

SALVATORE D'ONOFRIO

OS MOTIVOS DA SÁTIRA ROMANA

MARÍLIA

1968

INDICE-SUMÁRIO

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO

O problema da originalidade da Sátira latina — Horácio e Quintiliano — sátira e diatribe — A Sátira se afirma como oposição à helenização de Roma: corrente helenizante e corrente tradicionalista pp. 11-28

CAPÍTULO PRIMEIRO: ORIGENS E DESENVOLVIMENTO DA SÁTIRA LATINA

A *satura* dramática e a etimologia da palavra “sátira” — Pontos de contacto entre a *satura* dramática e a sátira literária — Primeiro tipo de sátira literária: Ênio, Pacúvio e Varrão — A sátira no sentido moderno da palavra: Lucílio, Horácio, Pérsio e Juvenal pp. 29-56

CAPÍTULO SEGUNDO: A SÁTIRA A LITERATURA

A literatura da época imperial: decadência da Oratória e florescência da Retórica — *Suasoriae* e *Controversiae* — Os poetas satíricos criticam a moda literária: declamadores, epígonos do estilo épico-trágico e poemas mitológicos — A sátira se afirma como poesia realista, de oposição ao mau gosto poético e ao mau costume social — A causa da decadência literária é a imitação da cultura helenística pp. 57-78

CAPÍTULO TERCEIRO: A SÁTIRA FILOSÓFICO-MORAL

Introdução da filosofia em Roma — Posição filosófica de Lucílio — O Epicurismo e Horácio — O papel do Estoicismo e do Cinismo na Roma imperial — O estóico Pérsio — O pessimismo de Juvenal — Confutação dos paradoxos estóicos: a *autarquia* do sábio, o problema do sexo, o conceito de liberdade, a loucura universal e a igualdade das culpas — Hipocrisia e caricatura dos filósofos — A insatisfação humana e a filosofia do meio-térmo pp. 79-100

CAPÍTULO QUARTO: A SÁTIRA RELIGIOSA

Aspecto jurídico e social da religião romana — Aceitação de cultos estrangeiros — Luta dos filósofos contra as superstições — A religião de Estado — Os satíricos

cação das crenças religiosas — O culto de Isis, Cibele,
Bona e Befona — Condenação do fanatismo religioso —
Os votos — O pensamento religioso dos satíricos pp. 101-114

CAPÍTULO QUINTO: A SÁTIRA SOCIAL

Divisão da sociedade romana em classes — A Nobreza:
sua decadência — Repúdio da classe média — Libertos,
clientes e escravos — Militares e políticos — A grande
massa popular — Roma é uma cidade desumana pp. 115-134

CAPÍTULO SEXTO: A SÁTIRA DOS COSTUMES

A depravação da matrona romana — O homem e a pe-
derastia — Amor e matrimônio — O vício da gula e
outros vícios — Os “caçadores de testamentos” — Con-
denação do presente e saudade dos costumes ances-
trais pp. 135-152

CONCLUSÃO pp. 153-156

OBRAS CONSULTADAS pp. 157-162

PREFÁCIO

Este trabalho, embora apresentado como Tese de Doutorado na Cadeira de Língua e Literatura Latina da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, não se destina exclusivamente aos especialistas em Literatura Romana, mas a todos os que se interessam pelos estudos humanísticos.

Através da obra satírica de Lucílio, Horácio, Pérsio e Juvenal, analisamos o lado negativo da aculturação greco-latina e as distorções ético-sociais da Roma antiga. Cabe ao leitor deduzir quais aberrações, no campo político, social, religioso e moral, ainda persistem na moderna civilização ocidental.

Sentimos a obrigação moral de agradecer, de público, aos que nos ajudaram na realização dêste trabalho: Fundação Calouste Gulbenkian, que nos proporcionou os meios para uma pesquisa no exterior, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Prof. Dr. Armando Tonioli e os demais membros da Banca examinadora, Prof. Dr. Enzo Del Carratore, nosso colega de trabalho na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, e o Prof. Júlio Cesar Melatti.

Marília, outubro de 1968.

INTRODUÇÃO

Quem estuda a sátira latina é induzido a se defrontar com o problema de sua originalidade em relação à literatura grega. Quintiliano, discorrendo sobre os gêneros literários cultivados na Grécia e em Roma, diz o seguinte: “Quanto à sátira, esta é totalmente nossa” (*Inst. Orat.*, X, 1, 93), negando assim qualquer influência grega no gênero satírico. Tal afirmação categórica da latinidade da sátira defronta-se com uma outra, não menos absoluta, de Horácio, que admite a dependência direta de Lucílio, o criador da sátira latina, dos comediógrafos gregos Êupolis, Cratino e Aristófanes: “dêstes, Lucílio depende totalmente” (*Sat.* I, 4, 6).

Ao redor destas duas afirmações contraditórias encontramos duas correntes de críticos da literatura latina: uma, fundamentando-se na afirmação de Quintiliano, defende a originalidade da sátira latina; outra, acreditando mais no verbo horaciano, acha que a sátira romana tomou espírito e forma da literatura grega. Os que defendem a originalidade da sátira latina (e são os mais numerosos) discutem a afirmação de Horácio e apresentam várias argumentações contra ela:

1) o espírito satírico e a violência do ataque pessoal, além de constituírem só uma faceta da obra satírica de Lucílio, não imitam necessariamente o sarcasmo da tríade cômica ou o escárnio de Arquíloco e de Hipôna: podem ter sua origem na tradição fescenina e na *satura* dramática romana;

2) e elemento didático-moralizante (*ridendo dicit verum* (Hor. *Sat.*, I, 1, 24) ou *castigat ridendo mores*), presente na obra de Lucílio (especialmente no longo fragmento sobre a virtude) e caracterizador dos satíricos latinos sucessivos, não se encontra na Comédia Antiga e nos satíricos gregos, cuja invectiva pessoal e passional, antes de ser o fruto da reflexão sobre os defeitos humanos, é ditada pelo ódio de indivíduos contra indivíduos ou de classes contra classes¹;

(1) A sátira, aliás, pela sua temática está mais perto da Comédia Nova do que da Antiga.

3) a afirmação de Horácio supra citada está em flagrante contradição com outros trechos do mesmo poeta, nos quais define Lucílio como “o aperfeiçoador de um gênero poético informe e desconhecido aos gregos”², e considera o poeta de Sessa como o *inventor* da sátira latina e seu mestre no gênero satírico (Sat. I, 10, 48 e II, 1, passim.);

4) Horácio, admirador incondicional da cultura grega, quisera dar um título de nobreza à sátira romana, ligando-a diretamente à Comédia Antiga. Concluímos, com Concetto Marchesi:

“O *hinc omnis pendet Lucilius* é, portanto, um erro que Horácio não torna a repetir nas sátiras sucessivas (I, 10; II, 1), em que continuava a polêmica luciliana e reconhecia ostensivamente em Lucílio o *inventor* da sátira romana e o seu modelo, e se declarava inferior a ele”³.

Tratando das influências da cultura grega sobre a sátira romana, mais interessante do que a discussão acerca da expressão de Horácio, é determinar as conexões de forma e de conteúdo da *diatribe* grega com a sátira latina. A filosofia antiga começou a tratar de assuntos éticos a partir dos sofistas. Sócrates, pelo processo pedagógico da “maieutica”, conseguiu despertar o interesse do grande público para os problemas do espírito. O seu discípulo Platão, através dos *Diálogos*, continuou e difundiu a obra do mestre. Ao lado dos dois grandes sistemas de Aristóteles e de Platão, surgiram várias escolas filosóficas, que se interessaram particularmente pelo homem e seus problemas. A filosofia começou, então, a preocupar-se mais com o problema antropológico do que com o cosmológico, mais com a Ética de que com a Física ou Metafísica.

Antístenes, discípulo de Sócrates, fundou a Escola Cínica, que teve enorme sucesso pela pregação da “autarquia” do sábio e pela associação “Virtude-felicidade”, e desembocou, mais tarde, no Estoicismo greco-romano. O representante mais popular do Cinismo foi Diógenes de Sínope, que vivia na praça

(2) “(Lucilius) fuerit limatior idem/ quam rudis et Graecis intacti carminis auctor” (Sat. I, 10, 65-66). Uns comentaristas, no afã de minimizar a contradição entre esta afirmação e a expressão “*hinc omnis pendet Lucilius*”, procuram distorcer o sentido deste trecho, dando-lhe as mais variadas interpretações. Veja o comentário de Villeneuve (*Horace Satires*. Paris, Les Belles Lettres, 1951, pp. 107-108).

(3) *Storia della Letteratura Latina* — Milano, Principato, 1959, vol. I, p. 145. Também Alessandro Ronconi (*Orazio Satiro* — Bari, Laterza, 1946, pp. 13-24) considera um erro a citada expressão de Horácio.

pública discutindo com o povo sôbre a conduta moral do homem. Ligado à escola cínica está Bion de Borístenes (início do séc. III a.C.), figura importante por ter dado uma forma literária às *diatribes*, pregações populares de filosofia moral. Seu sequaz foi Teles de Megara. Contemporâneo de Bion, mas de tendência filosófica cética, foi Timão de Fliunte, discípulo de Pirrão, que, com seus *Silloi*, em hexâmetros, satirizou todos os filósofos dogmáticos da época. Um tipo de literatura moralizante, semelhante à *diatribe* e ligado à poesia jâmbica de Arquíloco e Hipôna, mas que se diferencia dos dois gêneros pela predominância do elemento fantástico e alegórico, foi cultivado por Fênix de Colofão, Calímaco de Cirene e Menipo de Gádara.

Os temas mais tratados nas *diatribes* e nas outras formas de literatura filosófico-moralizante eram os seguintes: a *autarquia* do sábio, a liberdade espiritual, a instabilidade da fortuna, o contraste entre os bens materiais e espirituais, entre a vida e a morte, a comparação entre a vida e o palco. Quanto à forma, a *diatribe* é uma discussão à guisa de monólogo. O tom é o do diálogo: o pregador cínico desce à praça, chama a atenção de um grupo de populares e começa a expor princípios de filosofia moral numa linguagem familiar e simples. Interrogações, repetições, citações mitológicas, adução de exemplos práticos, referências a fábulas ou à vida dos animais: estes e outros eram os ingredientes de uma *diatribe*, que variavam segundo o nível cultural do pregador e do público.

