

Camila Bylaardt Volker

As Palavras do Oráculo de Delfos:

Um estudo sobre o *De Pythiae Oraculis* de Plutarco

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
2007

Camila Bylaardt Volker

As Palavras do Oráculo de Delfos:
Um estudo sobre o *De Pythiae Oraculis* de Plutarco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Letras: Estudos Literários da
Faculdade de Letras da Universidade Federal de
Minas Gerais, como requisito para obtenção do
título de Mestre Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura

Linha de Pesquisa: Literatura e outros Sistemas
Semióticos

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
2007

Ao Marcos, meu maior jogo de luz e sombras.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que de alguma maneira me ajudaram nesta pesquisa, em especial ao meu orientador Jacyntho Lins Brandão, pela atenção, tranquilidade e pela teoria literária.

Aos meus professores, em especial a Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, pelo incentivo e pelas primeiras idéias para este projeto, a professora Sandra Gualberto Bianchet, pelo zelo e dedicação durante a orientação da monografia e ao professor Luis Alberto Brandão, pelo espírito crítico e irônico.

Ao Henrique Cairus, pelas considerações argutas na banca examinadora.

Agradeço meus colegas e amigos da Faculdade, que compartilharam comigo tantos anos e experiências, em especial ao Bernardo Guadalupe, Carolina Parizzi, Gabriela Guimarães, Gustavo Cerqueira Guimarães, Marilaine Lopes e outros que se tornaram mais ou menos presentes com o passar do tempo.

Aos meus amigos, em especial a Joanna, pela consultoria química, a Jordana, pela amizade constante, a Ana e a Evelina, pelos dias de praia.

Ao Marcos, por, dentre muitas outras coisas, ter tornado esse trabalho possível.

A toda a minha família, pelo ambiente estimulante e criativo, em especial, ao meu pai, Paulo, por ter me proporcionado tantas experiências significativas, e também pelo espírito crítico das leituras de última hora.

A minha mãe, Taciana, que de uma forma muito carinhosa e paciente, acompanhou com interesse e entusiasmo o meu trabalho.

Aos meus irmãos, Maurício, Victor, Janaína e Leandro, pela companhia, amizade e palpites. A Celinha, Talita e Iara, pela alegria.

A Maria Inês, por alguns oráculos.

Ao Emílio e ao Mauro De Leonardis, pela força na Itália.

Agradeço também aos funcionários da Faculdade de Letras da UFMG e do Programa de Pós Graduação em Estudos Literários.

A FAPEMIG, pela bolsa de estudos que ajudou muito na realização deste trabalho.

Para me interpretar e formular-me preciso de novos sinais e articulações novas em formas que se localizem aquém e além de minha história humana. Transfiguro a realidade e então outra realidade, sonhadora e sonâmbula, me cria. E eu inteira rolo à medida que rolo no chão vou me acrescentando em folhas, eu, obra anônima de uma realidade anônima só durável enquanto dura a minha vida.

Clarisse Lispector

RESUMO

Este trabalho analisa os proferimentos oraculares citados por Plutarco, em *De Pythiae Oraculis*. Ao invés de privilegiar uma concepção historiográfica ou política, a intenção deste trabalho é revelar imaginários e possibilidades de escrita do santuário. Através da análise do *Hino Homérico a Apolo*, foi possível conhecer a fundação mítica do santuário, bem como as características do culto e do seu enunciante, Apolo. Na *Orestéia*, de Ésquilo, a relação da mântica com os seus enunciatários e intermediários e seus efeitos pode ser percebida. Depois, reunimos as citações feitas por Plutarco com as mesmas citações, porém, encontradas em outros textos. Reunidas todas as citações, analisamos seus aspectos enunciativos, com enfoque especial no enunciado, mas sem deixar de procurar seus enunciadores e enunciatários. Assim, pudemos explicitar a técnica de arquivo utilizada em *De Pythiae Oraculis*, de forma que ficasse clara também a concepção de oráculo desse texto.

Palavras-chave: ORÁCULO, DELFOS, PLUTARCO, ARQUIVO, CITAÇÃO.

ABSTRACT

This work analyzes the oracle sayings quoted by Plutarch in *De Pythiae Oraculis*. Instead of privileging a historiographic or political conception, the aim of this work is to reveal the sanctuary's imaginary and its writing possibilities. Through the analysis of *Hino Homérico a Apolo* (*Homeric Hymn to Apollo*) it was possible to understand the mythical foundation of the sanctuary, as well as the characteristics of the cult and its enunciator, Apollo. In *A Orestéia* (*The Oresteia*), by Aeschylus, the relation of the mantic with its consultants and mediators is revealed. Then these same quotations (Plutarch's and others') were gathered and their enunciative aspects were analyzed, with special focus on the enunciation, together with their enunciators and consultants. Thus it was possible to make explicit the archive technique used in *De Pythiae Oraculis*, as well as the text's conception of oracle.

Key-Words: ORACLE, DELPHI, PLUTARCH, FILE, QUOTATION.

ÍNDICE

Resumo.....	06
Introdução.....	08
Capítulo 1: Apolo e o Santuário de Delfos.....	15
1.1. O Hino Homérico a Apolo: Sequência Pítica.....	16
1.2. A <i>Orestéia</i> : a arte verbosa dos profetas.....	24
1.2.1. <i>Agamêmnon</i>	25
1.2.2. As <i>Coéforas</i>	31
1.2.3. As <i>Eumênides</i>	35
1.3. Conclusão.....	38
Capítulo 2: Prosa e Verso em Delfos: Plutarco e Os Diálogos Píticos.....	41
2.1. Os Diálogos Píticos.....	45
2.2. Vocabulário.....	54
2.3. A Mudança.....	60
Capítulo 3: Análise dos Oráculos.....	63
3.1. Metodologia de Análise.....	66
3.2. Citações.....	70
3.2.1. Oráculo 1.....	71
3.2.2. Oráculo 2.....	82
3.2.3. Oráculo 3.....	85
3.2.4. Oráculo 4.....	87
3.2.5. Oráculo 5.....	91
3.2.6. Oráculo 6.....	95
3.2.7. Oráculo 7.....	98
3.2.8. Oráculo 8.....	100
3.2.9. Oráculo 9.....	102
3.2.10. Oráculo 10.....	104
3.2.11. Oráculo 11.....	108
3.2.12. Oráculo 12.....	111
3.2.13. Oráculo 13.....	115
Conclusão: Arquivo.....	120
Referências Bibliográficas.....	132
Anexo: Tradução dos trechos do <i>Porque a Pítia não vaticina mais em versos</i>	137

INTRODUÇÃO

Não escrevas, porém, em folhas as tuas respostas, para que os ventos as não misturem e dispersem: dá-mas de viva voz. (*Aen*, VI, 127)

Ao visitar o oráculo de Delfos, Enéas pede à sacerdotisa que as respostas sejam dadas em viva voz, para que as folhas em que se lhes escreveria não se misturassem. Preocupado com a mistura dos destinos, Enéas quer se certificar que vai conseguir manter a individualidade de sua sorte. Hoje, para lermos o fado de Enéas, ou de qualquer outra personagem mítica ou histórica, temos que desembaralhar folhas, desenlaçar histórias, pois a condição humana mistura pessoas, destinos, invenções e vontades à história individual de cada um.

Neste trabalho, não procuramos a sorte de ninguém. Procuramos, ao desenlaçar sortes antigas, a fala autorizada do destino, ou seja, a fala do oráculo. Não temos, porém, acesso à voz do oráculo. Ela nos chegou misturada, dispersa, perdida em destinos individuais. Esse trabalho parte do extremo que Enéas não queria: desembaralhar destinos, e deles separar as respostas, recortar a voz do santuário.

Intenções ocultas guardaram pedacinhos do oráculo em locais diferentes, transformaram sua expressão, lhe deram outros sentidos, interpretações, recheios de vida e personagens. A inebriação dos textos nos distanciou do santuário. Eles nos dão a impressão de que o oráculo esteve sempre encaixado, pleno de sentido em um lugar e em uma vida, integrado a uma narrativa, a um destino, a um momento.

Como, então, conseguir desenlaçar cada resposta do enlace que lhe foi dado? Procuramos um texto em que as respostas estejam enlaçadas por serem respostas, por serem provenientes de um lugar sagrado. Desenlaçar antigas respostas, retirá-las de seu encaixe, isso é um trabalho árduo para leitores tão recentemente encaixados/enlaçados ao assunto. Na nossa leitura atual, é difícil separar o que é oráculo, vida, invenção, interpretação.

Felizmente, um autor antigo, Plutarco, nos inspirou toda essa idéia. O seu trabalho como escritor e, conseqüentemente, como catalogador de oráculos, se divide em duas frentes: inserindo proferimentos em narrativas – o trabalho mais volumoso – e reunindo oráculos por sua forma, por sua técnica, por sua hecceidade de resposta. O texto principal de nossa pesquisa é o *Por que a Pítia não vaticina mais em versos*, que será referido aqui por seu nome em latim, *De Pythiae Oraculis*..

Desse texto escolhemos desatar todas as respostas do oráculo citadas, pois, imersas na discussão sobre a forma do vaticínio oracular, não estaríamos sujeitos a inebriação da narrativa individual de cada destino. Sendo assim, com a ajuda da catalogação de Plutarco, formamos um conjunto de treze proferimentos. Depois, tomando esses treze como o nosso parâmetro, continuamos a buscá-los. Dessa vez, no entanto, estávamos preparados para enfrentar as narrativas, conhecer aquelas treze respostas como pertencentes à sorte de pessoas, personagens. Assim, somados os treze de Plutarco com os mesmos pertencentes a outros autores, formamos um conjunto de vinte e seis proferimentos.

Comparando citações dos mesmos oráculos, descobrimos também um diálogo entre os textos, entre as citações, entre as concepções do que seria o proferimento délfico. Pois, em Heródoto, a citação de um proferimento é tão harmônica com sua narrativa, que nem conseguimos imaginá-la como parte de um outro sistema semiótico.

Já em Tucídides, as citações aparecem menos, mais pontuadas, às vezes acompanhadas por discussões sobre sua autenticidade, interpretação, utilidade. O próprio Plutarco, em seus textos que não o aqui em questão, circunda cada proferimento com uma narrativa.

Se tivéssemos começado a pesquisa lendo esses autores, certamente pensaríamos que os proferimentos sempre estiveram encaixados onde estão. Porém, uma vez que os conhecemos através do *De Pythiae Oraculis*, que não privilegia a individualidade de cada resposta, compreendemos que a inserção de respostas em narrativas revela um processo lento de profanação, de deslocamento. Palavras que uma vez tinham sido compostas segundo um modelo, de acordo com os rituais pertencentes a uma divindade (Apolo), palavras em transe, foram transportadas para um outro lugar – um texto – em que o seu devir sagrado transformou-se em um devir essencialmente humano.

Procurar pelos proferimentos em textos é o grau máximo do intertexto. Como nos diz Barthes, “o intertexto: a impossibilidade de viver fora do texto infinito” (1973:43), pois queremos que o proferimento esteja imerso em um texto. Se encontramos somente no *De Pythiae Oraculis* registro do proferimento, temos que confirmá-lo através de inferências sobre o momento histórico e a vida da personagem.

O intertexto délfico é a vontade de encontrar vestígios. Cabe notar aqui um aspecto interessante da arte oracular. Pois ao procurar vestígios, tracejos de pistas, nos aproximamos das artes proféticas de Apolo através da hermenêutica de Hermes, que esconde vestígios, disfarça caminhos, indica direções contrárias. Depois de proferidas as palavras mágicas do destino, cabe a Hermes guiar o caminho dos achados, sejam essas a predição da sorte ou achar a sorte que foi predita em textos: tudo isso é uma interpretação. Enquanto um deus introduz uma procura infinita – o oráculo de Apolo – o outro estabelece o encontro, a encruzilhada, o ligar dos pontos, atividade essencialmente

hermenêutica: o sentido: “o livro faz o sentido, o sentido faz a vida” (Barthes, 1973: 45).

O intertexto que o oráculo de Delfos promove é muito sedutor, pois nos embala no porvir do santuário. Uma vez que perdemos qualquer possibilidade de resgatar os rituais e sacrifícios que prenunciavam um proferimento, nos entretemos com os textos, com o que se tornou, fora do santuário, aquilo que ele mesmo produziu, o “livro” de respostas oraculares, e o sentido individual de cada resposta na vida do consulente. As palavras repetidas em êxtase, excessivas, são agora repetição de um esquema narrativo, em que um fado individual ou coletivo as transforma em uma vontade de novidade, de repetir sempre algo novo, de um oráculo que perde a sua dimensão sagrada para reproduzir apenas a sua dimensão mundana.

Misturadas em um conjunto de práticas e procedimentos as respostas da Pítia ficavam submersas em um universo muito mais forte e rígido do que elas próprias. A potência do maior santuário oracular grego submergia aquela pequena fala confusa de uma mulher simples. Delfos, de fato, é muito mais do que um oráculo. É um ponto de apoio, uma instituição de justiça, um caminho para os deuses, uma dinastia de sacerdotes. Em meio a tudo isso, as letras/palavras se perdiam em muros, peles, ouvidos e bocas, e caminhavam pelo mundo, misturadas a fama do poder délfico.

Vendo as respostas isoladas das narrativas, começamos a nos perguntar sobre a validade dessas mesmas narrativas, sobre a pretensa harmonia da prosa/narrativa com o oráculo. O *Por que a Pítia não vaticina mais em versos* quer saber se os oráculos de Delfos são pronunciados em verso ou prosa. Essa questão não é tão simples quanto a princípio parece ser. Primeiro porque, na Grécia Antiga, a poesia/forma em versos era patrocinada por um deus, Apolo, e as musas, também divindades, inspiravam os versos. Pois se em Delfos existia um santuário para brindar as musas, devemos concluir que o

próprio deus desejava que o resultado de sua inspiração na Pítia fosse metrificado. O problema aparece, então, quando, desde os tempos áureos do funcionamento do santuário, respostas eram ditas em prosa.

No universo grego, temos tantas práticas divinatórias, tantos adivinhos: Calcas, Cassandra, intérpretes de sonhos, intérpretes de vísceras, intérpretes de vôos de pássaros... Assim como a inspiração de Apolo em relação ao futuro ganha formas diversas em tantas substâncias, as palavras proferidas pela Pítia, no santuário de Delfos, ganham forma em versos e em prosa.

Quando Plutarco propõe tal flexibilidade para as declarações, não podemos deixar de perceber uma razão de ser muito interessante nisso tudo. Pois, através do oráculo, nós tentamos descobrir o que os deuses nos reservam, mas essa “coisa”, o destino, a princípio, não poderia ter nenhuma forma, já que, em essência ele ainda não é. Como eu posso saber a forma de alguma coisa que ainda não existe, que está sempre se construindo? Assim, jogamos búzios, lemos cartas, olhamos as estrelas, todos esses materiais móveis e inquietos, que, de alguma maneira, poderiam refletir a nossa própria inquietação frente ao incognoscível.

Segundo nos contam os mitos gregos, três irmãs são responsáveis pela trama do destino de cada um: as Parcas Cloto, Láquesis e Átropos. Elas tecem e é dessa tecedura que Apolo retiraria o que dizer (?) aos diversos intermediários encarregados de estabelecer relações entre deuses e homens. Esses intermediários, segundo Plutarco, é que darão forma ao destino. Segundo ele “o deus se comunica como se falasse por meio de uma máscara de ator” (404B). Essas máscaras seriam usadas conforme a vontade e a aptidão de cada intermediário. E, novamente, o destino assume outra forma: de fios transmitidos em imagens, palavras, ou logos, transmitidos em vísceras, mãos, cartas, pássaros e etc.

Acreditamos que, através dos inúmeros registros do oráculo espalhados em diversos textos, seja possível reconhecer uma técnica de se fazer oráculos, ou mesmo, uma técnica de se escrever destinos. A única coisa que poderia amarrar escritas tão diferentes, cada uma pertencente a uma trama, a um destino, era um arquivo de oráculos. Ali, se poderiam unir enunciante, enunciado e enunciatário, sem que uma trama se sobreponha à outra, revelando apenas as linhas onde se deram os pontos.

Resolvemos abrir nosso estudo com uma leitura do *Hino Homérico a Apolo* e da *Orestéia*, de Ésquilo. Esses dois textos compõem um horizonte grego para a leitura atual de um imaginário délfico, mas que nem por isso estão reduzidos a uma mera contraposição real-fictício, pois revelam práticas, idéias, impressões do que teria sido o santuário e do que eram as práticas divinatórias. O *Hino Homérico* nos interessa especialmente por caracterizar o enunciante de Delfos, Apolo. Já a trilogia trágica, faz pequenos enlaces entre a mântica e o enunciatário, além de discutir enfaticamente sobre os intermediários da divinação, figuras que ligariam o humano e o divino.

No segundo capítulo iniciaremos a análise do *De Pythiae Oraculis*. Apresentaremos a teoria do autor sobre mudança na forma de expressão oracular e o vocabulário utilizado para tratar dessa questão. Esse capítulo procura apresentar as idéias e a concepção de oráculo expressa no texto de Plutarco, que nortearam a escolha das citações a serem feitas.

No terceiro capítulo chegamos ao cerne do trabalho, a análise das citações dos proferimentos oraculares em *De Pythiae Oraculis*. Ali explicitaremos nossa metodologia de recorte e análise, bem como acrescentaremos às referências plutarquianas referências provenientes de outros autores, formando um conjunto de vinte e seis citações de oráculos. Aqui, procuramos dar uma ênfase especial ao

enunciado, sua função no corpo do texto, sua forma e as figuras de linguagem utilizadas.

Por fim, no quarto capítulo, procuraremos confrontar o resultado de cada análise individual com o todo, de modo a chegar a uma idéia do que o conjunto nos revela. Esta análise foi basicamente percentual e comparativa, de modo que pudéssemos compreender um pouco do trabalho de arquivamento de oráculos na Antigüidade. O que queremos demonstrar é que, se cada oráculo tem uma escrita, inserida em uma paisagem específica, a escrita de Plutarco, em *De Pythiae Oraculis*, procura desatar os nós entre o proferimento e a trama ao qual ele estava ligado a princípio. Os pontos não são dados pelo destino, mas pela união de oráculos que se expressam por formas semelhantes.

CAPÍTULO 1

APOLO E O SANTUÁRIO DE DELFOS

Estudar o *Hino Homérico a Apolo*¹ é uma forma de entender a natureza da relação divina entre Apolo e o seu oráculo, uma tentativa de encontrar uma possível *arkhé* da tradição de Delfos. Essa *arkhé*, segundo Plutarco², está conectada com a divindade que preside o templo.

Ao tentar delinear o perfil do deus, talvez seja possível compreender melhor a atuação deste no santuário. O *Hino Homérico a Apolo* é um ótimo testemunho de sua atividade como um fundador mítico do ritual e do santuário de Delfos, já que o oráculo também assume características do deus que o inspira. Além disso, o *Hino Homérico a Apolo* é representante de uma tradição que autoriza uma fala numinosa. Aqui, a fala do deus ou do profeta é sagrada, única, descendente de uma hierarquia divina.

A *Orestéia*, trilogia de Ésquilo, tem sua trama baseada em ritos divinatórios. Além de dialogar com o *Hino Homérico*, ela promove um diálogo entre as práticas divinatórias. Podemos perceber que, no período clássico, a fala numinosa do oráculo começa a ser questionada e os recursos utilizados para o seu proferimento se proliferam (a retórica, as técnicas, as figuras de linguagem). Tudo isso desencadeia um conflito entre a antiga “fala autorizada do deus” e a fala múltipla das novas técnicas divinatórias. O conflito se expressa também na discussão sobre a liberdade do homem frente ao

¹ A edição do *Hino Homérico a Apolo* utilizada aqui é aquela estabelecida por Jean Humbert, que também traduziu os outros hinos para o francês.

² “ἀλλ’ ἐκείνου τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἐνδιδόντος ὡς ἐκάστη πέφυκε κινεῖσθαι τῶν προφητίδων” (*De Pythiae Oraculis*, 397B).

destino. Neste contexto, o santuário aparece como o veículo da fatalidade, mas também da libertação de Orestes.

Esses dois textos são ótimos exemplares de uma concepção sobre o oráculo em duas épocas diferentes – no período arcaico e no período clássico, pois acompanham a transformação do santuário e das práticas mânticas que o circundavam. Tanto o *Hino Homérico* quanto a trilogia ressaltam o lugar mítico do santuário, sendo que a trilogia se atém a um culto heróico, retomando temas das epopéias homéricas. Juntos, os textos elaboram o caminho da lenta profanação daquela fala originária do destino.

Através dessa apresentação, teremos uma visão do que se escreveu sobre Delfos, do que povoa o imaginário popular. Ao invés de sustentar uma posição completamente arqueológica ou dela nos distanciarmos, buscamos entender como é que o santuário e seu funcionamento foram representados textualmente. Os dois textos mencionados, juntos com o de Plutarco, serão capazes de promover um diálogo entre representações de Delfos, como que uma imagem do santuário se acoplou a outra, até formar a imagem que conhecemos no século I. Essa imagem é essencial para o nosso trabalho, pois norteou o trabalho de citação dos pronunciamentos. Trabalhando com textos de épocas diferentes temos como compreender um pouco a evolução da representação do oráculo de Delfos nas letras gregas.

1.1. HINO HOMÉRICO A APOLO: SEQÜÊNCIA PÍTICA

Para fazer uma apresentação conveniente do santuário de Delfos, vamos começar de seu princípio mítico. Se Apolo foi quem estabeleceu o culto, é preciso que

nos fixemos na figura do deus, a *arkhé* do movimento oracular. Começemos, assim, por expor o texto que nos conta o seu nascimento, o *Hino Homérico a Apolo*.

O deus é parte importantíssima na enunciação oracular, pois representa a dimensão do enunciante, com todas as suas nuances inspiratórias. Posteriormente, no terceiro capítulo deste trabalho, estudaremos essa dimensão, em que a presença ou ausência do deus tem papel fundamental. Mesmo que não possamos medir a real influência desse, não podemos ignorar a sua presença; temos que considerá-lo como determinante da situação de enunciação, pois ele guia a técnica a ser utilizada. De acordo com Dodds, as técnicas poderiam ser:

- A goética, em que o deus anima um objeto, como pássaros, por exemplo.
- Oráculos autófonos, em que o próprio deus fala através de sua própria imagem, como o oráculo de Asclépio feito por Alexandre ou Glícon em Abotinoco.
- Oráculos mágicos, em que o deus se revela indiretamente através de objetos ou de um médium, no pronunciamento de palavras mágicas.
- Oráculos teúrgicos, em que o próprio deus se mostra ao vidente em êxtase, sonho, ou estado de vigília, dos quais temos como exemplo a inspiração délfica e o oráculo de Epidauro (cf. DODDS, 1951: 264 e ss.).

Segundo Dodds, a teurgia é “uma magia aplicada a um fim religioso e que se apóia em uma suposta revelação de uma personalidade religiosa” (1951:272). Existem dois tipos de teurgia, uma que anima objetos, símbolos, e outra que depende de um ‘médium’ em transe. “As alterações espontâneas da personalidade se deviam à possessão por um deus, por um demônio ou por um ser humano falecido” (op. cit., 276). Essas alterações configuram o transe da Pitonisa, que é inspirada por Apolo.

O *Hino Homérico a Apolo* fala da atuação de Febo nos seus dois maiores santuários e possui duas partes distintas: a *Seqüência Pítica* e o *Hino Délio*.

Possivelmente feito por autores distintos e em épocas distintas, foi a posteridade que reuniu esses dois poemas sob o título geral de *Hino Homérico a Apolo*. A *Seqüência Pítica*, que nos interessa mais, é um poema que revela os laços que unem o sacerdócio délfico ao de Creta. Por causa dessa pista contida no poema, os críticos acreditam que esse texto provavelmente foi escrito depois da Primeira Guerra Sacra, ou seja, alguns anos depois de 590 a.C.

Este *Hino Homérico* começa com o nascimento de Apolo e concentra-se principalmente nele e na construção do templo. Porém, pelas informações que contém, é difícil saber se Delfos ou Delos prosperaram e o que aconteceu depois que o deus instaurou o culto que pretendia.

Em uma conversa entre Leto, mãe de Apolo, e Delos, a ilha concorda em hospedar o nascimento do deus e também um primeiro templo para cultuá-lo. A ilha não abrigará homens e terá o solo pedregoso, inadequado até para o cultivo de vinhas. Essa ausência de habitantes é própria para a construção do templo: apesar de ninguém, além de Apolo, habitar formalmente a ilha, o vai e vem dos visitantes se encarregará de espalhar sua fama por todo o mundo, e assim ela será mais cantada do que qualquer terra próspera que acolhe homens.

Desde o início do *Hino*, o poeta se põe a descrever seus atributos. De forma geral, eles exprimem idéias de luminosidade, cura, doenças e guerra. No primeiro verso do poema, o deus é chamado de arqueiro, que atinge à distância, (Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο). Posteriormente ele é chamado de “Senhor do arco de prata, o arqueiro Apolo”, (ἀργυρότοξε ἄναξ ἑκατηβόλ’ Ἄπολλον, v. 140).

Essa imagem figurada se vale de um referencial reconhecível. “Arqueiro” não se repete só no *Hino Homérico*, mas permanece com ele em sua história. Na *Ilíada* (I, 67) o deus mostra o poder de suas flechas aos gregos, dizimando o exército com a peste.

Além de deus flecheiro, Apolo é conhecido como Febo, Φοίβου Ἄπολλωνος (v. 52), epíteto que realça seu caráter luminoso, brilhante, muitas vezes relacionado com o próprio sol. Outro epíteto de Apolo é Paeon (ἦϊε Φοῖβε, v. 120) que, segundo Jean Humbert, é um termo obscuro, geralmente relacionado com o seu caráter luminoso.

Em sua luta contra a serpente Pito, o deus ganha o epíteto ‘pítico’, Πύθειον (nos versos 373 e 517). Segundo Delcourt, “é bem tentador encontrar em Pito a raiz *pynthanesthai*, interrogar, e os poetas não deixaram de fazê-lo” (1955:35)³. Outro epíteto que Apolo ganha por causa de suas lutas em Delfos é Τελφούσης, “senhor com o nome de Telfuso, que humilhou as águas sagradas de Telfusa” (v. 387). Apolo recebe epítetos também por sua ascendência, “deus filho de Zeus” (v. 531) e “filho de Leto e Zeus” (v. 545).

Uma outra forma de ampliar a compreensão do papel de Apolo no santuário é frisando sua participação direta no texto. Devemos dar uma atenção especial para a primeira fala do deus (v. 131-2):

Εἶη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ
καμπύλα τόξα,
χρήσω δ’ ἀνθρώποισι Διὸς
νημερτέα βουλήν.

Que me dêem a minha querida cítara e o meu arco curvado:

Assim eu revelarei aos homens a vontade infalível de Zeus.

Febo se assume, portanto, como o patrono das artes proféticas, da mesma forma que está sempre acompanhado pela cítara e pelo arco: esses são seus instrumentos de trabalho. Por isto, ele canta destinos, e, neste sentido, tem seu trabalho próximo ao das Musas, pois entretém os homens com suas palavras, encantando-os. A flecha tem o sentido direto de um deus armado, guerreiro, como confirma a *Ilíada*. Ao mesmo

³ As referências em língua estrangeira foram traduzidas por mim do original, que segue: “Il était bien tentant aussi de retrouver dans *Pythô* la racine *pynthanesthai*, *interroger*, et les poètes n’y ont pas manqué”.

tempo, as flechas são palavras diretas, pois têm seu rumo dado pelo arco, mas são também palavras duras e cortantes. Os instrumentos com os quais Apolo trabalha possivelmente indicam o que vem a ser o oráculo: textos poéticos, de realidade e alcance imediatos.

O *Hino Homérico a Apolo* revela a possibilidade de oráculos cantados, por causa do instrumento musical de Apolo e de um interesse específico, uma certa mira, por causa do arco. Existe também gosto pelo hermetismo (*Todas as espias te agradam, a ponta das mais altas montanhas e os rios que vão para o mar*, cf.vv. 22 e 23, que se repetem em 114 e 145), desenvolvido pela técnica do arco e da lira.

De divindades antigas que presidiam o culto, chega-se a divindades “novas”, e agora é função de Apolo render oráculos. Segundo Marie Delcourt “a primeira ocupante de Delfos foi certamente uma divindade feminina desconhecida, que (...) a tradição identificou com a Terra, Gaia, que aos poucos foi substituída por Apolo” (1955:22)⁴. A presença de Gaia é atestada através dos cultos ctônicos em Delfos. Os cultos a Apolo estimulavam as virtudes do sol e dos animais, enquanto as “liturgias ctônicas, agrárias, eram todas coloridas pela idéia de renascimento, de uma ressurreição no seio da terra ou do fogo” (idem, 1955:165)⁵.

Amandry, porém, discorda da existência de um culto ctônico em Delfos. Segundo o autor, “Nem a exploração arqueológica, nem a crítica das tradições antigas asseguram que o oráculo apolíneo foi realmente a sucessão de um oráculo ctônico” (1950:214)⁶.

⁴ “Le premier occupant de Delphes a certainement été une déesse féminine inconnue qui, (...), la tradition identifia la déesse mystérieuse avec la Terre, Gâ, qui fut peu à peu évincée par Apollon”.

⁵ “liturgies chthoniennes, agraires, toutes, à vrai dire, colorées par l’idée de la renaissance, d’une résurrection au sein de la terre ou de la flamme”.

⁶ “Ni l’exploration archéologique ni la critique des traditions antiques ne donnent l’assurance que l’oracle apollinien ait réellement succédé a un oracle chthonien”.

Telfósio sugere a Apolo o local do oráculo: Crisa, aos pés do Parnaso (cf. v. 282-4 e *Iliada*, v. 37-42). Ali ele encontra a serpente Pito, o dragão fêmea, que cuidou do filho monstruoso de Hera. A serpente Pito é atingida por uma flecha de Apolo e agoniza: ali mesmo apodrece, de onde é possível que tenha surgido o nome Pito (em grego πύθω, apodrecer).

Em Hesíodo temos uma definição mítica do lugar do oráculo de Delfos:

Soltou a prole o grande Crono de curvo pensar,
Vencido pelas artes e violência do filho.
Primeiro vomitou a pedra por último engolida.
Zeus cravou-a sobre a terra de amplas vias
Em Delfos divino, nos vales ao pé do Parnaso,
Signo ao porvir e espanto aos perecíveis mortais (*Teog.*,
v. 495-500)⁷.

Essa pedra, vomitada por Crono, se torna um dos grandes símbolos do oráculo, e fica conhecida como ὀμφαλός. Em grego, significa “umbigo”, “cone que sobressai no meio do escudo”, “a ponta ou cimo de qualquer coisa que sobressai em uma superfície plana”, “centro”. Daí derivou o sentido mítico de Delfos tanto como o centro, quanto como o umbigo do mundo, além de uma série de relações entre fertilidade, oráculo e divindade.

Segundo Delcourt, o *omphalós* é um dos enigmas délficos mais veneráveis e pertence provavelmente à camada pré-helênica dos cultos do oráculo (1955:31). A pedra tem o sentido de fundação, de centro, “primeiro por causa dos cultos telúricos da fecundidade, e, segundo, por causa da famosa lenda das duas águias que, deixadas por Zeus nas duas extremidades do mundo, se encontraram em Delfos, exatamente sobre o *omphalós*” (op. cit., p.147)⁸. De qualquer maneira “a palavra *omphaí* permanece no

⁷ Tradução de Jaa Torrano, 1991.

