. Tradução de Flávio Ribeiro. Campinas: UNICAMP, 2009.

SOPHOCLES. *Oedipus Tyrannus*. Tradução de Richard Jebb. Cambridge: Harvard University Press, 1897.

TERRY, Patricia. *Poems of the Elder Edda*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1991.

THUCYDIDES. *Historiae in two volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1942.

THUCYDIDES. *The Peloponesian War*. London: J. M. Dent, 1910.

XENOPHON. *Anabasis*. Tradução de Carleton L. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1922.

Documentação Audiovisual

ABRAMOVIĆ, Marina. *Rhythm 0. Audio*. Disponível em: <http://www.moma.org/explore/multimedia/audios/190/1972>. Acessado em 03/05/2011.

CARRUTH, Shane (Roteiro e Direção). *Upstream Color*. USA: ERBP, 2013, 96 min.

JONES, Duncan (Roteiro e Direção). *Moon*. UK: Liberty Films, 2009, 97 min.

LARSON, Glen (Criação). *Battlestar Galactica*. USA / UK: NBC Universal Television, 2004-2009.

O'BANNON, Dan; SHUSETT, Ronald (Criação); WHEDON, Joss (Roteiro); JEUNET, Jean-Pierre (Direção). *Alien: Resurrection*. USA: 20th Century Fox, 1997, 109 min.

Bibliografia

ACUTO, Félix. The materiality of Inka domination. Landscape, spectacle, memory, and ancestors. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily (edição). *Global Archaeological Theory*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2005, pp. 211-235.

AGAMBEN, Giorgio. Il Volto. In: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, pp. 74-80. Tradução de Murilo Costa Corrêa. Disponível em: <http://murilocorrea.blogspot.com.br/2010/02/traducao-o-rosto-de-giorgio-agamben.html>. Acessado em 20/08/2012.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007.

ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*. New York: Routledge, 1994.

ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*. New York: Routledge, 1993.

ANDERSSON, Paul; ROOS, Bengt-Arne. On the psychology of Aelius Aristides. In: *Eranos*. V. 95, pp. 26-38.

ANDRADE, Marta Mega de. O tempo e os outros: ensaios sobre História e Alteridade. In: *Boletim do CPA*. Campinas, n. 17, jan. / jun. 2004.

ASKITOPOULOU, Helen. RAMOUTSAKI, Ioanna. KONSOLAKI, Eleni. Archaeological Evidence on the use of Opium in the Minoan World. In: *International Congress Series 1242, 2002 A*, pp. 23-29.

ASKITOPOULOU, Helen. KONSOLAKI, Eleni. RAMOUTSAKI, Ioanna. ANASTASSAKI, Maria. Surgical Cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidaurus. In: *International Congress Series 1242, 2002 B*, pp. 11-17.

ATHANASSIADI, Polymnia. Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblicus. In: *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies, V. 83, 1993, pp. 115-130.

AUDEN, Wystan Hugh. *Forewords and Afterwords*. New York: Vintage, 1973.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

AVOTINS, Ivars. Review: C. A. Behr, Aelius Aristides and the Sacred Tales. In: *American Journal of Philology*. V. 92, 1971, pp. 347-349.