Pois bem, os estudiosos da sátira romana procuraram encontrar semelhanças entre a sátira e a *diatribe*, chegando muitas vezes, à conclusão de que aquela está diretamente ligada a esta. Influências da literatura filosófico-moralizante grega sôbre a sátira latina existem e são inegáveis. Além dos testemunhos explícitos de Varrão e de Horácio ⁴, uma ligeira análise evidenciaria facilmente temas e formas comuns aos dois gêneros. Mas, depois dos trabalhos de Richard Heinze ⁵, de Paul Lejay ⁶, de Oltramare ⁷, de Nicola Terzaghi ⁸ e de outros estu-

(4) Varrão chama suas sátiras de *Menippeae* e Horácio de *Bionei Sermones* (Epist. II, 2:60).

(5) *De Horatio Bionis imitatore*. Bonn, 1889.

(6) *Oeuvres d'Horace: Satires*. Paris, Hachette, 1911.

(7) *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne, 1926.

(8) *Per la storia della satira*. Messina, D'Anna, 1944.

diosos do assunto⁹, procurar ainda descobrir relações entre a sátira e a *diatribe* seria “chover no molhado”. Além do mais, muito pouco sabemos acêrca das antigas *diatribes*, pois eram mais faladas do que escritas; e, quando escritas, perdiam a beleza da improvisação e entravam no campo da Retórica¹⁰.

É, sem dúvida, mais interessante, para os fins do nosso trabalho, averiguar as limitações de tais influências. Admitimos plenamente a dependência grega do elemento filosófico-moral da sátira: seria pueril negar isso desde que se sabe não terem tido os romanos uma filosofia própria. Mas a sátira não é só filosofia, nem é só moral: existem assuntos tratados pelos satíricos que não têm nada a ver com a pregação cínico-estóica. Pensamos na sátira autobiográfica, na sátira do “chato”, na sátira da arte culinária, na sátira do “caçador de testamentos”, em suma, naqueles elementos de “variedade”, de “mistura” e de “atualidade”, que já se encontravam na antiga *satura* dramática. Os motivos satíricos são tirados mais da vida do que da filosofia. Ao satírico interessa só o que é vivo e palpitante. Tanto é verdade que nenhum tema inspirado na morte — que, todavia, tinha motivado inúmeras argumentações de filosofia moral¹¹ — aparece nos escritores de sátiras.

Por isso, com muita propriedade, Paul Lejav, em sua magistral introdução ao estudo das sátiras de Horácio¹², distingue duas correntes confluentes na sátira latina: o filão da sabedoria cínico-estóica (elemento filosófico), e o filão propriamente “satírico”, herança do realismo dramático e da *verve* itálica. Mas, mesmo para o elemento filosófico, é preciso fazer algumas restrições às influências da *diatribe*. As conexões entre a sátira e a filosofia cínico-estóica são, a nosso ver, indiretas e não diretas. Convém notar que, a partir da era cristã, ocorreu uma penetração recíproca das diversas formas de literatura moral em Roma. A sátira, o epigrama, o romance, a fábula, a epistolografia, quase todos os gêneros literários,

(9) Lembramos também o desprezioso mas objetivo artigo de Enzo Del Carratore: “Introdução ao estudo das sátiras de Horácio”. Rev. *Alfa*, n.º 2, 1962, pp. 43-66.

(10) A principal fonte para o conhecimento da *diatribe* grega é a obra enciclopédica de Estobeu, escritor macedônico do séc. V. d.C., uma espécie de antalogia ou florilégio, em que o autor recolhe trechos de diversos escritores antigos e os agrupa por gêneros ou por argumentos. Diógenes Laércio também é fonte importante.

(11) Veja: Terzaghi, op. cit., p. 35.

(12) Op. cit., pp. V-CK.

enfim, estavam permeados de pregação cínico-estóica, de princípios epicuristas e de motivos retóricos. Muitos escritores da época estão ligados diretamente ao Estoicismo: os Sênecas, Lucano, Pérsio (para citar só os mais conhecidos), e todos acusam suas influências em suas obras¹³.

E isso porque o primeiro século do Império, do ponto de vista cultural, é o século da difusão dos princípios de filosofia moral, que se tornou uma *publica materies*, um cabedal comum, o fundamento da *paideia*. Se Horácio põe na boca do escravo Davo e do porteiro de Crispino princípios de filosofia estóica, é porque tal tipo de discussão era extremamente vulgarizada, popular. Quando se fala, portanto, de influências filosóficas nas sátiras de Horácio, Pérsio e Juvenal, não é preciso incomodar Bión ou Menipo, que viveram, mais ou menos, três séculos antes: temas e motivos de filosofia moral estavam na rua, na praça pública, nas escolas, nas salas de declamações, nos círculos literários. Eram, em suma, patrimônio comum e não exclusividade de doutos.

A sátira, que é o gênero literário que mais retrata a sociedade contemporânea, lançou mão deste cabedal de cultura, utilizando os temas, os motivos e as formas de expressão que estavam na moda. Portanto, a nosso ver, os empréstimos — para usarmos a terminologia filológica — de forma e de conteúdo da sátira romana à *diatribe* grega ocorreram por via popular e não erudita. Só assim podemos explicar como a sátira cínica, em sua origem essencialmente filosófica e literária, pôde influenciar a sátira latina, tão palpitante de realidade histórica.

A causa de tanta celeuma em torno das origens da sátira romana reside na mania de querer descobrir imitação grega em tudo quanto diz respeito à literatura latina. Além do fato de o conceito de imitação dos antigos ser diferente do nosso, sendo a “mimese” a essência da arte clássica¹⁴, é bom lembrar que o satirizar é um sentimento universal. Em poesia, de uma forma geral, não existem temas velhos ou lugares comuns, e, quando a poesia é satírica, então, em absoluto, não podemos falar de imitação, pois é a *vida* a fonte única de inspiração do autor satírico.

(13) Terzaghi (op. cit., pp. 99-242) descobre motivos diatribicos ou menipeus em Fedro, em Petrónio e em Marcial.

(14) Sobre a conceituação da “mimese”, veja a recente obra de Segismundo Spina: *Introdução à poética clássica*. S. Paulo, Editora F. T. D., 1967, p. 78-99.

A sátira, efetivamente, surge da observação dos vícios e das distorções sociais e morais. Ninguém melhor do que o poeta Juvenal soube apontar a causa motivadora do escritor satírico: a *indignatio*, isto é, a revolta contra o vilipêndio dos princípios sagrados do bem, da justiça, do amor, da pátria, da religião, da família. Numa gama variada de sentimentos, que vai da violência da invectiva até ao fino humorismo, o autor satírico serve-se do ridículo para a finalidade catártica da correção dos costumes. A sátira, portanto, quer pela sua fonte psicológica (a indignação) quer pelo seu meio expressivo (o ridículo) quer pela sua finalidade (a moralização), não pode ser imitação livresca, porque é a imitação da vida contemporânea ao poeta, o retrato de uma sociedade colhida em sua flagrante atualidade, a descrição de vícios e defeitos peculiares aos homens daquele tempo e daquele lugar.

Mas há um aspecto caracterizador da sátira latina que ainda não foi suficientemente explorado e que, se bem estudado, poderá oferecer um argumento valioso para a defesa da tese da romanidade da sátira. Ninguém até agora, pelo que nos consta, ressaltou, com riqueza de argumentação, que a sátira latina surge e se afirma como oposição à Helenização de Roma.

Ao lado dos romanos filo-helenistas, que admiraram, imitaram e assimilaram a civilização grega, sempre existiu em Roma uma corrente tradicionalista, que se opunha às inovações na vida e nos costumes romanos, pois via nas influências greco-orientais a causa primordial da quebra do *mos maiorum*, o austero comportamento físico e moral dos antigos romanos, que tinha construído a grandeza de Roma. Esta corrente tradicionalista procurou sempre evidenciar o lado negativo da helenização, especialmente no que diz respeito a suas influências sobre os costumes. Os orientais em geral, e os gregos em particular, eram acusados de introduzir em Roma o luxo, a ganância, o egoísmo, a depravação, a luxúria, a frouxidão e outras espécies de vícios, desconhecidos dos romanos primitivos.

Se conseguirmos demonstrar, ao longo do nosso trabalho, que os escritores de sátiras, uns mais outros menos, seguem esta corrente tradicionalista e anti-helenística, teremos aduzido uma nova argumentação para a defesa da tese da latinidade da sátira, pois seria ilógico pensar que os satíricos romanos se inspiraram na literatura grega para condenar a cosmovisão grega.

O historiador Arnold-J. Toynbee salienta muito bem que a civilização helênica não se limita nem histórica, nem geográfica, nem lingüisticamente à Grécia:

“O Helenismo foi uma forma de vida característica, corporificada numa instituição básica, a cidade-estado, e quem se aclimatou à vida tal como vivida numa cidade-estado helênica, seria aceito como heleno, não importando qual a sua origem e formação”¹⁵.

O traço fundamental de uma *pólis* era o seu particularismo, característica esta que impedia uma cidade-estado de se unir a outra e formar uma nação. Ao exclusivismo da *pólis* correspondia o individualismo do cidadão, que se dedicava particularmente à cultura do seu “eu” físico e espiritual. Daí o cuidado pelos exercícios ginásticos e pelo esporte, pela dança e pela música, pela poesia e pelas artes, pelo sentimento amoroso e pela filosofia. O culto do homem alcança a sua expressão máxima na civilização helênica e se resume na famosa sentença do sofista Protágoras: “O homem é a medida de tódas as coisas”¹⁶.

Este Humanismo, não obstante a continuidade histórica da Antiguidade e a unidade da cultura ocidental, adquire diferente intensidade e formas específicas em cada tipo de civilização¹⁷.

O momento de maior fulgor da *pólis* protótipa foi a Atenas de Péricles. Pertence, porém, aos macedônicos Felipe e Alexandre o grande mérito de tentar dar unidade política à miríade de *pólis* helênicas e de levar a todo o Oriente conhecido a civilização grega. Mas o grande Império de Alexandre o Grande desmoronou com a sua morte: as forças contrífugas do espírito helênico frustraram a experiência de união e de centralização, e novas *pólis* se formaram, tirando a supremacia a Atenas; Alexandria, por exemplo, que emprestou seu nome a um movimento poético, baseado na introspecção psicológica e num estetismo formalístico. Sômente a dominação romana conseguiu dar unidade política e paz interna às várias cidades da Hélade, ao mesmo tempo que absorvia e continuava difundindo a civilização grega.