⁸ “la première à cause des cultes telluriques de la fécondité, la seconde à cause de la fameuse légende des deux aigles qui, lâchés par Zeus aux deux extrémités du monde, se sont rencontrés à Delphes exactement sur l'*omphalos*”.

vocabulário délfico para designar, com uma solenidade particular, as palavras da Pítia” (op. cit., p.149)⁹.

Tendo sido estabelecido o local do templo, falta estabelecer o sacerdócio que ali realizará o culto. Apolo vê que, por mar, se aproximam marinheiros cretenses e lhes aparece em forma de golfinho (atitude que posteriormente lhe justificará o epíteto de δελφῖνι, v. 400). Depois que ele se apresenta, os marinheiros se aprestam a realizar tudo o que for necessário para satisfação dos desejos do deus. Na parte do *Hino* consagrada a Delos, existe uma preocupação com a subsistência dos sacerdotes; em Delfos, da mesma maneira, Apolo lhes promete grande fortuna proveniente dos visitantes do oráculo¹⁰.

O *Hino Homérico a Apolo* contém um mote literário. Assim como nas epopéias, fórmulas poéticas eram repetidas para facilitar a sua memorização. Eis a sua fórmula (v. 287-293):

⁹ “Mais le mot *omphai* subsiste dans le vocabulaire delphique pour designer, avec une solennité particulière, les paroles de la pythie”.

¹⁰ É curioso perceber que desde a fundação mítica do templo fica estabelecido que sua transmissão será através da fama, ou seja, boca-a-boca. Esse boca-a-boca de Delfos garante que, também exteriormente ao santuário, os intermediários sejam peças fundamentais na transmissão do culto e das mensagens do oráculo.

ἐνθάδε δὴ φρονέω τεύξειν περικαλλέα νηὸν ἔμμεναι ἀνθρώποις χρηστήριον οἷ τέ μοι αἰεὶ ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τεληέσσας ἑκατόμβας, ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πίειραν ἔχουσιν, ἢδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτους κατὰ νήσους, χρησόμενοι: τοῖσιν δ' ἄρ' ἐγὼ νημερτέα βουλήν πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πίονι νηῶ.	Aqui então planejo construir um templo muito famoso, Oráculo perene aos homens. Eles, por isso, sempre a mim Aqui mesmo levarão perfeitas hecatombes, Tanto os que habitam a terra do Peloponeso, Como a Europa e as ilhas circundadas de ondas. A estes, pois, farei conhecer a vontade infalível, Dando oráculo ¹¹ a todos, em um opulento santuário.
---	--

O mote de Delfos especifica a abertura do templo a todos os gregos e vizinhos, e que ele foi feito para ser o mais célebre e opulento dos santuários. Já podemos notar que o termo utilizado para se referir ao oráculo é *χρηστήριον*¹² e que ele significa o lugar onde está um oráculo. A primeira definição de oráculo é, então, um local sagrado. Isso fica muito claro em todo o *Hino Homérico a Apolo*, pois desde a enumeração dos lugares pelos quais Leto passou para se acomodar e dar a luz a Apolo, vemos que nenhuma terra se atreveu a receber Febo. O atrevimento daqueles que recebem Febo e, conseqüentemente, suas palavras oraculares, está marcado em vários pontos do texto (cf. v. 47, οὐδέ τις ἔτλη). Aqueles que recebem oráculos têm de se atrever a tal.

O poema insiste que o lugar de Apolo é lugar de reputação (cf. vv. 50-65; vv. 252-60; vv. 287-293; vv. 294-300), deve ser especial, possuir um espaço cênico dramático para provocar o consulente e rendê-lo aos efeitos da mântica.

¹¹ O verbo utilizado (θεμιστεύοιμι) tem sentidos diversos, que parecem ser referentes a uma possível coincidência arcaica de funções sociais: ele significa “administrar justiça”, “ser juiz”, “governar”, e, finalmente, “dar oráculos”.

¹² O verbo utilizado é χράω, traduzido como “fazer saber”, “fazer conhecer algo através de um oráculo”.

Além da forma divinatória convencional de Delfos, existe uma referência à divinação através da folha do louro (χρείων ἐκ δάφνης, v. 394). Esse pode ser um indício de práticas pré-helênicas que lá sobreviveram. Comentando sobre o mesmo verso, Delcourt afirma:

é o louro que *exprimirá* a vontade do deus; os sacerdotes cretenses (o *Hino* não nomeia a Pítia) se limitam a publicá-la. Os poetas mostram o próprio Apolo agitando o louro, se exprimindo com sua voz, como Zeus se exprime com a voz do carvalho. (1955: 72-3)¹³

Como desejava Apolo, Delfos foi um dos santuários mais ricos da Grécia. Além disso, teve um longo funcionamento, desde o século VIII a.C. até por volta do século III d.C. A sua importância política data do momento em que se torna um centro de decisões políticas, ou seja, quando ele excede sua função religiosa, entre os séculos VIII e VI a.C. (cf. DELCOURT, 1955: 37 e 108).

O *Hino Homérico a Apolo* revela os fundamentos míticos do templo, que permanecerão como referência em diversos outros textos. Além disso, ele garante uma ‘antigüidade homérica’ ao santuário.

1.2. A ORESTÉIA: A ARTE VERBOSA DOS PROFETAS

Le devin est un oracle pour un monde limité.
(Delcourt, 1955: 265)

¹³ “C’est le laurier qui *exprimera* la volonté du dieu; les prêtres crétois (l’*Hymne* ne nomme pas la pythie) se borneront à la publier. Des poètes montrent Apollon lui-même agitant le laurier, s’exprimant par sa voix comme Zeus par celle du chêne”.

A trilogia trágica de Ésquilo, escrita provavelmente em 478 a.C., é fundamental para compreensão do papel de Delfos no imaginário grego. A trama revela tanto os hábitos correntes de uso da mântica, quanto o papel de Delfos como uma instituição. Além disso, vemos surgir um tipo de preocupação em relação à divinação: a liberdade. Enquanto no *Hino Homérico* tínhamos um universo reduzido quase que exclusivamente aos deuses, aqui temos uma discussão forte sobre o papel do homem frente às previsões.

1.2.1: *Agamêmnon*

Logo após a primeira fala do Vigia, ainda no prólogo, as coisas começam a acontecer: uma luz na escuridão. Essa imagem é simples, mas ao mesmo tempo muito emblemática. É comum a associação do conhecimento com a luz. De fato, isso parece bem adequado ao contexto de *Agamêmnon*, pois o luzeiro anuncia as notícias que virão de Tróia e faz rememorar tudo aquilo que a guerra deixou para trás:

Depressa saberemos se os sinais luminosos transmitidos pelo fogo dos archotes incandescentes são verdadeiros ou se esta luz deliciosa veio enganar, como um sonho, o nosso espírito. (*Agam.*, v. 489-491)¹⁴

O percurso textual da trilogia é particularmente fecundo para que se pense sobre o modo de ser e de se fazer oráculo. O autor apresenta diversos métodos de divinação para depois chegar à divinação délfica.

Em *Agamêmnon* ficamos presos aos enunciantes. São eles que vêem os sinais dos deuses e falam por eles. Além disso, guardam a técnica justa de interpretar e transmitir as mensagens divinas, decodificam as revelações dos sonhos, se extasiam nos diálogos com os deuses e interpretam sinais do céu.

Nesse contexto, encontramos as figuras de Calcas e de Cassandra e nelas vemos a diferença entre a divinação técnica e a divinação inspirada. Elas impulsionam toda

¹⁴ Em *Agamêmnon*, utilizo a tradução de Mário da Gama Kury (1991).

uma discussão sobre autoridade e interpretação dos áugures. São figuras míticas, “adivinhos por ‘profissão’ que dominam uma técnica oracular sem estarem ligados a um local de culto determinado” (BRANDÃO, 1991:106), não “aprenderam” o ofício da adivinhação e não possuem um conhecimento apotelesmático, isto é, o conhecimento dos efeitos de suas práticas (cf. BRANDÃO, 1991:116), mas foram escolhidos por um deus para realizar esse trabalho.

Através do coro, Ésquilo caracteriza o trabalho dos adivinhos: a arte verbosa dos profetas. Ele utiliza o termo *tékhne*, que aparece na seguinte passagem:

Dos oráculos sai alguma vez para os homens uma notícia feliz? É pelo anúncio de calamidades que a arte verbosa dos profetas (πολυεπεῖς τέχνηαι θεσπιφδοί) dá sentido ao terror que inspira. (*Agam.*, v. 1133-5)

Essas artes palavrosas dos cantores inspirados não são desprovidas de ordem ou rigor. De acordo com esses versos, estamos tratando de uma técnica, palavra que na Grécia fazia referência a diversas formas de construção, tanto de discursos, como de objetos em geral. A arte dos profetas é uma técnica e nela o autor reconhece uma organização lógica, um modelo de funcionamento, e não apenas uma inspiração descontrolada.

Assim, por causa da especificidade na *tékhne* dos profetas, poucos podem profetizar. Os pseudo-profetas podem até dominar a *tékhne* quando anunciam o futuro, porém, não são inspirados por uma divindade. *Tékhne* não parece faltar a Calcas – τέχνηαι δὲ Κάλχαντος (*Agam.*, v. 248) – e nem inspiração a Cassandra – τέχνηαισιν ἐνθέοις (*Agam.*, v. 1209).

Para compreender o papel dos adivinhos na trama, é preciso compreender antes os lugares de discurso construídos por Ésquilo. Nesta trilogia temos quatro pontos de vista diversos, que definem o papel de cada personagem: o ponto de vista dos deuses, dos numes, dos heróis e do coro. As formas mânticas promovem encontros e

desencontros dessas quatro visões. Elas permanecem em um lugar intermediário, de conexão; é como se a comunicação entre esses quatro níveis se desse somente na medida em que as sinas se encontram e se interpenetram. As formas mânticas permitem ao adivinho acessar o conhecimento que é dos deuses e dos numes. O adivinho, por assim dizer, não possui nenhum ponto de vista, pois apenas revela o destino de quem pergunta.

O primeiro auspício cantado pelo coro de *Agamêmnon* é uma forma mântica arcaica, a ornitomania, um tipo de divinação muito comum na Grécia. Os pássaros, freqüentadores das altitudes divinas, são geralmente enviados por Zeus. Eis o auspício:

perto do palácio (não se esclarece se em Argos ou em Áulida), à direita (lado bom dos augúrios), duas águias, — uma negra e outra de rabo branco —, capturam e devoram uma lebre prenhe (TORRANO, 2001:18).

Toda a trama da peça é impulsionada pela interpretação que Calcas faz desses pássaros voando. O autor não nos apresenta o adivinho, mas aposta no conhecimento dos leitores/público dos poemas homéricos¹⁵. Calcas é o intérprete oficial (*stratómantis*, *Agam.*, v. 122), que acompanhava os heróis do exército grego. O seu vaticínio era autorizado por Apolo e pelos próprios heróis, que, segundo Torrano, “se definem por uma relação individual com os Deuses” e “essa relação individual com os Deuses determina para o herói um destino individual” (2001:11).

Calcas vê na captura da lebre a conquista de Tróia pelos dois irmãos Atridas, mas a gravidez representa um risco de precipitação e ira dos deuses. Essa ira se revela logo, pois a falta de ventos impede que partam as naus. O remédio (*Agam.*, v. 199) para a ira divina, proclamado por Calcas, é doloroso: deve-se sacrificar a filha do rei Agamêmnon, Ifigênia.

¹⁵ Ele é descrito assim na *Iliada* (I, 70-74): “Calcante, nascido de Téstor, de sonhos intérprete,/ que conhecia o passado, bem como o presente e o futuro,/ E que os navios guiara dos nobres Acaios para Ílio, / Graças aos dons de profeta com que Febo Apolo o brindara”.

Diante desse fato o rei tem duas opções: ou sacrifica a filha e parte para Ílion, ou abandona o projeto da expedição, desconfiando das palavras do adivinho. Os dois destinos são funestos. Nas palavras de Torrano:

Grave cisão é não confiar na voz numinosa dos atuais acontecimentos; grave cisão é trucidar a filha, doce esplendor de seu palácio. Ponderada uma e outra cisão, o rei constata que não há como ser sem esses males cuja hecceidade é sua realeza. Não há como desertar da expedição e frustrar o pacto guerreiro da aliança bélica. A realeza é maior que o rei e dá ao homem horizontes mais amplos que os de suas humanas afeições. O sacrifício de cessar vento sagraria o destino de ser um braço armado de Zeus Hóspede e assim da Justiça. (2001:25)

Agamêmnon dobrou-se à sorte funesta que lhe previra o adivinho e sacrificou sua filha para fazer soprar os ventos que levariam sua frota a Tróia. Existe, assim, um sistema social que acolhe sem relutância as interpretações dos adivinhos, ou seja, que lhes dá um poder muito grande, quase político, de decisão. Aqui nos caberia pensar: a decisão de ir à guerra ou de quando partir estaria nas mãos de Calcas? A resposta a essa pergunta é, com certeza, não, pois a guerra aconteceria de qualquer maneira e os ventos da Trácia, mais cedo ou mais tarde, voltariam a soprar. Ao mesmo tempo: a palavra do adivinho poderia ser posta em dúvida?

O coro, que ironiza a atitude de Agamêmnon, tem o ponto de vista de cidadãos dentro de um horizonte político. De acordo com esse ponto de vista, não é possível um rei tão poderoso se dobrar diante da fala de um adivinho. Porém, o coro não tem como compreender a atitude de seu rei; escapa-lhe a dimensão heróica do evento, que posiciona Agamêmnon como o braço armado da justiça de Zeus.

Após essa participação de Calcas, chegamos a Cassandra. Ela também é uma adivinha homérica, mas em alguns detalhes difere do anterior. Cassandra não é chamada de adivinha, mas de profetisa ou sacerdotisa de Apolo. Sua personagem carrega de

forma mais visível a submissão dos adivinhos a uma divindade, pois, em diversos momentos do texto, ela lamenta o seu duro fardo.

Os dois adivinhos não têm ligação com um templo, mas apenas com um deus (Apolo). Mesmo assim, Calcas recorre a vários métodos divinatórios para falar. De certa forma, ele aparenta ser muito mais independente do que Cassandra, pois tem seu trabalho garantido pela utilização da *tékhnē*. Ela depende do deus, por ele se deixa inspirar e profetiza; não escolhe nem quando fala, mas é tomada por um impulso involuntário e irresistível, que a transforma em uma escrava de Apolo.

Cassandra é uma personagem emblemática, principalmente por carregar a maldição de que ninguém crê em suas profecias. Esta figura mítica fica mais interessante assim, pois, ao proclamar destinos e não ser ouvida, repete e confirma a tragicidade da ignorância humana. Ouvindo Cassandra, o coro confessa:

Ainda não entendi. Estou completamente embaraçado (ἀμηχανῶ) com esses enigmas (ἀινιγμαίων) e oráculos (θεσφάτοις) obscuros (ἐπαργέμοισι) (*Agam.*, v.1113).

A percepção do que o oráculo quer dizer é posterior. Primeiro, deve-se vencer o embaraço intelectual e emotivo que ele provoca, depois interpretá-lo. Novamente, frisamos aqui o potencial epifânico do oráculo, que deve materializar uma resposta, para que o ouvinte possa abstrair essa materialização e relacioná-la com sua pergunta. Qualquer fala pode ser enigmática, basta se prestar a obscurecer o próprio discurso. Podemos, nesse sentido, comparar a fala de Cassandra à de Clitemnestra:

O discurso (λόγον) que ela te fez tem, sem dúvida, bela aparência (εὐπρεπῶς), mas é para ser entendido (μανθάνοντί) através de argutos intérpretes (τοροῖσιν ἐρμηνεύουσιν) (*Agam.*, v. 615-6).

Os discursos das duas são enigmáticos e necessitam de intérpretes. A diferença é que Clitemnestra sabe o que faz, e camufla suas palavras de propósito, pois é uma intérprete arguta das próprias intenções. Intérpretes argutos são essenciais para a

interpretação correta da divinação enigmática, que contém apenas uma solução. Ésquilo frisa essa necessidade com a utilização da palavra ἐρμηνεύειν, origem etimológica de “hermenêutica”, “arte de interpretar”, que posteriormente seria utilizada como ciência de interpretação de textos. Cassandra, no entanto, fala por um outro tipo de pulsão, que é uma alavanca da vontade divina. Mesmo que ela saiba o significado dos enigmas que propõe, a força que a move é outra:

De novo o trabalho terrível da verdadeira arte profética
(ὀρθομαντείας) me faz girar intimamente e me perturba
com prelúdios (μορφώμασιν) (*Agam.*, v. 1215-8).

A arte profética possui prelúdios, que têm um aspecto exterior semelhante, mas se diferem em conteúdo. É extremamente importante para o desenrolar da trama a discussão sobre a autoria dos oráculos, o tipo de adivinho e a relação do oráculo com a divindade. Além disso, vemos uma preocupação com o tipo de adivinhação (com ou sem a técnica), a forma e a interpretação. O autor dá os primeiros passos para o estabelecimento do que posteriormente poderíamos vir a denominar como a forma de falar dos oráculos.

Ésquilo contrapõe a mera utilização da técnica ao verdadeiro trabalho profético. A própria Cassandra questiona a veracidade de sua fala: “ou sou falsa adivinha, mendiga faladeira?” (ἢ ψευδόμαντις εἶμι θυροκόπος φλέδων;, *Agam.*, v. 1195.). E, de novo, no verso 1241, menciona o termo “profetisa verdadeira”, ἀληθόμαντιν. Certamente o faz em oposição aos *pseudománteis* que deviam infestar as atividades proféticas. Ela demonstra que o questionamento em relação a veracidade de seu trabalho era um problema comum entre os profetas.

Fica especialmente enfatizada, nesta primeira peça da trilogia, uma resignação e um temor fortíssimo em relação ao conhecimento do porvir. Mesmo que se possa adiantar o conhecimento do futuro por alguns métodos, o destino que nos é reservado pelos deuses não pode ser modificado. Ésquilo representa uma concepção fatalista em

relação ao oráculo: conhecer o que virá no futuro é o primeiro passo para concretizá-lo com as nossas ações. A cegueira óbvia e trágica dos homens provoca uma enorme reverência pelos adivinhos, que não são responsáveis pelo que dizem, pois a mensagem é propriedade dos deuses. Assim, poderíamos inferir que também a responsabilidade dos homens diminuiria quando são aconselhados pelos deuses.

Ésquilo denuncia essa reverência pelos adivinhos na personagem de Agamêmnon. O rei queria ir à guerra e pagaria qualquer preço, mesmo que ele fosse o mais terrível, como predisse Calcas. Ésquilo, então, aconselha:

O futuro, poderás conhecê-lo depois de acontecido.
Entretanto esquece-o, dado que antecipá-lo é o mesmo
que chorar antes do tempo: ele virá, claro, na madrugada,
com os seus raios (*Agam.*, v. 250-4).

1.2.2: As Coéforas

Enquanto em *Agamêmnon* temos a presença de adivinhos sem templos, na segunda peça da trilogia encontramos uma discussão sobre o templo de Delfos. Ali, Orestes é aconselhado por Apolo a vingar a morte do seu pai. Não é citada a resposta ‘oficial’ do deus e só sabemos da sua vontade através da fala de Orestes. Uma característica curiosa do oráculo: suas respostas sempre estão na boca de outros.

A partir do momento em que Agamêmnon se dispõe a matar a própria filha para ir à guerra, uma série de eventos, além da guerra, ganha impulso: tanto Clitemnestra se vingará do marido, quanto Orestes tem de vingar o pai. Independente da consulta a Delfos, existia uma trama social e mítica¹⁶ que empurrava Orestes a cometer o fatídico ato que o levará ao tribunal de Atenas. A fala da Pítia não podia ser outra e, por isso, ela

¹⁶ Eis os antecedentes criminosos que já manchavam o palácio e a prosápia de Agamêmnon: a briga entre Atreu e Tiestes; o assassinato cruel dos filhos desse último; o assassinato de Atreu; a desonra da mãe de Egisto...

não existe, é vazia. O modelo de previsão, desta vez, não podia prever outra coisa a não ser aconselhar Orestes a vingar-se.

Um ponto interessante levantado por Orestes diz respeito à obediência que se deve ao oráculo. Não estamos tratando de uma ordem, sendo assim, não pode haver desobediência. Vemos que, nesta fala de Orestes, o próprio oráculo parece ‘obedecer’ a uma trama maior do que ele:

Não se deve confiança a tais oráculos? Até sem confiança o ato há de se fazer. Muitos desejos convergem nesse ponto, as ordens do Deus, a grande dor pelo pai, e ainda oprime a carência de recursos, e os cidadãos mais gloriosos dos mortais, eversores de Tróia com celebrado espírito, não estarem assim sob duas mulheres; fêmeo é seu espírito, se não sabe, saberá (*Coef.*, v. 297-305)¹⁷.

Uma comunidade de destinos converge na vingança. Quando acontece o reconhecimento de Electra e Orestes, os dois reconhecem também a sina comum que liga todos os filhos do palácio de Argos (cf. TORRANO, 2001:136). Essa sina impele a violência primária, já instalada no palácio, a continuar até que todos os atos sejam punidos e se feche esse ciclo de crimes de sangue. Dessa maneira, também pelas palavras do oráculo e pelas preces da cidade, a queda de Clitemnestra e Egisto estava assinalada antes. A própria Clitemnestra já desconfiava disso. Em sonho, ela farejava a própria culpa e buscava expiação dos males:

Sei, ó filho, pois presenciei: por sonhos e notívagos terrores sacudida a ímpia mulher enviou essas libações (*Coef.*, v. 523-5).

Uma prática mântica que tem papel significativo nas *Coéforas* é a oniromancia. A interpretação dos sonhos tem um papel muito expressivo, tanto hoje como na Antigüidade. Os sonhos são como oráculos individuais, que acompanham a pessoa. Sobre essa prática na Antigüidade, Foucault, a propósito do *Oneirokritikón*, de Artemidoro, um guia prático de interpretação de sonhos, escreve:

¹⁷ As traduções das *Coéforas* e das *Eumênides* utilizadas são as de Jaa Torrano.

Não se deve esquecer que a análise dos sonhos fazia parte das técnicas da vida. Pois as imagens que apareciam durante o sono, ou ao menos algumas dessas, eram consideradas sinais de realidade ou mensagens de coisas por vir, decifrá-las era muito importante, e uma vida inspirada em sabedoria não podia dispensá-las de maneira alguma. Tratava-se de uma antiqüíssima tradição popular, mas também de um hábito dos ambientes cultos (1984: 11)¹⁸.

Podem existir situações em que os sonhos revelem coisas importantes e, sabendo-se interpretá-los corretamente, trazem sabedoria para o homem. Além disso, existe um modo de operar imagens no sonho que se assemelha às imagens lançadas pelo oráculo: são enigmáticas e precisam de interpretação.

Clitemnestra sonha e, no meio da madrugada, manda que se façam libações aos mortos. Em sua interpretação, reconhece a ira dos assassinados. Ela é criticada pelo coro, por fiar-se em imagens vãs e persuasivas, não merecedoras de crédito. Orestes interpreta o sonho de sua mãe tendo já consultado o oráculo; sendo assim, reconhece no sonho a própria vingança. Segundo Torrano:

Há de se levar em conta o vínculo entre *Phoïbos*, entendido como o “adivinho de sonho”, e a manifestação e interpretação, no palácio de Argos, desse sonho de Clitemnestra, correlato do retorno de Orestes à pátria em obediência ao oráculo de Delfos, pois essa simultaneidade mesma ressalta a origem numinosa do sonho, e essa origem se explicita com a qualificação dos “intérpretes deste sonho” (*kritai tôn d’ oneiráton*, C. 38) como “garantidos por deus” (*theóthen hypéggyoi*, C. 39) (2001:128).

A consulta ao oráculo de Delfos, a volta vingativa de Orestes, o sonho de Clitemnestra e as suas duas interpretações dão à vingança de Orestes um aval mítico da trama que promove a vingança e a incita através de diversos sinais. Nesse sentido, a interpretação de Clitemnestra não está errada. De fato, os mortos estão irados, e é por isso que a violência permanece. Todas as preces, o sonho, as interpretações e a fala do

¹⁸ Tradução feita à partir da versão italiana: “Non si deve dimenticare che l’analisi dei sogni faceva parte delle tecniche di vita. Poiché le immagini che apparivano nel sonno, o quanto meno alcune di esse, erano considerate segni di realtà o messaggi di cose a venire, decifrarle era molto importante, e una vita ispirata a saggezza non poteva dispensarsene del tutto. Si trattava di un’antichissima tradizione popolare, ma anche un’abitudine adottata dagli ambienti colti”.

oráculo cooperam para que haja vingança. Com essa situação, o caráter criminoso da vingança fica obscurecido por sua feição de numinosa.

Percebemos que os métodos divinatórios não se excluem e, certamente, eram consultados em conjunto, de maneira que uma resposta ajudava na compreensão da outra. Essa compreensão tinha como grande desafio a interpretação dos sinais divinos, de acordo com o que se desejava fazer, ou de acordo com o contexto do qual se extraía a pergunta. No caso, a interpretação de Orestes do sonho de Clitemnestra é mais um impulso para o crime:

O sinal numinoso, que se configura para Orestes nesse relato do sonho, fortalece-o, tanto em sua determinação de agir, quanto junto aos que se associam a sua proeza. Por esse sinal numinoso e pela interpretação que Orestes fez dele, o corifeu declara-o *teraskópon*, “perito em prodígio” (C. 551) no que se refere a essa revelação do “Adivinho de sonhos” (*oneirómantis*, C. 33) (TORRANO, 2001:146).

Lendo a segunda peça da trilogia, podemos suspeitar que o oráculo possa ser manipulado, que se dá às nossas vontades. Nesse sentido, até a participação divina ficaria reduzida a dar aval às ações humanas, sejam elas movidas por boas intenções ou não. Enquanto em *Agamêmnon*, o autor exploraria a sujeição humana ao oráculo, nas *Coéforas* ele exploraria a sujeição da mântica aos humanos. Se, por um lado, a mântica pode nos obrigar a uma ação, por outro, ela não é uma ordem e, sendo assim, podemos escolher se acolhemos a sua predição. É preciso, no entanto, tomar cuidado com relação ao desejo no contexto oracular, pois não se deve sujeitar toda a *tékhne* a um lugar em que o sujeito não reconhece sequer a alteridade do outro (no caso, o oráculo).

Essa questão fica ainda mais complexa quando Orestes, em vias de finalmente se vingar, percebe a feição criminoso de seu ato. O coro, a cidade e mesmo Electra, quando incitam o crime, permanecem na dimensão heróica do fato. Mas Orestes se pergunta pela dimensão humana e individual da vingança. Ele pergunta a Pílates o que fazer (*Coéf.*, v. 899) e, por um instante, se sente no mesmo lugar de Agamêmnon ao sacrificar

Ifigênia: seu destino de herói não lhe permite voltar atrás, não há outra opção além de dobrar-se à sorte funesta (cf. *Coéf.*, v. 900-3).

Dessa maneira, vemos que a situação de Orestes e Agamêmnon é muito semelhante, pois nenhum dos dois poderia escolher se praticaria o crime. Voltando à obediência ao oráculo, por enquanto não encontramos na trilogia nenhuma atitude que tenha ido contra as ordens desse, mas somente atitudes que denunciam uma grande submissão.

1.2.3: As Eumênides

Logo na primeira fala da peça, uma fala da Pitonisa, temos uma recapitulação do mito délfico, também presente no *Hino Homérico a Apolo*¹⁹. Ela relembra que o oráculo era primeiro consagrado à Terra, seguida de Têmis e, depois, de Febe, até que Apolo, vindo de Delos, mata Píton e instaura o seu tempo de predições.

A Pítia se refere ao nascimento do deus, filho de Leto, chamado de Phoebus (*Eum.*, v. 8). Ela também diz que o que fala é Lóxias (*Eum.*, v. 19). Esses dois epítetos são interessantes quando estão reunidos para caracterização de uma mesma personagem. Podemos pensar que Phoebus, brilhante, ilumina os caminhos quando rende oráculos. Ao mesmo tempo, Lóxias, ambíguo, é o que fala de uma maneira que pode ser compreendida de formas diferentes, existindo, para um significante, pelo menos dois significados. Como pode um deus assim render oráculos? Ele ilumina ou confunde as pessoas? Nas palavras das Erínias:

E vacilantes remédios serão,
A inócua medicina do mísero (*Eum.*, v. 506-7).

¹⁹ Cf. Fontenerose, 1980.

As Erínias condenam o comportamento de Apolo: além de ser vacilante, ele manchou o próprio santuário quando purificou Orestes de um crime que não podia ser expiado²⁰. Desta maneira, o deus se sobrepôs à divisão das partes do poder entre os imortais. A punição dos matricídios e dos crimes de sangue cabia às Erínias. Segundo os argumentos delas, as ações das novas divindades muitas vezes vão contra a justiça já estabelecida desde os tempos imemoriais:

Assim agem os Deuses novos,
Onipotentes além da justiça (*Eum.*, v.162-3).

A última peça da trilogia “mostra a relação dos Deuses entre si mesmos e entre esses mesmos Deuses e as personagens humanas como uma unidade enantiológica, na qual os termos inextricavelmente contrapostos tanto se excluem quanto se reclamam reciprocamente” (TORRANO, 2001:215). Nesse sentido, encontramos uma das acusações das Erínias, que não se conformam em ter o seu trabalho extinto por causa de um abuso de funções por parte de Apolo:

Adivinho, poluíste o íntimo lar,
Compelido só por ti, convocado só por ti,
Além da lei dos Deuses honrando mortais
E arruinando antigas partilhas (*Eum.*, v. 169-172).

Na batalha entre Erínias e Orestes assistimos ao confronto entre duas instâncias gregas de justiça, a humana e a divina. Por outro lado, na batalha entre Erínias e Apolo, vemos uma disputa na divisão de poderes entre as divindades. Toda essa discussão começa em Delfos e depois se transfere para o Areópago, a colina de Ares, no tribunal instaurado pela deusa Atenas para resolver esse impasse. A deusa escolhe os melhores cidadãos de Atenas para ouvir as partes imparcialmente e ponderar suas razões. Segundo Torrano:

²⁰ Segundo Delcourt (1955:17), “Em matéria de purificações, a Pítia parece não ter jamais aconselhado outra coisa além dos métodos tradicionais. Quiseram deduzir da história de Orestes a existência de uma ética dórica que Delfos teria adotado (...). Tudo leva a crer que a fabulação moral de Orestes é de inteira invenção de Ésquilo”.

Cabendo ao arconte rei reunir e presidir o conselho no Areópago, o exercício dessas funções por Palas Atenas identifica-a com o poder público ateniense e revela a santidade tanto desse exercício do poder quanto do procedimento por ela instituído como um rito judiciário (2001:231).

A instituição do tribunal do Areópago por Atenas revela um ponto comum entre ela e Apolo. Ela preside uma instituição que servirá de mediatriz, pelo discurso, entre os homens, enquanto ele preside um oráculo que media o discurso de homens e deuses. O tribunal de Atenas estabelece, no julgamento de Orestes, um local permanente de sobriedade e respeito, em que os cidadãos guardam sempre a justiça (cf. *Eum.*, v. 704-6). Por outro lado, Apolo reforça o temor dos homens pelos oráculos de Zeus (cf. *Eum.*, v. 713-4).