- BASTOS, Fernando. *Mito e Filosofia: Eudoro de Sousa e a complementaridade do Horizonte*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.
- BATAILLE, Georges. *Inner Experience*. New York: State University of New York Press, 1988.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.
- BECKER, Howard. Consciência, Poder e Efeitos da Droga In: BECKER, Howard. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BEHR, Charles Allison. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1968.
- BEHR, Charles Allison. Aelius Aristides' Birth date Corrected. In: *The American Journal of Philology*. V. 90, No. 1, 1969, pp. 75-77.
- BEHR, Charles Allison. Studies in the biography of Aelius Aristides. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. N. II, v. 34.22, 1994, pp. 1140-1223.
- BERNABÉ, Alberto. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática*. Madrid: Trotta, 2004.
- BERNAND, André. *Les portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinoopolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.
- BIELER, Ludwig. *Theios anêr. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Vienna: Hofels, 1935-1936.
- BINGEN, Jean. Aelius Aristide, OGIS 709 et les Grecs d'Égypte. In: SERVAIS, Jean; HACKENS, Tony; SERVAIS-SOYEZ, Brigitte. *Stemmata: mélanges de philologie, d'histoire et d'archéologie grecques offerts à J. Labarbe*. Liège-Louvain: L'Antiquité Classique, 1987, pp. 173-185.
- BLAZWICK, Iwona; ABRAMOVIĆ, Marina. The Artist is Present. In: *Art Monthly*. N. 349, Sept. 2011, 3.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BLOCH, Maurice. La mort et la conception de la personne. In: *Terrain*. N. 20, 1993, 7-20.
- BORG, Barbara (organização). *Paideia: the world of the Second Sophistic*. Berlin: W. de Gruyter, 2004.
- BOULANGER, André. *Aelius Aristides et la Sophistique dans la province d'Asie au IIe Siècle de Notre Ère*. Paris, 1923.

- BOULANGER, André. Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide. In: *Révue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*. V. 46. 1922, pp. 26-54.
- BOWDEN, Hugh. *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BOWERSOCK, Glen. *Greek Sophists in the Roman Empire*. London: Oxford University Press, 1969.
- BOWERSOCK, Glen. The Fall of Rome (1966). In: BUCKNELL, Katherine; JENKINS, Nicholas. "In solitude, for company". *W. H. Auden After 1940*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- BOWIE, Ewen. The Greeks and their Past in the Second Sophistic. In: *Past & Present*. V. 48, n. 1, fev. 1970, pp. 3-41.
- BROWN, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in late antiquity. In: *The Journal of Roman Studies*. V. 61, 1971, pp. 80-101.
- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- CARGILL, Kima. The myth of the Green Fairy. Distilling the scientific truth about absinthe. In: *Food, Culture and Society*. V. 2, n. 1, mar. 2008, pp. 87-99.
- CATON, Richard. *The Temples and Ritual of Asklepios at Epidaurus and Athens*. London: Royal Institute of Great Britain, 1898.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Piracicaba: Ottoni, 2003.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. Religious Syncretism in Mediterranean Hellenistic Culture. In: *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. V. 3, 2009. Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos3/Andr%E9.pdf>, acessado em 12/10/2013.

- COMPTON, Michael. The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia. In: *Journal of Religion and Health*, V. 37, n. 4, 1998, pp. 301-312.
- CONNOLLY, Joy. The New World Order: Greek rhetoric in Rome. In: WORTHINGTON, Ian (organização). *A Companion to Greek Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007, pp. 139-165.
- COPETE, Juan Manuel Cortés. *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio Romano*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.
- CORBIER, Mireille. La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas. In: *Auster*. N. 5, 2000, pp. 11-45.
- CORNELLI, Gabriele. Philosophical walls: Plato and the debate on *Philopolitics* in Athens' Fifth and Fourth Centuries. In: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*. Athens, V. 41, pp. 122-135, 2011.
- CORNELLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de Θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião / Universidade Metodista de São Paulo, 2001.
- COSTA, Alexandre. *Thánatos. Da Possibilidade de um Conceito de Morte a partir do Lógos Heraclítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- COX MILLER, Patricia. *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- COX MILLER, Patricia. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- COX MILLER, Patricia; MARTIN, Dale. *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, ascetism and historiography*. Durham: Duke University Press, 2005.
- CRIBIORE, Raffaella. Vying with Aristides in the fourth century: Libanius and his friends. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 263-278.
- CROISSET, Alfred; CROISSET, Maurice. *Histoire de la littérature grecque*. V. 5. Paris: E. Thorin, 1899.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- DETIENNE, Marcel. Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque. In: MEYERSON, Ignace (Edição). *Problèmes de la Personne*. Paris: École Pratique de Hautes Études, 1973.
- DICK, Philip. *Collection*. New York: Penguin, 2009.
- DICK, Philip. *Ubik*. Tradução de Ludimila Hashimoto. São Paulo: Aleph, 2009.