(15) *Helenismo*. Rio, Zahar, 1960, p. 9.

(16) Essa sentença de Protágoras, referida duas vezes por Aristóteles (*Metaphysicorum Liber IX*, 1, 14 e *X*, VI, 1) com relação à teoria do conhecimento, vulgarizou-se como expressão-chave do Humanismo.

(17) Cfr. Werner Jaeger — *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 5 e ss.

Apesar da vizinhança das colônias campanas (Cumas, Pompéia, Nápoles) da Magna Grécia e dos influxos helênicos na civilização etrusca, Roma só entrou em contacto directo com a cultura grega a partir da conquista de Tarento (272 a.C.). Falando, portanto, da civilização romana, é oportuno distinguir uma fase anterior às influências gregas, e uma posterior. A Roma primitiva, empenhada numa luta assídua e ferrenha com as povoações vizinhas, não teve tempo nem disposição para que seus filhos se dedicassem ao cultivo das Letras, das Artes e do pensamento reflexivo. O que interessava aos antigos laciais era o aprimoramento das virtudes militares, o espírito de disciplina e de abnegação, o sentimento cívico de amor à Pátria e aos deuses protetores da família e do Estado. A renúncia do individuo em prol da coletividade diferencia essencialmente o homem romano do grego e será o fundamento da futura grandeza de Roma. Os traços da original civilização romana são os seguintes:

1) o amor à terra e a seus produtos, que torna a agricultura a ocupação mais nobre: a primeira aristocracia latina é composta de agricultores e o carácter telúrico domina até na onomástica (*Lucius*, “nascido na alvorada”, *Manius*, “de manhã”, *Marcus*, “de março”, *Pilumnus*, “pilão”, *Fabius*, “fava”, *Lentulus*, “lentilha”, *Cicero*, “grão-de-bico”, etc.) e na adjetivação (*laetus*, “terra bem estrumada”, *felix*, “fértil”, *sincerus*, “sem cêra”, *egregius*, “animal separado do rebanho”, etc.)¹⁸;

2) o amor à família e a incondicional sujeição ao chefe desta, o *paterfamilias*;

3) o respeito à *res publica* e a devoção para com a Pátria, pelo bem da qual qualquer sacrifício é uma obrigação;

4) a obediência aos mais velhos e a fidelidade às tradições dos ancestrais, que constituíam o *mos maiorum*;

5) o senso de justiça, o *cuique suum*, que regia as ligações não só dos cidadãos entre si, mas também dos homens com as divindades, e que levou Roma a ser a pátria do Direito;

6) o senso de moralidade, pelo qual os romanos repudiavam o adultério, a pederastia, as orgias e outras espécies de vícios;

7) a simplicidade da vida, enfim, que fazia os habitantes do Lácio ficarem satisfeitos com alimentos sadios e não refinados, vestimentas sóbrias e sonos breves: era a vida vivida

(18) Cfr. Henri-Irénée Marrou. *História da Educação na Antiguidade*. S. Paulo, Herder, 1966, p. 359.

segundo a natureza, sem nenhum requinte de luxo ou de superfluidade ¹⁹.

Este tipo de civilização tão diferente da grega, nasceu e se desenvolveu à margem do mundo helênico, e ficou independente até o contacto direto dos romanos com os gregos. A conquista da *pólis* grega Tarento (272 a.C.) deu início ao processo de helenização romana, que se intensificou com as três guerras púnicas (264-241, 218-201, 149-146) e as quatro macedônicas (215, 200-196, 171-167, 149-148). A destruição de Corinto e Cartago, no mesmo ano de 146 a.C., e a anexação, em 132 a.C., do reino de Pérgamo, consolidam definitivamente o poderio de Roma na Grécia e no Oriente, e tornam a capital do Lácio a *Urbs* por antonomásia, a *Caput Mundi* ²⁰.

A expolição dos povos submissos e os pesados impostos e tributos que os vencidos eram obrigados a pagar enriqueceram desmedidamente os cofres de Roma e acarretaram uma profunda transformação na vida e nos costumes romanos. O antigo padrão de vida, fundamentado na austeridade, na simplicidade, na honestidade e nas outras virtudes que constituíam o *mos maiorum*, tornou-se obsoleto, pois não podia mais satisfazer as exigências da nova aristocracia endinheirada. Começou, então, em Roma, a ser cultivada a vida de *society*, cujos modelos foram tomados aos povos mais civilizados da Grécia e do Oriente. O culto do físico (dança, ginástica, cosméticos) e do espírito (música, filosofia, arte, ciências e letras) tornou-se uma necessidade para os romanos mais refinados. As prêsas de guerra levaram para Roma os objetos de arte mais variados, as vestimentas e os tapêtes mais luxuosos, as púrpuras e os bibelôs, os mestres de cultura e as heteras. Os “bárbaros” romanos aprenderam, então, dos gregos a gostar do “belo” em tôdas as suas expressões e a gozar a vida de uma forma plena.

Os sociólogos chamam de “aculturação” a um conjunto de fenômenos resultantes do intercâmbio, direto e contínuo, de grupos de indivíduos pertencentes a culturas diferentes. E definem, ainda, a “cultura” como um sistema de atitudes, insti-

(19) René Pichon (*Histoire de la littérature latine*. Paris, Hachette, 1897, p. 6-12) sintetiza a espiritualidade romana nessas três características: 1) o espírito prático da religião; 2) o espírito conservador da família; 3) o espírito impessoal do Estado.

(20) J. Wight Duff dedica um capítulo da sua *A Literary History of Rome* (London, Ernest Benn, 1960) ao estudo da helenização de Roma, que ele situa entre o fim da 1.ª guerra púnica (241 a.C.) e o primeiro consulado de Pompeu (70 a.C.): “The invasion of Hellenism”, pp. 68-86.

tuições e valores de uma sociedade. Os contactos entre a civilização grega e a romana se processaram em dois momentos: à fase de “transmissão” seguiu-se a de “assimilação”. É preciso notar, porém, que a aculturação greco-romana apresenta um fenómeno característico, se não singular. De uma forma geral, é sempre o povo vencedor que impõe a sua civilização ao vencido. No caso Grécia-Roma aconteceu o inverso; e isso porque, desfrutando o conquistador de uma civilização bem inferior à do conquistado, a cultura superior se impôs à força militar. O primeiro a reconhecer plenamente este estado de fato foi o poeta latino Horácio, que, numa famosa frase, estigmatizou a sujeição dos romanos à cultura dos gregos: “Graecia capta ferum victorem cepit et artes // intulit agresti Latio” (*Epist.* II, I, 156).

O primeiro núcleo de concentração e de irradiação da cultura helenística em Roma foi o chamado “circulo dos Cipiões”. Ao redor de Cipião Africano, de Emilio Paulo, de Cipião Emilianiano e dos Lélios (pai e filho), sucessivamente, se reuniram os maiores gênios da cultura greco-romana. Entre os mais ilustres expoentes deste cenáculo literário encontramos o filósofo eclético Panécio de Rodes, o historiador Políbio de Megalópolis, o comediógrafo Terêncio e o satírico Lucílio. O contacto dos dois estudiosos gregos com a elite política e intelectual romana foi importantíssimo. Enquanto Panécio ensinava aos espíritos mais esclarecidos de Roma o caminho do pensamento reflexivo, o historiador Políbio ficava admirado com o sucesso impressionante das armas romanas e procurava descobrir-lhe o segredo. O romano, que antes só se afirmara nas vitórias militares, agora, sob o exemplo dos gregos, começa a projetar-se também no campo do espírito. Ao ideal do homem guerreiro, do herói, se associa a preocupação da cultura, o ideal do homem sábio. A *humanitas* vem complementar e suavizar a *gravitas* romana.

A repentina fome de cultura apanhou os romanos desprevenidos. A conquista da Grécia, relativamente rápida, criou o impasse da urgente passagem da civilização romana, ainda agreste e guerreira, a um tipo de cultura refinada, sublime em todas as suas manifestações. Os romanos resolveram o problema da forma mais simples e prática, à maneira de todos os povos subdesenvolvidos: importaram da Grécia e das regiões do Oriente mais civilizadas os mestres da cultura.

O primeiro exemplo foi dado pela família Lúvia: alforriou um douto escravo tarentino, Andronico, e o escolheu como professor e educador dos membros da casa. O exemplo foi se-

guido pelos Cipiões e pelas outras famílias aristocratas das gerações sucessivas. Enfim, o ter um mestre grego em casa tornou-se moda em Roma, e, quando não se encontrava “na praça”, se importava diretamente de uma cidade helênica.

Como se isso não bastasse, as famílias romanas mais abastadas, no afã de proporcionar a seus filhos uma educação cada vez mais completa, começaram a enviar seus pupilos a Atenas e Rodes, os dois maiores centros universitários dos sécs. II e I a.C., para que recebessem *in loco* a mais fina educação retórica, filosófica e poética. Mesmo quando Roma consegue sair do estado de barbárie cultural, ter uma produção própria bem relevante e tornar-se o nôvo centro de civilização clássica, os expoentes mais ilustres da cultura romana sentem ainda a necessidade de ir procurar no berço do Humanismo, a Grécia, motivação, inspiração e exemplo para a realização de suas obras: e.g., Cícero, Horácio e Virgílio.

Mas, se os gregos que, a partir do séc. II a.C., chegavam a Roma cada vez mais numerosos, tivessem sido só intelectuais e professôres e tivessem trazido somente cultura, teria sido uma coisa ótima. Ocorreu, porém, que a maioria dêles procurava a rica metrópole para fazer dinheiro a qualquer custo. Ótimos dialéticos e negociantes sem escrúpulos, os gregos descobriram na cosmopolita capital do mundo uma mina de riquezas, fácil de ser explorada. Roma tornou-se o ponto de encontro de todos os aventureiros, que vinham não somente da Grécia, mas de tôdas as regiões conquistadas: Ásia, África, Oriente Médio e Europa. As profissões, os officios e as atividades mais estranhas e mais exdrúxulas começaram a ser praticadas em Roma: contrabando, venda de qualquer tipo de produtos e de objetos, mercados de escravos, exploração da prostituição, chantagens, traições, espionagem, etc.

Os estrangeiros que assim enriqueciam, fôssem êles libertos ou cidadãos das Províncias, disputavam com os membros da nobreza romana os cargos públicos e os lugares de destaque na sociedade. A velha instituição classista de patrícios e plebeus é, aos poucos, suplantada por uma nova concepção social, que só distingue ricos e pobres. É a aristocracia do dinheiro, longinqua mãe dos nossos capitalistas, aos quais se opõe só a classe pobre, os nossos proletários.