Em sua exposição, as Erínias perguntam a Orestes se ele matou a própria mãe, como fez isso, por quem foi aconselhado e se o “adivinho explicou” que matasse a própria mãe (cf. *Eum.*, v. 595). Em outras palavras, as Erínias tentam explicitar de quem é a responsabilidade do ato de Orestes. Tendo sido aconselhado por Apolo e sendo este o enunciante, não há responsabilidade da Pítia ou mesmo de Orestes. Apolo, por sua vez, alega dizer apenas o que Zeus lhe ordena, isentando-se também de toda responsabilidade. Quanto ao enunciado, interroga-se se a interpretação de Orestes foi correta. Não havendo dúvidas sobre esse aspecto, vemos que a discussão é sobre o efeito (ἀποτέλεσμα) do ato, ou seja, sobre os fundamentos da própria mântica, baseada em uma τέχνη ἀποτελεσματική (cf. BRANDÃO, 1991: 115). Se o enunciante e o enunciado têm seu respaldo garantido pelo lugar que ocupam, o que o tribunal julga é exatamente o efeito dessas práticas, o efeito do enunciado sobre o enunciatário.

É claro que a decisão final da deusa acata a atitude de Orestes e permite que ele não seja culpado pelo ato aconselhado por Apolo. Essa vitória de Orestes foi possível apenas porque a Deusa disse que interferiria por ele no caso de empate na decisão do júri. A argumentação das Erínias não foi capaz de transcender os limites do ato sobre o

qual discutiam: “As Erínies vêem o massacre da mãe onde Apolo vê as punições em nome do pai” (TORRANO, 2001:219). De qualquer maneira, os deuses transpuseram barreiras da conduta humana e liberaram Orestes da culpa jurídica de ter matado a própria mãe. Atenas dribla as Erínias, transformando-as em Eumênides.

Na configuração da trilogia de Ésquilo e, principalmente, nas *Eumênides*, vemos que a antiga tradição que autorizava a palavra de alguns representantes de uma justiça divina perde espaço para uma nova política das palavras: a democracia, que permite a qualquer um o uso da retórica, seja no Areópago, seja na prática oracular.

Enquanto o tribunal permite que a lógica se mescle em seus argumentos, Delfos permanece como uma instituição intocada, que dialoga apenas na medida em que responde perguntas. Os mistérios da Pítia e do movimento de inspiração dado por Apolo permanecem obscurecidos. Atenas, por sua vez, na luz do tribunal, apresenta suas razões, forma um júri, discute abertamente o que se deve fazer com aquele que matou a própria mãe.

1.3. CONCLUSÃO

Nos cem anos que separam o texto da *Orestéia* do *Hino Homérico*, vemos uma variedade bem mais expressiva de termos, sendo que no *Hino Homérico* eles estavam, de uma maneira ou outra, subordinados ao verbo $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$. A própria crítica persegue temas diversos: enquanto o primeiro texto foca e desenvolve as características do deus, a trilogia se volta para as formas oraculares, os homens e suas atitudes. Falando de outra forma: o *Hino Homérico* preocupa-se com o enunciante e lhe qualifica e descreve as ações. Já a trilogia de Ésquilo trata dos efeitos da mântica sobre seus enunciatários.

O *Hino Homérico a Apolo* funda, de forma mítica, o santuário. Nesse sentido, ele aponta, para a posteridade, um princípio, as características essenciais de uma representação délfica. Assim, mesmo que outros deuses tenham presidido ali a arte profética, o culto está necessariamente ligado ao deus Apolo. Também o deus está, desde o seu nascimento, incumbido de presidir os vaticínios e as adivinhações.

Percebemos que o deus tem diversos epítetos que muitas vezes expressam características contraditórias. Talvez por causa disso, ao dar o impulso para as profecias, elas adquiram essas características, sendo por vezes claras, por vezes obscuras etc.

Em Ésquilo, a coexistência das práticas multiplica a potência e o significado de um vaticínio. Enquanto no *Hino Homérico a Apolo* tínhamos apenas uma voz, a de Apolo, rendendo oráculos, na *Orestéia* as outras vozes oraculares confirmam uma a outra. Além disso, cada prática é intermediada por uma pessoa diferente, ou seja, existem adivinhações que só podem ser feitas por intermédio de uma sacerdotisa, outras exigem do próprio enunciatário um passeio pelo mundo dos sonhos, e ainda temos aquelas que exigem intérpretes, tanto para vãos ou entranhas de animais, como para palavras obscuras, que precisam de argutos leitores. Mesmo que Apolo presida todas essas práticas, o intermediário muda.

Talvez por causa dessa coexistência de práticas, a divinação tenha ganhado uma importância social muito grande, e, mesmo com a desconfiança de alguns vaticínios, cada acerto da mântica servia para aumentar a credibilidade e a frequência aos santuários e adivinhos. A obediência, convivendo paralelamente com a descrença, também é observada por Pritchard entre os Azande. O autor afirma que, muitas vezes, um erro do oráculo ou de um adivinho servia para que eles afirmassem com mais veemência a eficácia e veracidade desses procedimentos (1976: 125, 127, 134, 167 e 204).

Ésquilo refere-se ainda à existência de uma forma (*mophórmasin*) em que os prelúdios eram feitos e a relação entre adivinhação e cura. De fato, já encontramos essa referência na figura de Apolo, que também é tomado como o patrono da medicina. A última relação proposta pelo autor é entre divinação e justiça, representada pelo tribunal em Atenas. Em certo sentido, a divinação e a justiça são práticas apotelesmáticas, com a diferença de que a justiça procura ter controle sobre os efeitos que provoca, enquanto a divinação não tenta controlá-los.

O percurso trágico de Ésquilo é testemunho das práticas divinatórias na idade clássica e nos ajuda a compreender a amplitude do drama que circunda o oráculo e suas predições. Tendo explorado diversas facetas da divinação, o autor atesta a importância desse assunto na Antiguidade e colabora com a sua permanência no imaginário grego.

No capítulo seguinte, exploraremos Plutarco e sua obra, com ênfase no *De Pythiae Oraculis*, traçando seus percursos teóricos para, em seguida, abordar o que concerne a esta dissertação: a análise dos enunciados délficos citados por Plutarco. Assim, fecharemos um ciclo de análise: primeiro do enunciante, com o *Hino Homérico a Apolo*, depois dos enunciatários e dos efeitos, com a trilogia de Ésquilo, para, finalmente, chegarmos ao detalhamento dos enunciados, no texto de Plutarco.

CAPÍTULO 2

PROSA E VERSO EM DELFOS: PLUTARCO E OS DIÁLOGOS PÍTICOS

No capítulo anterior discutimos e analisamos dois textos que revelam uma concepção do que é oráculo. Chegamos ao objeto principal desta pesquisa, o *De Pythiae Oraculis*, que analisa não o santuário mítico de Delfos, mas maneiras de construir textos ali. Para isso, vamos avançar de uma pequena análise da obra e vida de Plutarco à análise do texto e do seu vocabulário.

Plutarco nasce em Queronéia, em 46, e morre por volta do ano 120. É considerado filósofo, por alguns, por outros, historiador. Alguns crêem que suas obras são mais literárias do que filosóficas e, entre os historiadores, seus métodos são questionados. Suspeita-se que ele tenha escrito mais de duzentos livros. No entanto, de sua extensa obra, nos chegaram apenas cinquenta biografias de gregos e romanos ilustres, conhecidas como *Vidas* ou *Vitae Parallelae*, e vários outros escritos sobre diversos tópicos, conhecidos como *Obras Morais* ou *Moralia*.

Plutarco era filho de família nobre e ainda jovem foi para Atenas estudar filosofia na Academia de Platão. Foi discípulo de Amônio, um filósofo de nacionalidade duvidosa; talvez egípcio. O próprio Plutarco viajou para o Egito e estudou em Alexandria. Sobre seus estudos nessa cidade escreveria o tratado moral *Quaestiones Convivales*.

Posteriormente, trabalhou como professor de filosofia em Roma, o que lhe rendeu diversos amigos pretores e cônsules. Ele decide retornar a Queronéia, se casa e começa a exercer funções políticas na Grécia, agindo como uma espécie de conselheiro dos governadores das *polis*. Finalmente, em 95, Plutarco torna-se sacerdote de Apolo

em Delfos. Como já havia alcançado alguma fama no mundo antigo, as pessoas vinham de longe se aconselhar com ele e também lhe enviavam cartas. Muitas vezes, eram políticos romanos, que tinham dúvidas sobre a sua forma de conduta. Esses conselhos se tornaram posteriormente as *Obras Morais*; entretanto, podemos encontrar opiniões éticas e filosóficas em toda sua obra.

Plutarco atuou como um mediador entre a cultura grega e romana. Ele conhecia bem essas duas culturas e a situação política da Grécia, que sofria com o despovoamento e constantes guerras, e exigia que os gregos procurassem estreitar os laços com os dominadores. Dessa forma, Plutarco se destaca por sua atitude política avançada, de diálogo. Muitas de suas obras buscam uma comparação entre a Grécia e Roma. Nas *Vidas*, por exemplo, ele procurava fazer a biografia de uma personalidade romana e uma grega, como vemos em *Lisandro e Sula (Comparatio Lysandri e Sullae)* ou em *Comparação de Agesilau e Pompeu (Comparatio Agesilai e Pompeii)*.

Plutarco foi um grande erudito. Sua cultura literária, histórica e filosófica pode ser percebida em toda sua obra. Além disso, procurou usar outras fontes como monumentos, festas, ritos, costumes e tradições orais para escrever. Seria extensa a lista de suas habilidades se fossemos citá-las todas aqui, mas por hora é prudente ressaltar seu conhecimento de religião grega e romana, geometria, música, aritmética, astronomia, mecânica, física, medicina e psicologia. Em todas essas disciplinas encontramos obras que testemunham tanto o seu conhecimento, como o grau de acuidade dessas disciplinas no século I d.C. Sua obra tem forma de catálogo, guias práticos, comparações. Isso lhe garante uma grande influência em diversos grupos sociais.

A fração da produção de Plutarco que nos interessa aqui são as *Obras Morais*. A divisão entre *Vidas* e *Moralia* foi feita posteriormente pelos editores. Todavia, é clara a

diferença entre as duas partes de sua produção. O catálogo de Lâmprias, que lista as obras de Plutarco existentes nos séculos III ou IV, atesta a existência de duzentos e vinte sete livros, sendo que cento e noventa são das *Obras Morais*. Esse conjunto de textos não é muito homogêneo, o que trouxe problemas para a sua classificação. Temos tratados sobre diversos assuntos: alguns textos tendem para a filosofia, como é o caso de *Sobre a gênese da alma no Timeu (De Anima Procreatione in Timaeo)*; outros são escritos educativos, como *Sobre a educação dos filhos (De Liberis Educandis)*; e ainda temos escritos como *Ísis e Osíris (De Iside et Osiride)*, de teor teológico.

No entanto, apenas setenta e três tratados morais chegaram até nós, enquanto temos vinte e três das vinte e quatro biografias. É interessante perceber a variedade dos problemas de ordem textual que se apresentam ao editor das *Obras Morais*. De um tratado a outro, as modalidades de transmissão são diferentes e a classificação de certos manuscritos pode se modificar.

Mesmo tendo sido diferente e proporcionalmente menos eficaz a transmissão das *Obras Morais*, vemos que o autor possui a capacidade de encantar as pessoas tanto pela forma de aconselhar, quanto pelas curiosidades. Plutarco é um representante de uma ‘cultura prática’, capaz de participar da formação política e espiritual dos cidadãos de uma forma muito efetiva.

Não podemos, entretanto, afirmar que as *Vidas* não contenham um caráter moral. Plutarco propunha ali uma cisão entre o que se deve imitar e o que se deve evitar. Já nas *Obras Morais*, a virtude não é ensinada pelo exemplo, mas por uma forma didática de aquisição da virtude. Temos, por exemplo, uma obra chamada *A virtude pode ser ensinada? (An virtus docere possit)*. Diversas outras tentam direcionar a consciência do leitor à prática da virtude. Talvez seja essa característica que fez com que Plutarco fosse rotulado posteriormente como um ‘moralista’. Segundo Foucault (1985), ele é chamado

assim, porque, a partir da própria ética, desenvolve conselhos para os outros. Essa ética visava a aplacar, primeiro, os próprios males, para depois aplacar os males do mundo.

Por toda discussão ética, Plutarco entra em um campo de pensamento que quase não é abordado por outros autores da Antigüidade. Ele é um dos primeiros a discutir e defender o casamento heterossexual, além de condenar a prática da pedofilia. No campo da sexualidade, ele separa-se totalmente dos autores antigos. Foucault, em *História da Sexualidade III*, aponta que, no *Diálogo sobre o Amor (Amatorius)*, se pode perceber uma mudança importante nos *aphrodisia* antiga.

A elaboração da erótica era totalmente dualista: de um lado, tinha-se o amor vulgar, que era aquele em que o ato sexual era preponderante, e, de outro, o amor nobre, em que o ato não era tão importante. Assim, era possível distinguir o amor pelos rapazes (no caso, amor entre pessoas pertencentes ao mesmo sexo) como o mais nobre, pois a ligação entre sexos diferentes portava a preocupação com ou contra a procriação. Porém, esse dualismo tendia a sobrepor-se, porque a ligação entre rapazes não podia ser totalmente pura e sem a procura vulgar dos *aphrodisia*, na sua forma depravada.

É neste ponto que esta configuração começa a inverter-se: segundo Foucault, o diálogo de Plutarco testemunha esse movimento de transformação, que, de fato, se consolidará mais tarde, quando a concepção do amor passa a ser completamente unitária, enquanto a prática do prazer será, ao invés, atravessada por uma linha muito rígida, que separa a união entre os dois sexos dos encontros internos em um mesmo sexo. Trata-se de um regime que, grosso modo, ainda está em vigor hoje, reforçado por uma concessão unitária da sexualidade que permite contracenar rigidamente o dimorfismo das relações e a estrutura diferencial do desejo. A proposta do texto, segundo Foucault, gira em torno dessa unificação da erótica, que se opera através de

uma discussão crítica (aquela do dualismo), e da elaboração de uma teoria unitária (a do amor) e a introdução de um conceito fundamental, o de *kháris*, ou graça.

Em relação à filosofia, Plutarco permaneceu entre dois autores, Platão e Aristóteles. Conviveu em um meio platônico, do qual depois viriam os neoplatônicos; ao mesmo tempo, foi aluno da escola peripatética. Em relação às correntes filosóficas da época, o estoicismo e o epicurismo, escreveu dois tratados: *Porque não se pode ser feliz de acordo com Epicuro* (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*) e *Sobre as contradições dos estóicos* (*De Stoicorum Repugnantiiis*).

Plutarco é um pensador entre épocas, sem lugar na filosofia, na história, ou mesmo na literatura. Por um lado, isso é consequência do próprio momento de transição política, religiosa e ética em que viveu. Por outro, ele soube absorver os conflitos abundantes em vários os campos do saber. Como conselheiro, um mestre do cuidado de si, seus escritos morais ganham um valor diferente, pois falar dos conflitos e das dúvidas revela um prazer também pela dúvida, pela manutenção do mistério, pela interrogação, enfim, por um caminho do meio.

2. 1. OS DIÁLOGOS PÍTICOS

Os Diálogos Píticos são três: o *E de Delfos*, o *Por quê a Pítia não vaticina mais em versos* e *Sobre a desapareição dos oráculos*. Não se sabe se foram escritos na mesma época, mas, no catálogo de Lâmprias, eles constam exatamente na ordem mencionada acima. Os três são bem diferentes entre si, apesar de tratarem do mesmo assunto. Ao que tudo indica, o autor os escreveu quando vivia no santuário de Delfos e servia o

oráculo como sacerdote. Outros textos se aproximam desses em conteúdo, apesar de não estarem relacionados exclusivamente com Delfos, mas com uma temática oracular. São eles: *Sobre a Superstição (De Superitione)*, *Sobre o Destino (De Fato)* e *Sobre o dâimon de Sócrates (De genio Socratis)*.

Os textos analisados anteriormente, o *Hino Homérico a Apolo* e a *Orestéia*, discutem diversas questões inerentes à problemática oracular. Eles levantam problemas, inconsistências, formas de atuação e de relação com aspectos sobrenaturais. Ao contrário de outros filósofos que se restringiram ao questionamento dos métodos oraculares e à classificação (por vezes qualitativa) das inspirações (cf. CONFORD, 1981: 116-137), bem como dos historiadores, que para expressar o ponto de vista oracular, tinham que convertê-lo em sentenças ou palavras, por assim dizer, em narrativas (cf. HARTOG, 2003:49), Plutarco não fica preso apenas ao universo mítico e histórico. O seu texto discute a confecção dos proferimentos oraculares – visando à compreensão das formas literárias que circundam o oráculo e a sua confecção.

O que Plutarco parece compreender é que os textos perpetuaram o que posteriormente se tornaria um gênero de discurso. Nesse sentido, pouco importa o que existia, mas sim o que a tradição conta como existente. O diálogo entre tantos registros diferentes de oráculos é o que forma o que hoje conhecemos de Delfos. É importante ressaltar que, possivelmente, foi a abertura do oráculo a tantas elucubrações e fantasias que permitiu a sua continuidade e a sua fama na posteridade. Porque o oráculo se deu e se formou de literatura ele foi capaz de sobreviver, mesmo que essa sobrevivência tenha sido apenas textual.

2.1.1. O *E de Delfos*

O templo de Apolo em Delfos continha oferendas e inscrições enigmáticas. O santuário estava cheio de monumentos cuja origem, aspecto e simbologia despertavam a curiosidade não só dos visitantes. O primeiro dos diálogos píticos, o *E de Delfos*, é uma discussão sobre o porquê da existência, no santuário, de oferendas em forma de *E*.

O diálogo tem a forma de uma carta, em que Plutarco conta a seu amigo, Sarapião, uma discussão que ouviu sobre o porquê do *E* de Delfos, acontecida quando Nero visitou o oráculo, em 67, dela tendo tomado parte Amônio, filósofo que era mestre de Plutarco. Amônio é quem introduz o tema, falando sobre o caráter de Apolo:

É “Pítio” (*indagador*) para os que começam a aprender e a averiguar, “Délío” (*conhecedor*) para os que estão em posse de conhecimento, e “Lesquerônio” (*conversador*) quando praticam ativamente e com proveito a dialética e a discussão filosófica²¹ (385C).

Esse personagem faz uma exegese da personalidade do deus, iniciada por essas etimologias, que, segundo o editor do texto, são falsas. As hipóteses apresentadas pelos personagens variam entre três pólos: ou explicam o significado pelo seu valor numérico, tendo em conta que o *E* representa o número cinco na aritmética grega, ou pela sua posição no sistema vocálico, ou pelo seu nome.

A explicação vai se desenrolando lentamente, seguindo da exegese do símbolo à exegese do deus e de sua natureza absoluta. Segundo Amônio (considerado por alguns como um pseudônimo de Plutarco), o *E* significa ‘tu és’. Essa interpretação vem da ligação do *E* com *ei*, tu és, que realça o caráter eterno e único do deus, em contraposição a corruptibilidade e multiplicidade dos mortais.

²¹ Todos os trechos de Plutarco não traduzidos por mim diretamente do grego foram retirados da versão espanhola do texto. Segue o original: “es ‘Pítio’ (Indagador) para los que comiezan a aprender y averiguar, ‘Délío’ (Claro) y ‘Faneo’ (Lúcido) para quienes ya se muestra y deja entrever algo de la verdad, ‘Ismenio’ (Conocedor) para los que están en posesión del conocimiento, y ‘Lesqueronio’ (Conversador) cuando practican activamente e con provecho de la especulación filosófica” (PARDO, Francisca e DELGADO, José Antônio, 1985: 241).

2.1.2. Sobre a Desaparição dos Oráculos

O oráculo de Delfos, depois de um passado rico e mítico, tinha substituído o verso pela prosa na maioria de suas respostas. Na época de Plutarco, um grande número de oráculos havia cessado sua atividade. O *De Defectum Oraculis* tem como assunto o porquê do silêncio de tantos oráculos. O oráculo de Amon é citado como exemplo, pois, tendo sido famoso, não funcionava mais.

As primeiras discussões gravitam em torno de um tema aparentemente distante do principal. Em *De Defectum Oraculis*, na discussão sobre a lâmpada de Amon, que teve sua quantidade de azeite diminuída, ligamos a diminuição do azeite e da luz ao apagamento da ‘chama’ do oráculo.

Quando a discussão finalmente toma seu rumo, as personagens apresentam suas teorias para a diminuição ou o próprio desaparecimento dos oráculos. Alguns sugerem que a causa disto tenha sido o afastamento da divina providência, o que acontece pelas ações de homens ímpios. Outros sugerem que a causa é o despovoamento geral da Grécia. A hipótese que permanece com maior vigor teórico é a de que os daímones cessaram sua atividade. Cleómbroto afirma que os daímones intervêm nos oráculos assim como nos sacrifícios e mistérios. Assim, com o afastamento deles, a arte profética diminuiria.

Contudo, Lâmprias afirma que a causa da desaparecimento das forças proféticas está não na divindade, mas na matéria. Assim como os rios mudam de curso, as fontes inspiradoras secariam e outras passariam a funcionar. Porém, o curso da argumentação muda da adivinhação dos deuses para os daímones e, depois, para os eflúvios.

2.1.3. *De Pythiae Oraculis*

Este terceiro diálogo, além de ser mais curto, possui menos digressões em relação ao tema principal. Sua especificidade é a sua inovadora teoria sobre a produção textual dos oráculos. Plutarco utiliza o mesmo recurso estilístico dos diálogos anteriores, em que personagens dialogam, debatendo uma questão, e, por fim, uma personagem, que representa o próprio Plutarco, toma as rédeas da discussão e a conclui. Como no *De Defectum Oraculis*, o diálogo não chega a uma conclusão única, apresentando diversas visões para uma mesma questão.

Esta obra é conhecida por dois títulos: no catálogo de Lâmprias, ela se chama *Os oráculos da Pítia*; nos manuscritos encontramos *Porque a Pítia não vaticina mais em versos*. Os dois são adequados ao conteúdo: o primeiro é amplo, e o diálogo também o é em suas referências a diversos outros temas; já o segundo é muito conveniente para a segunda parte do diálogo, em que o assunto é tratado especificamente.

O diálogo não é direto, pois o que lemos é o relato de Filino a Basíocles sobre uma conversa que teria acontecido na noite anterior. Essa composição do texto dá abertura não só para a reunião da variedade dos personagens dialogantes, como também para uma mistura de correntes filosóficas, idades e profissões: temos o narrador, Filino, que é também personagem; Basíocles é o seu interlocutor, e, sendo assim, não participa do diálogo; Diógenes é jovem e curioso, enquanto Téó é maduro e comedido; temos um poeta, Sarapião, e um geômetra, Boeto, que se opõem em termos de correntes filosóficas, respectivamente o estoicismo e o epicurismo.

As personagens, em uma visita guiada pelo santuário, se impressionam com a cor das estátuas dos Navarco (provavelmente as trinta e sete estátuas de Lisandro e seus oficiais, dedicadas por aquele em comemoração à batalha de Egospótamos, em 405 a.C., que pôs fim à guerra entre Esparta e Atenas). Partindo de uma discussão sobre o bronze,

eles fazem longa digressão sobre a cor desse metal, definida pelo teor de sua mistura com o ar. Hoje sabemos que essa cor – a ferrugem ou a oxidação – é proveniente da mistura dos elétrons do bronze com os do ar. O bronze só existe pela mistura. Na natureza, os elementos que o formam – o estanho, o cobre e o zinco – só podem ser encontrados separadamente. É sugestiva a contraposição entre o misturado, o bronze, e o puro, o ouro. Enquanto no bronze podemos perceber as marcas da passagem do tempo, o ouro é a própria representação da incorruptibilidade e resistência. A mistura que gera a tonalidade do bronze délfico remeterá muito claramente à questão das respostas oraculares da Pítia. Segundo Bachelard, está enraizada na substância a sua qualidade mais valorizada (2003:37). Sendo assim, Plutarco entende a natureza íntima e o comportamento do bronze como uma correspondência entre o comportamento e a natureza do oráculo. Da mesma forma que o bronze é uma liga e adquire a cor de acordo com o ambiente que o rodeia, o oráculo é uma liga entre pessoas e adquire sua forma de acordo com o contexto em que é lido.

Seguindo os rumos do texto, vemos que existe, entretanto, como frear a oxidação: cobrindo-se o bronze com azeite, uma substância pura e viscosa. De novo Plutarco procura contrapor a pureza – representada pelo azeite, que purifica o bronze, impedindo a reação deste com o ar – e a impureza, representada pela mistura, tanto do bronze, como deste com o ar e com o azeite. O azeite pára a oxidação, fixa a cor e dá brilho.

A discussão sobre o bronze parece estar distanciada do tema do diálogo. Porém, quando as personagens permitem que os guias retomem seu trabalho, um comentário do jovem visitante estrangeiro cria a ponte entre as duas partes do texto:

porém, eu diria que também as oferendas, sobretudo as que temos aqui, se movem ao mesmo tempo e contribuem para indicar a providência do deus, e

nenhuma porção delas está vazia nem insensível, mas tudo está cheio de divindade (398A)²².

Não se pode afirmar que o bronze não seja afetado pelo deus que preside o oráculo, e até a sua cor indica a presença divina. Podemos inferir que, naquele contexto, as coisas estão intimamente relacionadas e se há uma relação do deus com os objetos do oráculo, haveria também uma relação divina com a forma de expressão do mesmo.

É possível que haja uma técnica sofisticada descrita por detrás do percurso de contemplação das estátuas, como uma exposição alegórica da teoria do autor sobre os oráculos. As inferências são muitas, variando desde relações com a técnica de molde do bronze e dos pronunciamentos, que denunciam em sua forma a maneira como foram concebidos, até relações com a importância do lugar, da respiração, da qualidade do bronze, da manutenção, do ‘ar’ teatral e glorioso no lugar escolhido para que o bronze se assente.

Chegamos à discussão principal, introduzida por Téio: quem é que faz o oráculo? Se, como a Diógenes (396D), nos impressiona a mediocridade e pobreza dos versos oraculares, eles não poderiam ser obra do deus. Porém, não podemos excluir totalmente a ação do deus no vaticínio. Plutarco, através de Téio, expõe sua definição de entusiasmo, sugerindo, assim, uma primeira teoria sobre o oráculo:

Pois não pertence ao deus a voz, nem o som, nem o estilo e nem o metro, mas à mulher. Aquele somente conduz²³ as imagens²⁴ e para a alma leva²⁵ a luz em relação ao porvir. Pois assim é o entusiasmo (397C).

²² “pero yo diría que también de entre las ofrendas sobre todo las que tenemos aquí se mueven al mismo tiempo y contribuyen a indicar la providencia del dios, y ninguna porción de ellas está vacía ni insensible, sino que todo está lleno de la divinidad” (PARDO, Francisca e DELGADO, José Antônio, 1985: 298).

²³ Um dos sentidos do verbo *παρίστημι* é inspirar (para esse conceito em *De Pythiae Oraculis*, cf. 404F e 406B). No entanto, essa acepção aparece de forma figurada e isolada. De maneira geral, o verbo dá uma idéia de movimento, de colocar adiante, oferecer, como atesta a combinação do prefixo *παρ-* e do verbo *ἵστημι*.

²⁴ Em grego, *φαντασίας*. No caso, traduzir fantasias por imagens é o mais adequado, pois imagem não quer dizer fantasia, mas pode também o ser. Fantasia provocaria uma interpretação pejorativa da própria função do oráculo, que não passaria de algo abstrato sem qualquer fidedignidade.

²⁵ O verbo *ποιεῖν* tem várias traduções; optei por ‘levar’, que indica melhor o movimento da inspiração e a mistura do deus com a Pítia. De fato, Apolo não produz a luz, mas apenas a leva, já que, sendo ele Febo,

Os prodígios poderiam também ser influenciados pelo deus, já que a divindade está presente em tudo. Por isso, a coluna de Hierão teria caído no mesmo dia de sua morte e a erva ocultado o rosto de Lisandro no período de infelicidade dos gregos na Sicília (cf. 398A). Ao mesmo tempo, nem todo homem capaz de dizer o que virá está inspirado pelos deuses, pois um homem habilidoso nas conjecturas é também um excelente adivinho. E Boeto prossegue: “é mentira o que no momento presente se diz, ainda que mais tarde chegue a ser verdade (399A)²⁶”.

Sarapião cita alguns oráculos que se tornaram realidade e o texto se abre para a citação de diversos outros oráculos em verso e em prosa. Plutarco inicia um trabalho de crítico, e, ainda que não discuta os eventos históricos que circundaram as expressões do oráculo, procura analisar a condição de verdade e de realização daquela profecia, bem como a forma em que ela foi dita.

O autor cita primeiro dois oráculos em verso e depois outros em prosa. Dessa maneira, também o seu texto acompanha a mudança da forma. Enquanto os oráculos em verso estão claramente separados do corpo do texto, intocados, os em prosa são completamente integrados a ele, o que torna difícil distinguir a expressão do oráculo, a pergunta do consulente e a subsequente interpretação (por vezes feita pelo próprio autor, e por vezes apenas relatada).

As respostas citadas por Plutarco denunciam a sua própria concepção de oráculo. A transformação se torna uma parte integrante do texto, pois ao discutir sobre ela, o autor acaba transformando os proferimentos de acordo com os mesmos critérios denunciados nas adulterações. O trabalho de citação de Plutarco deu voz, som, estilo e

seu brilho se mistura com a escuridão da alma da moça. Além disso, se a opção fosse feita pelo verbo ‘produzir’ ou ‘fazer’, não ficaria explícita a interação entre o deus e a mulher, o que daria a entender que a produção do oráculo é apenas divina, contradizendo o pensamento do próprio Plutarco.

²⁶ “es mentira lo que en el momento presente se dice, aun quando más tarde, si cuadra, llegue a ser verdad” (PARDO, Francisca e DELGADO, José Antônio, 1985: 302).

metro aos proferimentos. Encontramos, mimetizado em suas citações, o fio condutor de toda argumentação sobre a forma de expressão oracular. Se as mudanças que sobrevêm ao santuário são capazes de transformar os seus proferimentos, esse processo não se interrompe e, mesmo em *De Pythiae Oraculis*, observamos a transformação impressa por Plutarco, uma certa mimetização da “função pítica”.

Ao escrever sobre a mudança da forma no oráculo, Plutarco elabora uma teoria sobre o verso e a prosa. A maior parte dos oráculos é escrita em hexâmetros dactílicos (metro próprio do gênero épico), mas há também alguns em trímetros iâmbicos (SAUVIGNAC, 1989:17). Apesar do título que encontramos no manuscrito, o autor não ignora o fato de que os vaticínios sempre foram proferidos em verso e em prosa (cf. 403E e 404A). O que ele nos mostra é que a mudança do verso para prosa não aconteceu só nos oráculos, mas também em outros gêneros:

Por um lado, assim como a história desceu de seu veículo de versificação e, indo a pé pelo prosaico, discerniu, mais que todos os outros gêneros, o fabuloso do verdadeiro, também a filosofia abraçou o claro e o ensinável, mais do que o divertimento, e, através da prosa, a investigação é feita (406B).

Analisando o processo histórico de crença, confecção e recepção do oráculo em Delfos, vemos que ele também reflete a mudança no tratamento de obras intelectuais, tendo em vista a recepção dos leitores: a preferência pela prosa aconteceu a partir do descrédito que cercava a poesia e a manutenção dessa mudança decorre de sua aceitação. Pois, se antes as naturezas poéticas eram bem recebidas, depois elas começam a sofrer descrédito por não se aterem ao crível e à sobriedade.