- DICKSON, Keith. Oneself as Others: Aurelius and Autobiography. In: *Arethusa*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, v. 42, n. 1, winter 2009, pp. 99-125.
- DILTHEY, Wilhelm. *Pattern and Meaning in History: thoughts on history and society*. New York: Harper & Row, 1962.
- DODDS, Eric Robertson. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DODDS, Eric Robertson. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOWNIE, Janet. *Professing Illness: healing narrative and rhetorical self-presentation in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*. Ph.D. diss. Chicago: University of Chicago, 2008 A.
- DOWNIE, Janet. Proper pleasures: bathing and oratory in Aelius Aristides' *Hieros Logos I* and *Oration 33*. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008 B, pp.115-130.
- DURAND, Gilbert. L'Exploration de l'Imaginaire. *Circé. Méthodologie de l'Imaginaire: Cahiers du Centre de Recherche sur l'Imaginaire*. N. 1, 1969, pp. 15-45.
- EAKIN, Paul John. *Fictions in Autobiography: studies in the art of self-invention*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- EAKIN, Paul John. *Touching the World. Reference in Autobiography*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- EITREM, Samson. *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*. Zürich: Rhein-Verlag, 1947.
- ELIADE, Mircea. *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation*. Gordonsville: Spring, 1994.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. KITAGAWA, Joseph. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1996.
- ELIADE, Mircea; ROCQUET, Claude-Henri. *L'Épreuve du Labyrinthe: entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris: Belfond, 1978.

- ELSNER, Jás. RUTHERFORD, Ian. Introduction. In: ELSNER, Jás; RUTHERFORD, Ian (organização). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 1-38.
- ESCOHOTADO, Antonio. *História Elementar das Drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.
- EVANS, Richard. *A History of Pergamum*. New York: Continuum, 2012.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trimegiste*. Paris: Gabalda, 1950.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley: University of California Press, 1954.
- FIELDS, Dana. Aristides and Plutarch on self-praise. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 151-172.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 A.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: *Ditos e Escritos. Vol. V: Ética, sociedade, política*. Rio de Janeiro: Forense, 2006 B.
- FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: *Ditos e Escritos. Vol. III: Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, pp. 411-422.
- FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. London: George Allen, 1923.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. Introduction. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. *Global Archaeological Theory. Contextual Voices and Contemporary Thoughts*. New York: Kluwer, 2005, pp. 01-09.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Introdução a Plutarco. In: PLUTARCO; SUETÔNIO. *Vidas de César*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, pp. 131-135.
- GALLE, Helmut. Elementos para uma nova abordagem da escritura autobiográfica. In: *Matraga*. Rio de Janeiro: UERJ, Instituto de Filosofia e Letras. V. 18, 2006, pp. 64-91.
- GAUTHIER, René. *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: Vrin, 1951.
- GAY, Peter. *Freud for Historians*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- GELL, Alfred. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

- GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GIVERSEN, Søren. Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen. In: ASMUSSEN, Jes Peter; LAESSÖE, Jorgen. *Handbuch der Religionsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
- GOUREVITCH, Danielle; GOUREVITCH, Michel. Le Cas Aelius Aristides ou mémoires d'un hystérique au II^e siècle. In: *L'Information psychiatrique*. V. 44, n. 10, 1968, pp. 897-902.
- GRILLO, José Geraldo. A ira de Aquiles e as sensibilidades à violência na Grécia Antiga. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba: UFPR, N. 48 / 49, 2008, pp. 37-59.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; SILVA, Maria Aparecida Oliveira (organização). *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2009, pp. 147-161.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen, 1993.
- HARRIS, William. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- HARRISSON, Juliette. Review: William V. Harris, Dream and Experience in Classical Antiquity. In: *Rosetta*. V. 7, 2009, pp. 145-149.
- HARRISON, Stephen. Apuleios, Aelius Aristides and Religious Autobiography. In: *Ancient Narrative*. V. 1, 2000, pp. 245-259.
- HARTIGAN, Karelisa. *Performance and Cure: drama and healing in Ancient Greece and Contemporary America*. London: Duckworth, 2009.
- HARTZ, Thiago. *As heterodoxias quânticas e o olhar do historiador: uma história dos usos dos argumentos de Niels Bohr acerca da medição dos campos quânticos*. Tese de Doutorado. Salvador / Feira de Santana: Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências / Universidade Federal da Bahia / Universidade Estadual de Feira de Santana, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. A Coisa. In: SOUSA, Eudoro. *Mitologia; História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, pp. 201-215.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: UNICAMP, 2012.

HEIDEGGER, Martin; GRENE, Marjorie (tradução). The Age of the World View. In: *Boundary 2*. V. 4, n. 2 (Martin Heidegger and Literature), 1976, pp. 340-355.

HILLMAN, David. *The Chemical Muse. Drug use and the roots of Western Civilization*. New York: Thomas Dunne, 2008.

HINERMAN, Nate. Re-Visiting the Role of the Empathic Bond in Achieving Therapeutic Momentum When Treating Suffering. In: *Making Sense of: Suffering. 4th Global Conference*. Atenas: 10 de Nov. 2013. (Inédito).

HOFFMANN, Adolf. The Roman Remodeling of the Asklepieion. In: KOESTER, Helmut (organização). *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological record, literary description and religious development*. Harrisburg: Trinity, 1998, pp. 41-61.

HOLMES, Brooke. Aelius Aristides' Illegible Body. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 82-113.

HOLMES, Brooke. *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.

ILDEFONSE, Frédérique. La personne en Grèce ancienne. In: *Terrain*. N. 52, 2009, pp. 65-77.

ISRAELOWICH, Ido. *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Leiden: Brill, 2012.

JAEGER, Werner. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

JAEGER, Werner. Review: A History of Autobiography in Antiquity, by Georg Misch. In: *Speculum*. Cambridge: Medieval Academy of America, V. 28, n. 2. 1953.

JENKINS, Keith. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2009.

JONES, Christopher P. Aelius Aristides and the Asklepieion. In: Koester Helmut (Edição). *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*. Harrisburg: Trinity, 1998, pp. 63-76.

JONES, Christopher P. Aristides' First Admirer. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 253-262.

JONES, Christopher P. Multiple Identities in the age of the Second Sophistic. In: BORG, Barbara. *Paideia: the world of the Second Sophistic*. Berlin: W. de Gruyter, 2004, pp. 13-21.

JUNG, Carl. *Símbolos da Transformação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNG, Carl; KERÉNYI, CARL. *Essays on a Science of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

KEARNEY, Richard. *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge, 2003.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso*. São Paulo: Odysseus, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. Lisboa: Presença, 1972.

KLEIN, Richard. Zu Datierung der Romrede des Aelius Aristides. In: *Historia*. V. 30, 1981, pp. 337-350.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

KUTTNER, Ann. Republican Rome Looks at Pergamon. In: *Harvard Studies in Classical Philology*. V. 97, Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance. 1995, pp. 157-178.

LACHENMEIER, Dirk. Wormood (*Artemisia absinthium*) – A curious plant with both neurotoxic and neuroprotective properties? In: *Journal of Ethnopharmacology*. Elsevier, 2010. DOI: 10.1016/j.jep.2010.05.062. Disponível em: www.elsevier.com/locate/jethpharm. Acessado em 05/08/2012.

LAMBEK, Michael. Body in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation. In: LAMBEK, Michael; STRATHERN, Andrew. *Bodies and Persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. New York: Cambridge University Press, 1998, pp. 103-123.