No campo ético-religioso as inovações introduzidas pelas influências dos costumes orientais foram realmente revolucionárias. As divindades do Olimpo pagão, representações das virtudes, dos vícios humanos e dos fenômenos naturais, pela riqueza de seus ritos e fascínios de seus mistérios, suplantaram

fácilmente a religião indígena romana, muito mais primitiva e simples. As orgias frenéticas da celebração do mistério de Dioniso, por exemplo, que em Roma tomaram o nome de Bacanaes, eram um verdadeiro Carnaval, que de religioso só tinham a motivação, dando-se, durante estas festividades, plena expansão aos instintos.

Junto com o sentimento religioso, desmoronou o senso da moralidade: o adultério, a pederastia e a prostituição invadiram Roma. Enfim, os influxos da civilização helênica enfraqueceram os ideais romanos de Pátria, de Religião, de Ética e, principalmente, de abnegação e de sacrifício. O individualismo, o espírito personalista grego, que coloca na satisfação do próprio eu e de suas paixões a finalidade do homem, substituiu o espírito coletivista romano. Daí as guerras civis pela conquista do poder, a depravação dos costumes, a corrupção na política e na administração, e todos os outros males que afligiram a sociedade romana do fim da República e da época imperial.

O Helenismo, olhado pelo reverso da medalha, apresenta germes de dissolução da poderosa estrutura politico-sócio-moral de Roma e torna, por isso, lícita e justificável a corrente nacionalista romana que se lhe opõe. Marcos Pórcio (a sua família era criadora de porcos) Catão foi o primeiro a denunciar o lado negativo das influências helênicas sobre a vida e os costumes romanos, alertando seus patrícios acerca das consequências deletérias do relaxamento da antiga austeridade. A expressão *delenda Carthago*, que o severo Censor repetia no final de todos os seus discursos no Senado, traduzia, além do perigo militar dos púnicos, o seu preconceito contra os povos orientais. Presentiu que a contaminação da Grécia levaria fatalmente à quebra do *mos maiorum* e seria a causa principal da decadência de Roma. A história de sua vida é salpicada de lutas contra o progresso e o “modernismo”, para a manutenção dos costumes ancestrais. Em 195 a.C., como Censor, luta pela conservação da *lex Oppia*, que proibia às mulheres o uso de jóias e de vestidos de luxo. Em 187 a.C., na qualidade de Tribuno, exige que Cipião Emiliano, voltando vitorioso da Ásia, preste contas ao Senado das indenizações de guerra recebidas de Antíoco: com êste ato cívico tão corajoso Catão quis lembrar aos generais romanos que as prêsas de guerra, os tributos e os outros proveitos pertenciam ao Estado e não ao chefe do exército, ao mesmo tempo que demonstrava a sua ojeriza à família dos Cipiões, acusada de ser a sede do filo-helenismo em Roma. Em 186 a.C. consegue, com o *senatusconsultum de*

Bacchanalibus, a condenção dos cultos religiosos estrangeiros. Em 154 faz expulsar os três filósofos gregos (Diógenes, Critolau e Carnéades) enviados de Atenas como embaixadores em Roma.

É de se supor que o anti-helenismo de Catão tinha o apóio da classe senatorial, em sua maioria composta de latifundiários conservadores, temerosos de que as idéias filosóficas e as novas concepções religiosas e morais pudessem revolucionar as instituições sócio-políticas ²¹.

A reação anti-helênica, encabeçada por Catão, terá seus adeptos ao longo da história de Roma, embora tenha sido sempre sufocada pela corrente helenizante. A ala anti-helenista se fundamenta na razão de Estado, que manda castigar severamente os povos rebeldes e arrasar as cidades insubmissas, e na fidelidade às antigas instituições de Roma e aos costumes ancestrais. A ala filo-helenista, por sua vez, deixa-se levar pelo fascínio da cultura e da civilização grega, pelo sentimento de liberdade e pelo desejo de atualização.

A corrente tradicionalista terá suas figuras mais expressivas nos escritores romanos preocupados com o problema sócio-moral. E isso porque o lado negativo da helenização de Roma se manifesta, a nosso ver, essencialmente no que diz respeito à corrupção dos costumes. Quando se começar a falar, a partir da segunda metade do primeiro século da nossa era, de “decadência” de Roma, esta não é visível nem no campo político, nem literário, nem filosófico, nem artístico. Com efeito, o Império Romano continuará a expandir-se e permanecerá firme ainda por vários séculos; a literatura produzirá ainda gênios (Tácito, Juvenal e Plínio o Mõço, por exemplo); a Filosofia, com Marco Aurélio e Plotino, alcançará o seu ponto máximo de especulação; a Arte resplandecerá com maior fulgor sob a dinastia dos Antoninos e dos Severos. O Helenismo, em suma, continuará vivo e atuante até a queda do Império Romano do Ocidente.

A verdadeira decadência, opinamos, ocorreu no campo do espírito, na subversão dos valores religiosos, sociais e éticos. O individualismo, base do humanismo grego, levou ao egoísmo, à ganância, à luta pelo poder, à exploração dos vencidos e dos escravos, ao desejo desenfreado de luxo e de prazeres, ao abandono das classes pobres, ao desprezo da religião, ao desrespeito da *res publica*, aos crimes mais hediondos e aos vícios mais inconfessáveis. Esta, sim, foi decadência, e da pior espécie, por-

(21) Cfr. Jean Bayet — *Littérature Latine*. Paris, Colln, 1958, pp. 102-104.

que é difícil encontrar em outra sociedade, de qualquer tempo e de qualquer lugar, tantas depravações quantas as narradas pelos historiadores romanos do fim da República e da época imperial.

É claro que só os espíritos atentos aos problemas sociais e morais podiam denunciar êste tipo de decadência. É sintomático o fato de que os dois primeiros escritores verdadeiramente “latinos”, porque não provenientes das regiões helenizadas da Itália, Catão e Lucílio, se afirmaram com a literatura censória e moralizante. O cavaleiro romano Lucílio, apesar de fazer parte do círculo dos Cipiões, primeiro núcleo de irradiação da cultura helenística em Roma, percebeu todavia o perigo dos influxos dos costumes gregos. Suas *Sátiras* são violentos libelos contra o mau costume político, a degeneração e a depravação. Com êle a sátira latina toma aquêl aspecto reacionário e conservador, de oposição às inovações de imitação estrangeira e de saudade dos tempos passados, que lhe será peculiar.

A voz da tradição romana, que clama contra a revolução introduzida pela imitação dos costumes gregos, sempre se levantará no seio dos romanos mais autênticos, mesmo no período de apogeu do helenismo em Roma. Já o grande comediógrafo Plauto satirizara os romanos que imitavam os costumes orientais: inventou um neologismo na língua latina, *per-graecari* (Most. I, 1, 21), para indicar o “viver à moda grega”, isto é, dedicando-se a uma vida de prazeres. Na época de César, o historiador Salústio denuncia a corrupção do exército romano pelos contactos com os povos orientais: o general Sila, para conquistar a benevolência e a fidelidade pessoal dos soldados romanos, permitiu que êstes se entregassem a tôda sorte de orgias e de libertinagem, característica da frouxa civilização oriental, durante a primeira guerra mitridática (*De coniur. Cat.*, cap. 11).

Cícero iria chamar, várias vêzes, os gregos pelo diminutivo depreciativo *graeculi* (*Tusc.* I, 86; *De Or.* I, 102). A *fides graeca* ficou proverbial como sinônimo de má fé e de traição. Na oração em defesa de Flaco, o grande advogado romano invalida as testemunhas do acusador por serem gregos: os gregos não merecem nenhuma confiança, porque são corruptos e venais. É conhecida a aversão de Cícero aos *poetae novi* (que chama irônicamente de “cantores Euphorionis”) ²², os expoentes do círculo literário de Q. Lutácio Cátulo e os representantes

(22) *Tusc.*, III, 19, 45. Euphorion, poeta do séc. III a.C., de Cálcis (Eubéta), foi o principal inspirador dos *poetae novi*.

em Roma da poesia alexandrina, expressão da autobiografia, do sutil psicologismo, do subjetivismo exagerado, da tristeza e da mágoa de um coração apaixonado. A um romano da velha raça nunca era permitido chorar e muito menos pelo amor de uma mulher! O tradicionalismo conservador de Cícero é resumido nesta sua bela expressão:

“A força de Roma repousa nos velhos costumes tanto quanto na força de seus filhos” (*De Rep.* V, 1).

Não pensa diferentemente Augusto, quando, preocupado com a frouxidão dos costumes romanos de sua época, inicia um movimento de saneamento sócio-moral. A legislação de Augusto sobre a religião, a família, o matrimônio e a agricultura visa especificamente à restauração do *mos maiorum*, fortemente abalado pela gradativa aceitação dos costumes estrangeiros. A ideologia do Principado não é outra coisa senão a tentativa de projetar nos espíritos romanos a idéia da grandeza da Roma passada, presente e futura, fundamentada no espírito de coletividade. Os poetas e os historiadores do círculo de Mecenas são incentivados a cantar a glória de Roma e o amor de seus filhos pela Pátria. O “*dulce et decorum est pro patria mori*” (Hor., *Odes*, III, 2, 13) representa o símbolo da reação romana à desagregação material e espiritual do helenismo.

Mas a obra poética de Horácio e de Virgílio, as *Histórias* de Tito Lívio e a restante literatura da época de Augusto não conseguiram inculcar nos espíritos romanos os ideais do vestuário *mos maiorum*. O canto da grandiosidade da Roma antiga, fundamentada no valor de seus filhos, em sua devoção aos deuses, à Pátria, à família e à terra, foi mais um motivo literário, inspirador de altíssimas obras poéticas, do que um sentimento vivo, capaz de levar os romanos a reviver o genuíno espírito itálico.

O curso da História é irreversível. Não se pode lutar contra o progresso civilizacional, embora este possa conter os germes da corrupção de uma antiga tradição gloriosa. Prova disso é a figura de Mecenas. O poderoso ministro de Augusto, a quem o *Princeps* tinha confiado o encargo de solicitar a adesão da classe intelectual para ajudar ideologicamente na grande reforma sócio-moral, ele próprio era um poeta melifluo, um aristocrata refinado, um helenizante confesso, um exímio gozador da vida, um *bon-vivant*, enfim. Mais que despertar as consciências contra as injustiças sociais e a propagação do mau costume, ele as adormece no culto do Príncipe e do belo estético em todas as suas formas.