Se a tradição da crítica literária grega elege os padrões da poesia épica de Homero como o princípio e o fundamento da literatura, temos em Plutarco uma transformação dessa idéia. Segundo ele, em uma época posterior, as pessoas suspeitavam das metáforas, dos enigmas e das ambigüidades, próprios da linguagem

poética²⁷, como constituindo nada mais que escapatória e refúgio para amparar-se em caso de erro (407B). Além disso, a forma poética se oferecia mais facilmente ao uso de impostores e falsos adivinhos (407C).

Sem o uso de metáfora, de ambigüidade e da obscuridade, a prosa seria mais adequada a uma preocupação com a verdade e a fidedignidade. Não existe, para Plutarco, sentido em manter a poesia como moeda única das respostas oraculares. Quando o uso, sobretudo em Delfos, já não exige tal tipo de majestade e pompa, por causa de uma mudança social (de crenças, costumes e política na Grécia dominada por Roma), a linguagem também deve mudar.

O *De Pythiae Oraculis* demonstra, portanto, uma transformação na concepção do que seja o gênero oracular, que acompanhou mudanças também na sociedade grega. A discussão sobre autoria e forma literária é cabível em relação às outras formas mânticas e não é um problema somente da Antigüidade. Ainda hoje se suspeitam das metáforas, dos versos e dos charlatões que povoam a arte profética.

2.2. VOCABULÁRIO

Através da compreensão dos critérios utilizados por Plutarco para utilização de cada termo, temos como visualizar os tipos diferentes de predição citados. Muitas vezes vamos encontrar coincidências em sua utilização. Porém, em Plutarco, alguns deles já

²⁷ A preferência pela prosa é comentada por Jaeger: “A poesia perde o poder de direcção da vida espiritual. (...) É tão significativa a supremacia espiritual da prosa sobre a poesia, que ela acaba por extinguir-se totalmente pelos séculos, fora a recordação desta. Por isso, já no séc. IV a.C., a poesia perdia para prosa. É com facilidade excessiva que temos a tendência a esquecer que foi ainda imensa a produção poética dessa época, sobretudo em matéria de comédias. É que a tradição sepultou todos estes milhares de obras. Só se conservaram as dos prosadores: Platão, Xenofonte...” (1979:452).

adquiriram um sentido específico: no século I, eles carregam consigo toda uma tradição filosófica e literária. Em *Ésquilo*, por exemplo, a *tékhnē* do oráculo indicava uma forma de fazer previsões (μορφώμασιν) sujeita à ambigüidade e aos enigmas, sem indicar, entretanto, se em verso ou em prosa (cf. *Agam.*, v.1218). O vocabulário utilizado por Plutarco carrega a tradição antiga que especializou esses termos para a referência a tipos de divinação.

Logo no título do diálogo, Plutarco apresenta a primeira forma que analisaremos: *χρᾶν*, infinitivo do verbo *χράω*, com o sentido de “profetizar”. O significado desse verbo foi se especializando desde o *Hino Homérico a Apolo*, onde significava “fazer saber”, “fazer conhecer através de um oráculo”. Em *Ésquilo*, significa “fazer qualquer um conhecer a resposta de um deus”; em Plutarco, de “profetizar”, “dar ou receber um oráculo”, não a questão proposta, mas a resposta formulada. Em 396C Plutarco nos apresenta *χρησμός*, que, segundo Bailly, é a “resposta de um oráculo”, “dar ou cantar um oráculo”. Dele derivam *χρησμοδικός*, *χρηστήριον* e tantos outros. Na verdade, todos esses termos provêm do verbo *χράω*, que, dentre tantos de seus possíveis sentidos, abriga a idéia de “tocar”, de “pôr à disposição”, de “desejar”, de “fazer saber”, e, enfim, de “dar”, “anunciar” ou “ordenar um oráculo”. Este é o termo mais utilizado pelo autor, e aparece expressivamente também nos dois textos anteriores. Não existem correspondentes para ele nas línguas latinas. Temos o termo *oraculum*, em latim, que transmitiria uma idéia mais ou menos próxima ao sentido do verbo *χράω*.

Μαντεῖον (397D), derivado do verbo *μαντεύω*, similarmente ao termo anterior, faz referência à “resposta de um oráculo”, ao “lugar onde se dá um oráculo”, “pedir uma resposta à divindade”, “interpretar”, “divinar”, “conjecturar”, “predizer”. A etimologia da palavra atesta que, em Homero, ela já se referia a uma pessoa que predizia o futuro. É possível que o termo derive do nome de uma planta, uma espécie de

couve ou repolho, ou de certo tipo de rã, assim chamadas porque sinalizavam uma mudança no clima (cf. CHANTRAINE,1950).

Enquanto $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$ tem um sentido fechado e muito ligado ao ritual delfico (teúrgico), *-mancia* pode ser relacionado a diversos outros tipos de oráculo e práticas divinatórias. Assim, a utilização desse pospositivo, além de não ligar a divinação a um conhecimento de realização futura, amplia a noção de oráculo.

A utilização do termo $\mu\alpha\nu\tau\hat{\epsilon}\iota\omicron\nu$, pela sua abrangência, provoca discussões entre os autores. Chadwick, por exemplo, no seu livro *Poetry and Prophecy*, justifica a sua preferência por mântico ao invés de profético:

Primeiramente, a última palavra [profético] é limitada, ao menos no uso ordinário, às declarações referentes ao futuro, enquanto a outra [mântico] pode se referir (e este uso é comumente desconhecido) ao presente e ao passado, assim como ao futuro; em segundo lugar, profético é geralmente usado para declarações de conhecimento obtido pela revelação de alguma luz interna, enquanto mântico pode ser usado muito bem para possessão, cultivo ou declaração do conhecimento (1952:XIV)²⁸.

Já a literatura cristã marginaliza o termo *mántis*, especializado no sentido de adivinho, em oposição ao profeta. Segundo Brandão:

Nesses casos recusa-se ao áugure o domínio justamente de um conhecimento apotelesmático em benefício de uma inspiração de finalidade mais ampla: o profeta é um porta-voz inspirado da divindade que, eventualmente, pode também fazer previsões; já o adivinho é um especialista neste último gênero de revelação, como declara Hermas (*Pastor*, Mand. XI), assimilando o pseudo-profeta ao *mántis* que responde aos consulentes o que está a ponto de acontecer-lhes (1991:116).

O primeiro termo que faz menção específica a um conhecimento prévio dos eventos é $\pi\rho\omicron\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (398D). Derivado do verbo $\pi\rho\omicron\delta\eta\lambda\acute{\omicron}\omega$, significa “declarar ou notificar antes”. Assim, antes que os eventos aconteçam ou sejam descobertos, o

²⁸ “Firstly because the latter word has come to be limited, at least in ordinary usage, to declarations relating to the future, whereas the former can refer to the (commonly unknown) present and past, just as much as to the future; and secondly because ‘prophetic’ is generally used of declarations of knowledge obtained by revelation or from some inner light, whereas ‘mantic’ may be used just as well for the possession or cultivation as for the declaration of knowledge”.

oráculo é capaz de anunciá-los. A idéia expressa por esse verbo dá uma conotação imagética às falas oraculares: sem o prefixo, chegamos à palavra δῆλος, que significa “visível”, “claro”, “evidente”.

A técnica de falar por imagens pode ser considerada um artifício para evitar o erro através da ambigüidade, exigindo uma interpretação das metáforas utilizadas, o que transfere a responsabilidade para o interpretante. Por outro lado, ela pode ser considerada uma forma de clarificar a mensagem, o que exige do consulente uma fidedignidade às imagens propostas. Um exemplo de como é possível errar na interpretação de imagens é o oráculo citado por Plutarco: Procles pergunta sobre sua fuga e imigração e o deus lhe diz “conceder a fuga e o desterro ou onde o cervo perde seus chifres, ou onde o seu hóspede egineta depositou a cesta” (403C). O tirano compreendeu que deveria fugir pelo mar ou enterrar-se, mas, pouco tempo depois, foi capturado e jogado morto ao mar. Se ele não tivesse interpretado metaforicamente a mensagem, teria compreendido logo que o deus não lhe concedia fuga além da morte.

Em 399B, o termo προδήλωσις é utilizado ao citar-se um oráculo que fala através de imagens²⁹. Segundo o autor, faz-se uma predição

quando não se diz somente o que há de ocorrer, mas também quando, como, depois de quê e junto com o quê, isso não é uma conjectura do que logo há de ocorrer, mas uma predição do que certamente há de ser (398C).

Uma tradução cabível para este termo em português seria “prever”, que faz menção exata ao sentido privilegiado por esta palavra. Porém, sabemos que o oráculo de Delfos, ponto central de análise deste trabalho, não utiliza imagens senão metaforicamente. A previsão não funciona através de uma visão, como em um sonho, por exemplo, mas através de uma *tékhnē*, que figura palavras.

²⁹ “Reflete, então, Esparta, ainda que sejas cheia de orgulho, / Para que de seus pés ágeis não nasça coxa realeza/ Pois inesperadas fadigas te assaltarão por muito tempo, / E a onda exterminadora de mortais agita-se em meio à guerra”.

Ainda com o prefixo *pro-*, temos *πρόγνωσις* e *πρόνοια*, derivados de *γνώσις*, *γιγνώσκω*, *νόος*. Todas as acepções destes termos são relacionadas ao conhecer, ao saber, à inteligência; somadas ao prefixo *pro-*, temos “conhecer antes”. Em 399D, Plutarco fala de uma previsão feita aos romanos com uma antecedência de quinhentos anos. Nessa passagem, o termo *πρόγνωσις* se refere a um conhecimento escondido, acessado por intermédio do oráculo. Plutarco, porém, assinala que muitas vezes, inclusive neste caso, os eventos dão sinais dos caminhos pelos quais avança o que está predestinado. Assim, o oráculo, ou o profeta, pode tanto predizer, quanto fazer um prognóstico, prescrever ações ou cuidados a serem tomados, com base no que está acontecendo. Supõe-se alguma analogia entre o oráculo e a medicina, também capaz de prognosticar algo com base nos dados disponíveis. Não diríamos nunca que um médico simplesmente *adivinha* a doença de seu paciente, mas que, a partir de um exame, supõe doenças possíveis. Essa relação entre oráculo e medicina existe também em *Ésquilo*, quando se diz que Calcas revelou o “remédio para ira divina”, e as Erínias acusam Apolo de utilizar-se de “inócua medicina” (cf. *Agam.*, v. 199, e *Eum.*, v. 506-7).

Assim, adivinhação e medicina são sistemas que operam de maneira semelhante, pois se admitem capazes de deduzir coisas baseados em conhecimentos de causa. Nas palavras de Plutarco, “um homem habilidoso nas conjecturas geralmente é um excelente adivinho” (399A). Segundo Brandão:

Essa relação expressa-se basicamente através de uma forma lingüística e lógica: uma prótase introduzida pela marca da hipótese (se, suposto que, em que se formula o presságio), seguida de uma apódose (em que se refere o prognóstico, isto é, o que se deduz do presságio relativamente ao futuro) (2005:16).

Ao utilizarmos o termo *πρόγνωσις*, nos amarramos, necessariamente, a uma idéia de causa e conseqüência, o que, no caso da medicina, seria menos problemático, já que certas ações provocam certos resultados. Dizemos, por exemplo, que é muito

provável que um alcoólatra venha a sofrer de cirrose ou que uma pessoa com peste bubônica morrerá. No caso dos prognósticos para o futuro, não podemos dizer que todos os eventos tiveram causas óbvias anteriores. As ações provocam efeitos, mas não é possível definir quais serão esses. Citando um exemplo, podemos dizer que a peste em Tebas era consequência do incesto na família real; mas os deuses poderiam ter punido a cidade com um terremoto ou com um incêndio, e, a causa desses desastres ainda seria o incesto na família real.

Cícero também problematiza essa idéia do prognóstico. Se for possível prever tudo o que irá acontecer, nunca seria possível descobrir coisas fora do previsto, de modo que todas as coisas previstas deveriam por força acontecer. Em *Sobre o Destino*, o autor comenta:

Nem mesmo Apolo podia dizer as coisas futuras, a não ser aquelas cujas causas a natureza contivesse, de maneira que seria necessário que acontecessem.³⁰

É inerente ao oráculo a crença no conhecimento da divindade (*prónoia theôn*).

Esse conhecimento porta um significado escondido, um saber real diverso daquele que se vê escondido sob a máscara de uma aparência incerta. Especialmente quando inquietante e ambíguo, ele se manifesta através de algumas instâncias mediadoras – como o oráculo ou outro sinal premonitório – que são capazes de apresentar esse pré-conhecimento que fala do futuro (cf. PELLIZER, 1991:32). Portanto, a providência – e Plutarco utiliza em 402E e 406B o termo *πρόνοια* nesse sentido – define como o deus conduz os acontecimentos e as criaturas para o fim que lhes foi destinado. Não sabemos até que ponto esse fim é determinado pelo próprio deus que o revela. Segundo os mitos gregos, Apolo seria apenas um revelador, o responsável pelos destinos sendo Zeus e as Moiras.

³⁰ Tradução de José Rodrigues Seabra Filho, 1995:32.

Avançando mais um pouco na terminologia utilizada por Plutarco, chegamos a προεἶπον, aoristo ao verbo προαγορεύω. O sentido mais claro e imediato desse termo é o de “dizer antes”, “predizer”. Προεἶπον tem mais ligação com Delfos do que qualquer um dos termos anteriores que utilizam o mesmo prefixo (*pro-*), pois conota a fala da Pítia e a acepção oral da produção délfica. Antes de qualquer coisa, Delfos é sonora, funciona principalmente através da fala e, conseqüentemente, da audição.

Temos, finalmente, o termo προφήτις, traduzido por “profeta”. A etimologia da palavra vem de *pro-* “antes” + *phemí* “dizer”, “manifestar”, “anunciar”, “contar”, “dizer sua opinião”, “pensar”, “crer”. Em 397C encontramos uma referência às profetisas de Delfos (o termo é utilizado em relação às Sibilas e Pítias, figuras emblemáticas na arte de dizer o futuro, e em relação aos profetas de Epicuro, em 397C, aqueles que por ele falam). De forma geral, trata-se de palavra largamente utilizada na literatura grega, seja para vangloriar os que falavam o porvir, seja para condená-los.

Finalmente, temos os verbos Θεσπίζω, Θεσπιωδέω. Os dois são derivados de θέσπις e significam “predizer” ou “pronunciar um oráculo”; e ainda “ser profeta”. É um termo que ocorre apenas três vezes (398E, 403E e 407D).

2.3. A MUDANÇA

A transformação do registro e da forma oracular, assunto discutido amplamente em *De Pythiae Oraculis*, fica expressa na variedade dos termos utilizada pelo autor e na maneira como se passa a tratar esse tipo de expressão.

Plutarco propõe uma concepção de oráculo aliada à mudança. Nilsson afirma que “a mistura na política foi o que acabou com a autoridade do oráculo” (1954:223). Porém, à medida em que se desenlaça da política e se enlaça à literatura, o oráculo ganha uma nova feição artística. Com efeito, ele não só se separou da política, como foi tomado posteriormente como algo pertencente ao ramo da superstição.

Segundo Plutarco, o oráculo nunca teve uma forma fixa de expressão. Isso se deu, em parte, por causa de mudanças dentro da própria sociedade, e também pela flexibilidade do próprio oráculo. Uma forma fixa não lhe seria necessária, pois o efeito que se busca – seja o oráculo ou o consulente – não está ligado à forma, e sim ao conteúdo. Sendo assim, o mesmo enunciado pode ser dito de diferentes maneiras, contanto que seus efeitos sejam os mesmos.

Uma vez que a forma muda e o conteúdo permanece o mesmo, podemos compreender um pouco a referência que Plutarco faz ao bronze. Ele também tem sua aparência mutante, mas sua essência permanece. As diferentes impressões do tempo, que lhe dão colorações diferentes, repetem o mesmo jogo do oráculo, que resiste às transformações. Cada leitura provoca diferentes reações e compreensões do texto, que, no entanto, permanece com sua essência intocada. Segundo Bachelard (1948), “transformar é tingir” e estrategicamente o oráculo sempre aparece renovado.

Plutarco, como representante de uma cultura da palavra, prenunciada nas *Eumênides*, circunscreve sua discussão as formas textuais, com seus devidos problemas de registro. Certas questões, que aqui são fundamentais, não eram cabíveis anteriormente. O problema da autoria, relacionado aos agentes e formas de registro, por exemplo, não existia quando as palavras oraculares eram consideradas divinas e não eram registradas. A mudança na forma também se revela um problema, pois uma vez que não havia registro, essa questão não se colocava, porque a fala se perdia. Agora,

com a possibilidade de comparação dos registros, esse problema se torna visível. A comparação dos pronunciamentos oraculares com outros textos se torna inevitável, pois a valorização acontece de acordo com uma tradição crítica já estabelecida nesse outro sistema semiótico ao qual o oráculo passou a pertencer, a escrita.

A mudança, no entanto, não garantiu ao oráculo somente uma participação no ramo das coisas corruptíveis, desmerecedoras de credibilidade. Aliado à literatura, ele tem destacadas suas interfaces artísticas, o que lhe mantém cada vez mais vivo, mais misterioso. Ele não ficou restrito a um tempo antigo, a um santuário perdido em meio às montanhas gregas: aquele foi só um dos começos.

CAPÍTULO 3

ANÁLISE DOS ORÁCULOS

Este trabalho foi introduzido pelo *Hino Homérico*, fundador mítico do santuário, e pela *Orestéia*, trilogia clássica, que tem em sua concepção diversas formas se fazer um oráculo. Após essa breve introdução, chegamos ao *De Pythiae Oraculis*, texto do período romano, que faz um trabalho crítico sobre os recursos estilísticos da expressão oracular. Tendo já analisado a concepção de oráculo e o vocabulário referente ao termo nesses três textos, chega o momento de aprofundar a análise do texto de Plutarco, através de suas citações.

Como apontado no capítulo anterior, Plutarco alia sua concepção de oráculo à mudança – e isso fica ainda mais evidente em seu trabalho de citação. De fato, o autor foi responsável pelo registro de muitos oráculos. Em *De Pythiae Oraculis*, as citações se encontram num contexto diferente, de crítica, enquanto nas outras obras de Plutarco elas são envolvidas por um contexto historiográfico, que as incorpora à narrativa.

Os oráculos aparecem na medida em que podem comprovar o argumento do autor. Nesse sentido, pouco importa se os atenienses mandaram buscar de Eritra uma sacerdotisa chamada Hesíquia, ou se compreenderam um outro sentido das palavras proferidas. Além de pequenas contextualizações e interpretações, que não acompanham todos os proferimentos, Plutarco não se detém em nenhuma citação especificamente. Esse é um procedimento característico nesse texto, diferentemente de nas *Vidas*, em que o autor faz questão de encaixar os proferimentos no contexto da vida da personagem analisada ou no momento histórico ao qual ele se refere.

Em *De Pythiae Oraculis*, de um modo geral, os oráculos estão agrupados em seções específicas. É de se estranhar, inclusive, que tenhamos tão poucas citações – são apenas treze – em um texto exclusivamente destinado ao assunto. Desses treze pronunciamentos, temos as três primeiras citações já quase na metade do diálogo, entre 399B e 399D. Elas são denominadas, pelo autor, “manifestações prévias”, προδηλώσεις. Depois, há o conjunto mais amplo de oráculos, entre 403B e 404, no qual encontramos cinco citações cuja função é principalmente a de explicitar a falta de fundamento em dizer que a mudança na forma é recente. De fato, todos os oráculos (e Plutarco utiliza o termo χρησμός) citados nesse trecho estão em prosa e datam do século V e VI a.C.

São citados apenas dois oráculos isoladamente, um em 404A, e outro em 405C. Um complementa a idéia exposta na apresentação do grupo anterior, dizendo-se que também então eram produzidos oráculos em versos (é impossível datar o exemplo citado, o que nos leva a crer que tenha sido pronunciado contemporaneamente a Plutarco). Outro serve para ressaltar a idéia de que cada um se move de acordo com a sua própria natureza, assunto bastante explorado no texto (cf. 397D).

Em 408A e B, citando dois oráculos, o autor ressalta as vantagens da expressão poética, muito útil na Antigüidade, quando os homens tinham boa memória. Como os oráculos especificam locais e circunstâncias, é adequado aos ouvintes que estejam em verso, pois assim são mais fáceis de serem lembrados. As últimas “citações”, em 408C, – deixamos a palavra entre aspas porque não se trata realmente de oráculos, mas sim de possibilidades de perguntas – ilustram questões simples. Segundo o autor, em uma época em que não existem mais guerras, as pessoas comuns consultam os oráculos e não precisam de respostas complexas para questões simples. De fato, essa é uma das poucas referências, no texto, ao funcionamento do santuário sem uma ligação com a guerra.

Não é possível dizer, no entanto, que este estivesse restrito à guerra, pois faz parte de uma dinâmica política e é um elemento mobilizado pelas mudanças experimentadas periodicamente. Segundo Bowden:

Até onde as limitadas evidências nos permitem dizer, a cidade consultava o oráculo regularmente, e como tínhamos visto, ele desenvolveu mecanismos para fazê-lo, os quais envolviam os cidadãos e os oficiais na Assembléia. O oráculo aparecia nas tragédias apresentadas nos festivais de cada ano, e era referido nos discursos na Assembléia. Quando Atenas ia para guerra, a preocupação com a condição de Delfos era uma importante consideração, e, ou a cidade enviava tropas até ali, ou o santuário era incluído nos acordos de paz.³¹

Uma das razões que não permitem que os oráculos sejam consultados apenas em períodos de guerra é a própria função do santuário. Para Bowden, as consultas eram feitas, na maior parte das vezes, em consideração a assuntos que não poderiam ser resolvidos sem a decisão dos deuses (2005:132). Também era assim entre os Azande, que dirigiam a pergunta de modo que o oráculo de veneno lhes respondesse o que estava além da sua possibilidade de conhecimento (Evans-Pritchard, 1976: 151, e Bowden, 2005: 29).

As consultas, os sacrifícios e as doações sempre estiveram presentes, mas parece que, nos períodos em que a tensão social é mínima, a potência do santuário permanece latente. Dodds (1951:180) afirma que a responsabilidade da consulta durante períodos de guerra era comparável a que existia nos períodos de paz. Independente da conjuntura política, a religião era uma responsabilidade coletiva. Quando se inflamam as disputas, traições e alianças de guerra, o oráculo acompanha esse movimento. Isso é apenas uma

³¹ Tradução direta do inglês: “The city consulted the oracle regularly, as far as we can tell from the limited evidence, and as we have seen it developed elaborate mechanisms to do so, which involved the citizens in the Assembly and leading officials. The oracle appeared in the tragedies performed at festivals each year, and was referred to in the speeches in the Assembly. When Athens went to war, concern for the condition of Delphi, was an important consideration, whether it led troops being sent there, or the sanctuary being included in peace terms” (2005: 156).

inferência, baseada na análise das fontes: o número de oráculos citados em época de guerra é superior aos citados em tempo de paz.

3.1. METODOLOGIA DE ANÁLISE

Uma metodologia foi necessária para que as fontes pudessem ser comparadas entre si. É claro que, para que se defina o que analisar, essa metodologia supõe um conceito prévio de oráculo. Consideramos como uma citação de oráculo a contextualização anterior a ele, que geralmente funciona como uma introdução, e a interpretação posterior feita pelo autor³². Sendo assim, um autor que cite de forma completa um oráculo teria que introduzi-lo, citar a pergunta e a resposta, e depois interpretá-lo.

No entanto, não é isso que comumente encontramos em Plutarco e em outros autores. Muitas vezes as perguntas são suprimidas e citam-se apenas os enunciatórios, outras vezes não é possível separar o pronunciamento oracular das alterações e observações que lhe são estranhas. De qualquer forma, procuramos separar pelo menos três níveis diferentes de enunciação: a de quem cita (que pode ou não incluir seus comentários, representados pela contextualização introdutória ou interpretação posterior); a de quem pergunta; e a de quem responde. Todos juntos compõem o pronunciamento do oráculo.

Depois de separar no *De Pythiae Oraculis* os fragmentos que possuíssem no mínimo um dos níveis de enunciação explicitados acima, resta-nos estabelecer a

³² Aqui se define, para nós, o que estamos tratando como um proferimento oracular: um enunciado supostamente proveniente de um local sagrado, inserido em um outro sistema semiótico – a escrita.

maneira de classificá-los interiormente. Foram escolhidas três divisórias básicas: o enunciado, o enunciante e o enunciatário.

Ao analisar o enunciado, procuramos a forma em que ele é mencionado, seja verso ou prosa. Consideramos como “forma em verso” o enunciado que possui alguma parte em verso, e como “forma em prosa” aquele que absolutamente não possui métrica. Depois, analisou-se, a existência de algum dos componentes mencionados (contexto, interpretação, pergunta e resposta). Em seguida, analisou-se a enunciação de quem cita, de forma a esclarecer qual foi a sua influência – se suprimiu versos, se interpretou, se contextualizou e qual é a utilidade ou a função da citação em seu texto de origem. Procuramos também indicações de tempo, analisamos a linguagem da resposta (se é enigmática, ambígua ou qual figura de linguagem utiliza).

Passamos em seguida para o enunciante, que não é quem cita, mas quem pronunciou o oráculo. Essa análise é essencial, pois, a partir dela, conseguimos estabelecer qual é o grau de relacionamento de quem cita com o enunciado. Se ele não possui qualquer indicação de sua proveniência, significa que, em sua citação, esse aspecto não foi considerado, o que aumenta a distância entre quem o cita e quem o lê. Um enunciado sem “autor” é um enunciado sem dono, e pode ser facilmente corrompido.

Então, analisamos quem enunciou, qual foi a técnica utilizada e aonde ela foi feita. Para o estabelecimento das técnicas, nos baseamos no artigo de Brandão:

oráculos autófonos, quando a imagem própria do deus respondia ao consulente, (...) adivinhação teúrgica, quando o próprio deus se mostra ao vidente em êxtase, em sonho ou em estado de vigília (Festugière, 1944, p. 283; Dodds, 1983, p. 266); adivinhação mágica, quando o deus revela sua presença indiretamente através de objetos ou de um médium; e adivinhação goética, quando o deus faz conhecer seu pensamento animando um objeto (1991:116).

Assim ficam definidas as técnicas utilizadas nos pronunciamentos, que podem ser autófona, teúrgica, goética e mágica. Também aqui o trabalho do citante se denuncia, pois muitas vezes confunde-se a proveniência e o oráculo fica sem ou com mais de um “autor”³³.

Para finalizar a análise, chegamos ao enunciatório, e, aqui, nos preocupamos em reconhecer quem fez a pergunta, se fez através de um emissário, por qual motivo ou em qual circunstância, e qual é o efeito ou a realização da resposta. Esse efeito é definido tanto pelo enunciado em si, como pela ação que a resposta provocará no ouvinte.

Através do seguinte esquema é possível acompanhar a seqüência da análise:

1. ENUNCIADO

- a. Verso ou prosa.
- b. Pergunta, resposta, contextualização, interpretação.
- c. Enigma, linguagem figurada, metáfora, metonímia.
- d. Quando.
- e. Forma da citação: tempo verbal, interpretação e contextualização.
- f. Função (erudição, autoridade, amplificação, ornamental).

2. ENUNCIANTE

- a. Quem é?
- b. Técnica de adivinhação utilizada (autófona, teúrgica, mágica, goética).
- c. Lugar.

3. ENUNCIATÁRIO

- a. Quem (ordem geral para uma cidade ou povo; ordem pessoal).
- b. Como (quem fez a consulta? Resposta espontânea ou não).
- c. Por quê? (contexto geral)

³³ Utilizo aqui autor entre aspas, pois tal como entendemos esse conceito, ele não é adequado à escrita na Antigüidade e muito menos à produção de textos oraculares.

d. Efeito, realização.

Acreditamos que a análise do lugar ocupado pelos oráculos nos capacita a separar as diferentes instâncias de enunciação e compará-las entre si. Além disso, é possível fazer uma análise interna dos oráculos e da sua relação com o seu texto de proveniência. Posteriormente, se estabelece inclusive uma relação entre os diversos textos que citam o mesmo oráculo.

Convém, entretanto, discutir um pouco mais sobre a função dessas citações e sobre a existência do oráculo apenas através delas. Mesmo que tenhamos feito uma introdução sobre o santuário utilizando textos que atestam tanto sua existência como sua importância, não encontramos ali a voz do oráculo. O que temos são textos que falam por ele, e, se olharmos ainda mais de perto, mesmo que eles sejam totalmente focados em Delfos, o santuário não pronuncia sequer uma palavra. No *Hino Homérico*, quem nos fala é Apolo; na *Orestéia*, o único pronunciamento délfico não é transcrito, e o conhecemos apenas pelas vozes dos outros.

Em um sentido, isso talvez não seja diferente do que temos em Plutarco e em outros autores. O oráculo só tem voz através de outros. As citações tiram os pronunciamentos de seus contextos originais e lhes dão outros. O que conhecemos do santuário de Delfos foi deslocado e esse deslocamento tornou-se o seu lugar para nós. Assim, conhecemos apenas um santuário pervertido e muitas vezes não conseguimos sequer medir quanto e como a perversão foi feita. Sabemos, no entanto, que a primeira transformação foi a escrita: mesmo que se tenha procurado reproduzir a resposta tal qual ela era, sabemos que a escrita é isolada da fala, e, uma vez escrito, um enunciado passa a participar de um outro mundo e está sujeito a outras interferências.

Assim, se podemos estabelecer relações entre as citações que Plutarco fez, podemos estabelecer também relações entre os textos nos quais elas aparecem, pois alguns pronunciamentos ganharam uma vida textual. Porém, é preciso ressaltar, como nos avisa Compagnon (1996: 35), que “uma palavra quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que a diz quer alguma coisa dizendo-a”. Os pronunciamentos oraculares, a princípio deslocados, apoderaram-se desse outro lugar e ganharam o sentido daquela paisagem da qual passaram a fazer parte.

Nós estranharíamos, inclusive, dar-lhes outra paisagem, longe de Heródoto, Xenofonte, ou qualquer outro texto que os tenha deglutido. É ainda mais estranho que o horizonte dado por Plutarco, em um texto exclusivo sobre oráculo, não nos pareça adequado para suportar a tamanha confluência histórica dessas passagens. Lê-las hoje é deglutí-las junto com esses textos e se lhes encontramos a parte, como as encontramos em Plutarco, afirmaríamos que lhes falta alguma coisa, algum pedaço, que, de fato, não lhes pertenceu nunca.

3.2. CITAÇÕES

Este trabalho estabelece e recolhe as fontes segundo os critérios já mencionados, primeiramente em *De Pythiae Oraculis* e depois nos outros autores que citam os mesmos oráculos, indicados nas versões espanhola e francesa do texto. Muitas vezes os outros autores mencionam o episódio sem mencionar o oráculo; tomamos a liberdade de suprimir essas fontes.

A tradução completa dos trechos em que os oráculos aparecem em *De Pythiae Oraculis* pode ser encontrada em anexo no final do trabalho. As fontes dos outros autores não foram traduzidas, mas procuramos citar o texto em grego juntamente com as traduções já disponíveis em português ou com as adaptações feitas da versão espanhola ou francesa.

3.2.1. Oráculo 1:

O primeiro oráculo data do final do século V a.C.. A fonte mais antiga é o texto de Xenofonte, seguido por Plutarco e depois por Pausânias. Xenofonte deve ter sido consultado por esses autores, mas Plutarco deve ter utilizado outra fonte para sua citação, sendo, posteriormente, consultado por Pausânias.