LAMBRINOUDAKIS, Vassilis; GIANNOULOPOULOU, Evgenia; KAMOULAKOU, Maria; KLONIZAKI, Adriani; PETROUNAKOS, Spiros. Construction Inscription of the Tholos, 360 BC, Epidaurus Museum. In: *Επίδαυρος* (DVD-ROM). Athens: Οργανισμος Προβολης Ελληνικου Πολιτισμου / Υπουργειο Πολιτισμου, 2008 A. ISBN 978-960-8276-50-5.

LAMBRINOUDAKIS, Vassilis; GIANNOULOPOULOU, Evgenia; KAMOULAKOU, Maria; KLONIZAKI, Adriani; PETROUNAKOS, Spiros. Roof Panel of the Tholos, 4th century BC, Epidaurus Museum. In: *Επίδαυρος* (DVD-ROM). Athens: Οργανισμος Προβολης Ελληνικου Πολιτισμου / Υπουργειο Πολιτισμου, 2008 B. ISBN 978-960-8276-50-5.

LAMBRINOUDAKIS, Vassilis; GIANNOULOPOULOU, Evgenia; KAMOULAKOU, Maria; KLONIZAKI, Adriani; PETROUNAKOS, Spiros. The Tholos (Thymele), 365-335

BC. In: *Επίδαυρος* (DVD-ROM). Athens: Οργανισμος Προβολης Ελληνικου Πολιτισμου / Υπουργειο Πολιτισμου, 2008 C. ISBN 978-960-8276-50-5.

LAMBRINOUDAKIS, Vassilis; GIANNOULOPOULOU, Evgenia; KAMOULAKOU, Maria; KLONIZAKI, Adriani; PETROUNAKOS, Spiros. Votive relief, 4th century BC, National Archaeological Museum of Athens. In: *Επίδαυρος* (DVD-ROM). Athens: Οργανισμος Προβολης Ελληνικου Πολιτισμου / Υπουργειο Πολιτισμου, 2008 D. ISBN 978-960-8276-50-5.

LAMBRINOUDAKIS, Vassilis; GIANNOULOPOULOU, Evgenia; KAMOULAKOU, Maria; KLONIZAKI, Adriani; PETROUNAKOS, Spiros. Votive relief from the Asclepieion of Athens, 4th century BC, National Archaeological Museum of Athens. In: *Επίδαυρος* (DVD-ROM). Athens: Οργανισμος Προβολης Ελληνικου Πολιτισμου / Υπουργειο Πολιτισμου, 2008 E. ISBN 978-960-8276-50-5.

LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. London: Penguin, 2006.

LECHAT, Henri. DEFRASSE, Alphonse. *Epidaure. Restauration et Description des Principaux Monuments du Sanctuaire d'Asclépios*. Paris: Librairies-Imprimeries Réunies, 1895.

LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico. De Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LENCLUD, Gérard. Être une personne. In: *Terrain*. N. 52, 2009, pp. 4-17.

LETRONNE, Antoine-Jean. *Recherches pour Servir à l'Histoire de l'Égypte Pendant la Domination des Grecs et des Romains Tirées des Inscriptions Grecques et Latines Relatives à la Chronologie, à l'État des Arts, aux Usages Civils et Religieux de ce Pays*. Paris: Boulland-Tardieu, 1823.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, pp. 167-182.

LÉVY, Carlos. *Devenir Dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

LIDONNICI, Lynn. *The Epidaurian Miracle Inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

LINCOLN, Jackson Steward. *The Dream in Primitive Cultures*. Whitefish: Kessinger, 2010.

LOFTUS, Elizabeth. *Memory. Surprising new insights into how we remember and why we forget*. Boston: Addison-Wesley, 1980.

LOVECRAFT, Howard Philips. *Tales*. New York: Penguin, 2005.

LOVECRAFT, Howard Philips. *The Annotated Supernatural Horror in Literature*. New York: Hippocampus, 2000.