Na época imperial, a corrente tradicionalista se afirma, especificamente, como oposição ao regime ditatorial, em nome da tradição republicana e democrática de Roma. O Estoicismo romano desenvolve um papel importante, sob êste aspecto: os Sênecas, Cornuto, Lucano, Pérsio e outros escritores ligados ao cenáculo estóico, salientam os horrores do absolutismo imperial. Mas duas figuras másculas sobressaem no panorama da literatura romana, no início do séc. II d.C.: Tácito e Juvenal. O grande historiador de Roma percebe claramente os sintomas da desagregação do Império: a falta de ideais políticos, a luta intestina pelo poder, a corrupção dos costumes, o enorme número de estrangeiros em Roma e a conseqüente mistura de raças iriam abrir as portas da *Urbs* a uma raça pura, forte e valorosa, a germânica, que não tardaria a impor-se à raça latina, viciada pelo cosmopolitismo. O mesmo perigo pressente Juvenal, quando observa que a exploração dos vencidos, se não era perigosa quando imposta aos efeminados povos orientais, provocaria a vingança dos povos célticos, raça primitiva e forte (VIII, 112-124).

Junto com Tácito, Juvenal será o último baluarte da defesa da latinidade de Roma. Suas *Sátiras* são um violento panfleto contra a depravação da Roma de sua época, cuja causa é vista no abandono das antigas instituições e costumes romanos e na assimilação da civilização helenística. Para Juvenal, a sociedade romana vive uma profunda crise de valores, crise que abrange a vida política, literária, religiosa, social e moral.

E, realmente, o gênero satírico se manifesta mais num período de crise histórica. Como bem salienta Paul Petit²³, a história do Império romano “não é senão uma sucessão de crises no seio de um apogeu todo superficial”. A *pax romana*, que proporcionava ao império uma harmoniosa estabilidade, fundamentava-se no equilíbrio entre a força do exército e a pressão dos bárbaros, entre os recursos econômicos do Estado e as despesas com a guerra, entre os gastos do poder público e as receitas fiscais, entre a produção e o consumo, entre a autoridade do Senado e o poder imperial, entre as tendências monárquicas e as tradições republicanas, entre a razão de Estado e a liberdade do cidadão, entre a herança clássica e as correntes irracionais, entre a moral antiga e os influxos estrangeiros²⁴.

(23) *La Paix Romaine*. Paris, Presses Univ. de France, 1967, p. 372.

(24) Cfr. Roger Rémondon — *La crise de l'Empire Romain*. Presses Univ. de France, 1964, p. 71.

Mas êste equilíbrio, por causa do crescente cosmopolitismo e universalismo de Roma, começou a apresentar vários pontos de ruptura, que iam determinando, aos poucos, a quebra do espírito coletivista romano. Daí o surgir de crises sociais, culturais e morais, que minavam a estrutura, antigamente compacta, da sociedade latina.

Sinal evidente do descontentamento social é a difusão da pregação moral, que geralmente floresce num momento de crise. A aceitação do Estoicismo na camada culta da sociedade e a grande penetração do Cinismo no meio do povo, no primeiro século da nossa era, demonstram a insatisfação do espírito romano, iludido e desiludido pelo progresso da civilização. O anseio de uma vida simples, vivida segundo a natureza, a necessidade da meditação e da reflexão, o espírito de renúncia aos prazeres da vida, o desejo do retiro espiritual, assinalam, de uma certa forma, o fim da espiritualidade clássica, e abrem as portas à nova mundividência do Cristianismo.

A finalidade do nosso trabalho é demonstrar que a Sátira latina é literatura de oposição aos influxos estrangeiros, pois é essencialmente tradicionalista e nacionalista. Através da análise dos motivos que induziram os escritores latinos a escrever sátiras, poderemos observar que os satíricos romanos, em sua crítica às influências helenísticas sôbre os costumes indígenas, visavam à preservação do *mos* dos antigos, fundamento da grandeza militar de Roma.

CAPÍTULO PRIMEIRO

ORIGENS E DESENVOLVIMENTO DA SÁTIRA LATINA

As origens da sátira latina são incertas, pois se confundem com as primeiras formas de poesia dramática. Como toda poesia primitiva, a sátira, em sua fase originária de drama informe, é um produto anônimo e coletivo do gênio popular. Escreve Michele Barillari:

“A sátira, poesia toda especial, que não tem origem, porque quase confundida no sangue romano... a sátira, aquele sentimento instintivo do ridículo, que sobressai no gênio da raça latina, se confunde com as própria origens da vida política, religiosa, e com as (origens) rudimentares das Letras. Aliás, se devemos assinalar em Roma uma vida literária nos primeiros cinco séculos, esta, sem dúvida, está ligada à sátira, com todas as imperfeições e grosserias próprias da natural aspiração daquele povo”¹.

A própria etimologia da palavra “sátira” é duvidosa, sendo susceptível de diversas interpretações. O *locus classicus* sobre as origens da sátira nos é fornecida pelo gramático Diomedes:

“Chama-se *satura* a um tipo de poesia cultivado entre os romanos. Atualmente tem caráter difamatório, visando corrigir os vícios dos homens, sobre os moldes da Comédia Antiga: escreveram este tipo de sátira Lucílio, Horácio e Pérsio. Mas, outrora, dava-se o nome de *satura* a uma composição em versos constante de uma miscelânea de poesias, cujos representantes foram Pacúvio e Ênio. A *satura*, entretanto, é assim chamada ou de *Sátyros*, porque, como acontece na *satura*, eles dizem e fazem coisas ridículas e vergonhosas; ou de um “prato cheio” de muitas e variadas primícias, que os antigos camponeses ofereciam aos deuses

(1) *Studi sulla Satira latina*. Messina, Tip. dell'Epoca, 1860, p. 8.

por ocasião de festividades religiosas: era chamada *satura* pela abundância e pela fartura...; ou de um certo tipo de “recheio”, que, dizem, Varrão chamou de *satura* porque repleto de muitos ingredientes... Outros acreditam que o nome derive de uma *lei*, chamada *satura* porque, numa única súplica, inclui ao mesmo tempo muitas coisas, como acontece na *satura*, composição versificada, em que se encontram juntas muitas poesias”².

Diomedes, como acabamos de ver, aponta quatro etmologias possíveis: 1) *sátyros*; 2) *lanx satura*; 3) *satura*, equivalente de *farci-men*; 4) *lex satura*. Destas, a mais aceita, porque a mais convincente, é, sem dúvida, aquela que faz derivar “satira” de *satura lanx*: um prato cheio das primícias da colheita que os antigos camponeses itálicos ofereciam aos deuses em ação de graças. Naturalmente, tal ritual vinha envolvido num ambiente de festa, onde música, canto, dança e troca de desafios misturavam o sacro ao profano, chegando facilmente ao obsceno.

O caráter religioso e dramático da primitiva *satura* é atestado também por Tito Lívio na sua famosa página sobre as origens do teatro latino. Narra o historiador que, no ano 364 a.C., houve uma pestilência em Roma e

“entre outros meios para aplacar a ira dos deuses, foram instituídos os jogos cênicos, coisa nova para o povo guerreiro de Roma, que, até então, se contentara só com os espetáculos de Circo. O fato em si não foi de grande importância — como acontece geralmente em todos os começos —, além do mais, era coisa importada. Sem poesia e sem ação mímica, jograis chamados da Etrúria, dançando com acompanhante de flauta, executavam elegantes movimentos, segundo o costume etrusco. Mas a juventude romana começou a imitá-los, acrescentando, de seu, versos informes, com que se lançavam recíprocas pilhérias e harmonizando as palavras com os movimentos. Assim, tal tipo de representação agradou e, pelo freqüente uso, progrediu muito. Atores indígenas passaram a ser chamados “histrões”, de nome etrusco *hister*: e já não se lançavam alternadamente, como antes, versos grosseiros e mal feitos do tipo dos *festucinos*, mas agora representavam *saturas* completas e repletas de vários metros, com canto escrito e fixado de acôrdo com a música da flauta e com os movimentos da dança. Lívio Andronico, depois de certo tempo, foi o primeiro a abandonar as *saturas* e a criar dramas de um único assunto

(2) In: C. A. Van Rooy — Studies in Classical Satire and Related Literary Theory — Leiden, Brill, 1966, p. XII.

completo. Mas, porque nesta forma de drama desapareceram as risadas, e a licenciosidade desenfreada e a brincadeira eram transformadas, aos poucos, em arte, a juventude romana deixou para os histriões profissionais a representação desses dramas e tomou para si o uso antigo de lançar desafios em versos. Tais desafios tornaram-se, mais tarde, *exodia* e vinham juntos com as *Atelanas*” (*Ab Urbe Condita*, VII, 2, 4-7).

Nesta narração de Tito Lívio sobre as origens da poesia dramática e do teatro romano podemos ressaltar uma evolução determinada por três momentos:

1) uma primeira fase, totalmente indígena e campesina, em que só há versos e mímica: são desafios grosseiros, acompanhados por gestos vulgares, chamados *fesceninos*³;

2) uma segunda fase, que aproveita dois elementos importados da Etrúria: a música e a dança: a ação dramática ou teatral se torna mais rica, mais complexa e mais variada, originando-se, assim, a *satura*, chamada com tal nome pela mistura de vários elementos (versos, mímica, música e dança);

3) a terceira fase, iniciada por Lívio Andronico, que “foi o primeiro que, partindo da sátira, ousou dar à ação uma forma de peça”⁴, vê o surgir do teatro propriamente dito, em que à ação ainda desorgânica e jocosa da *satura* é substituída por um argumento lógico e contínuo, visando à demonstração de uma tese ou à exposição de uma idéia: é a *fabula* ou drama, quer cômico quer trágico⁵.

Na história do teatro popular romano, que vai dos cantos *fesceninos* até as primeiras representações de Lívio Andronico (240 a.C.) a *satura* ocupa um lugar de transição, tendo sido, por mais de um século, a forma preferida de jôgo cênico pelos rústicos camponeses do Lácio.

(3) De *Fescennia*, cidade etrusca, ou de *fascinum*, fascínio, ligado a falo.