O oráculo foi consultado em um estado de indefinição governamental em Esparta, após a morte de Ágis I, diante da insegurança da cidade, que esperava a nomeação de um substituto do rei. Essas pessoas eram duas: ou Agesilau, irmão coxo do rei, ou Leotíquides, primeiro tomado como filho ilegítimo do rei, e, depois, como filho de Alcibíades.

Xenofonte não cita os versos e refere-se apenas a um famoso intérprete de oráculos, Diopites, que alegava existir um “oráculo de Apolo sobre o qual se havia de evitar uma realeza coxa” (*Hel.*, III, 3, 3-4). Dessa forma, mesmo que Plutarco tenha consultado Xenofonte, não é possível que dali tenha extraído o oráculo que cita. Efetivamente, Plutarco é a primeira fonte dos versos e, certamente, Pausânias o consultou. É interessante notar que Xenofonte relata quase que contemporaneamente esses eventos e, no entanto, por um motivo que nos escapa, resolveu suprimir os versos, sem suprimir a consulta. Mesmo assim, não é possível apontar nenhuma diferença nos

efeitos da previsão, pois, ainda que Plutarco e Pausânias tenham transformado o oráculo relatado por Xenofonte, não lhe alteraram o sentido.

Plutarco cita esse oráculo em três lugares diferentes. Os versos são exatamente os mesmos, mas existe uma diferença quanto ao enunciante. Na citação que encontramos no *De Pythiae Oraculis*, o enunciante não é especificado, apesar de parecer que é a Pítia, pois o texto trata de Delfos. Já nas duas citações que temos das *Vidas* (de Lisandro e Agesilau), o enunciante é Diopites, que em *Lisandro* é tomado como “pessoa renomada na interpretação de oráculos” e, em *Agesilau*, é “homem cheio de antigos oráculos e que se passava por sábio e profundamente versado nas coisas divinas”. Nos dois textos ele apenas lê o oráculo e não se tem nenhuma outra informação sobre a autoria do mesmo; ele pode ser de Diopites, ter sido recolhido por ele, ou mesmo estar em um catálogo por ele consultado. Nesse sentido, o único texto que dá uma pista melhor sobre a confecção desse oráculo é o de Pausânias, que se refere especificamente a uma consulta a Delfos. Todos os outros, com exceção de Pausânias e do *De Pythiae Oraculis*, que não o menciona, fazem referência a Diopites de uma maneira confusa, pois, em Xenofonte, ele apenas alerta para o perigo de um reino coxo, e, nas outras passagens de Plutarco, vemos que ele é o informante, mas não é possível afirmar qual tenha sido a sua relação com o oráculo ou mesmo se esses versos foram ditos com objetivos políticos.

Este primeiro oráculo apresenta uma profanação inversa. Pela fidedignidade que se dá a um oráculo pronunciado em versos, temos a impressão de que a fonte mais danificada tenha sido a de Xenofonte, a que deveria ser a mais confiável, pela sua proximidade com o evento. Porém, como ela é a fonte mais diferente, tendemos a pensar que esta teria sido “pervertida”. Além disso, observamos que a transmissão do

proferimento implica em uma mudança do enunciante, sendo impossível definir quem o pronunciou. A proveniência deste oráculo é duvidosa e não há consenso entre os textos.

Um outro aspecto de relevância especial neste trecho é o problema interpretativo proposto. Com efeito, todos os autores mencionam as discussões que surgiram, com exceção de Plutarco em *De Pythiae Oraculis*, que valoriza o aspecto da predição. O trecho aponta duas possibilidades de interpretação, definidas pela valorização de uma ou outra figura de linguagem (sinédoque ou metáfora). Aqui, a significação da mensagem depende dessa valorização. Poderíamos pensar que o procedimento oracular, ao utilizar uma figura de linguagem, se restringisse à interpretação dessa figura, mas, neste caso, em que encontramos duas figuras contrapostas, o desafio é a escolha de um dos procedimentos.

Fonte 1: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 399B.

Mas uma predição do que certamente há de ser, como é este oráculo relativo à claudicação de Agesilau:

“Reflete, então, Esparta, ainda que sejas cheia de orgulho,

Para que de seus ágeis pés não nasça coxa realeza

Pois inesperadas fadigas te assaltarão por muito tempo,

E a onda exterminadora de mortais agita-se em meio à guerra”.

ἀλλὰ τῶν πάντως ἔσομένων
προδήλωσις <οἶα> καὶ ταῦτ' ἔστιν εἰς
τὴν Ἀγησιλάου χωλότητα:

"φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ
μεγάλουχος εἶσθα,

μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ
βασιλεία.

δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχήσουσιν
ἄελπτοι,

φθισίβροτόν τ' ἐπὶ κῆμα κυλινδομένου
πολέμοιο."³⁴

- ENUNCIADO
 - a. Verso.
 - b. Resposta e contextualização. É um aviso, uma predição, uma manifestação prévia (προδήλωσις).

³⁴ Todos os textos em grego foram retirados do Thesaurus Linguae Graecae.

c. A “ágeis pés” foi atribuído um conteúdo mais amplo que seu conteúdo usual – os pés pelos homens e mulheres da corte real de Esparta – o que configura a utilização de uma sinédoque. Além disso, temos “coxa realeza” significando, metaforicamente, uma deformidade ou incongruência na sucessão dos reis.

d. Plutarco cita esse oráculo, do século V a.C. no século I d.C.

e. Dos cinco verbos presentes no trecho, apenas um se encontra no futuro (κατασχήσουσιν). Deve-se, porém, notar que este é o verbo mais importante do conjunto, já que os outros são como que introdutórios ao assunto e, apenas nesse momento, o oráculo revela o que está por vir. Plutarco cita o oráculo com a referência “sobre a claudicação de Agesilau”, que remete ao fato de Agesilau ser coxo. Porém, não se pode afirmar que tenha sido essa a pergunta dirigida ao oráculo, pois o texto não possui nenhuma referência a uma realeza já coxa.

f. Exemplificação, ornamentação.

- ENUNCIANTE

a. Não é especificado quem enuncia este oráculo.

b. Provavelmente utilizou-se a adivinhação teúrgica.

c. Sem denominação de lugar.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem geral aos espartanos.

b. Não há indicação de quem faz a pergunta, a não ser pelo vocativo (Σπάρτη), o que indica que a pergunta foi feita por um emissário da cidade.

c. Com uma interpretação posterior, fica definido que o oráculo se referia à possível nomeação de Agesilau à sucessão do reino espartano.

d. Realização futura. Pontua-se bem o efeito, pois é definida a circunstância e o que acontecerá se as condições previstas forem cumpridas.

Fonte 2: Plutarco, *Vida de Lisandro*, XXII, 11.

Estes, pois, depuseram, em favor de Leotíquides, e a Agesilau, varão de excelentes qualidades e que tinha o patrocínio de Lisandro, o prejudicava que οὔτοι μὲν οὖν ἐμαρτύρουν ταῦτα τῷ Λεωτυχίδα: τὸν δ' Ἀγησίλαον λαμπρὸν ὄντα τᾶλλα καὶ συναγωνιστῆ τῷ Λυσάνδρῳ χρώμενον ἔβλαπτε Διοπείθης,

Diopites, pessoa renomada na interpretação de oráculos, acomodasse o seguinte vaticínio sobre a coxeira de Agesilau:

Por mais, Esparta, que andes orgulhosa
E sã de teus pés, eu te preveni de
Que de um reinado coxo te previnas;
Pois que te virão inesperados males,
E por devastadora e larga guerra
Serás com fortes ondas combatida.

Eram muitos os que opinavam pelo vaticínio e se declaravam por Leotíquides; mas Lisandro disse que Diopites não havia entendido bem, pois o deus não se opunha a que um coxo mandasse em Esparta, mas manifestava que estaria coxo o reino quando os bastardos e mal-nascidos reinassem sobre os Heraclidas; com esta interpretação e seu grande poder, Agesilau ganhou a causa, e foi declarado rei.³⁵

ἀνήρ εὐδόκιμος ἐπὶ χρησμολογία, τοιόνδε μάντευμα προφέρων εἰς τὴν χωλότητα τοῦ Ἀγησιλάου: Φράζεο δὴ, Σπάρτη,

καίπερ μέγалаυχος εὐδῶσα,
μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ βασιλεία.
δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχήσουσιν
ἄελπτοι
φθισιβρότου τ' ἐπὶ κῦμα κυλινδόμενον
πολέμοιο.

πολλῶν οὖν ὑποκατακλινομένων πρὸς τὸ λόγιον καὶ τρεπομένων πρὸς τὸν Λεωτυχίδα, ὁ Λύσανδρος οὐκ ὀρθῶς ἔφη τὸν Διοπεῖθ τὴν μαντεῖαν ὑπολαμβάνειν: οὐ γὰρ ἂν προσπταίσας τις ἄρχη Λακεδαιμονίων, δυσχεραίνειν τὸν θεόν, ἀλλὰ χωλὴν εἶναι τὴν βασιλείαν εἰ νόθοι καὶ κακῶς γεγονότες βασιλεύσουσι σὺν Ἡρακλείδαις. τοιαῦτα λέγων καὶ δυνάμενος πλεῖστον ἔπεισε, καὶ γίνεται βασιλεὺς Ἀγησίλαος.

- ENUNCIADO

- a. Verso.

- b. Resposta, contextualização e interpretação.

- c. Esta fonte utiliza as mesmas figuras de linguagem da fonte anterior. É interessante notar, porém, que, uma vez que são citadas também as interpretações feitas, podemos acompanhar a utilização das figuras como auxiliares as interpretações. Se o oráculo fosse interpretado metaforicamente, Agesilau não deveria ser feito rei, pois era coxo. Se o oráculo fosse interpretado

³⁵ Tradução feita a partir da versão espanhola do texto: “Depusieran, pues, éstos em favor de Leotíquedes, y además a Agesilao, varón de excelentes calidades y que tenía el patrocinio de Lisandro, le perjudicava el que Diopites, sujeto de grande opinión em la interpretación de oráculos, acomodaba el siguiente vaticínio a la cojera de Agesilao:

Por más, oh Esparta, que andes orgullosa

Y sana de tus pies, yo te prevengo

Que de un reinado cojo te precavas;

Pues te vendrán inesperados males,

Y la devastadora y larga guerra

Serás com fuertes olas combatida.

Eran muchos los que opinaban por el vaticínio y se declaraban por Leotíquedes; pero Lisandro dijo que Diopites no lo había entendido bien, pues el dios no se oponía a que un cojo mandara em Esparta, sino que manifestaba que entonces estaría cojo el reino cuando los bastardos e malnacidos reinasen sobre los Heraclidas; con la cual interpretación y su gran poder ganó la causa, y fué declarado rey Agesilao” (ROMANILLOS, 1952:780, v. 1).

sinedoquicamente, Leotíquides não deveria ser feito rei, pois era bastardo. No caso, a interpretação metafórica do oráculo foi escolhida.

d. Final do século V a.C.

e. Fazendo a descrição da vida de Lisandro, Plutarco conta como Agesilau chegou ao trono. Dessa maneira, ele foca muito mais o contexto do que na citação no *De Pythiae Oraculis*, em que não relata as discussões suscitadas na interpretação; aqui, ele relata o contexto anterior e as interpretações posteriores.

f. Plutarco utiliza a situação como prova da ambição de Lisandro, que apoiou a interpretação metafórica do oráculo com objetivos pessoais de engrandecimento.

- ENUNCIANTE

a. Não é denominado.

b. Provavelmente adivinhação teúrgica.

c. Sem denominação de lugar.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem geral aos espartanos.

b. Pergunta feita provavelmente por emissários e transmitida por Diopites, intérprete de oráculos.

c. Morte do rei, indefinição da sucessão do poder.

d. Realização futura, de efeito bem pontuado, pois é definida a circunstância e o que acontecerá se as condições previstas pelo oráculo forem cumpridas.

Fonte 3: Plutarco, *Vida de Agesilau*, III, 7.

Mesmo assim, os outros cidadãos, em razão do mérito de Agesilau e do fato de que ele tinha sido educado com eles segundo a disciplina espartana, tomaram o seu partido e conspiraram em seu favor. Mas um adivinho se encontrava então em Esparta, chamado Diopites, homem cheio de antigos oráculos e que se passava por sábio e profundamente

πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν, διὰ τὴν ἀρετὴν τοῦ Ἀγησιλάου καὶ τὸ συντετράφθαι καὶ μετεσχηκέναι τῆς ἀγωγῆς, ἐφιλοτιμοῦντο καὶ συνέπραττον αὐτῷ προθύμως. ἦν δὲ Διοπείθης ἀνὴρ χρησμολόγος ἐν Σπάρτῃ, μαντειῶν τε παλαιῶν ὑπόπλεως καὶ δοκῶν περὶ τὰ θεῖα σοφὸς εἶναι καὶ περιττός. οὗτος

³⁶ Tradução feita a partir da versão francesa do texto: “Beaucoup assi, parmi les autres citoyens, en raison du mérite d’Agésilas et du fait qu’il avait été élevé avec eux selon la discipline spartiate, prenaient parti pour lui et agissaient avec zèle en sa faveur. Mais un devin se trouvait alors à Sparte, nommé Diopeithès,

versado nas coisas divinas; ele afirmava que era inadequado que um coxo se tornasse rei da Lacedemônia e, no curso do litígio, leu o seguinte oráculo:

“Reflete, então, Esparta, ainda que sejas cheia de orgulho,

Para que de seus ágeis pés não nasça coxa realza

Pois inesperadas fadigas te assaltarão por muito tempo,

E a onda exterminadora de mortais agita-se em meio à guerra”.

Ao que Lisandro respondeu que, se os espartanos tivessem muito medo desse oráculo, era de Leotíquides que deveriam se guardar, pois um homem que se tornou coxo por causa de uma queda poderia reinar sem que o deus se irritasse, ao passo que, se um rei não fosse legítimo e não descendesse de Héracles, isso tornaria a realza coxa.³⁶

οὐκ ἔφη θεμιτὸν εἶναι χωλὸν γενέσθαι τῆς Λακεδαίμονος βασιλέα, καὶ χρησμὸν ἐν τῇ δίκη τοιοῦτον ἀνεγίνωσκε:

Φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγανυχος εὐόσα,

μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ βασιλεία:

δηρὸν γὰρ νοῦσοί σε κατασχίσουσιν ἄελπτοι

φθισιβρότου τ' ἐπὶ κῦμα κυλινδόμενον πολέμοιο.

πρὸς ταῦτα Λύσανδρος ἔλεγεν ὥς, εἰ πάνυ φοβοῖντο τὸν χρησμὸν οἱ Σπαρτιᾶται, φυλακτέον αὐτοῖς εἶη τὸν Λεωτυχίδην: οὐ γὰρ εἰ προσπταίσας τις τὸν πόδα βασιλεύοι, τῷ θεῷ διαφέρειν, ἀλλ' εἰ μὴ γνήσιος ὢν μηδὲ Ἡρακλείδης, τοῦτο τὴν χωλὴν εἶναι βασιλείαν.

- ENUNCIADO

- a. Verso.

- b. Resposta, contextualização e interpretação.

- c. Sinédoque e metáfora. Os mesmos versos são lidos das duas maneiras, uma metafórica e outra sinedócica.

- d. Final do século V a.C.

- e. Enquanto, em *Lisandro*, Plutarco direcionava a citação de maneira a explicitar os benefícios deste na nomeação de Agesilau como rei, aqui ele procura explicitar a experiência do próprio.

- f. A função dessa citação aqui, além de testemunhar a importância dos oráculos e adivinhos na escolha do rei, é pontuar a indecisão que permanecia em

homme tout plein d'antiques oracles et qui passait pour savant et profondément versé dans les choses divines; il affirmait qu'il était interdit qu'un boiteux devint roi de Lacédémone et, au cours du litige, il lut un oracle de ce genre:

“Prends bien garde, malgré ton orgueil, Sparte ingambe,

Qu'un jour ta royauté ne devienne boiteuse:

Longtemps t'accableraient des maux inattendus

Et l'ouragan de la guerre, tueuse d'hommes”.

A quoi Lysandre répondait que, si les Spartiates avaient très peur de l'oracle, c'était de Léotychidas qu'ils devaient se garder, car un homme devenu boiteux à la suite d'un choc pouvait régner sans que le dieu s'en souciât, tandis que, si un roi n'était pas légitime et ne descendait pas d'Héraclès, cela rendrait la royauté boiteuse” (FLACELIÈRE, 1966:98, v. 8).

Esparta e como a leitura diferenciada de uma mesma mensagem pode levar a resultados diferentes.

- ENUNCIANTE

a. Especificamente nessa situação, nos parece que o enunciante é Diopites, pois o oráculo é citado como sendo de sua propriedade.

b. Adivinhação teúrgica.

c. Sem definição de lugar.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem geral aos espartanos.

b. É possível que tenha sido uma resposta espontânea.

c. Indefinição na sucessão de poder em Esparta.

d. Realização futura, de efeito bem pontuado, pois é definida a circunstância e o que acontecerá se as condições previstas pelo oráculo forem cumpridas.

Fonte 4: Xenofonte, *Helênicas*, III, 3, 3-4.

Diopites, famoso intérprete de oráculos, falou a favor de Leotíquides alegando que existia um oráculo de Apolo sobre a necessidade de evitar uma realeza coxa. Mas Lisandro replicou, defendendo Agesilau, pois não acreditava que o deus mandava guardar-se dele, que era coxo por ter caído, mas de não reinar quem não era da linhagem real. Com efeito, a realeza seria realmente coxa se não dirigissem a cidade os descendentes de Hércules. Depois de ouvir tais argumentos na cidade, elegeram Agesilau como rei.³⁷

Διοπίθης δέ, μάλα χρησολόγος ἀνὴρ, Λεωτυχίδῃ συναγορεύων εἶπεν ὡς καὶ Ἀπόλλωνος χρησμός εἶη φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν. Λύσανδρος δὲ πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ Ἀγησίλαου ἀντείπεν ὡς οὐκ οἴοιτο τὸν θεὸν τοῦτο κελεύειν φυλάξασθαι, μὴ προσπταίσας τις χωλεύσαι, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ οὐκ ὦν τοῦ γένους βασιλεύσειε. παντάπασιν γὰρ ἂν χωλὴν εἶναι τὴν βασιλείαν ὅποτε μὴ οἱ ἀφ' Ἡρακλέους τῆς πόλεως ἡγοῖντο. τοιαῦτα δὲ ἀκούσασα ἡ πόλις ἀμφοτέρων Ἀγησίλαον εἵλοντο βασιλέα.

- ENUNCIADO

a. Prosa.

³⁷ Tradução feita a partir da versão espanhola do texto: “Diopites, famoso intérprete de oráculos, habló a favor de Leotíquides alegando que existía un oráculo de Apolo sobre que se había de evitar una realeza coja. Mas Lisandro le replicó defendiendo a Agesilao que no creía que el dios mandara guardarse de eso, de que uno cojeara por haberse caído, sino más bien de que no reinara si no era del linaje. En efecto, la realeza sería verdaderamente coja en el caso de que no dirigieran el Estado los descendientes de Heracles. Después de oír de ambos tales argumentos em la ciudad eligieron rey a Agesilao” (TUÑON, 1977:117).

- b. Resposta e contextualização.
- c. Sinédoque e metáfora. Novamente, na expressão “reino coxo”, temos uma discussão sobre a interpretação. Como Plutarco, Xenofonte propõe em sua narrativa que o oráculo não está falando de maneira metafórica, mas faz uma referência direta a Agesilau, que era coxo. Porém, aqui, vemos que a interpretação sinedóquica da mensagem foi a que ganhou crédito entre os cidadãos de Esparta e, por isso, Agesilau foi escolhido rei.
- d. A obra de Xenofonte data de 431-354 a.C. Xenofonte diz que a pergunta foi feita após a morte repentina de Ágis I, o que nos leva aos anos de 427 a 360 a.C.
- e. Levando em conta uma linearidade histórica, Xenofonte deveria ser considerado a fonte mais autêntica e todas as outras reescritas dele. Comparando-o com os outros, temos a impressão de que ele transforma a citação do oráculo e reescreve uma pequena parte do segundo verso referido por Plutarco, o centro da mensagem oracular. De qualquer forma, ele analisa as condições de realização da previsão, inserindo em sua narrativa as supostas interpretações feitas contemporaneamente ao pronunciamento.
- f. Xenofonte cita o oráculo, tanto para testemunhar sua consulta, quanto para autorizar a sua interpretação.
- ENUNCIANTE
- a. Apolo.
- b. Provavelmente adivinhação teúrgica ou autófona.
- c. Possivelmente Delfos, mas não é especificado.
- ENUNCIATÁRIO
- a. Ordem geral aos espartanos, citada por Diopites.
- b. Não é determinado quem fez a consulta. Talvez Diopites, em nome da cidade.
- c. A pergunta foi feita porque existia uma disputa pelo trono da cidade e o oráculo poderia levá-la a cabo.
- d. Oráculo de realização futura. Não vemos aqui as conseqüências de se tolerar uma realeza coxa. Possivelmente o autor explora esses efeitos no decorrer de seu texto, pois, se a interpretação foi feita erroneamente, é de se esperar que as conseqüências sejam graves.

Fonte 5: Pausânias, *Graeciae Descriptio*, III, 8-9.

E para Agesilau e Leotíquides, principalmente, o oráculo de Delfos deu uma resposta contraditória, que lá foi dada, e era assim:

Reflete, então, Esparta, ainda que sejas cheia de orgulho,

Para que de seus ágeis pés não nasça coxa realeza

Pois inesperadas fadigas te assaltarão por muito tempo,

E a onda exterminadora de mortais agita-se em meio à guerra.

Com efeito, então, Leotíquides declarou isso ter sido dito contra Agesilau, pois ele era coxo dos pés. Mas Agesilau virou-o contra Leotíquides, que não era um legítimo descendente de Ágis.³⁸

τῷ δὲ Ἀγησιλάῳ καὶ Λεωτυχίδῃ παρέσχεν ἕς πλέον τὸ μάντευμα ἀντιλογίαν τὸ ἐκ Δελφῶν, γεγονὸς μὲν ἐκεῖ, ἔχον δὲ οὕτω:

φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγалаυχος εὐῶσα,

μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ βασιλεία.

δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχέσουσιν ἄελπτοι

φθερσιβρότου τ' ἐπὶ κῆμα κυκώμενον πολέμοιο.

τότε οὖν Λεωτυχίδης μὲν ἕς Ἀγησίλαον ταῦτα ἔφασκεν εἰρήσθαι, τὸν γὰρ δὴ ἕτερον τῶν ποδῶν ἐπεπῆρωτο ὁ Ἀγησίλαος: Ἀγησίλαος δὲ ἕς Λεωτυχίδην αὐτὰ ἔτρεπεν οὐ γνήσιον ὄντα Ἄγιδος.

- ENUNCIADO

- a. Verso.

- b. Resposta, contextualização e interpretação.

- c. Sinédoque e metáfora.

- d. Pausânias é posterior a Plutarco, e sua obra teria sido escrita entre 160 e 176 d.C.

- e. Pausânias apresenta o oráculo dentro de uma narrativa. Dessa forma, faz-se necessário introduzir o oráculo e mencionar as suas duas interpretações. Mesmo sendo Pausânias a fonte mais distante do evento, ela é a única que menciona, com ênfase, a proveniência délfica desse oráculo e o caracteriza como contraditório – coisa que nas outras fontes foi feito pelas personagens.

- f. Pausânias integra os pronunciamentos do oráculo em sua narrativa para que ela ganhe uma autoridade exterior a si mesma.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia.

- b. Adivinhação teúrgica.

- c. Delfos.

³⁸ Versão direta do grego.

- ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem geral a Esparta.
 - b. Pergunta feita provavelmente através de emissários, mas não é o foco principal da citação, que não menciona sequer o que foi perguntado.
 - c. Sucessão na realeza espartana.
 - d. Realização posterior, com efeitos e circunstâncias bem definidas.

3.2.2. Oráculo 2:

Plutarco é a única fonte deste oráculo. Temos outras referências ao surgimento de um vulcão no mar, junto à ilha de Tera (atualmente Santorini), mas não mencionam o oráculo (cf. Estabão, *Geografia*, I, 3, 16, e Justino, *Histoires Philippiques*, 30,4). A erupção acontece em 198 a.C. e o oráculo é de 197 a.C.. Plutarco usa esses versos para exemplificar seu conceito de previsão.

Neste proferimento visualizamos um procedimento muito comum quando se trata da citação: a reescrita. Aqui, fica excepcionalmente claro como se dá a mudança de um sistema semiótico para outro e a decorrente simplificação do pronunciamento. O próprio *De Pythiae Oraculis* aponta para uma possível simplificação dos proferimentos oraculares, uma vez que a estrutura poética lhes dava uma aura de complexidade, por causa dos enigmas e das figuras de linguagem.

Fonte 6: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 399C e D.

E o que se refere à ilha que emergiu no mar em frente a Tera e Terásias, e à guerra entre Filipe e os romanos:	καὶ τὰ περὶ τῆς νήσου πάλιν, ἣν ἀνήκεν ἢ πρὸ Θήρας καὶ Θηρασίας θάλασσα
Mas quando a estirpe troiana cair por cima	[καὶ] περὶ τὸν Φιλίππου καὶ Ῥωμαίων πόλεμον:
Dos fenícios, na batalha, haverão de ser feitos incríveis.	"ἀλλ' ὅποτε Τρώων γενεὰ καθύπερθε γένηται
O oceano brilhará com fogo infinito, por causa dos raios,	Φοινίκων ἐν ἀγῶνι, τότε ἔσσεται ἔργα ἄπιστα:
Tormentas para o alto das ondas se precipitarão,	πόντος μὲν λάμψει πῦρ ἄσπετον, ἐκ δὲ κεραυνῶν
Misturadas às pedras, e nelas estará apoiada	πρηστῆρες μὲν ἄνω διὰ κύματος ἀίξουσιν ἄμμιγα σὺν πέτραις, ἣ δὲ στηρίζεται αὐτοῦ
Uma ilha desconhecida aos homens; então, os homens inferiores,	οὐ φατὸς ἀνθρώποις νῆσος: καὶ χεῖρονες ἄνδρες
Com a força das mãos, vencerão o mais forte.	χερσὶ βηισάμενοι τὸν κρείσσονα νικήσουσι."
Pois, em pouco tempo, os romanos	τὸ γὰρ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ Ῥωμαίους τε Καρχηδονίων περιγενέσθαι καταπολεμήσαντας Ἄννίβαν καὶ

sobrepuseram os cartagineses, tendo atacado Aníbal, e Filipe, combatendo os etólios e os romanos, em batalha foi vencido. E, enfim, do fundo do mar uma ilha levantou-se em meio a muito fogo e ondas ferventes.

Φίλιππον Αἰτωλοῖς συμβαλόντα καὶ Ῥωμαίοις μάχη κρατηθῆναι καὶ τέλος ἐκ βυθοῦ νῆσον ἀναδύναι μετὰ πυρὸς πολλοῦ καὶ κλύδωνος ἐπιζέσαντος οὐκ ἂν εἶποι τις ὡς ἀπήντησεν ἅμα πάντα καὶ συνέπεσε κατὰ τύχην <καὶ> αὐτομάτως, ἀλλ' ἢ τάξις ἐμφαίνει τὴν πρόγνωσιν.

- ENUNCIADO

a. Verso.

b. Resposta, contextualização e interpretação.

c. Os floreios poéticos presentes neste exemplo dão a impressão de uma contradição aparente (o fogo que sai da água, tormentas para o alto, ondas misturadas às pedras, o fraco vence o forte). Através da antítese, oposição de idéias e palavras, o oráculo manifesta previamente os eventos, construindo um enunciado com pelo menos duas significações possíveis. Neste caso, o oráculo pode dar a entender que fala através de uma linguagem figurada, mas a interpretação dos eventos posteriores, feita por Plutarco, demonstra que ele deveria ser lido literalmente.

d. Entre 197 e 202 a.C. O texto especifica as condições de realização e a citação acontece mais ou menos trezentos anos depois do evento.

e. Todos os verbos estão no futuro, o que comprova que esta é uma enunciação, em todos os termos, apontada para uma realização futura, em que o cumprimento exato das circunstâncias define o acerto ou o erro do oráculo. Talvez não seja possível afirmar que Plutarco interpreta o enunciado, pois não se trata de um enigma. O autor reescreve o oráculo, a fim de explicá-lo melhor: faz uma tradução de verso para prosa, de um sistema semiótico para outro. Qualquer interpretação aqui, como a que foi feita, será uma mera reescrita do conteúdo já expresso. Ao traduzir um enunciado do verso para a prosa, Plutarco faz uma transformação do conteúdo, uma simplificação, que se dá através da eliminação da figura de linguagem utilizada (a antítese) e dos epítetos utilizados para caracterizar os participantes do episódio.

f. Exemplificar o conceito de previdência ou previsão.

- ENUNCIANTE

- a. Não é especificado.
- b. Possivelmente adivinhação teúrgica.
- c. Sem denominação.
- ENUNCIATÁRIO
- a. Não há uma referência exata ao consulente. É uma ordem geral, mas não se pode dizer qual dos lados da batalha consulta o oráculo.
- b. Não é definido quem foi enviado ou se foi uma resposta espontânea.
- c. A consulta foi feita durante a 2ª Guerra Púnica, pois a sua conclusão se faz referência no texto, quem a vencerá e quando. De fato, não importa quem perguntou, já que a resposta serve para os dois lados.
- d. O oráculo tem uma realização futura, é chamado de previsão (προδήλωσις) e tem suas circunstâncias de realização bem definidas.

3.2.3. Oráculo 3:

Outro oráculo de fonte única. Os tradutores da versão espanhola citam uma outra obra de Plutarco, *Vida de Crasso* (8), mas ali não encontramos referência ao oráculo e sim à revolta. Ainda no conjunto das previsões (προδήλωσις), este oráculo está todo em prosa e é uma referência informal a um evento passado, feita sem o cuidado das citações anteriores. Existe aqui uma descontinuidade temporal, pois o autor se refere a uma previsão feita com quinhentos anos de antecedência. Sendo assim, ele só pode citá-la como prova de uma presciência (πρόνοια) porque *post-eventum* reescreve os acontecimentos.

Fonte 7: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 399D.

E aos romanos predizer, com quase quinhentos anos de antecedência, o momento em que poderiam vir a guerrear contra todos os povos ao mesmo tempo; e isso era o guerrear contra os seus próprios escravos revoltados.

καὶ τὸ Ῥωμαίοις πρὸ ἐτῶν ὁμοῦ
τι πεντακοσίων προειπεῖν τὸν
χρόνον, ἐν ᾧ πρὸς ἅπαντα τὰ ἔθνη
πολεμήσοιεν ἅμα: τοῦτο δ' ἦν τὸ
πολεμήσαι τοῖς οἰκέταις
ἄποστᾶσιν.

- ENUNCIADO
- a. Prosa.
- b. Resposta e interpretação.
- c. A linguagem do oráculo denuncia um procedimento sinedóquico, pois por povos queria dizer os estrangeiros feitos escravos em Roma. É um enunciado com pelo menos duas significações possíveis, pois pode significar tanto uma guerra externa, como uma guerra interna (como de fato se deu).
- d. A citação é do século I, mas faz referência aos anos 73-71 a.C., durante a Revolta de Espártaco. Segundo Plutarco, a resposta aparece com quinhentos anos de antecedência, ou seja, por volta do ano 427 a.C.

e. O verbo principal aparece no optativo. Plutarco caracteriza essa passagem como uma comprovação da existência de um conhecimento anterior (πρόνοια). Além de citar o oráculo, ele decifra a realização do evento, mas só consegue compreendê-lo estando após a sua realização. Mesmo a distância temporal entre a predição e o evento só pôde ser determinada muito posteriormente à sua realização.

f. Exemplificação do conceito de previsão.