MACHEN, Arthur. *The Great God Pan; The Hill of Dreams; The Angels of Mons*. Philadelphia: Copper Penny, 2008.

MAGEO, Jeannette Marie (Edição). *Dreaming and the Self. New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*. New York: State University of New York Press, 2003.

MacRAE, Edward. O uso de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: *Toxicomania: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MARKOVITSCH, Hans. Autobiographisches Gedächtnis aus neurowissenschaftlicher Sicht. In: *BIOS*. V. 15, n. 2, 2005, pp. 187-201.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou antiquité tardive? III-VI siècle*. Éditions du Seuil, 1977.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. De Boccard: 1958.

MAUSS, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. V. 68, jun. / dez. 1938, pp. 263-281.

MAZZARINO, Santo. *La Fine del Mondo Antico. Le cause della caduta dell'imperio romano*. Milano: Garzanti, 1959.

MENDES, Norma Musco. A descaracterização do sistema de domínio imperial romano no Ocidente. In: *Phoînix*. N. 4, 1998, pp. 403-418.

MENDES, Norma Musco. SILVA, Diogo Pereira. As representações do poder imperial na Tetrarquia. In: *Phoînix*. N. 14. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, pp. 306-328.

MENDONÇA, Antônio Silveira. Introdução a Suetônio. In: PLUTARCO; SUETÔNIO. *Vidas de César*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, pp. 11-17.

MEYER, Marvin (Edição). *The Ancient Mysteries, a sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper & Row, 1986.

MICHENAUD, Gabriel; DIERKENS, Jean. *Les Rêves dans les « Discours Sacrés » d'Aelius Aristide II^e siècle ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique*. Brussels: Mons, 1972.

MISCH, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity*. London: Routledge, 1950.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Sui Fondamenti della Storia Antica*. Torino: Einaudi, 1984.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MOORE, Henrietta. Paul Ricoeur: action, meaning and text. In: TILLEY, Christopher (organização). *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-structuralism*. Oxford: Blackwell, 1990, pp. 85-120.

MORRIS, Ian. *Archaeology as Cultural History*. Malden: Blackwell, 2000.

MUL, Jos de. *Romantic desire in (post)modern art and philosophy*. New York: State University of New York, 1999.

NEUGEBAUER, Otto; HOESEN, Henry Barlett van. *Greek Horoscopes*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PADOSCH, Stephan. LACHENMEIER, Dirk. KRÖNER, Lars. Absinthism: a fictious 19th Century syndrome with present impact. In: *Substance Abuse Treatment, Prevention, and Policy*, 2006. DOI: 10.1186/1747-597X-1-14. Disponível em: www.substanceabusepolicy.com/content/1/1/14. Acessado em 28/08/2012.

PAPADOUPOULOU, Thalia. *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PARKES, Peter. Fostering Fealty: a comparative analysis of tributary allegiances of adoptive kinship. In: *Comparative Studies in Society and History*. V. 45, n. 4, 2003, pp. 647-888.

PEARCY, Lee T. Theme, Dream and Narrative: reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides. In: *Transactions of the American Philological Association*. V. 118, pp. 377-91.

PEARCY, Lee T. Review: William V. Harris, Dream and Experience in Classical Antiquity. In: *Bryn Mawr Classical Review*. 2010. Disponível em: <http://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010-02-04.html>. Acessado em 13/10/2013.

PERKINS, Judith. The 'Self' as sufferer. In: *The Harvard Theological Review*. V. 85, N. 3, 1992, pp. 245-272.

PERNOT, Laurent. Aelius Aristides and Rome. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 175-201.

PERNOT, Laurent. La Seconde Sophistique et l'Antiquité tardive. In: *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*. Belo Horizonte: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v. 19, n. 1. 2006 A, pp. 30-43.

PERNOT, Laurent. The Rhetoric of Religion. In: *Rhetorica*. Berkeley: University of California Press, v. 24, n. 3.2006 B, pp. 235-254.

PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia. Sacred writing, sacred reading: the function of Aelius Aristides' self-presentation as author in the *Sacred Tales*. In: McGING, Brian; MOSSMAN, Judith (edição). *The Limits of Ancient Biography*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006, pp. 193-211.

PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia. The body in the landscape: Aristides' *Corpus* in light of *The Sacred Tales*. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp.131-150.

PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia. *Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PLATT, Verity. *Facing the Gods. Epiphany and representation in Greeco-Roman art, literature and religion*. New York: Cambridge University Press, 2011.

POPKIN, Jeremy. *History, Historians and Autobiography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. In: *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*. Belo Horizonte: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v. 19, n. 2. 2006, pp. 298-299.

QUATTROCELLI, Luana. Il pubblico dei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide. In: ABBAMONTE, Giancarlo; MILETTI, Lorenzo; SPINA, Luigi (organização). *Discorsi Alla Prova. Atti del Quinto Colloquio Italo-Francese Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa*. Napoli: S. Maria di Castellabate, 21-23 settembre 2006, pp. 259-278.

QUET, Marie-Henriette. L'inscription de Vérone en l'honneur d'Aelius Aristide et le rayonnement de la Seconde Sophistique chez les 'Grecs d'Égypte'. In: *Revue des Études Anciennes*. T. 94, n. 3-4, 1992, pp. 379-401.

QUET, Marie-Henriette. Parler de soi pour louer son dieu: le cas d'Aelius Aristide. In : BASLEZ, Marie Françoise; HOFFMANN, Philippe; PERNOT, Laurent (organização). *L'invention de l'Autobiographie d'Hésiode à Saint Augustine: Actes du Deuxième Colloque de l'Équipe de Recherche sur l'Hellénisme post-Classique*. Paris: École Normale Supérieure, 1993, 211-251.

RABENICH, Stephan. Late Antiquity in Modern Eyes. In: ROUSSEAU, Philip; RAITHEL, Jutta (organização). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell, 2009, pp. 77-92.

REITZENSTEIN, Richard. *Hellenistic Mystery-Religions: their basic ideas and significance*. New Jersey: Pickwick Press, 1978.

RENNBERG, Gil. *Commanded by the Gods. An epigraphical study of dreams and visions in Greek and Roman religious life*. Ph.D. diss. Durham: Duke University, 2003.

- RICHTER, Daniel. *Cosmopolis. Imagining community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RIPAT, Pauline. Review: William V. Harris, *Dream and Experience in Classical Antiquity*. In: *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*. V. 9, n. 2, 2009, pp. 199-202.
- ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ROMILLY, Jacqueline. *A Tragédia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail. *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- ROUSSEAU, Philip. Preface and Acknowledgements. In: ROUSSEAU, Philip; RAITHEL, Jutta (organização). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell, 2009, pp. xviii-xxii.
- RUCKER, Rudy. *Infinity and the Mind. The Science and Philosophy of the Infinite*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Heidegger*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- SCHEID, John; LÉVY, Carlos. Entretien avec John Scheid. In: LÉVY, Carlos. *Devenir Dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- SCHMID, Wilhelm. Aristeides. In: PAULY, August; WISSOWA, Georg. *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J.B. Metzler, (1894-1980) 1894, pp. 886-894.
- SCHMID, Wilhelm. Glabrio. In: PAULY, August; WISSOWA, Georg. *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J.B. Metzler, (1894-1980) 1910, p. 1872.
- SCHRÖDER, Heinrich Otto. Publius Aelius Aristides. En kranker Rhetor im Ringen um den Sinn seines Leben. In: *Gymnasium*. V. 95, 1988, pp. 375-80.
- SCULLION, Scott. 'Pilgrimage' and Greek Religion: sacred and secular in the pagan *polis*. In: Elsner, J. Rutherford, I. (editors) *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 111-130.
- SEAR, Frank. *Roman Theatres: An architectural study*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SEIGEL, Jerrold. Problematizing the Self. In: HUNT, Lynn; BONNELL, Victoria (organização). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 281-314.
- SERRA, Ordep. A Bela Dádiva. In: *Humanidades*. N. 50, set. 2003, pp. 46-56.