(4) “Ab saturis ausus est primus argumento fabulam serere”. Tito Lívio — *Ab Urbe condita*. VIII, 2, 8. Com todo o respeito à autoridade de Tito Lívio, verificamos que o historiador foi inexacto quando relacionou a obra teatral de Lívio Andronico com a *satura* latina. O escravo grego, mais do que aperfeiçoar a antiga poesia dramática do Lácio, introduziu em Roma um novo tipo de teatro, traduzindo Menandro e outros autores da Comédia Nova grega.

(5) Cfr. Augusto Rostagnl — *Storia della Letteratura Latina*. Torino, U. T. E. T., 1955, vol. I, p. 58.

Cabe aqui uma observação do crítico Otto Maria Carpeaux. Tratando das origens da lírica grega, êle, lançando mão da terminologia nietzschiana, ressalta o aspecto “dionisíaco” da poesia primitiva e supõe que o acompanhamento musical servia para atenuar os instintos desenfreados, dar mais compostura à mímica, em suma, “apolinizar” a poesia⁶. Tal fato, a nosso ver, se deu também na poesia primitiva latina, onde a importação da música e da dança etrusca mitigou a explosão violenta dos versos *fesceninos* e criou um tipo nôvo de poesia-drama, a *satura*, mais composto e mais rico.

Estritamente ligada à *satura* dramática está a *sátira literária*, que se elevou a gênero próprio e teve grandes cultores na literatura latina. Tal ligação entre os dois tipos de sátira parece-nos que ainda não foi bem explorada. As conexões de forma, de conteúdo e de espírito entre a *satura* dramática e a sátira literária merecem ser salientadas, pois ressaltam o caráter “romano”, ou melhor, “itálico” do gênero satírico.

Se conseguirmos demonstrar que a maioria dos elementos característicos da sátira literária já se encontravam, presumivelmente, na antiga *satura* dramática, teremos motivos suficientes para acreditar na já citada afirmação do mestre Quintiliano: “Quanto à sátira, ela é tôda nossa”. Com efeito, se a sátira literária tem suas raízes na antiga *satura* dramática, que, como veremos, é um produto genuíno do espírito itálico, ela é anterior à influência helênica no campo das letras e constitui um dos poucos gêneros literários latinos não moldados sobre um correspondente grego.

Começemos pelo nome. A palavra *satura* parece ser o feminino do adjetivo *satur* (= cheio), inicialmente adjunto adnominal de *lanx* (= prato). Era um prato cheio das primícias da terra, que os antigos romanos ofereciam aos deuses como tributo de gratidão e símbolo de abundância. Com o tempo, o adjetivo *satura*, isolado de *lanx*, se substantivou e, no comêço da época imperial, passou à forma *satira*, tornando-se palavra panromânica.

Teodoro Mommsen é de opinião diferente, pois defende a derivação de *satura* do grego *sátyros*. Para êle, a *satura* seria a mascarada dos *Sátiros*, figuras mitológicas ligadas ao culto

(6) *História da Literatura Ocidental*. Rio, O Cruzeiro, 1966, v. I, p. 66.

de Dioniso ⁷. Além do fato de pouco sabermos acêrca dos *sátyros*, de sua difusão na *Magna Graecia* e de seu contacto com os primitivos povos itálicos, dois obstáculos impedem a aceitação desta etimologia. Em primeiro lugar, não saberíamos qual substantivo serviria de base à forma feminina. Em segundo lugar, a etimologia da palavra grega *satyros* é incerta e, sem dúvida, não helênica. Isso levou alguns filólogos a pensar exatamente o contrário do que afirma Mommsen: Georges Nicole, depois de ter examinado a opinião dos que acreditam numa derivação de sátiros da latim *satura*, acrescenta: “A idéia da plenitude e da abundância caracterizaria bem êstes demônios protetores da riqueza agrícola” ⁸. Seria, então, o reverso da medalha: a forma grega derivaria da forma latina. Por uma vez, Roma ganharia da Grécia no campo das letras. Nada de estranho, pois, se há um gênero literário em que a literatura latina sobrepuja em produção, em originalidade e em força expressiva a grega, êste é o satírico.

Em confirmação à nossa tese da origem itálica da sátira, citamos a opinião dos mais modernos estudiosos do assunto: Gilbert Highet, J. Wight Duff, C. A. Van Rooy e E. De Saint-Denis.

Highet:

“O nome sátira vem da palavra latina *satura*, cujos sentidos primitivos eram os de “cheio” e de “mistura de várias coisas”... Liga-se a um prato cheio de várias primícias oferecidas aos deuses, chamado *lanx satura*” ⁹.

-
- (7) *Apuds* W. S. Teuffel — *Histoire de la littérature romaine*. Paris, Vieweg, 1883, vol. I, p. 6. A hipótese da derivação grega é sustentada por um número diminuto de críticos, entre os quais citamos G. L. Hendrickson (*Amer. Journ. of Philol.*, 1898, pp. 285-311) e F. Leo (*Hermes*, 1904, pp. 67-77). E. Paratore (*Storia del Teatro Latino*. Milano, Vallardi, 1957, pp. 14-16) e G. E. Duckworth (*The nature of roman comedy*. Princeton, Univ. Press, 1952, pp. 8-10), mesmo aceitando a derivação de *satura lanx*, não excluem uma contaminação com a cultura grega. L. Pareti (*Storia di Roma*. Torino, U. T. E. T., 1952, vol. I, p. 670) admite a possibilidade de influxos do drama satírico grego na *satura* latina, mas por via indireta, através dos etruscos. P. Frassinetti (*Saggio sul teatro popolare latino*. Genova, Istituto di Filologia classica, 1953, pp. 51-52) sustenta a seguinte tese: as raízes do nome latino *satura* e do grego *sátyros* se confundiram quando Lucillo deu à sátira o tom mordaz, verdadeiramente “satírico”.
- (8) *In:* Daremberg-Saglio — *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. S.v. Satyri.
- (9) *The anatomy of satire*. Princeton, Univ. Press, 1962, p. 231.

Duff¹⁰, analisando a questão etimológica com base no significado dos adjetivos ingleses *satiric* e *satyric*, elimina a possibilidade da etimologia grega e afirma que tal conexão foi devida a uma confusão dos antigos gramáticos.

Van Rooy, por sua vez, depois de um estudo aprimorado sobre a *satura* pré-literária, assim conclui:

“Começamos, conseqüentemente, a nossa pesquisa sobre o sentido original e a forma gramatical de *satura* com a premissa de que a palavra derivou de *satur*: e temos demonstrado que esta é a sua natural e óbvia derivação. A isso acrescentamos as premissas de que *satur* é originariamente de sentido passivo e que, provavelmente, aponta a *lanx*, chamada *satura*, como uso mais primitivo da palavra. O nome originário do prato deve ter sido *lanx satura*; mas, em breve tempo, com a elipse de *lanx*, o mesmo prato, i. e., a oferenda inteira, passou a ser chamada *satura*. Como conseqüência a forma feminina de adjetivo se desenvolveu para um substantivo feminino coletivo”¹¹.

Saint-Denis, enfim, afirma que

“a primeira *satura* não pode ter correspondência com o drama satírico grego, pois não foi uma revolução, mas somente uma etapa necessária de uma longa evolução, conforme o espírito evolutivo do gênio indígena romano”¹².

Concluimos com o parecer de Alessandro Ronconi que considera, com toda a razão, que a pressuposta etimologia grega não passa de uma tentativa de filo-helenistas:

“O mesmo hábito (o de atribuir tudo à imitação grega), que se delineia como éco dos contrastes entre o helenismo e as escolas nacionais, levará alguém a aproximar arbitrariamente o nome mesmo de “sátira” aos *sáturos* e ao drama satírico, em oposição àqueles que lhe atribuíam, com maior verossimilhança, uma etimologia latina”¹³.

Aceitando a derivação da palavra “sátira” de *satura lanx*, sera mais fácil explicar a sua ligação com a sátira literária.

“A palavra — escreve o Prof. Armando Tonioli — faz parte de um conjunto verbal — *satis*, *satiare*, *satietas*, *saturitas*,

(10) *Roman Satire*. Hamden, Archan, 1964, p. 3.

(11) O.c., pp. 18-19.

(12) *Essais sur le rire et le sourire des Latins*. Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 50.

(13) *Orazio Satiro*. Bari, Laterza, 1946, p. 18. Também Michael Grant (*Roman Literature*. Cambridge, Univ. Press, 1954, pp. 217-222) defende a latinidade da sátira.

satur, saturare —, e é de remota antigüidade na língua, pois que já no *C. F. Arvalium* ocorre a forma *satur*, sendo discutível a sua origem indo-européia ou etrusca. A tôdas estas variedades da família de palavras citada é inerente a idéia da “saciedade”, mas um nôvo matiz semântico, o de “mistura”, surge em expressões atestadas historicamente — v.g. *lanx satura, lex satura*”¹⁴.

Estas duas idéias de “abundância” ou de “saciedade” e de “variedade” ou de “mistura” encontram-se tanto na *satura* dramática como na sátira literária. O conceito de “abundância” é bem visível na definição de Diomedes, pois êle afirma: “a copia et a saturitate rei satura vocabatur”. A idéia de “mistura”, além de estar implícita no “prato cheio” de todo tipo de primícias da terra, encontra-se mais claramente na narração de Tito Lívio, que descreve a *satura* primitiva como uma ação dramática e plástica, feita de poesia escrita e cantada, acompanhada pela música e pela dança.

Pois bem, êste sentido de mistura e de variedade existe também na sátira literária e se torna uma das características principais do gênero satírico. A sátira latina nunca deixou de ser um *pot-pourri*, uma mistura de temas, motivos e assuntos dos mais variados, que vão do relato de viagens a lembranças autobiográficas, da crítica dos costumes à exposição dos defeitos humanos, abrangendo literatura, filosofia, sociologia, política, moral e religião:

“Êste sentido prevalecente de mistura pode ser razoavelmente tomado como o sentido original: não é difícil transferi-la para o sentido de mistura literária, que nunca foi inteiramente dissociado da palavra *satura*, como prova a “miscelânea” do livro de Juvenal (*nostri farrago libelli*), no início do séc. II d.C.”¹⁵.

Podemos encontrar um outro elemento comum à sátira dramática e à sátira literária no “espírito satírico”, naquele *italum acetum* (Hor., *Sát.*, I, 7, 32), que Ugo Enrico Paoli chama de “produto vernáculo, com marcas próprias e inconfundíveis”¹⁶. O gôsto pela poesia satírica manifesta o espírito de zombaria dos antigos itálicos, como salienta Teuffel:

“Como todos os italianos, os Romanos tinham um rápido olhar para tudo quanto impressiona na vida exterior; êles tinham fina observação, ativa imitação e réplica imediata.