- ENUNCIANTE

a. Não especifica.

b. Não é possível determinar.

c. Não é denominado.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem geral aos romanos.

b. Não é possível especificar.

c. Não define o enviado ou a forma de pronunciamento; dessa maneira, é difícil definir o porquê da consulta e sob quais circunstâncias foi feita.

d. Não especifica sob quais condições, mas é de realização futura.

3.2.4. Oráculo 4:

A quarta citação de Plutarco já não está no conjunto de oráculos denominados por ele de previsão. Aqui o autor cita sua fonte, Tucídides, provavelmente consultado em dois pontos de seu texto (I, 118 e II, 54). Tucídides faz um trabalho interessante com essas duas citações, pois relata o mesmo oráculo sob o ponto de vista dos lacedemônios e dos atenienses, sem que lhe seja alterada a forma. A única coisa que diverge é a explicação dada por cada uma das partes em relação ao proferimento. Dessa maneira, ele explora os efeitos da mântica, enquanto Plutarco utiliza essa citação apenas como um exemplo de oráculos em prosa de tempos passados.

Com algumas pequenas alterações, irrelevantes para compreensão do todo, vemos que as citações, entre si, não diferem muito em termos de estrutura. De qualquer forma, a proveniência do oráculo é indicada por Tucídides apenas em uma citação (I, 118), enquanto em Plutarco a citação fica solta, sem que possamos identificar precisamente qualquer coisa em relação ao enunciante.

Fonte 8: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 403B.

Pois aos lacedemônios, segundo conta Tucídides, quando consultaram o oráculo, sobre a guerra contra os atenienses, a resposta foi vitória e domínio, e ele mesmo, o deus, haver de socorrer sendo ou não sendo chamado.

Λακεδαιμονίοις τε γάρ, ὡς
Θουκυδίδης ἰστόρηκε, περὶ τοῦ
πρὸς Ἀθηναίους πολέμου
χρωμένοις ἀνεῖλε νίκην καὶ
κράτος, καὶ βοηθήσειν αὐτὸς καὶ
παρακαλούμενος καὶ ἀπαρακλήτος:

- ENUNCIADO
- a. Prosa.
- b. Pergunta e resposta.
- c. A resposta contém duas significações possíveis, pois a vitória e o domínio podem ser de qualquer um dos lados. Isso não significa, no entanto,

que exista uma figura de linguagem sendo utilizada aqui. Mesmo assim, ela é direta e não estabelece condições para sua realização.

d. Durante a guerra dos lacedemônios contra os atenienses, por volta de 430 – 429 a.C. O verbo da citação está no infinitivo futuro. Plutarco apresenta uma pergunta geral, os enunciatórios e a resposta, além de citar sua fonte.

e. Cita o oráculo com a função de exemplificação.

- ENUNCIANTE

a. Não especifica. Mas o deus é enunciado na resposta e se coloca como participante da situação.

b. Provavelmente adivinhação teúrgica ou autófona.

c. Certamente consultaram um oráculo, pois o verbo utilizado, *χρωμένοις*, indica esse tipo de consulta.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem geral aos lacedemônios.

b. Enviado dos lacedemônios.

c. Sobre a realização da guerra.

d. É um oráculo com duas significações possíveis, que implica uma ajuda divina.

Fonte 9: Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 118.

Os Lacedemônios então resolveram que deveriam considerar o tratado rompido e que os atenienses eram os culpados, e mandaram enviados a Delfos para perguntar ao deus se lhes convinha fazer a guerra. Segundo dizem, o deus respondeu-lhes que se guerreassem com todo o seu poder a vitória seria deles, e lhes disse que ele mesmo os ajudaria, quer o invocassem, quer não.³⁹

αὐτοῖς μὲν οὖν τοῖς Λακεδαιμονίοις διέγνωστο λελύσθαι τε τὰς σπονδὰς καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἀδικεῖν, πέμψαντες δὲ ἐς Δελφοὺς ἐπηρώτων τὸν θεὸν εἰ πολεμοῦσιν ἄμεινον ἔσται: ὁ δὲ ἀνεῖλεν αὐτοῖς, ὡς λέγεται, κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος.

³⁹ KURY, 1982: 67.

- ENUNCIADO
 - a. Prosa.
 - b. Pergunta, resposta e contextualização.
 - c. Ao contrário de Plutarco, o autor deixa explícito quem é que vai vencer a guerra e o texto não apresenta ambigüidade.
 - d. Essa fonte é mais antiga, de cerca de 430 a.C., o que nos leva a crer que é a fonte original.
 - e. Ao contrário de Plutarco, aqui o oráculo foi citado dentro de uma contextualização dos eventos.
 - f. A função dessa citação é contextualizar e justificar, segundo o ponto de vista dos lacedemônios, a guerra.
- ENUNCIANTE
 - a. Pítia.
 - b. Adivinhação teúrgica.
 - c. Delfos.
- ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem geral aos lacedemônios.
 - b. Consulta feita através de enviados.
 - c. Situação de guerra iminente, os enunciatários queriam saber sobre a possível participação nela.
 - d. Realização futura, que impulsiona para a guerra e promete sucesso.

Fonte 10: Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 54.

As pessoas familiares com o assunto também se lembraram de outro oráculo transmitido aos lacedemônios quando, em resposta à pergunta se deveriam ou não ir à guerra, o deus respondeu que “se guerreassem com todo o seu poder, a vitória seria deles”, acrescentando que ele mesmo os ajudaria⁴⁰.

μνήμη δὲ ἐγένετο καὶ τοῦ Λακεδαιμονίων χρηστηρίου τοῖς εἰδόσιν, ὅτε ἐπερωτῶσιν αὐτοῖς τὸν θεὸν εἰ χρὴ πολεμεῖν ἀνεῖλε κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι.

⁴⁰ KURY, 1982:105.

- ENUNCIADO
 - a. Prosa.
 - b. Pergunta, resposta e contextualização.
 - c. O oráculo não apresenta enigma, nem ambigüidade.
 - d. Século V a.C.
 - e. Tucídides relaciona esse oráculo com outro⁴¹ e situa-o em relação à sua interpretação. Ele reescreve esse oráculo falando do ponto de vista ateniense.
 - f. O oráculo é citado com a função de explicar a visão dos atenienses sobre a entrada dos lacedemônios na guerra.
- ENUNCIANTE
 - a. Não especifica o enunciante, mas o deus é enunciado na resposta.
 - b. Adivinhação teúrgica ou autófona.
 - c. Sem denominação de lugar.
- ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem geral aos lacedemônios, citada pelos atenienses.
 - b. Consulta feita com envio de emissários.
 - c. Situa o oráculo em relação à guerra e em relação a um oráculo anterior.
 - d. Através deste oráculo, os atenienses confirmaram a veracidade desse e do outro oráculo por causa da peste que sobreveio à cidade.

⁴¹ Os atenienses relacionaram esse oráculo a um outro que dizia: “Virá um dia a guerra dória, e com ela a peste” (KURY, 1982:105). Segundo Tucídides, houve muita discussão se o verso diria *peste* ou *fome*, mas o curso dos acontecimentos fez com que as pessoas relacionassem o verso com a peste, pois após a invasão dos peloponésios, a peste se alastrou em Atenas. Sendo assim, Apolo ajudaria os lacedemônios castigando os atenienses com uma peste, o que fica confirmado por esses dois pronunciamentos.

3.2.5. Oráculo 5:

No confronto entre Tucídides e Plutarco temos a tendência de dizer que o primeiro é mais fiel e sensato na consulta a suas fontes. Plutarco, como percebemos pelos oráculos citados, procura se ater às predições verídicas e, de fato, em seu texto, essa é uma preocupação que aparece expressa mais de uma vez. Porém, isso não fez com que ele discutisse a veracidade dos oráculos que cita, ou mesmo que mencionasse as discussões que existiam sobre sua veracidade. Um ótimo exemplo disso é este oráculo número 5, em que Plutarco reescreve um oráculo de Tucídides.

Tucídides explica que Plistoânax, filho de Pausânias, suborna a Pítia para que pudesse voltar do exílio. Plutarco, no entanto, suprime a primeira parte do proferimento e encurta o caminho, interpretando que Pausânias era quem deveria voltar do exílio. A versão espanhola do *De Pythiae Oraculis* aponta que esse erro é comum porque o autor fazia suas citações sem consultar a fonte original. A minúcia de Tucídides é evidente quando percebemos que ele não só toma nota das discussões que cercam as predições, como procura localizá-las espacialmente. Tendo em vista os mecanismos de profanação dos proferimentos, vemos que esse é um caso claro da transformação que o tempo imprime nessas falas. Tucídides aponta para esse problema, e Plutarco o ignora, talvez por isso mesmo seja um agente da profanação que ele mesmo condena.

Apesar de escrever especificamente sobre oráculos, Plutarco deixa a desejar no cuidado com as citações e com as informações gerais sobre o trabalho de coleta que faz. Nesse exemplo, percebe-se que o autor nem mesmo deu-se ao trabalho de citar o oráculo inteiro, tendo reescrito (ou interpretado erroneamente) a primeira parte da predição. Além do mais, em Tucídides não há nenhuma razão para que creia que essa predição é fidedigna, enquanto que em Plutarco essa discussão não existe.

Fonte 11: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 403B.

E se a Pausânias não chamassem, καὶ Πausανίαν εἰ μὴ καταγάγοιεν “haveriam de lavrar com um arado ἀργυρέα <εὐλάκα> εὐλάξειν”.
prateado”.

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Temos somente a segunda parte da resposta e uma reescrita da primeira.
- c. É uma resposta enigmática, sonora, que nem mesmo Plutarco interpretou. O enigma é metonímico, pois há uma contigüidade de sentido entre o arado prateado, o custeio da plantação e o subsequente aumento do preço da comida.
- d. Não há definição de tempo.
- e. Plutarco integra a parte da resposta citada e sua reescrita à citação do oráculo anterior (fonte número oito), como se os dois fizessem parte de um mesmo contexto. A reescrita da primeira parte da resposta existe porque ele nomeia e define as condições de realização do oráculo, o que não era possível de ser feito contemporaneamente à enunciação, devido à dificuldade de se interpretar os eventos enquanto acontecem.
- f. Exemplificação.

- ENUNCIANTE

- a. Sem especificação, provavelmente Delfos.
- b. Adivinhação autófona ou teúrgica.
- c. Não denomina o lugar.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem geral aos lacedemônios.
- b. Consulta feita possivelmente através de enviados.
- c. Guerra. Plutarco relaciona esse oráculo ao anterior, fonte número oito, mas ele diz respeito primeiramente ao retorno de um exilado, que, segundo o próprio Plutarco, é Pausânias.
- d. Oráculo de realização futura, em circunstâncias definidas.

Fonte 12: Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, V, 16, 2.

Com efeito, acusavam-no [Pleistoânax, filho de Pausânias] de, juntamente com seu irmão Arístocles haver subornado a sacerdotisa em Delfos que respondesse repetidamente aos lacedemônios, sempre que vinham consultar o oráculo, que trouxessem de terras estrangeiras, para a deles, a semente do semideus, filho de Zeus; se assim não fosse, eles trabalhariam a terra com um arado de prata.⁴²

τὴν γὰρ πρόμαντιν τὴν ἐν Δελφοῖς ἐπητιῶντο αὐτὸν πείσαι μετ' Ἀριστοκλέους τοῦ ἀδελφοῦ ὥστε χρῆσαι Λακεδαιμονίοις ἐπὶ πολὺ τάδε θεωροῖς ἀφικνουμένοις, Διὸς υἱοῦ ἡμιθέου τὸ σπέρμα ἐκ τῆς ἀλλοτρίας ἐς τὴν ἑαυτῶν ἀναφέρειν, εἰ δὲ μή, ἀργυρέα εὐλάκα εὐλαξεῖν:

- ENUNCIADO

a. Prosa.

b. Resposta, interpretação e contextualização; acusação de corrupção no oráculo.

c. O oráculo propõe um enigma através de uma metonímia: além da contigüidade de sentido entre prata e dinheiro, temos a contigüidade forçada por Pleistoânax entre a “semente do semideus, filho de Zeus” e ele mesmo. O autor alude à corrupção do enunciado e à sua possível significação: “a comida iria ficar mais cara”.

d. A definição do tempo existe apenas na contextualização de Tucídides, que indica que o fim da guerra estaria próximo. Ou seja, podemos inferir algo por volta dos anos 420 a.C.

e. Como o texto de Tucídides é mais antigo e essa é a única outra fonte deste oráculo, devemos acreditar que ele citou o oráculo inteiro. É possível perceber que a interpretação *post-eventum* dos dois autores é diferente, já que Plutarco acredita que “a semente do semideus, filho de Zeus”, faz referência a Pausânias, e Tucídides acredita que se refere ao filho de Pausânias. A grande diferença é que Tucídides tem oportunidade de provar sua afirmação pela sua narrativa, enquanto Plutarco encurta o caminho e apenas diz quem deveria ser trazido de volta.

⁴² KURY, 1982:250.

f. Tucídides mostra que a corrupção do oráculo era feita segundo interesses precisos e individuais, pois a resposta teve sua significação restrita ao desejo de Plistoânax de retornar à pátria.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia subornada.
- b. Adivinhação teúrgica, mas falsificada.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem geral aos lacedemônios.
- b. A Pítia respondia, “espontaneamente”, sobre o exílio qualquer fosse a pergunta feita.
- c. Guerra.
- d. Realização futura, efeitos descritos por Tucídides (ou possíveis efeitos).

3.2.6. Oráculo 6:

Temos aqui mais um exemplo de oráculo em que Plutarco é a única fonte. Além de no *De Pythiae Oraculis*, ele é referido também na *Vida de Nícias*. As duas citações são muito semelhantes, mas estão subordinadas à técnicas de citação diferentes. A citação em *Vida de Nícias* possui uma indicação de tempo, local e do contexto geral em que a predição foi feita. O autor inclusive interpreta a mensagem ambígua do deus, relacionando-a com a situação de guerra.

Em *De Pythiae Oraculis*, no entanto, o autor está pouco preocupado com o contexto geral do qual foi extraída a mensagem, e se restringe a citá-la sem mais delongas. Como temos visto, o objetivo de Plutarco, nesse texto, não é discutir a veracidade ou fidedignidade, mas sim falar sobre a não coincidência da forma de expressão do oráculo e, nesse sentido, ele continua citando oráculos antigos em prosa (sem, no entanto, precisar quando foram proferidos).

Fonte 13: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 403B.

Aos atenienses, que sobre a expedição à Ἀθηναίοις δὲ περὶ τῆς ἐν Σικελίᾳ Sicília interrogaram, o oráculo mandou μαντευομένοις στρατιᾶς προσέταξε buscar de Eritra a sacerdotisa de Atena: τὴν ἐξ Ἐρυθρῶν ἰέρειαν ἄγειν τῆς chamava-se Hesíquia (tranqüilidade) a Ἀθηναῖς: ἐκαλεῖτο δ' Ἡσυχία τὸ γύναιον. mulher.

- ENUNCIADO
 - a. Prosa.
 - b. Pergunta e resposta.
 - c. É uma resposta ambígua, pois, para um significante, temos pelo menos dois significados. Para que se dissolva essa ambigüidade, é necessário que se perceba o sentido contíguo de tranqüilidade e paz (procedimento metonímico).
 - d. Sem definição de tempo; possivelmente no contexto de uma guerra.

- e. Plutarco cita esse oráculo no contexto dos oráculos em prosa anteriores.
- f. Plutarco continua dando exemplos de oráculos antigos em prosa.
- ENUNCIANTE
 - a. Pítia.
 - b. Adivinhação teúrgica.
 - c. Delfos.
- ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem geral aos atenienses.
 - b. Consulta feita por intermédio de enviados.
 - c. Contexto de guerra, sobre a paz.
 - d. Realização futura expressa através de uma ordem do oráculo.

Fonte 14: Plutarco, *Vida de Nícias*, 13, 6.

Um oráculo ordenou aos atenienses trazer de Clazômenas a sacerdotisa de Atena, e foram buscar essa mulher. Ela se chamava *Hesíquia* (tranqüilidade); por esse nome, o deus parecia aconselhar a cidade a permanecer, no momento, em repouso.⁴³

χρησμοῦ δέ τινος κελεύοντος αὐτοὺς ἐκ Κλαζομενῶν τὴν ἰέρειαν τῆς Ἀθηνᾶς ἄγειν, μετεπέμψαντο τὴν ἄνθρωπον: ἐκαλεῖτο δ' Ἡσυχία. καὶ τοῦτ' ἦν ὡς ἔοικεν ὁ παρήνει τῇ πόλει τὸ δαιμόνιον, ἐν τῷ παρόντι τὴν ἠσυχίαν ἄγειν.

- ENUNCIADO
 - a. Prosa.
 - b. Resposta e interpretação.
 - c. Metonímia. Oráculo ambíguo, pois para um significante temos pelo menos dois significados. No caso, Plutarco aponta uma solução do mistério, dizendo que o deus falava de forma figurada.
 - d. Plutarco localiza esse oráculo durante a vida de Nícias, entre 470 e 413 a.C.

⁴³ Tradução feita a partir da versão francesa do texto: “Un oracle ordonna aux Athéniens de faire venir de Clazomènes la prêtresse d’Athena; ils envoyèrent chercher cette femme. Or, elle s’appelait Hésychia (Tranquillité); par ce nom, le dieu semblait conseiller à la ville de rester en repos pour le moment” (FLACELIÈRE, 1966: 162, v.7).

e. Aqui, o autor contextualiza a expedição que os atenienses pretendiam fazer à Sicília. Não cita a pergunta exatamente, mas, através de vários exemplos, dos quais essa citação faz parte, demonstra que os atenienses não davam ouvidos aos pronunciamentos contrários à guerra. Esse oráculo se encaixa nesse contexto, e, por causa disso, o autor fica obrigado a interpretá-lo de maneira a encerrar o assunto adequadamente.

f. Exemplificar os oráculos opostos à expedição.

- ENUNCIANTE

- a. Possivelmente a Pitonisa.
- b. Possivelmente adivinhação teúrgica.
- c. Possivelmente Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem geral aos atenienses.
- b. Pergunta feita através de emissários.
- c. Consulta feita em contexto de guerra.
- d. Realização imediata, ordem direta.

3.2.7. Oráculo 7:

Ainda no mesmo grupo de citações feitas com o objetivo de exemplificar antigas expressões em prosa, temos um sétimo oráculo do qual Plutarco é a única fonte.

É possível questionar a interpretação posterior que Plutarco faz dos eventos, pois, além da confirmação de que três dos filhos de Dinômenes reinaram como tiranos, não há como esclarecer os detalhes que ele conta.

Fonte 15: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 403B/C.

Dinômenes, o siciliano, interrogou sobre os filhos, e o oráculo disse que três deles reinariam como tiranos. Replicando, Dinômenes disse: “hás de lamentar-te também tu, soberano Apolo”. “Isto, a ti”, disse o deus, “comunico e concedo”. Sabíeis, pois, que Gelão sofria de hidropisia e Hierão de pedras enquanto reinavam. E o terceiro, Trasíbulo, depois de se ver em meio a guerras e discórdias, passado não muito tempo, foi expulso do poder.

Δεινομένους δὲ τοῦ Σικελιώτου μαντευομένου περὶ τῶν υἱέων ἀνείλεν ὡς οἱ τρεῖς τυραννήσοιεν: ὑποτυχόντος δὲ τοῦ Δεινομένου "οἰμωξόμενοί γ' ᾧ δέσποτ' Ἀπολλόν", καὶ τοῦτο [σοι] ἔφη δίδοναι καὶ προσαναιρεῖν. ἴστε τοῖνυν, ὅτι Γέλων μὲν ὑδρωπιῶν Ἰέρων δὲ λιθιῶν ἐτυράννησεν: ὁ δὲ τρίτος Θρασύβουλος ἐν στάσεσι καὶ πολέμοις γενόμενος χρόνον οὐ πολὺν ἐξέπεσε τῆς ἀρχῆς.

- ENUNCIADO
 - a. Prosa.
 - b. Pergunta, resposta, réplica e interpretação.
 - c. A resposta não é enigmática nem ambígua, e muito menos utiliza metáfora ou metonímia. Plutarco cita esse oráculo no futuro, analisa as condições gerais de sua realização, mostrando como os fatos vieram a acontecer.
 - d. Não há referência de tempo, mas essa pergunta foi feita antes que qualquer um dos filhos de Dinômenes reinasse. A pergunta data, então, de antes do ano 485 a.C., quando o primeiro deles, Gelão, tomou o poder em Siracusa.
 - e. Mais um oráculo citado com a função de exemplificação.

- ENUNCIANTE
 - a. Pítia.
 - b. Adivinhação teúrgica.
 - c. Delfos.
- ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem individual a Dinômenes.
 - b. Consultou pessoalmente o oráculo.
 - c. Sobre o futuro dos filhos.
 - d. Realização futura, não estabelece sob quais condições. Através de sua argumentação, Plutarco prova que foi um oráculo verídico.

3.2.8. Oráculo 8:

Mais um da série de “exemplificação de antigos oráculos em prosa”. Desta vez, Plutarco faz um breve relato contextualizando e interpretando a citação. De fato, é necessário que o faça, pois, não se tem outra notícia desse oráculo, além de uma vaga referência À *História* de Heródoto (III, 52) feita pelos tradutores da versão espanhola. Heródoto fala sobre Procles, mas não sobre o oráculo. A personagem é famosa e esse oráculo exige uma contextualização, pois sua linguagem é ambígua, cifrada, e a compreensão não é fácil.

Fonte 16: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 403D/E.

Efetivamente, Procles, o tirano de Epidauro, além de muitos que reprimiu de maneira cruel e ilícita, a Timarco, vindo de Atenas com dinheiro, acolheu e tratou com bondade, depois o matou e, em uma cesta, atirou o seu corpo ao mar. Procles fez essas coisas por intermédio de Cleandro de Egina, com a ignorância dos demais. Mais tarde, estando perturbados os seus negócios políticos, Procles enviou, em segredo, seu irmão Cleótimo ao oráculo, para perguntar sobre sua fuga e seu desterro. Respondeu, então, o deus, que permitia a Procles a fuga e o desterro para o lugar onde mandara o egineta depositar a cesta do seu hóspede ou onde o cervo perde seus chifres. O tirano, pois, entendeu que o deus ordenara que ele se atirasse ao mar ou se enterrasse, pois os cervos enterram e escondem os seus chifres sob a terra quando eles caem. Procles esperou pouco tempo, pois logo a situação se tornou completamente penosa, e fugiu. Mas os amigos de Timarco, agarrando-o, destruíram-no e atiraram seu corpo ao mar.

Προκλῆς τοίνυν ὁ Ἐπιδαύρου τύραννος ἄλλους τε πολλοὺς ὠμῶς καὶ παρανόμως ἀνείλε καὶ Τίμαρχον ἀπ’ Ἀθηνῶν παραγενόμενον μετὰ χρημάτων πρὸς αὐτὸν ὑποδεξάμενος καὶ φιλοφρονηθεὶς ἀπέκτεινε καὶ τὸ σῶμα κατεπόντισεν ἐμβαλὼν εἰς φορμόν: ἔπραξε δὲ ταῦτα διὰ Κλεάνδρου τοῦ Αἰγινήτου τῶν ἄλλων ἀγνοούντων. ὕστερον δὲ τῶν πραγμάτων αὐτῷ ταραττομένων ἔπεμψεν ἐνταῦθα Κλεότιμον τὸν ἀδελφὸν ἐν ἀπορρήτῳ μαντευσόμενον περὶ φυγῆς αὐτοῦ καὶ μεταστάσεως. ἀνείλεν οὖν ὁ θεὸς διδόναι Προκλεῖ φυγὴν καὶ μετάστασιν, ὅπου τὸν φορμόν ἐκέλευσε καταθέσθαι τὸν Αἰγινήτην ξένον ἢ ὅπου τὸ κέρας ἀποβάλλει ὁ ἔλαφος. συνεῖς οὖν ὁ τύραννος, ὅτι κελεύει καταποντίζειν αὐτὸν ἢ κατορύττειν ὁ θεὸς ζοῖ γὰρ ἔλαφοι κατορύττουσι καὶ ἀφανίζουσι κατὰ τῆς γῆς ὅταν ἐκπέσῃ τὸ κέρας), ἐπέσχεν ὀλίγον χρόνον, εἶτα τῶν πραγμάτων παντάπασι μοχθηρῶν γενομένων ἐξέπεσε: λαβόντες δ’ αὐτὸν οἱ τοῦ Τιμάρχου φίλοι καὶ διαφθείραντες ἐξέβαλον τὸν νεκρὸν εἰς τὴν θάλασσαν.

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Pergunta, resposta, contextualização e interpretação.
- c. Identificamos, na relação entre a “cesta do hóspede” e Timarco, a atribuição de um conteúdo mais amplo do que o conteúdo usual, o que configura a utilização de uma sinédoque. Além disso, o lugar onde foi depositada a cesta e o mar, e o lugar onde o cervo perde seus chifres e a terra, expressam uma relação de contigüidade, pois tomam eventos acontecidos esporadicamente no lugar pelo lugar. Este oráculo contém um significado oculto, conhecido apenas pelo enunciatário, por isso, utiliza uma linguagem cifrada.
- d. A indicação da personagem e das circunstâncias nos leva aos séculos VII e VI a.C.
- e. Plutarco contextualiza as condições de realização do oráculo, evidenciando os elementos característicos da resposta, e interpreta, mostrando, através dos fatos, a confirmação da predição.
- f. Exemplificação.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem pessoal a Procles.
- b. Procles envia seu irmão para a consulta.
- c. O tirano precisava saber sobre sua fuga e seu desterro, devido à sua situação política incerta.
- d. Realização futura sob determinadas circunstâncias, clarificadas por Plutarco, que também relata os efeitos posteriores.

3.2.9. Oráculo 9:

Saindo finalmente dá série de oráculos citados com o objetivo de exemplificar a prosa antiga, chegamos à citação que visa mostrar que ainda “agora alguns oráculos se fazem com métrica, dos quais um as circunstâncias fizeram célebre” (404). Plutarco é a única fonte desse oráculo e não há definição do tempo, o que nos leva a crer que o pronunciamento deve ter sido feito contemporaneamente à vida do autor.

Fonte 17: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 404A.

Existe um santuário de Hércules Misógino na Fócida, onde se tem por costume que o sacerdote não se relacione, por um ano, com mulheres, razão pela qual designam normalmente, para o sacerdócio, velhos. Exceto que, há pouco tempo atrás, um jovem que não era covarde, mas ambicioso, estando enamorado de uma jovem, recebeu o sacerdócio. Em princípio, era senhor de si e evitava a jovem. Estando ele a descansar, depois de beber e dançar, ela o atacou e realizou seu desejo. Assustado, com efeito, e confuso, buscou o apoio da mântica e interrogou o deus sobre seu erro, se haveria alguma súplica ou absolvição. Recebeu, então, esta resposta oracular:

Todas as coisas inevitáveis perdoa o deus.

μισογύνου γὰρ Ἡρακλέους ἱερόν ἐστιν ἐν τῇ Φωκίδι, καὶ νομίζεται τὸν ἱερώμενον ἐν τῷ ἐνιαυτῷ γυναικὶ μὴ ὁμιλεῖν: διὸ καὶ πρεσβύτας ἐπιεικῶς ἱερεῖς ἀποδεικνύουσι. πλὴν ἔμπροσθεν ὀλίγῳ χρόνῳ νεανίας οὐ πονηρὸς ἀλλὰ φιλότιμος, ἐρῶν παιδίσκης, ἔλαβε τὴν ἱερωσύνην. καὶ τὸ πρῶτον ἦν ἐγκρατὴς ἑαυτοῦ καὶ ἔφευγε τὴν ἄνθρωπον: ἀναπαυομένῳ δ' αὐτῷ ποτε μετὰ πότον καὶ χορείαν προσπεσοῦσα διεπράξατο. φοβούμενος οὖν καὶ ταραττόμενος ἐπὶ τὸ μαντεῖον κατέφυγε καὶ περὶ τῆς ἁμαρτίας ἠρώτα τὸν θεὸν εἴ τις εἴη παραίτησις ἢ λύσις: ἔλαβε δὲ τόνδε τὸν χρησμόν

"ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός."

- ENUNCIADO
 - a. Verso; trímetro iâmbico.
 - b. Pergunta, resposta e contextualização.
 - c. Linguagem metonímica, que supõe uma relação estreita entre erro – no caso, o do sacerdote – e inevitabilidade.

d. Como já é de praxe no autor, não há definição de tempo. Mas existe a suspeita de que tenha sido pronunciado contemporaneamente à vida de Plutarco.

e. Plutarco é a única fonte deste oráculo e cita um contexto bem específico de sua enunciação. Relata uma consulta pessoal e esclarece todo o contexto anterior à pergunta.

f. Segundo o autor, este é um exemplo de um oráculo feito recentemente em versos.

- ENUNCIANTE

a. Ao contrário do que afirma Dodds⁴⁴, neste exemplo o deus não refere a si mesmo na primeira pessoa, e sim na terceira. Dessa maneira, é complicado definir quem foi o enunciante, pois a Pítia falava como se ela mesma fosse o deus, o que não é o caso aqui.

b. Adivinhação teúrgica.

c. Indefinido.

- ENUNCIATÁRIO

a. Ordem pessoal ao sacerdote.

b. Consulta direta.

c. Pergunta feita por causa de uma conduta inadequada.

d. Realização imediata, o deus perdoa a conduta do jovem.

⁴⁴ Segundo o autor, “as declarações délficas de Apolo se expressavam sempre em primeira pessoa, não em terceira” (1951:75). Podemos ver a confirmação dessa afirmação no oráculo de número quatro, citado por Plutarco e Tucídides.

3.2.10. Oráculo 10:

Plutarco aparece, pela primeira vez, confrontado com Heródoto. É possível que um tenha consultado o outro e, uma vez que a própria citação nas *Histórias* é um pouco confusa e abusa da liberdade textual, a citação em Plutarco é reescrita e interpretada. Com efeito, Heródoto lhe dá a liberdade de fazê-lo, quando ele mesmo reescreve a resposta da Pítia e a réplica de Bato. Plutarco resume os acontecimentos, relatando-os em forma de discurso indireto, sem epítetos e sem as réplicas de Bato. Esse exemplo se conforma mais uma vez com o minimalismo de Plutarco, que sempre condensa as citações e lhes suprime partes sem a menor cerimônia. Ao ser confrontado com Heródoto, essa sua característica fica ainda mais evidente, pois o estilo de Heródoto é muito prolixo e detalhista.

Fonte 18: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 405C.

Mas por essa razão, creio, a Bato, que tinha vindo aqui para saber sobre sua voz, o enviou como colonizador da Líbia, porque era certamente tartamudo e de voz débil, mas com dotes de rei, homem de estado e prudente.