- SEWELL, William. The concept(s) of culture. In: In: HUNT, Lynn; BONNELL, Victoria (org). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 35-61.
- SHANKS, Michael. *Classical Archaeology of Greece. Experiences of the Discipline*. New York: Routledge, 1997.
- SHANON, Benny. Biblical Entheogens: a speculative hypothesis. In: *Time and Mind*. V. I, n. I, mar. 2008, pp. 51-74.
- SILLMAN, Stephen. Indigenous traces in colonial spaces. In: *Journal of Social Archaeology*. Los Angeles: Sage, v. 10, n. 1, 2010, pp. 28-58.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Entre “Antiguidade Tardia” e “Alta Idade Média”. In: *Diálogos*. Maringá: DHI / PPH / UEM, v. 12, n. 2 / n. 3. 2008, pp. 53-69.
- SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. A Segunda Sofística: movimento, fenômeno ou exagero? In: *Praesentia. Revista Venezuelana de Estudios Clásicos*. Mérida: Universidad de los Andes, n. 8, 2007, pp. 01-23.
- SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco Historiador*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SILVA, Uiran Gebara da. A Escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta. In: *Politeia*. V. 8, n. 1, 2008, pp. 67-81.
- SNELL, Bruno. *The Discovery of the Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SORABJI, Richard. Graeco-Roman Varieties of the Self. In: REMES, Pauliina; SIHVOLA. *Ancient Philosophy of the Self*. New York: Springer, 2008.
- SOUSA, Eudoro de. *Horizonte e Complementaridade; Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.
- SOUSA, Eudoro de. *Mitologia; História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.
- STEPHENS, John. The dreams of Aelius Aristides: a psychological interpretation. In: *International Journal of Dream Research*. V. 5, n. 1, 2012, pp. 76-86.
- STRAUB, Jürgen. Zeit, Erzählung, Interpretation. In: RÖKELEIN, Hedwig (organização). *Biographie als Geschichte*. Tübingen: Diskord, 1993, pp. 143-183.
- STROUMSA, Guy; SHULMAN, David (organização). *Dream Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SYME, Ronald. *Emperors and Biographers*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

- THACKER, Eugene. *After Life*. University of Chicago Press, 2010.
- THOMAS, Julian. *Time, Culture and Identity*. New York: Routledge, 1996.
- USTINOVA, Yulia. *Caves and the ancient Greek mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- VALANIS, Panos. *The Acropolis through its Museum*. Athens: Kapon, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 2007.
- VIANA, Cristina Amaro. *O enigma filosófico da identidade pessoal*. Maceió: UFAL, 2011.
- VIANA, Maria Mafalda. *Élio Aristides e o Discurso do Elogio. Tradução e comentário do Hino a Zeus e Hino a Asclépio*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 1997.
- VIGARELLO, Georges. La drogue a-t-elle un passé? In: EHERENBERG, Alain. *Individus Sous Influence: Drogues, alcools, médicaments psychotropes*. Paris: Esprit, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek Polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WADDINGTON, William Henry. *Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide*. Paris: Imprimerie Impériale, 1867.
- WALTON, Alice. *Asklepios: The Cult of the Greek God of Medicine*. Whitefish: Kessinger, 1893.
- WEISS, Charles Gray. *Literary turns: the representation of conversion in Aelius Aristides' Hieroi Lógoi and Apuleius' Metamorphoses*. Ph.D. diss. New Haven: Yale University, 1998.
- WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek: Altamira, 2004.
- WICKKSER, Bronwen. *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Enno Friedrich Wichard Ulrich von. Der Rhetor Aristides. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, 1925, Berlin, pp. 333-353.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT, 2008.

ZINBERG, Norman. *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. Yale University Press, 1986.