(14) *Os Adelfos de Terêncio*. S. Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1961, pp. 12-13.

(15) Duff — *Roman Satire*, o.c., p. 14.

(16) *Vita Romana*. Firenze, Le Monnier, 1958, p. 351.

As improvisações, as canções satíricas e jocosas, os diálogos e os cantos alternados remontam, na Itália, à mais alta antigüidade¹⁷.

O caráter dramático e sarcástico dos itálicos se revela desde as primeiras manifestações poéticas: nos *versos fesceninos*, na *satura*, nas *atelanas*, nos *carmina triumphalia* e *convivalia* o povo latino dava livre expansão ao seu pendor para a caricatura e a troca de invectivas. Por ocasião de festas campestres e religiosas, de vitórias militares, de núpcias, de banquetes e até mesmo de funerais, os romanos preparavam ou improvisavam versos mordazes e licenciosos, com que faziam escárnio das pessoas festejadas, contando todo o podre de sua vida ou fazendo a caricatura de defeitos físicos ou castigando-lhes os vícios.

O ataque violento e ofensivo contra as pessoas chegava a tal ponto que encontramos nas XII Tábuas¹⁸ uma disposição legal que proibia os *mala carmina*, a que se refere Horácio¹⁹, falando da moderação imposta por lei à desenfreada licença dos *fesceninos*. Mas, não obstante esta proibição, o povo romano nunca deixou de rir à custa dos outros, como demonstra o grande número de *cognomina* forjados sôbre defeitos físicos: *Balbus* (“o gago”), *Calvus* (“o careca”), *Plautus* (“o orelha de asno”), *Varus* (“o cambade”), *Luscus* (“o vesgo”), e outros mais ofensivos ainda: *Bestia*, *Brutus*, *Aper*, *Asinius*, *Niger*, etc.

Este espírito mordaz e sarcástico, revelado através da *satura* e das demais formas de poesia primitiva, se perpetuou não somente na sátira literária, mas também em outras formas da literatura latina, especialmente nos Epigramas de Marcial. Aliás, o espírito satírico, no sentido moderno da palavra, não foi uma exclusividade da sátira literária, encontrando-se também, aqui e ali, em muitas obras de autores seríssimos. Ênio, Cícero, Quintiliano, Catulo (para citar só alguns) floream seus escritos com motes mordazes e pungentes.

Ugo Enrico Paoli, na sua obra já citada, dedica um capítulo ao *italum acetum*, onde ressalta a ligação do gosto dos romanos para a zombaria com as primitivas formas de poesia

(17) O.c., vol. I. p. 3.

(18) Cfr. Luigi Pareti. O.c., vol. I, p. 670.

(19) *Epist.* II, 1, 139-155. Cfr. Também *Sat.* II, 1, 82 e Cícero, *De Rep.*, IV, 10, 12.

dramática e com o espírito galhofeiro dos rústicos camponeses do Lácio. Vale a pena traduzir uns excertos:

“Não é por acaso que as primeiras formas embrionárias de literatura itálica são as *saturae* e os gracejos *fesceninos*, contenda rústica de motejos grosseiros; que nas Comédias de Plauto há um inesgotável veio de argúcias e de motes espirituosos, que não se encontra nas Comédias de Terêncio, mais ligadas ao modelo grego; que a sátira, na forma adotada por Lucílio, Horácio e Juvenal, foi sentida pelos romanos como composição nacional, e nacional é, em substância, também o epigrama satírico... O espírito da burla, fechada e concentrada em poucas palavras, é inato na sólida natureza dos itálicos: é espírito de gente dura, a que os requintes da sociedade não tiraram nada da agressiva acrimônia do camponês; é um espírito áspero, imediato, feroz, e se esmera num petulante cruzamento de ataques e contra-ataques de palavras, numa luta sem exclusão de golpes, que se conclui com a vitória ou com a derrota... A insolência não dá gosto se não for rápida; o *italum acetum* é a natural expressão de um povo que, vivido entre as armas, não esquece que também a palavra é uma arma”²⁰.

Daí se deduz que a tão decantada *gravitas* ou “seriedade” romana espelha só uma faceta do espírito latino.

Podemos apontar outro elemento de ligação entre os dois tipos de sátira: a forma *dialógica*. A *satura* dramática, aperfeiçoamento dos versos *fesceninos*, que eram versos alternados devido à sua forma de desafios, devia ser representada por dois personagens ou por dois grupos de atores (semi-coros), cada qual lançando seus ataques e esperando a resposta adequada. O *diálogo* é o meio de comunicação de idéias mais popular e foi, sem dúvida, o instrumento de expressão mais usado nas primeiras formas de poesia dramática. A sátira literária faria muito uso deste recurso dialógico, substituindo o interlocutor real da *satura* e do teatro pelo interlocutor fictício ou imaginário. Daí a presença do elemento dramático na sátira literária, que visa a representação ao vivo de cenas e acontecimentos da vida quotidiana.

A mistura de vários assuntos, o espírito satírico, o recurso do interlocutor fictício e o aspecto dramático são, para nós, pontos de contacto entre a *satura* dramática e a sátira literária. Tal ligação é admitida por alguns críticos da literatura latina. Traduzimos Duff:

“os traços dramáticos, universalmente reconhecidos na sátira romana, são, para muitos olhos, um testemunho de sua

derivação dêste tipo ocasional, variado e sem enredo da primitiva farsa”²¹.

Mais importante ainda é assinalar o elemento “literário” que devia estar presente na *satura* dramática. É sabido que os antigos habitantes do Lácio entraram em contacto com o alfabeto a partir do início do séc. VII a.C.²². É absurdo, então, pensar que eles não o utilizassem no século IV, época em que Tito Lívio coloca o surgir da *satura*. O satúrnio, verso itálico por excelência, em que foram escritos os primeiros *carmina*, sofreu, provavelmente, uma evolução progressiva de aperfeiçoamento, antes de ser substituído pelos metros gregos, mais dúcteis e mais ricos. Não é possível admitir, então, que os romanos, conhecendo a escrita e tendo um verso próprio, transmitissem a sua primitiva produção poética só oralmente. É lícito, portanto, supor que a *satura*, a composição mais rica e mais orgânica entre as outras formas de poesia primitiva latina, fôsse escrita antes de ser representada. Evidentemente, com isso, não queremos dizer que a *satura* dramática se elevasse a “obra literária”, ou que o texto escrito fôsse completo e definitivo. A nosso ver, a parte escrita devia ser uma espécie de *canovaccio*, um esquema fixo, mas susceptível de acréscimos dependentes do estro e do capricho do ator na hora da representação.

Que os romanos gostassem dêste tipo de *vaudeville* o demonstra a persistência da *satura* dramática, também depois da criação do teatro regular, sob forma de *exodium*, peça curta, tipo da *farsa* italiana, que vinha representado depois do espetáculo principal.

A passagem da *satura* dramática para a sátira literária deu-se gradativamente. Ettore Paratore ressalta muito bem esta transição:

“De tôdas estas vigorosas contribuições da comicidade itálica nasceu em Roma a *satura*, primeira informe manifestação dramática, que, na idade sucessiva, abandonou, aos poucos, o caráter dramático para tornar-se expressão familiar dos pensamentos de um escritor sôbre vários assuntos e, especialmente, sôbre os costumes de seus contemporâneos”²³.

(21) *Roman Satire*, o.c., p. 20.

(22) Pareti, o.c., vol. I, p. 666.

(23) *Storia della letteratura latina*. Firenze, Sansoni, 1959, p. 13.

O primeiro que isolou o elemento literário do elemento dramático, criando, então, um novo gênero, a sátira escrita para ser lida e não mais representada, foi Quinto Ênio, “o pai da literatura latina”.

Para explicar as origens da *sátira literária*, apraz-nos, mais uma vez, tomar o ponto de partida do *locus classicus* de Diomedes. O gramático, depois de ter falado da sátira como *carmen maledicum*, cultivada por Lucílio, Horácio e Pérsio, acrescenta:

“Mas, outrora, chamava-se *satura* a uma obra em versos, constante de uma miscelânea de poesias, como escreveram Pacúvio e Ênio”.

Quintiliano também, depois de ter falado da sátira de Lucílio, Horácio e Pérsio, admite a existência de um tipo de sátira literária anterior a estes três autores:

“Há também um gênero de sátira anterior a este, que consistia não só numa diferença de metros, mas numa miscelânea de diversos elementos, cultivado por Terêncio Varrão, o mais erudito entre os romanos” (*Inst. Or.*, X, 1, 95).

Fundamentados no testemunho destes dois autores, podemos distinguir dois tipos de sátira literária: uma, mais antiga, que tem como característica a variedade de assuntos, de formas e de metros, como também a mistura de poesia e de prosa; e uma outra, que constitui o tipo de sátira no sentido moderno da palavra, cujo criador foi Lucílio.

Os cultores do primeiro tipo de sátira literária foram Ênio, Pacúvio e Varrão. Das sátiras de Pacúvio (220-130) nada sabemos, pois nenhum fragmento sobrou. Seu tio Ênio (239-169) escreveu quatro livros de *Saturae*, uma miscelânea de metros e de assuntos. Da análise dos poucos fragmentos podemos ter uma idéia dos agumentos tratados: um contraste entre a Morte e a Vida, provavelmente uma forma popular de Atelana; uma fábula sobre o agricultor e a cotovia, de inspiração esópica, que acaba com a moral:

“esta história esteja sempre presente na tua mente, para que não esperes dos amigos o que tu mesmo possas fazer”²⁴;

provérbios e exortações morais; receitas de gastronomia, etc.

(24) In: Röstagni, o.c., vol. I, p. 174.

O elemento mais importante a ser ressaltado nas sátiras de Ênio é a tendência para a autobiografia. Temos dois fragmentos muito claros a respeito, falando um dos males da sua velhice e outro exaltando seus versos:

“Nunca escrevo poesias, a não ser que a artrite me obrigue a isso” e “Salve o poeta Ênio, que ofereces aos homens versos inflamados, que nascem do fundo do coração”²⁵.

Tais manifestações autobiográficas, presentes não só nas *Saturae* e nas outras obras menores, mas também nos *Annales*, conferem à produção literária de Ênio um sabor de atualidade; atualidade que Lucílio tornaria polêmica em sua sátiras. O mérito de Ênio é, porém, o fato de ter criado a sátira escrita, destinada à leitura e não mais à representação.