ἀλλὰ καὶ τὸν Βάττον, οἶμαι, διὰ τοῦτ' ἐπὶ τὴν φωνὴν παραγερόμενον εἰς Λιβύην ἔπεμψεν οἰκιστὴν, ὅτι τραυλὸς μὲν ἦν καὶ ἰσχνόφωνος βασιλικὸς δὲ καὶ πολιτικὸς καὶ φρόνιμος

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Pergunta, resposta e contextualização.
- c. A resposta não é enigmática e não utiliza figuras de linguagem.
- d. Final do século VII a.C.
- e. Antes de citar, Plutarco menciona que o deus não pode modificar a voz de alguém, e, assim, se lembra do exemplo de Bato, que veio perguntar sobre sua voz e recebeu uma missão para a vida.
- f. É difícil determinar a função desta citação. Plutarco intenta mostrar como é a providência divina e como é que ela funciona para garantir que as pessoas dêem de si o melhor e sigam sua natureza. Isso teria sentido no contexto da citação anterior (oráculo número nove ou fonte número dezessete). No entanto, se pode afirmar também que o autor cita porque, enquanto fala sobre a voz, lhe vem à mente o caso de alguém que perguntara sobre a voz.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem individual a Bato.
- b. Pessoalmente ele consulta o oráculo.
- c. Bato gostaria de saber sobre o defeito em sua língua e recebe uma resposta sobre sua condição de rei.
- d. Realização futura, de efeitos não descritos.

Fonte 19: Heródoto, *A História*, IV, 155.

Com efeito, ao chegar à idade viril, foi a Δελφοὺς consultar o oráculo sobre o defeito que tinha na língua, o qual o fazia gaguejar, dizendo-lhe a Pitonisa: “Bato, τάδε: "Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες: ἀναξ

aqui vens a respeito da tua voz, mas Apolo te ordena estabelecer uma colônia na Líbia, fecunda em animais lanígeros”. Foi como se ela lhe tivesse dito em grego: “Ó rei! Aqui vindes por causa da vossa voz...” Bato respondeu-lhe: “Rei, vim consultar-vos sobre o defeito que tenho na língua, e vós me ordenais realizar coisas impossíveis, dizendo-me para fundar uma colônia na Líbia. Com que tropas, com que forças poderei executar semelhante tarefa?” Apesar das razões invocadas, a Pitonisa manteve a resposta que lhe dera. Vendo que o oráculo mantinha-se irredutível, deixou Delfos, regressando a Teras.⁴⁵

δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστήρα", ὥσπερ εἰ εἶποι Ἑλλάδι γλώσση χρεωμένη: "ᾠ βασιλεῦ, ἐπὶ φωνὴν ἦλθες." Ὁ δ' ἀμείβετο τοῖσδε: "ᾠναξ, ἐγὼ μὲν ἦλθον παρὰ σὲ χρησόμενος περὶ τῆς φωνῆς, σὺ δέ μοι ἄλλα ἀδύνατα χρᾶς, κελεύων Λιβύην ἀποικίζειν: τέφ δυνάμι, κοίη χειρί;" Ταῦτα λέγων οὐκὶ ἔπειθε ἄλλα οἱ χρᾶν: ὡς δὲ κατὰ ταῦτα ἐθέσπιζέ οἱ καὶ πρότερον, οἶχετο μεταξὺ ἀπολιπὼν ὁ Βάττος ἐς τὴν Θήρην.

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Pergunta, resposta e contextualização.
- c. Resposta sem figuras de linguagem. De fato, Bato fica perplexo por receber do oráculo uma resposta tão diferente daquilo que buscava.
- d. Final do século VII a.C.
- e. Nesta citação, o oráculo se repete. Primeiro lemos o pronunciamento oficial da Pítia, e, depois, uma reescrita feita pelo próprio Heródoto, pois, ao questionamento não há resposta. Além disso, Heródoto cita a réplica de Bato e a firmeza da resposta da Pítia.
- f. Heródoto cita este oráculo com o objetivo de integrar os pronunciamentos oraculares sobre Bato em sua narrativa, dando-lhe, assim, um fundo mítico e uma confirmação da autoridade de seu discurso.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem individual a Bato.
- b. Consulta feita pessoalmente.

⁴⁵ BROCA, 1944: 226.

- c. A pergunta sobre o defeito que Bato tinha na língua recebe como resposta a ordem de fundação de uma colônia.
- d. Realização futura, de efeitos definidos.

3.2.11. Oráculo 11:

Temos aqui outro confronto entre Plutarco e Heródoto. Os versos da citação são os mesmos nos dois autores e a única coisa que temos de diferente é a maneira como eles fazem o arranjo do texto alheio com o próprio.

Em sua argumentação anterior a citação, Plutarco ressalta o seu caráter oral e detalhado. De fato, o autor argumenta que “nada proveniente da poética existe de mais útil ao discurso do que as declarações protegidas e entrelaçadas por metros, que se recordam e dominam melhor” (408). Nesse sentido, são citadas as fontes vinte e vinte e dois, que, por serem em versos e pelo seu caráter detalhado, são facilmente recordadas.

Já Heródoto não tem nenhuma preocupação com a poesia ou a facilidade de memorizar uma predição. O oráculo é citado na medida em que pode relatar melhor as vicissitudes de Bato na colonização da Líbia. Se Bato consultava freqüentemente o oráculo (já tivemos aqui uma outra referência a isso) é adequado que se mencionem essas consultas, pois elas parecem ter sido de importância crucial.

Fonte 20: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 408A.

Vejam, pois, Quio, Cretino, Gnesíoco, Falanto e tantos outros comandantes de expedições que deveriam descobrir, por meio de sinais, as fortificações oferecidas e convenientes a cada um. Com efeito, vários se equivocaram, como Bato. Ele julgou ter-se extraviado ao não encontrar o lugar ao qual tinha sido enviado. Por conseguinte, veio, pela segunda vez, arrastado pelo mar. E assim o deus deu a entender:

Se tu conheces a Líbia de gordos rebanhos,
Não tendo ido lá, melhor do que eu que fui,
muito admiro tua sabedoria.

E, desse modo, o despachou de novo.

ἔδοξε γὰρ ἐκπεσεῖν οὐ
καταλαβὼν ἐφ' ὄν
ἐπέμφθη τόπον: εἶτα ἦκε
δεύτερον ποτνιώμενος.
ὑπειπὼν οὖν ὁ θεός
"αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύαν
μαλοτρόφον οἴσθας
ἄρειον,
μὴ ἐλθὼν ἐλθόντος, ἄγαν
ἄγαμαι σοφίην σευ,"
οὕτω πάλιν αὐτὸν
εἰξέπεμψε.

- ENUNCIADO

- a. Verso.

- b. Pergunta, resposta e contextualização.
 - c. O oráculo ironiza a pergunta do enunciatório, pois sabe que ele não fez o ordenado.
 - d. Sem definição do tempo, apenas a definição da Líbia como colônia, o que nos leva ao final do século VII a.C.
 - e. Plutarco cita este oráculo e faz uma pequena contextualização, relacionando este pronunciamento com outros recebidos por Quio, Cretino e mais alguns comandantes.
 - f. A citação acontece porque o autor deseja provar que os oráculos antigos possuem muitas referências e nomes complicados de se guardar, e os versos ajudariam em sua memorização. Função de exemplificação.
- ENUNCIANTE
 - a. Pítia.
 - b. Adivinhação teúrgica.
 - c. Delfos.
 - ENUNCIATÁRIO
 - a. Ordem pessoal a Bato.
 - b. Bato foi pessoalmente ao oráculo.
 - c. Fundação de uma colônia.
 - d. Realização futura, mas não são descritos nem os efeitos e nem as condições.

Fonte 21: Heródoto, *A História*, IV, 157.

Os Tereus ali permaneceram pelo espaço de dois anos, findos os quais, vendo que não conseguiam prosperar, embarcaram para Delfos, deixando um dos seus companheiros na ilha. Chegando a Delfos, disseram à Pitonisa que se haviam estabelecido na Líbia, mas que nem por isso estavam sendo mais felizes. A Pitonisa respondeu-lhes, dirigindo-se a Bato:

Ταύτην οἰκέοντες δύο ἔτεα, οὐδὲν γάρ σφι χρηστὸν συνεφέρετο, ἕνα αὐτῶν καταλιπόντες οἱ λοιποὶ πάντες ἀπέπλεον ἐς Δελφούς: ἀπικόμενοι δὲ ἐπὶ τὸ χρηστήριον ἐχρέωντο, φάμενοι οἰκέειν τε τὴν Λιβύην καὶ οὐδὲν ἄμεινον πρήσσειν οἰκέοντες. Ἡ δὲ Πυθίη σφι πρὸς ταῦτα χρά̃ τάδε:

"Αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύην μηλοτρόφον

⁴⁶ BROCA, 1944: 226.

“Admiro a tua habilidade; nunca estiveste na Líbia e Pretendes conhecer o país melhor do que eu, que ali já estive”.

Ante a resposta, Bato embarcou novamente com os seus companheiros, convencido de que o deus só se daria por satisfeito quando eles se estabelecessem na própria Líbia.⁴⁶

οἶδας ἄμεινον,
μὴ ἐλθῶν ἐλθόντος, ἄγαν ἄγαμαι
σοφίην σευ."

Ἐκούσαντες [δὲ] τούτων οἱ ἄμφι τὸν Βάττον ἀπέπλεον ὀπίσω: οὐ γὰρ δὴ σφεας ἀπίει ὁ θεὸς τῆς ἀποικίης, πρὶν δὴ ἀπίκωνται ἐς αὐτὴ τὴν Λιβύην.

- ENUNCIADO

- a. Verso.
- b. Pergunta, resposta, contextualização e interpretação.
- c. O recurso utilizado neste pronunciamento é a ironia, pois o oráculo postula exatamente o que quer e ironiza a atitude do enunciatário, que, através de um arranjo mal feito, pretende enganá-lo.
- d. O autor nos remete ao final do século VII a.C.
- e. Linguagem muito direta, Heródoto dá ao oráculo uma introdução e um fechamento adequados. Identifica especialmente as circunstâncias da pergunta e as condições de realização da resposta.
- f. Além de ganhar autoridade amarrando o seu discurso a um pronunciamento do oráculo, Heródoto amplifica a dimensão do evento que descreve.

- ENUNCIANTE

- a. Pítia.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem pessoal a Bato.
- b. Pergunta feita pessoalmente.
- c. No contexto de fundação de uma colônia, os enviados procuravam saber o porquê da não prosperidade da mesma.
- d. Realização futura: o oráculo aponta um caminho e uma mudança no curso das ações do enunciatário.

3.2.12. Oráculo 12:

A fonte vinte e dois é citada logo em seguida a fonte vinte. As duas exercem a mesma função: mostrar que os proferimentos, por vezes, indicavam muitos sinais, lugares e tempo convenientes para as empreitadas e que, por isso, eram entrelaçados com versos. No entanto, ao contrário do que faz na referência anterior (número vinte), Plutarco examina as condições de realização deste proferimento e o interpreta, mostrando o que aconteceu posteriormente. Este mesmo proferimento é citado por Plutarco em *Vida de Lisandro*.

Ainda quando estamos tratando de um só autor, não distinguimos uma técnica única de citação. Ao contrário do que a princípio se esperaria de um texto preocupado com os proferimentos oraculares, como o é o *De Pythiae Oraculis*, é exatamente ali onde eles foram mais transformados. Na fonte número 22 vemos que o autor suprime versos e condensa de tal modo a citação que ela ganha uma aura enigmática inexistente quando se tem acesso ao proferimento inteiro, citado em *Vida de Lisandro*.

Em *De Pythiae Oraculis* vemos transformado o conteúdo dos versos para a prosa e, por causa disso, é que fica necessária a contextualização e a interpretação, o que não precisava ser feito em *Lisandro*, que exibia o conteúdo completo dos versos. É estranho notar que o proferimento foi citado para exemplificar a sua complexidade, própria da expressão em versos. Em *De Pythiae Oraculis*, ele afirma que Lisandro desconhecia o rio Hoplita e suprime os versos que indicam o perigo desse desconhecimento. Não há como compreender porque ele não cita a parte que mais lhe interessaria, que é exatamente aquela que nomeia os lugares. Um pouco antes de citar o proferimento, em 406C, ele afirma que a Pítia não mais se refere aos rios como “devoradores de montanhas”, e, logo em seguida, suprime o epíteto do rio ao qual se

refere, “o Hoplita que ressoa”. O próprio Plutarco repete o movimento de transformação que exemplifica em seu texto.

Fonte 22: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 408A.

Do mesmo modo, Lisandro, que ignorava completamente a colina Orcálide, também chamada Alópeco, e o rio Hoplita:

“e a serpente enganadora, filha da terra que vem por trás”,

foi naquele lugar vencido em combate e sucumbiu pelas mãos de Neócoro, filho de Haliarto, guerreiro que levava um escudo que tinha como emblema a serpente.

Λύσανδρος δὲ καὶ παντάπασιν ἀγνοήσας τὸν Ὀρχαλίδην λόφον καὶ Ἀλώπεκον προσαγορευόμενον καὶ τὸν Ὀπλίτην ποταμόν

"γῆς τε δράκονθ' υἷὸν δόλιον κατόπισθεν ἰόντα"

μάχῃ κρατηθεὶς ἔπεσεν ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις ὑπὸ Νεοχώρου Ἀλιαρτίου ἀνδρὸς ἀσπίδα φοροῦντος ἐπίσημον ὄφιν ἔχουσαν.

- ENUNCIADO

- a. Verso.
- b. Resposta, interpretação e contextualização.
- c. O pronunciamento oracular funciona através de uma sinédoque, pois em “serpente enganadora, filha da terra”, toma Neócoro pelo emblema do escudo.
- d. Novamente Plutarco não define o tempo, mas, pela personagem, chegamos ao ano 395 a.C.
- e. Se não for feita uma comparação com outra fonte, temos a impressão de que Plutarco contextualiza o pronunciamento, mas não intervém na resposta. Essa impressão é falsa, já que a supressão de versos pode ser considerada como uma corrupção da resposta.
- f. A citação acontece porque o autor deseja provar que os oráculos antigos possuem muitas referências e nomes complicados de se guardar. Função de exemplificação.

- ENUNCIANTE

- a. Provavelmente a Pítia.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Provavelmente Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem pessoal a Lisandro.
- b. Consulta feita pessoalmente.
- c. Situação de guerra.
- d. Realização futura, o autor relata os efeitos da resposta e interpreta. De acordo com essa interpretação, Plutarco pode afirmar a veracidade da predição.

Fonte 23: Plutarco, *Lisandro*, XXIX.

Ouvindo, então, o espartano se pôs a chorar e exclamou: “Quão inevitável é ao homem o seu destino!”; pois, segundo parece, havia se entregado a Lisandro um oráculo que dizia assim:

Previno-te que evites, diligente,
 O Hoplita que ressoa
 E a serpente enganadora,
 Filha da terra, que vem por trás.⁴⁷

ἀκούσαντα δὲ τὸν Σπαρτιάτην
 ἐκδακρῦσαι καὶ εἰπεῖν ὡς ἄφευκτόν
 ἐστὶν ἀνθρώπῳ τὸ πεπρωμένον. ἦν
 γάρ, ὡς ἔοικε, τῷ Λυσάνδρῳ
 δεδομένος χρησμὸς οὕτως ἔχων:
 Ὀπλίτην κελάδοντα φυλάξασθαί σε
 κελεύω
 γῆς τε δράκονθ' υἱὸν δόλιον
 κατόπισθεν ἰόντα.

- ENUNCIADO

- a. Verso.
- b. Resposta e contextualização.
- c. Nessa citação, compreendemos que o oráculo é muito direto. Ele nomeia o lugar exato de um evento, que, para o infortúnio de Lisandro, lhe era desconhecido. Quando se refere ao rio como o “Hoplita que ressoa”, o proferimento toma uma característica do rio, que provavelmente tinha uma correnteza turbulenta, para caracterizá-lo, ou seja, faz uma metonímia.
- d. Sem definição de tempo (mas sabemos que foi pronunciado por volta do ano 395 a.C.).
- e. Plutarco contextualiza historicamente sua citação, pois explica anteriormente a batalha em que Lisandro pereceu. Além disso, vemos que o

⁴⁷ Tradução feita a partir da versão espanhola: “Lo que, oído por el Espartano, se écho a llorar, y exclamó: ‘Cuan inevitable es al hombre su hado!’; pues, según parece, se había entregado a Lisandro um oráculo que decía así:

*Te prevengo que evites, diligente,
 El resonante Hoplites y el doloso
 Terrígena dragón, que a traición hiera*” (ROMANILLOS, 1952: 787-8).

oráculo está acrescido de um outro verso, que avisa o enunciatório do perigo. Aqui, entendemos melhor o sentido geral do oráculo, pois ele dá as condições gerais do evento, enquanto na citação anterior tendemos a relacioná-lo apenas ao assassinato.

f. A citação do oráculo nesse momento tem como função ampliar o sentido da história relatada por Plutarco, dar-lhe uma providência divina.

- ENUNCIANTE

- a. Não é definido.

- b. Não é possível defini-la.

- c. Não é denominado.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem pessoal a Lisandro, que refletia na estratégia do exército espartano.

- b. Pela referência de Plutarco, imagina-se que a pergunta foi feita através de um enviado.

- c. Pergunta provavelmente feita para que se pudesse ter uma orientação exterior sobre quais caminhos tomar na guerra.

- d. É um oráculo verídico, de realização futura.

3.2.13. Oráculo 13:

As três últimas fontes não podem ser consideradas como oráculos completos, pois só possuem um dos níveis de enunciação que procuramos, a pergunta do enunciatário. Mesmo assim, é interessante citá-las, pois representam um nível hipotético da relação dos homens com o santuário.

Encontramos exemplos de perguntas individuais em apenas três textos, todos de Plutarco e dos Diálogos Píticos, circundadas por um tom crítico, que fica ainda mais claro em *Sobre a Desaparição dos Oráculos*, que reescreve as perguntas apresentadas.

Apesar de não serem enunciados completos, eles têm a mesma função das citações anteriores, em que o autor procura exemplificar e autorizar sua argumentação através da apresentação de provas. Em *De Pythiae Oraculis*, essas seriam as provas, então, de que o santuário permanece em funcionamento com ou sem a guerra e que ele procura se adequar as novas conjunturas sociais e políticas. Se antes a situação política exigia um exercício mais complexo da retórica, agora a situação exige uma simplificação desses mesmos recursos, sem que, no entanto, o oráculo perca sua função de exemplo e de ordenador da sociedade grega.

Já em *Sobre o E de Delfos*, o autor procura demonstrar a importância do “e” para o santuário, presente mesmo na enunciação da pergunta, através da partícula “ei”. Ao ser pronunciado em cada pergunta dirigida à Pitonisa, o “e” era uma forma de contato com o deus.

Fonte 24: Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 408 C.

“se casarei”, “se navegarei”, “se "εἰ γαμητέον" "εἰ πλευστέον" "εἰ
emprestarei dinheiro” δανειστέον,”

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Apenas a pergunta.
- c. As perguntas exigem respostas diretas, do tipo “sim” ou “não”.
- d. Tempo indefinido, mas o autor indica que são as perguntas feitas contemporaneamente à escrita da obra, ao final do século I.
- e. As perguntas aparecem com o verbo no futuro e, segundo o autor, são ajustadas as novas circunstâncias sociais, em que “temos muita paz e tranqüilidade, cessaram as guerras, as migrações e as divisões políticas. Não existem nem regimes tirânicos, nem doenças e desgraças da Hélade, as quais demandam abundantes remédios e numerosos fármacos. Não há nada secreto, nem diferente, nem terrível” (408B e C).
- f. Através da exemplificação de perguntas, Plutarco demonstra como os enunciatórios e também o oráculo se adéquam às novas configurações da sociedade.

- ENUNCIANTE

- a. Perguntas que seriam dirigidas à Pitonisa.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem individual.
- b. Perguntas feitas pessoalmente.
- c. Consulta feita por motivos pessoais.
- d. Os possíveis efeitos ficam restritos a negação ou afirmação do oráculo, pois as perguntas não demandam que se diga com quem casar ou para onde navegar.

Fonte 25: Plutarco, *Sobre o E de Delfos*, 386 C.

Se vão obter a vitória, se vão se casar, se é conveniente que embarquem, que arem os campos, que deixem sua terra.⁴⁸ εἰ νικήσουσιν, εἰ γαμήσουσιν, εἰ συμφέρει πλεῖν, εἰ γεωργεῖν, εἰ ἀποδημεῖν.

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Apenas a pergunta.
- c. As perguntas são extremamente diretas.
- d. Tempo indefinido, mas o autor indica que são as perguntas feitas contemporaneamente à escrita da obra, ao final do século I.
- e. As perguntas têm a partícula “*ei*” frisada, o que significa que o autor focou-se no enunciatário, que tem contato com o deus através da pergunta.
- f. Na discussão sobre o “E” de Delfos, Plutarco cita a forma dessas perguntas com o objetivo de mostrar que o “E” também está nas perguntas em forma de “*ei*”.

- ENUNCIANTE

- a. Perguntas que seriam dirigidas à Pitonisa.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem individual.
- b. Perguntas feitas pessoalmente.
- c. Consulta feita por motivos pessoais.
- d. Sem descrição dos efeitos.

⁴⁸ Tradução feita a partir da versão espanhola: “si (*ei*) van a obtener la victoria, ‘si’ van a se casar, ‘si’ es conveniente que se embarquen, que labren los campos, que dejen su tierra” (OTAL e LÓPEZ, 1985: 247).

Fonte 26: Plutarco, *Sobre a Desaparição dos Oráculos*, 413B.

abarroto como está das perguntas indecentes e ímpias que propõem ao deus, uns para colocá-lo à prova como sábio, outros perguntando freqüentemente sobre tesouros, heranças e matrimônios ilegítimos.⁴⁹

πιμπλάμενον αἰσχρῶν καὶ ἀθέων ἐρωτημάτων, ἃ τῷ θεῷ προβάλλουσιν οἱ μὲν ὡς σοφιστοῦ διάπειραν λαμβάνοντες οἱ δὲ περὶ θησαυρῶν ἢ κληρονομιῶν ἢ γάμων παρανόμων διερωτῶντες:

- ENUNCIADO

- a. Prosa.
- b. Apenas a pergunta.
- c. Desta vez, Plutarco procura contextualizar as perguntas, indicando uma condição degradante do santuário. Ele cita as perguntas de forma indireta.
- d. Tempo indefinido, mas o autor indica que são as perguntas feitas contemporaneamente à escrita da obra, no final do século I.
- e. Plutarco explica a recorrência das perguntas simples, frutos de situações fúteis e egoístas. O oráculo, que antes se atinha às perguntas nobres e dava ordens gerais a um povo, agora tem que responder sobre coisas e assuntos privados, por vezes, imorais.
- f. A argumentação procura saber, através das perguntas, se foram os enunciatórios que provocaram a extinção do oráculo.

- ENUNCIANTE

- a. Perguntas que seriam dirigidas à Pitonisa.
- b. Adivinhação teúrgica.
- c. Delfos.

- ENUNCIATÁRIO

- a. Ordem individual.
- b. Perguntas feitas pessoalmente.
- c. Consulta feita por motivos pessoais, geralmente muito comprometidas com situações individuais.

⁴⁹ Tradução feita a partir da versão espanhola: “abarroto como está de preguntas indecentes e ímpias que plantean al dios unos para ponerlo a prueba como sábio y otros preguntando constantemente por tesoros, herencias o matrimônios ilegítimos” (OTAL e LÓPEZ, 1985:366).

d. O único efeito possível, apontado pelo autor, seria o afastamento da divindade do santuário, como consequência de tal simplificação nas perguntas.

Conclusão:

ARQUIVO

Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarisse Lispector

No capítulo anterior apresentamos a metodologia utilizada para a seleção e análise de trechos. Agora é necessário que façamos um cruzamento de dados para apresentar algumas conclusões. Antes, porém, de apresentá-las, devemos inseri-las em um contexto teórico adequado. Um dos elementos que daria esse contexto é o reconhecimento do *corpus* que temos em mãos.

No vasto campo de pesquisa que o santuário nos oferece, escolhemos trabalhar com o arquivo de textos feito por Plutarco em *De Pythiae Oraculis*. Isso implica uma distância dada previamente dos registros arqueológicos e da historiografia, pois não pretendemos aqui reescrever uma história de Delfos e muito menos analisar os seus vestígios materiais. Antes, buscamos uma *arqueografia* – vestígios das imagens de oráculo que encontramos nos textos.

Derrida aponta muito bem a distinção entre arquivo e arqueologia. De fato, quando relacionamos esses conceitos com Delfos, percebemos uma distinção clara entre os dois. O que os arqueólogos encontraram no santuário não é, absolutamente, o que temos nos textos. A arqueologia, em um sentido estrito, se preocupa com a

materialidade do fato, promete um retorno à realidade objetiva do santuário, desfazendo os seus mitos, e no-lo apresentando tal qual ele era (cf. a contraposição que Amandry (1950:214) faz entre as evidências arqueológicas e as textuais). Já o arquivo não está ligado à materialidade factual, pois comporta também o delírio, o impossível.

O universo teórico do *De Pythiae Oraculis* é a análise da mudança da forma de expressão do oráculo. Porém, para não se perder em especulações distantes dos pronunciamentos, Plutarco cita treze oráculos para comprovar suas idéias. Quando ele escolhe esse conjunto de pronunciamentos e o utiliza em seu texto, forma-se um arquivo.

Os exemplos de Plutarco são arquivados de maneira que compõem, juntos, “um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal” (DERRIDA, 1995:14). Reunidos, eles são capazes de dialogar com o resto do texto. Podemos dizer que uma outra consignação poderia ter sido feita de modo a provar exatamente o contrário do que Plutarco propõe.

Esse arquivo, como todo arquivo, comporta uma noção anarquívica, pois, ao delimitar o seu conteúdo arquivável, escolhe tolher de si mesmo outros conteúdos. No arquivo de Plutarco, temos diversos oráculos que foram citados pela metade, e alguns outros, que concerniam ao mesmo assunto, não foram citados. Há também um oráculo que é tomado como falsificação por Tucídides, excluindo Plutarco a dúvida sobre a autenticidade do seu exemplo.

Como em qualquer *corpus* de dados, e, principalmente, em um de citações de oráculos, Compagnon (1996:50) afirma existir um diálogo entre os dois sistemas onde a citação figura – a saber, o sistema ao qual pertence o oráculo e o sistema escrito ao qual aquele excerto passou a pertencer – e um diálogo entre as citações e o todo do texto citado.

Esses dois níveis dialógicos dão pistas sobre a variação os sistemas semióticos e sobre o método utilizado por Plutarco para citar (recursos internos⁵⁰). Além disso, conseguimos estabelecer qual foi o regime de discurso que definiu o sentido e a função dessas citações dentro dos textos de onde foram recolhidas (recursos externos⁵¹).

Começamos, então, por apresentar os resultados decorrentes da relação entre os dois sistemas onde a citação figura, seus recursos internos, que dão forma aos pronunciamentos. Temos um conjunto de treze oráculos, citados em vinte e seis fontes. Como nossa base de pesquisa foi o texto de Plutarco, era de se esperar que a maioria das fontes viesse da obra dele: 73% das fontes são do autor, sendo 53% delas encontradas em *De Pythiae Oraculis*. Pouco mais da metade das fontes (53%) está em prosa, o que comprova o argumento sobre a forma mista do oráculo, que se expressa tanto em prosa como em verso.

Como foi explicitado no capítulo anterior, nosso critério foi recolher qualquer citação que possuísse ou a pergunta, ou a resposta, ou a contextualização ou a interpretação. Segundo a nossa percepção, a pergunta seria uma parte importante do enunciado, pois dá o impulso para a resposta. No entanto, não é comum que ela seja citada, pois os autores, normalmente, reconhecem somente a resposta como a expressão oracular. Nessa pesquisa, consideramos o oráculo como um texto feito por muitas mãos, e, assim, procuramos explicitar a participação do enunciatário, seja com a pergunta feita, seja com as possíveis conseqüências provocadas pela resposta. Nesse sentido, incluímos as três últimas referências em nosso *corpus*, pois são exemplos da intervenção dos enunciatários e atestam o tipo e a forma das perguntas feitas.

⁵⁰ A técnica através da qual uma coisa transita entre sistemas semióticos é o que define os recursos internos para Compagnon. É o que definiria a forma de uma citação.

⁵¹ A função seria dada a partir da relação do citado com o todo, o que, segundo Compagnon, são os recursos externos da citação.

Apenas onze referências contêm pergunta e resposta (42%), o que confirma o procedimento de citar apenas a resposta, como se ela, sozinha, fosse o oráculo. 53% das referências pertencentes ao *De Pythiae Oraculis* contêm pergunta e resposta.

Em relação à interpretação e à contextualização, que concernem mais ao estilo individual do autor e aos recursos que este pode utilizar, vemos que, das vinte e seis fontes, dezessete são contextualizadas (65%), enquanto onze são interpretadas (42%). No *De Pythiae Oraculis*, a estatística é quase a mesma: 53% das fontes são contextualizadas, enquanto apenas 38% delas são interpretadas. Somente em três passagens o autor não utilizou nenhum desses recursos, enquanto, no conjunto das vinte e seis, excluindo-se as três que são somente perguntas, todas apresentam ou contextualização ou interpretação. Sendo assim, fora do contexto dos Diálogos Pítricos, todos os autores utilizam algum recurso para introduzir ou concluir a citação, inclusive o próprio Plutarco.

Em *De Pythiae Oraculis*, Plutarco introduz e conclui suas citações utilizando outra técnica. Através da análise da forma de expressão oracular e dos tipos diferentes de previsão, o autor organiza seu *corpus* e apresenta sua teorização. Talvez por encontrarmos esses oráculos em uma outra paisagem, tenhamos a impressão de que falta algum tipo de pontuação dos eventos que os rodearam.

No que concerne às figuras de linguagem, encontramos metáforas, metonímias, sinédoques – por alguns autores considerada um tipo especial de metonímia –, ironia e antítese⁵². Para identificar essas figuras nos baseamos principalmente nos conceitos do

⁵² Eis as definições utilizadas:

Sinédoque: quando um falante atribui a uma palavra um conteúdo mais amplo que o seu conteúdo usual (a parte pelo todo, o particular pelo geral). Considera-se também o procedimento inverso, o todo pela parte, etc.

Metonímia: transferência de denominação. Fenômeno lingüístico pelo qual uma noção é designada por um termo diferente do que seria necessário, sendo as duas noções ligadas por uma relação de causa e efeito (a colheita pelo produto e não pelo ato), por uma relação de matéria e objeto ou de continente e conteúdo (beber um copo, por exemplo) ou por uma relação da parte com o todo.

Dicionário de Lingüística (1973), de Dubois. Gostaríamos de esclarecer aqui que a utilização de uma figura não exclui a outra e, no caso da ambigüidade⁵³, pode ser que ela seja atingida pela utilização de várias figuras. O único exemplo, entretanto, em que se percebe a utilização de mais de uma figura, é o oráculo de número um. Este exemplo é especial, pois além de ter suscitado muitas discussões, relatadas pelos autores, aproveita de uma maneira muito instigante as figuras de linguagem. A adoção da metáfora ou da sinédoque como ponto de vista, no ato de interpretar, transforma completamente o significado da mensagem.

Sendo assim, apenas no oráculo de número um, encontramos a ocorrência de uma metáfora. Por outro lado, 19% dos oráculos são metonímicos, 34% são sinedóquicos e apenas 38% são ambíguos. Os casos de ironia e antítese são ocorrências particulares. Confrontando a forma em verso e prosa com as figuras de linguagem, chegamos a um resultado interessante. É lógico que os nossos conceitos de metáfora e metonímia talvez não coincidam com os de Plutarco, que sequer os define ao mencionar o assunto em *De Pythiae Oraculis*. A única coisa que sabemos é que, segundo ele,

acusavam a poesia que rodeia a resposta do oráculo não só de opor-se ao conhecimento da verdade, como também de misturar incerteza e sombra ao dito; e já olhavam as metáforas, os enigmas e as ambigüidades como escapatórias e refúgios, elaborados pela mântica, para vestir e desvestir ao que errasse (407A e B, e, sobre o mesmo assunto cf. 406F).

De acordo com as nossas definições, vemos que Plutarco não tem como comprovar o que diz sobre a natureza metafórica do oráculo. Das vinte e seis citações,

Metáfora: emprego de uma palavra concreta para exprimir uma noção abstrata, na ausência de qualquer elemento que induz formalmente uma comparação. Muitos sentidos figurados são apenas metáforas gastas.

Antítese: modo de expressão que consiste em opor no mesmo enunciado duas palavras, ou grupos de palavras, de sentido oposto.

Ironia: expressão que contém o oposto do que se quer dizer, com a intenção de criticar ou desprezar.

⁵³ Segundo Jakobson, “a ambigüidade se constitui em característica intrínseca inalienável, de toda mensagem voltada para si própria, em suma, num corolário obrigatório da poesia”. (...) “Não somente a própria mensagem, mas igualmente o seu destinatário e seu remetente se tornam ambíguos”. (s.d., 149)

temos nove em versos que trabalham por contigüidade – metonímia ou sinédoque – e quatro por semelhança – metáfora. Por outro lado, a prosa se mostrou mais eficaz e direta: temos seis referências que não utilizam nenhuma figura de linguagem e nem são ambíguas (cf. fontes número oito, nove, dez, quinze, dezoito e dezenove). Portanto, no nosso conjunto de oráculos, o procedimento mais utilizado na poesia é a metonímia, e os enunciados sem qualquer figura de linguagem são escritos em prosa.

A natureza metonímica, prosaica, do oráculo, revelada na análise desses vinte e seis proferimentos, não condiz com a pretensa natureza poética do santuário. Segundo Plutarco:

o deus não recusou ordem e beleza à arte de dizer o futuro e nem tirou daqui a honrada musa da trípode, mas a favorecia mais, provocando e acolhendo as naturezas poéticas; ele mesmo fornecia as imagens e, ao mesmo tempo, ímpelia o elevado e eloqüente, como ajustado e admirável (407D).

Se a natureza poética do oráculo era estimulada e valorizada perante a divindade e os próprios homens, temos que admitir certo esforço para que as predições fossem feitas em versos, e para que não só em forma se assemelhassem com a poesia, mas utilizassem também os seus recursos estilísticos, como a forma eloqüente, elevada, a fala por imagens e a metáfora.

Porém, enquanto a poesia trabalha por um sistema geral de semelhanças e transpõe um sentido ordinário a um sentido figurado, o oráculo parece funcionar através de pequenas transferências de sentido, estabelecendo relações especiais de contigüidade, que são resolvidas e adequadas exatamente àquele proferimento. O oráculo cria linhas de sentido, utiliza palavras fora do seu contexto semântico normal, entretanto, essas relações são válidas apenas ali, naquele momento.

Podemos citar como exemplo o oráculo de Procles, fonte número dezesseis, em que a relação metonímica não pode ser repetida, a não ser dentro daquele contexto ou de algum muito próximo a ele. O mesmo acontece no exemplo número vinte e dois, e em

vários outros, pois, o objetivo do pronunciamento não é estabelecer um campo semântico de relações comparativas, mas encontrar pequenos pontos em que a transferência de sentido é possível. Em uma outra resposta, o oráculo vai tecer mais outros pontos, que exigem do enunciatório uma fidedignidade tanto à pergunta feita, quanto ao universo de significações onde esses pequenos pontos podem ser dados.

Essa proximidade com a poesia, então, acontece apenas na medida em que se utilizam versos, pois a poesia tem mecanismos que permitem que as comparações continuem sendo feitas, ou seja, ela tem um apelo universal de significação. Um pronunciamento oracular, entretanto, apesar de ter sua forma parecida com a da poesia, tem sua significação restrita a uma dada circunstância, e, depois de ser resolvido, perde a sua continuidade temporal.

Quanto aos aspectos de ordem externa de nossa análise, percebemos uma preocupação pequena em relação à origem da citação, já que apenas 53% das vinte e seis fontes dão uma proveniência definida. Quatorze delas vêm de Delfos e a maioria das consultas utilizou a teurgia como técnica divinatória. Além disso, temos quatorze (53%) ordens gerais contra doze (47%) ordens individuais.

Pudemos estabelecer, pela leitura cuidadosa do *De Pythiae Oraculis*, a função e o objetivo das citações de Plutarco. A sua consignação de exemplos e os exemplos não consignados revelam uma impressão de oráculo que, pelos vestígios da técnica arquivante, podemos tentar definir. A primeira coisa que desponta é a idéia de que um arquivo de oráculos não teria necessariamente uma forma fixa, daí toda a discussão sobre se a Pítia se pronunciava em versos ou em prosa. Depois, não seria necessário arquivar oráculos de um tempo preciso, por exemplo, do século V a.C., pois, ao arquivar oráculos de épocas diferentes, percebemos que o autor acredita em uma

continuidade do trabalho do santuário⁵⁴, pelo menos no que diz respeito à forma de expressão, que permite que os oráculos sejam agrupados. Em terceiro lugar, o autor procura relatar oráculos que foram pronunciados através da teurgia. Não lhe interessa se os mesmos resultados vieram de uma revelação em sonho, ou pela leitura das entranhas de animais. Mesmo que não se diga quem ou onde foi feito o pronunciamento, nem todos são considerados válidos. Nesse sentido, por exemplo, Plutarco suprime a participação de Diopites, atestada por outros autores, quando cita o oráculo de número um. Por fim, mesmo que a proveniência não seja a coisa mais importante, o autor procura citar apenas oráculos verídicos, que tiveram uma realização precisa – pelo menos segundo o seu próprio texto. Não há nenhum oráculo que não aconteceu, todos acertaram⁵⁵. Com essas quatro características conseguimos imaginar um pouco da técnica arquivante de Plutarco, e, dessa forma, conseguimos também deduzir seus critérios não-arquivantes.

Em relação aos outros textos de Plutarco aqui citados, o *Vida de Lisandro*, *Vida de Nícias*, *Vida de Agesilau*, *O E de Delfos* e *Sobre a Desaparição dos Oráculos*, não encontramos, absolutamente, a mesma técnica de arquivo. Nas *Vidas*, o autor circunscrevia os proferimentos ao relato da vida do personagem em questão. Nos dois textos dos Diálogos Píticos, dos quais foram retiradas as citações de número vinte e cinco e vinte e seis, constituídas apenas por perguntas, a preocupação com os aspectos estilísticos do pronunciamento fica em segundo plano, sendo relevante somente a

⁵⁴ A história do santuário aponta para uma dicotomia auge/decadência do seu funcionamento. Assim, ela procura compreendê-lo como uma sucessão de eventos – muitas vezes exteriores a ele próprio – guerras, cultos e rituais religiosos que se substituiriam ou co-existiriam. Já a filologia textual revela que, mesmo sob o domínio desse ou daquele exército, os proferimentos permanecem sujeitos a mesma estética de composição, independentemente da época em que foram pronunciados.

⁵⁵ Essa é uma característica bem interessante dos pronunciamentos oraculares. De fato, não temos nenhum interesse por uma profecia falsa. Assim que um pronunciamento falha, ele é descartado e vamos à procura de outro que satisfaça as nossas condições de verdade.

presença da partícula “ei” no *E de Delfos* e a má qualidade das perguntas como responsáveis pela decadência do santuário em *Sobre a Desaparição dos Oráculos*.

Os demais pronunciamentos foram retirados da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, da *História*, de Heródoto, da *Descrição da Grécia*, de Pausânias e das *Helênicas*, de Xenofonte. Relativamente, utilizamos poucos autores, cada um com um projeto de obra diferente, e sem qualquer intenção de discutir o trabalho de produção de oráculos em Delfos, limitando-se a citar pronunciamentos, provenientes ou não do santuário, que completassem e ampliassem a dimensão do relato feito.

Na verdade, estamos, inevitavelmente, reunindo textos que, a princípio, não poderiam ser colocados no mesmo patamar. A escrita de Plutarco, Heródoto e Tucídides não são semelhantes, e a comparação de excertos traria, necessariamente, um resultado diferente. Mesmo em menor escala, comparando Plutarco consigo mesmo, vemos que o método de um único autor varia de acordo com o texto que estamos lendo. O trabalho de arquivar esses pronunciamentos nos faz compreender melhor a nossa própria recepção deles. No universo de textos que recebemos, recolhemos e preservamos, ao organizar a nossa própria leitura, compreendemos as diferentes técnicas de registro.

Talvez por uma contingência temporal tenhamos a impressão de que *De Pythiae Oraculis* propaga oráculos desvirtuados. Com efeito, um texto do século I não teria como camuflar a passagem do tempo em um santuário tão antigo. De qualquer maneira, na repetição dos proferimentos era esperado algum tipo de mudança. Por outro lado, mesmo estando distante temporalmente dos proferimentos que cita, o texto não está distante espacialmente, uma vez que é bem provável que tenha sido escrito em Delfos, na época em que Plutarco serviu o santuário como sacerdote. Sendo assim, fica a pergunta: de onde vieram as fontes de Plutarco? Pois se elas vieram dos textos de

Heródoto, Tucídides e Xenofonte, Plutarco realmente foi um agente da transformação/profanação que condenava. Mas, se ele consultou os “arquivos délficos”, se é que eles existiam, o que lemos naqueles autores é a profanação, que integrou os proferimentos as suas narrativas.

Além de estabelecer uma outra relação entre textos, a escolha dos oráculos criou uma nova impressão do santuário. Essa impressão não é histórica ou religiosa, mas é artística e mutável (cf. Derrida, 1995: 43). Plutarco procurou desatar os pontos que uniam cada proferimento a um universo historiográfico, e os reuniu de forma que ficasse evidente como cada um deles era produzido segundo regras de expressão, de precisão, de efeito e beleza. Pois,

Ainda que acreditemos que estes versos não sejam inferiores aos de Homero, não acreditemos que os tenha composto o deus, mas, em princípio, que aquele dá início ao movimento, assim, cada uma das profetisas deixa-se, segundo sua natureza, ser movimentada. E ainda porque, se era preciso escrever, não anunciar os oráculos, não seria possível, que também nós julgássemos ser do deus a escrita que rejeitaríamos – já que carente no bom estilo do que convém aos reis.

O argumento do texto acompanha a subestrutura textual composta pelas citações. Na medida em que o autor explica as diferentes formas de manifestação da divindade, o que entende por entusiasmo, e a razão das diferentes formas de expressão em Delfos, ele explicita a concepção que norteou a escolha e as transformações que sobrevieram aqueles proferimentos. Enquanto em outros textos o argumento principal é norteado por outras idéias, acompanhadas eventualmente da citação de um oráculo, aqui o norte é a concepção de oráculo de Plutarco, que vai sendo construída a medida que exemplifica em citações as transformações que ele mesmo denuncia.

Em 399C, o autor afirma que a forma atual dos oráculos é de responsabilidade da mulher, mas também de responsabilidade divina, pois é ele quem a inspira. Não é

possível, então, que se defenda uma “autoria” dos proferimentos oraculares, pois eles são o resultado de uma composição conjunta. Assim, quando, através da análise das fontes, observamos que há uma confusão em relação aos enunciantes, no primeiro exemplo, identificamos ali a argumentação de Plutarco, que abre a discussão sobre autoria dos proferimentos e nos convida a entendê-los como obras de muitos – o que fica explícito nessa confusão. Em uma escala maior: os proferimentos, mesmo no santuário e também depois de sair dali, são abertos a quem quer que queira tomar posse deles, porque nunca tiveram um autor fixo. Ora são do deus, da Pítia, dos sacerdotes, dos consulentes etc.

Em relação à simplificação, o *De Pythiae Oraculis* se refere a esse problema muitas vezes. Vemos esse processo como irresponsabilidade de certos compiladores, como Filócoro e Istro (403E). Depois, a simplificação aparece como um recurso natural de adaptação da expressão oracular no tempo, principalmente quando não existe mais necessidade social dos recursos estilísticos da poesia, como as figuras de linguagem, a metrificação, os epítetos e a imponência. Assim, a prosa seria o meio adequado de expressão em um tempo que abraça a simplicidade, a modéstia e a verossimilhança de discursos que já se expressavam em prosa, como o discurso histórico e filosófico (cf. 406B, C, D e E).

Quando o oráculo era consultado principalmente por aqueles que possuíam um destino heróico, de fundação de colônias, participação em guerras e sucessão de reinos, a poesia era a forma adequada de expressão, pois através de seus recursos estilísticos, conseguia se amparar em caso de erro. Quando a Grécia é tomada pelos romanos e as pessoas mais simples se voltam para o santuário, a responsabilidade das respostas diminui, e aí a prosa entra como principal veículo de expressão. Não se pode dizer, no

entanto, que não havia expressão em prosa nos tempos áureos do oráculo e nem que não se proclamavam versos no século I.

É excepcionalmente sagaz em *De Pythiae Oraculis* a consciência subterrânea que permeia todo o texto. O autor parece compreender a profundidade do assunto ao qual se refere de tal maneira que reproduz no próprio texto sua concepção de escrita oracular – uma escrita móvel, fluida, de muitos autores, de muitos materiais, que se perpetua no tempo da mesma forma em que é concebida, se transformando, se reescrevendo.

O santuário de Delfos, em seu por-vir, restou enquanto arquivo ou arqueologia. Nesta dissertação, não nos interessamos por seu devir arqueológico, que viria substituir as concepções que buscamos nos textos antigos. Estes textos, cuja proveniência não importa tanto – como é próprio aos oráculos – ganham aqui diferenças por uma técnica de arquivo. Isto o que pretendemos desenhar.

BIBLIOGRAFIA

- AESCHYLUS. *The Eumenides*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by A.J. PODLECKI. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- AMANDRY, Pierre. *La Mantique Apollienne: Essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris : E. De Boucard Éditeur, 1950.
- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A Poética Clássica*. Tradução direta do grego e do latim por Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 12ª edição, 2005.
- ARTEMIDORUS, Daldianus. *Il Libro dei Sogni*. A cura di Dario del Corno. Milano: Bompiani, 1985.
- BACHELARD, Gaston (1948). *A Terra e os Devaneios do Repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Redige avec le concours de E. Egger. Paris: Hachette, 1950.
- BARHTES, Roland (1973). *O Prazer do Texto*. 4a ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BOWDEN, Hugh (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Antiga Musa: arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.
- CANFORA, Luciano. *Teorie e Tecnica della Storiografia Classica: Luciano, Plutarco, Dionigi, Anonimo su Tucidide*. Roma: Editori Laterza, 1996.
- CHADWICK, N. Kershaw. *Poetry and Prophecy*. Cambridge: University Press, 1952.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 1968-1974.

- CÍCERO. *Sobre o destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; posfácio de Zélia Almeida de Cardoso. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1995.
- COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- CONFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. de Maria Manuela Rocheta Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- COSTA-LIMA, Luiz. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DELCOURT, Marie. *L'oracle de Delphes*. Paris: Payot, 1955.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DODDS, Eric Robertson (1951). *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho; revisão de Jose Trindade dos Santos. Lisboa: Trajectos, 1988.
- ESCHILO. *Le Coefore*. Testo, traduzione e commento Mario Untersteiner; a cura di Walter Lapini e Vittorio Citti. Amsterdam: A.M. Hakkert, 2002.
- ESCHYLE. *Agamemnon. Les Choephores. Les Eumenides*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- ÉSQUILO. *Agamemnon*. Tradução, notas e introdução de Manuel de Oliveira Pulquério. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.
- ÉSQUILO. *Oréstia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1991.
- FLACELIÈRE, Robert. *Devins et Oracles Grecs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

- FONTENEROSE, Joseph. *Python: a study of delphic myth and its origins*. London: University of California Press, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.
- HOMÈRE. *Hymnes*. Texte établi et traduit par Jean Humbert. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1951.
- HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- HARTOG, François. *Os Antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- HERODOTO. *A História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950.
- ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro. S.d.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1985.
- JOLLES, André. *Formas Simples*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.
- NILSSON, Martin P. *La religion Populaire dans la Grece Antique*. Traduit de l'anglais par Frans Durif. Paris: Librairie Plon, 1954.
- NORDEN, Eduard. *La Prosa Artística Griega*. Tradução de Omar Álvarez e Cecilia Tercero. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- PELLIZER, Ezio. *La Periperzia dell'eletto: Racconti eroici della Gracia antica*. Palermo: Sellerio, 1991.

- PESCHANSKI, Catherine Darbo (org.). *La Citation dans l'antiquité: Actes du colloque du PARSA Lyon*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2004.
- PLUTARCH. *The Oracles at Delphi*. English translation by Frank Cole Babbitt. London: Harvard University Press, 1969.
- PLUTARCO. *Diálogos Pítricos*. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1985.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. 2. ed., rev. y con notas e traducción del griego por Antonio Ranz Romanillos. Buenos Aires: El Ateneo, c1952, v. 1.
- PLUTARCHE. *Vies*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry & Marcel Juneaux. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1966, v. 7 e 8.
- PLUTARQUE. *Pouquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers?* Texte établi et traduit par Robert Flacelière. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1974.
- PRITCHARD, E. E. Evans (1976). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- ROMILLY, Jacqueline. *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1971.
- SABBATUCI, Dario. *Scrivere e Leggere il Mondo: Divinazione e Cosmologia*. Roma: Bulzoni, 2000.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- TORRANO, José Antônio Alves. *A Dialética Trágica na Orestéia de Ésquilo* (manuscrito): estudo e tradução. Tese de Livre-Docência da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

WERNER, Jaeger. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

XENOFONTE. *Helénicas*. Tradução e notas de Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Gredos, 1977.

ANEXO

TRADUÇÕES DO *DE PYTHIAE ORACULIS*

7. Quando o Sarapião disse estas coisas, o Téon, sorrindo, disse: “Sarapião sucumbiu à situação quando caiu com oportunismo no discurso sobre a Fatalidade e o Prazer. Mas nós, ó Boeto, ainda que estes versos não⁵⁶ sejam mais simples do que os de Homero, não consideremos terem sido compostos pelo deus, mas, em princípio, que aquele dá um início ao movimento, assim, cada uma das profetisas deixa-se, segundo sua natureza, ser movimentada. **397C** E ainda porque, suponho, se era preciso escrever, não anunciar os oráculos, não seria possível, que também nós julgássemos ser do deus a escrita que rejeitaríamos – já que carente no bom estilo do que convém aos reis⁵⁷. Pois não pertence ao deus a voz, nem o som, nem o estilo e nem o metro, mas à mulher. Aquele somente conduz⁵⁸ as imagens⁵⁹ e para a alma leva⁶⁰ a luz em relação ao porvir. Pois o entusiasmo é como tal”.

² As duas edições consultadas para realização desta tradução, Babbit e Flacelière, diferem quanto à existência da partícula μή, ausente na primeira e presente na última; tal acréscimo, aqui respeitado, feito por Flacelière, com certeza transforma o sentido do texto. Enquanto aqui os oráculos são melhores ou iguais aos de Homero – idéia compartilhada por Flacelière e por Francisca Pordomingo Pardo e José Antonio Fernández Delgado, da tradução espanhola – na tradução de Babbit os oráculos são piores do que os de Homero. Pode-se pensar que sendo os oráculos sempre piores do que Homero não há motivo para discussão; por outro lado, talvez, até possa ser esse o motivo inicial da conversa. Se os oráculos são piores, por que são dignos de tanta crença e importância? Ou ainda, em que medida são esses oráculos piores ou melhores? Quanto à métrica, o conteúdo, a beleza, ou função social? Essa comparação explícita com Homero é discutida novamente no texto, através de comparações com a poesia épica em geral.

⁵⁷ É possível que os reis utilizassem fórmulas prontas para proferir suas leis. Isso pode ser pensado a partir de um modelo canônico de processos jurídicos que se estabeleceu ao longo da história.

⁵⁸ Um dos sentidos do verbo *παρίστημι* é inspirar. No entanto, essa acepção aparece de forma figurada e isolada. De maneira geral, o verbo dá uma idéia de movimento, de “colocar adiante”, “oferecer”, como atesta a combinação do prefixo *παρ-* e do verbo *ἵστημι*.

⁵⁹ Em grego, *φαντασία*. No caso, traduzir fantasias por imagens é o mais adequado, pois imagem não quer dizer fantasia, mas pode também o ser. Fantasia provocaria uma interpretação pejorativa da própria função do oráculo, que não passaria de algo abstrato, sem qualquer fidedignidade.

⁶⁰ O verbo *ποιεῖν* tem várias traduções; optei por ‘levar’, que indica melhor o movimento da inspiração e a mistura do deus com a Pítia. De fato, Apolo não produz a luz, mas apenas a leva, já que, sendo ele Febo, seu brilho se mistura com a escuridão da alma da moça. Além disso, se a opção fosse feita pelo verbo

“Entretanto, para dizer de maneira geral, vós, profetas de Epicuro (pois é claro que também tu és um próprio encarregado deles) não há como fugir, e ainda, aquelas **397D** profetizas de antigamente acusastes como usuárias de composições grosseiras, e as de agora como enunciantes de oráculos em prosa e através de nomes que vem ao acaso, já que elas não teriam prestado contas para vós dos metros frouxos, abreviados e sem pé nem cabeça”.

Então Diógenos disse: “pelos deuses, não brinques, mas dissolve essa aporia que nos é comum. Pois não há ninguém dentre nós que não investiga a causa e a razão pela qual o oráculo tem deixado de responder em versos épicos e elegíacos.” Com efeito, o Téon respondendo disse: “Mas, além disso, agora, ó filho, parecemos ter afastado os guias de seu trabalho costumeiro de uma maneira abusiva. Deixa, então, acontecerem **397E** primeiro estes trabalhos costumeiros e em seguida problematizarás acerca do que desejas.”

11. Uma vez que Boeto deu esta explicação, Sarapião disse: “É justa a proposição **399B** sobre essas coisas que são expressas de forma indefinida e sem fundamento, como disse Boeto. Como no caso em que é predita a vitória a um general e ele vence ou como no caso em que é predita a destruição de uma cidade e ela perece. Quando não se diz somente o que há de ocorrer, mas também quando, como, depois de quê e junto com o quê, isso não é uma conjectura do que logo há de ocorrer, mas uma predição do que certamente há de ser, como é este oráculo relativo a claudicação de Agesilau”:

Reflete, então, Esparta, ainda que sejas cheia de orgulho,
Para que de seus ágeis pés não nasça um reino coxo
Pois inesperadas fadigas te assaltarão por muito tempo,
E a onda exterminadora de mortais agita-se em meio à guerra. **399C**

‘produzir’ ou ‘fazer’, não ficaria explícita a interação entre o deus e a mulher, o que daria a entender que a produção do oráculo é apenas divina, contradizendo o pensamento do próprio Plutarco.

“E o que se refere à ilha que emergiu no mar em frente a Tera e Terásias e a guerra entre Filipe e os romanos”:

Mas quando a estirpe troiana cair por cima
Dos fenícios, na batalha, haverão de ser feitos incríveis.
O oceano brilhará, fogo infinito, por causa dos raios,
Tormentas para o alto das ondas se precipitarão,
Misturadas às pedras, e nelas estará apoiada
Uma ilha desconhecida dos homens: Então, os homens inferiores,
Com a força das mãos, vencerão o mais forte.

“Com efeito, em pouco tempo os romanos sobrepujaram os cartagineses, tendo atacado Aníbal, e Filipe, combatendo os etólios e os romanos, em batalha foi vencido.

399D Enfim, do fundo do mar uma ilha levantou-se em meio a muito fogo e ondas ferventes. Ninguém diria que tudo, ao mesmo tempo, se encontrou e juntou por acaso e espontaneamente, mas a ordem dos acontecimentos demonstra que existia um conhecimento prévio. O mesmo vale com relação a predizer para os romanos, com quase quinhentos anos de antecedência, o momento em que poderiam vir a guerrear contra todos os povos ao mesmo tempo; constituindo isso o guerrear contra os seus próprios escravos revoltados. Nesses casos, nem o que se pode adivinhar, nem sequer o que não se deixa ver permitem à razão buscar pelo acaso na infinitude, mas oferecem

399E muitas garantias de experiências e mostram a via por onde vai o destino. Não creio que alguém diga esses versos, tais como haviam sido anunciados, por acaso. Se não, o que nos impediria de dizer, ó Boeto, que não foi o vosso Epicuro escreveu as “Máximas Soberanas”, mas, da mesma maneira, por acaso e espontaneamente, as letras umas às outras se juntaram, formando esse livro?”

19. Tomando a palavra, Téon disse: “pois estas coisas sofreram grandes mudanças e inovações. Mas dos oráculos daqui sabes que muitos daquele tempo e de agora são

403B produzidos em prosa e não são sobre assuntos ao acaso. Aos lacedemônios, segundo conta Tucídides, quando consultaram o oráculo, sobre a guerra contra os

atenienses, a resposta foi vitória e domínio, e ele mesmo, o deus, haver de prestar socorro, sendo ou não sendo chamado. E se a Pausânias não chamassem, “haveriam de lavrar com um arado prateado”. Aos atenienses, que sobre a expedição à Sicília interrogaram, o oráculo mandou buscar de Eritra a sacerdotisa de Atena: chamava-se Hesíquia (paz) a mulher. Dinômenes, o siciliano, interrogou sobre os filhos, e o oráculo disse que três deles reinariam como tiranos. Replicando, Dinômenes disse: “**403C** lamentar-te também tu, soberano Apolo”. “Isto, a ti”, disse o deus, “comunico e concedo”. Sabíeis, pois, que Gelão sofria de hidropisia e Hierão de pedras enquanto reinavam. E o terceiro, Trasíbulo, depois de se ver em meio a guerras e discórdias, passado não muito tempo, foi expulso do poder.

Efetivamente, Procles, o tirano de Epidauro, além de muitos que reprimiu de maneira cruel e ilícita, a Timarco, vindo de Atenas com dinheiro, acolheu e tratou com bondade, depois o matou e, em uma cesta, atirou o seu corpo ao mar. Procles fez essas coisas por intermédio de Cleandro de Egina, com a ignorância dos demais. Mais tarde, **403D** estando perturbados os seus negócios políticos, Procles enviou, em segredo, seu irmão Cleótimo ao oráculo, para perguntar sobre sua fuga e seu desterro. Respondeu, então, o deus, que permitia a Procles a fuga e o desterro para o lugar onde mandara o egineta depositar a cesta do seu hóspede ou onde o cervo perde seus chifres. O tirano, pois, entendeu que o deus ordenara que ele se atirasse ao mar ou se enterrasse, pois os cervos enterram e escondem os seus chifres sob a terra quando eles caem. Procles esperou pouco tempo, pois logo a situação se tornou completamente penosa e fugiu. **403E** Mas os amigos de Timarco, agarrando-o, destruíram-no e atiraram seu corpo ao mar.

E o que é mais importante: as retras⁶¹, pelas quais Licurgo ordenou a lei aos lacedemônios, foram dadas a eles em prosa. Certamente, Heródoto, Filócoro e Histro, preocupados, reuniram a maioria dos inumeráveis oráculos em verso, registrando também oráculos sem metros, mas, Teopompo, que menos do que nenhum outro homem se preocupou com os oráculos, criticou fortemente aqueles que não acreditavam que, em outros tempos, a Pítia vaticinava em versos. Depois disso, Teopompo, querendo mostrar as provas, encontrou poucos oráculos, pois a maioria, antes e agora, foi **403F** produzida em prosa.

20. Mas, agora alguns oráculos se fazem com métrica, dos quais um as circunstâncias fizeram célebre. Existe um santuário de Hércules Misógeno na Fócida, onde se tem por costume que o sacerdote não se relacione, por um ano, com mulheres, razão pela qual designam normalmente, para o sacerdócio, velhos. Exceto que, há pouco tempo atrás, um jovem que não era covarde, mas ambicioso, estando enamorado de uma **404A** jovem, recebeu o sacerdócio. Em princípio, era senhor de si e evitava a jovem. Estando ele a descansar, depois de beber e dançar, ela o atacou e realizou seu desejo. Assustado, com efeito, e confuso, buscou o apoio da mântica e interrogou o deus sobre seu erro, se haveria alguma súplica ou absolvição. Recebeu, então, esta resposta oracular:

Todas as coisas inevitáveis perdoa o deus.

Pois se se admite que, da mesma maneira, nos nossos dias, nenhum oráculo é pronunciado sem metro, sobre os antigos se pode ficar muito perplexo, pois eram dadas **404B** respostas tanto com metro como sem metro. Nem um, nem outro, ó jovem, é privado de lógica, mesmo que nós tenhamos opiniões respeitadas sobre o deus e não

⁶¹ “Palavra”, “conversa”; “licença para falar”; “convenção”, “acordo”, “aposta”; “palavra de oráculo”, “ordem”, “lei”.

consideremos aquele ser o mesmo que compunha os versos e agora inspira à Pítia como se falasse através de máscaras.

27. Pois, todavia, nada proveniente da poética existe de mais útil à linguagem do que as declarações protegidas e entrelaçadas por metros, que são melhor recordadas e dominadas. Aqueles de antigamente deveriam possuir uma boa memória. Pois muitas coisas eram indicadas, como os sinais dos lugares, o tempo conveniente para as atividades, templos sagrados dos deuses ultramarinos e sepulcros secretos dos heróis, difíceis de descobrir quando muito se afastam da Hélade. Vejam, pois, Quio, Cretino, Gnesíoco, **408A** Falanto e tantos outros comandantes de expedições que deveriam descobrir, por meio de sinais, as fortificações oferecidas e convenientes a cada um. Com efeito, vários se equivocaram, como Bato. Ele julgou ter-se extraviado ao não encontrar o lugar ao qual tinha sido enviado. Por conseguinte, veio, pela segunda vez, arrastado pelo mar. E assim o deus deu a entender:

Se tu conheces a Líbia de gordos rebanhos,
Não tendo ido lá, melhor do que eu que fui,
muito admiro tua sabedoria.

E, desse modo, o despachou de novo. Do mesmo modo, Lisandro, que ignorava completamente a colina Orcálida, também chamada Alópeco, e o rio Hoplita:

e a serpente enganadora, filha da terra que vem por trás,

foi naquele lugar vencido em combate e sucumbiu pelas mãos de Neócoro, filho **408B** de Haliarto, guerreiro que levava um escudo que tinha como emblema a serpente. Mas essas coisas dos antigos, muito difíceis de conter e de lembrar, não é necessário contar a vós, conhecedores.

28. Quanto ao estado atual das coisas, sobre as quais interrogamos o deus, eu, pessoalmente, as prefiro e acolho, pois temos muita paz e tranquilidade, cessaram as guerras, as migrações e as divisões políticas. Não existem nem regimes tirânicos, nem doenças e desgraças da Hélade, as quais demandam abundantes remédios e numerosos fármacos. **408C** Não há nada secreto, nem diferente, nem terrível, mas perguntas sobre assuntos pequenos e populares, como se fossem premissas de escola: “se casarei”, “se navegarei”, “se emprestarei dinheiro”. A maioria das respostas de um oráculo para as cidades se referem à produção de frutos, à criação dos animais, e à saúde dos seres. Então, envolvem em metros, inventam perífrases e ajuntam palavras às questões que requerem respostas simples e concisas. Este é o trabalho de um sofista ambicioso, que embeleza oráculos em vista à sua reputação. Mas a Pítia, por si própria, é de caráter nobre, quando ali desce e se aproxima do deus, à ninguém, senão a ela, preocupa a reputação e o **408D** louvor ou a censura dos homens.