Outro escritor deste tipo de sátira foi Marcos Terêncio Varrão (116-27), contemporâneo e amigo de Cícero. Sua produção literária constava de 70 obras, num complexo de mais de 600 livros, em que ele depositou a sua imensa cultura eclética e enciclopédica. A obra de Varrão, que mais interessa para o nosso estudo, são as *Saturae Menippeae*, constituídas de 150 livros de sátiras, cada sátira ocupando um livro inteiro ou mais de um livro. O título de *Saturae* é devido, sem dúvida, seja à variedade dos assuntos tratados (filosofia, filologia, poesia, moral, etc.), seja a mistura de prosa e de versos de vários metros, seguindo, nisso, o exemplo das sátiras de Ênio e de Pacúvio. Com o adjetivo *Menippeae*, Varrão quis confessar a fonte de inspiração de seu tipo de sátira. Menipo de Gádara, poeta e filósofo cínico do séc. III a.C., nas suas *diatribes*, tinha desenvolvido um tipo de pregação popular satírico-moralizante. Varrão, acusando a influência do grego Menipo, quis salientar que sua sátira, através do elemento jocoso e satírico, visava corrigir os costumes, seguindo os moldes do pragmatismo da filosofia cínico-estóica.

Dado o estado extremamente fragmentário da obra satírica de Varrão, não podemos saber exatamente até que ponto ele conseguiu alcançar esta finalidade. Restam das *Saturae Menippeae* alguns títulos de livros e alguns fragmentos. Entre os primeiros notamos: *Eumenides* (“os diversos tipos de loucura humana”), *Endymiones* (“os que vivem de sonhos”), *Sexagenis* (“o homem que acorda aos 60 anos”), *Est modus matulae* (“o vaso tem a sua medida”), *Mutuum muli scabunt*

(25) Ibid. pp. 172-173.

(“os burros se coçam reciprocamente”), *Nescis quid vesper serus vehat* (“não sabes o que a noite te reserva”), *Sesculives* (“um Ulisses e meio”), *Marcopolis* (“a cidade de Marcos”), *Trikáranos* (“um monstro de três cabeças). Entre os fragmentos assinalamos: um em louvor do vinho:

“Ninguém bebe licor mais agradável do que o vinho: //êste foi inventado para curar as doenças, //êste é o doce viveiro da alegria, //êste é o cimento que consolida as amizades”²⁶;

um outro sôbre o motivo do *carpe diem* ou do *collige virgo rosas*:

“Apressai-vos, ó meninas, a gozar a vida, até que a flor da juventude o permita: brincar, comer, amar e tomar lugar no carro de Vênus”²⁷;

um outro da sátira *De officio mariti*:

“Um defeito da espôsa deve ser corrigido ou suportado: quem o corrige, torna a mulher mais apreciável; quem o suporta, torna melhor a si mesmo”²⁸;

um outro sôbre a corrupção dos costumes de seu tempo:

“(os romanos) vivem nas trevas e no curral, o Foro se tornou um estábulo e a maioria dos homens de hoje devem ser considerados porcos”²⁹.

A crítica à sociedade contemporânea e a saudade dos tempos passados aproximam Varrão de Lucílio, no qual sobressai o elemento polêmico. Mas, mesmo não querendo negar as influências das sátiras de Lucílio, insistimos em afirmar que as *Saturae Menippeae* se diferenciam profundamente do tipo de sátira criado por Lucílio e aperfeiçoado por Horácio, Pérsio e Juvenal. Varrão, como êle mesmo confessa, está na linha da diatribe cínico-estóica e dela herda espírito e forma³⁰. O elemento fantástico, por exemplo, comum à literatura satírica grega e desconhecido pela sátira latina, é pre-

(26) Ibid., p. 467.

(27) Ibid., p. 407.

(28) Ibid., p. 468.

(29) Ibid., p. 468.

(30) Antonio Marzullo (*Le Satire Menippeae di M. T. Varrone*. Salerno, Spadafora, 1927) procura evidenciar, pelo contrário, o aspecto “romano” da obra de Varrão, considerando as *Saturae Menippeae* como um elo de ligação entre Lucílio e Horácio.

sente em quase todos os livros das *Menippeae* de Varrão, como podemos deduzir dos títulos. Encontramos nas sátiras de Varrão representações de cidades simbólicas, viagens imaginárias a países maravilhosos, cenas grotescas, aventuras impossíveis, que estão entre o sonho e a realidade.

Tudo isso encontraremos no *Apocolocyntosis* de Sêneca, no *Satiricon* de Petronio, nas *Metamorfozes* de Apuleio, mas não na Sátira, que é atualidade, realidade, agressividade contra homens e costumes do momento histórico, ou intimidade, confissão, contemplação e representação dramática dos defeitos humanos, com a finalidade de moralizar, mas sem o pedantismo filosófico.

Este tipo de sátira, que se tornou gênero literário à parte e teve excelentes cultores no mundo romano, foi iniciado por *Lucílio*. Nascido em Sessa Aurunca (148-102, segundo a Crônica de São Jerônimo), cidade osca, terra em que era indígena o espírito mordaz das Atelanas, Gaio Lucílio, em Roma, viveu estritamente ligado ao círculo literário de Cipião Emiliano e de Lélío. O ambiente histórico era de violentas agitações sociais, onde duas correntes disputavam o poder: o partido democrático, chefiado pelos irmãos Gracos, e o aristocrático. Lucílio parece não ter participado ativamente da vida pública³¹, a não ser através de seus escritos. Com efeito, êle foi um dos primeiros poetas romanos a dedicar-se exclusivamente ao *otium* literário, seguido mais tarde por todos os autores satíricos.

Escreveu 30 livros de sátiras, diferentes entre si pela forma e pelo conteúdo. Os primeiros quatro livros, em setenários trocaicos e em senários jámbicos, eram os mais violentos, sendo a invectiva a arma preferida. Nos livros sucessivos, Lucílio passaria a ser mais moderado, mais reflexivo e a usar com exclusividade o hexâmetro datílico, que se tornaria o metro próprio dos autores satíricos. A partir de Lucílio, então, a sátira cessa de ser uma mistura de metros, para ser exclusivamente uma mistura de temas.

Da análise dos 1300 versos que nos restam podemos distinguir duas fases na produção literária de Lucílio. A pri-

(31) A participação de Lucílio na tomada de Numância, seu único feito político-militar de que temos notícia, não é de grande importância, pois participavam da *cohors amicorum* de Cipião poetas, filósofos, historiadores e artistas, cuja finalidade não era a de guerrear, mas de fazer companhia ao *dux* e de observar os acontecimentos para depois descrevê-los.

meira, que chamaremos de juvenil, em que predomina a violência dos ataques contra os adversários políticos da família dos Cipiões, notadamente contra Cecílio Metelo e Cornélio Lupo. A fase posterior acusa um amadurecimento do Poeta, proveniente do progresso da reflexão e duma maior compreensão dos defeitos humanos. Os assuntos são os mais variados: descrição de uma viagem feita à Sicília; questões gramaticais e literárias; queixas a um amigo por não tê-lo visitado por ocasião de uma doença; elogios ao seu amigo Cipião Emiliano; poesias de amor para Collyria, sua amada; preceitos de filosofia prática; alusões autobiográficas; etc.

Como podemos notar, o elemento de “variedade” e de “mistura”, que supomos na “*satura*” dramática e encontramos na literária de Ênio e de Varrão, está presente também em Lucílio. Do ponto de vista formal, a grande inovação de Lucílio foi a de ter dado um metro fixo à sátira: o hexâmetro. Mas não só por isso êle é considerado o criador da sátira latina. Nos fragmentos de suas sátiras encontramos as três formas essenciais da poesia satírica romana, que serão exploradas pelos sucessivos escritores de sátiras: 1) a *sátira-invectiva* (primeira fase de Horácio e forma habitual de Juvenal); 2) a *sátira-conversaço* (segunda fase de Horácio; 3) a *sátira-pregação* (Pérsio) ³².

O grande mérito de Lucílio foi o de ter pôsto a sátira, produção genuinamente itálica, a serviço da sociedade romana. Escreve, acêrca disso, Paratore:

“a poesia luciliana é a primeira poesia romana que se nutre exclusivamente da crítica aos contemporâneos e a seus vícios” ³³.

Poderíamos dizer que as sátiras de Lucílio constituem o primeiro exemplo, em Roma, de poesia *engagée*. Com efeito, êle foi o primeiro literato romano que pôs o *otium* das Letras ao serviço da sociedade, desmascarando corruptos e corruptores, clamando contra o vício e pregando a volta à simplicidade do passado contra a lassidão dos costumes orientais que invadiam Roma.

Espírito essencialmente polêmico, leva seus ataques também ao campo da literatura, criticando violentamente os escritores de tragédias e de poemas épicos. Para Lucílio, a poesia

(32) Cfr. E. De Saint-Denis, o.c., p. 58.

(33) *Storia della letteratura latina*, o.c., p. 133.

verdadeira não é aquela que canta o maravilhoso, o fantástico, o heróico, num estilo altissonante, mas a poesia que brota espontânea do espírito, “ex praecordis ecfero versum” (670), sugerida pela visão dos acontecimentos humanos ou pela meditação de sua alma. Por isso, a sátira luciliana, quando não é feroz invectiva contra a sociedade (“primores populi arripuit populumque tributim”, Hor. *Sat.* II, 1, 69), é poesia íntima, introspectiva, autobiográfica:

“Ele, no seu tempo, confiava seus segredos aos livros, como a fiéis amigos... de forma que a vida tóda do velho escritor transparece, como se pintada num quadro votivo” id., *ibid.*, v. 30).

Com razão, então, Ettore Bignone chama Lucílio “il primo poeta dell’io della Roma classica”³⁴. E não porque êle fôsse um poeta subjetivista, fechado no próprio mundo espiritual. Muito pelo contrário. As personagens e os fatos descritos por Lucílio pertencem à vida real e contemporânea do Poeta. Ê que

“aquelas figuras que retrata numa luz pitoresca e vivaz, com áspera jovialidade e, muitas vêzes, com um ar de festa e de barulhenta malícia, são figuras do seu próprio mundo, que vivem como expressões de sua robusta vitalidade, das suas simpatias e antipatias, das suas paixões de homem e de poeta, que êle colora de repentinas iras, de sarcasmos, de ásperas sátiras, de sorrisos fugidios, de retratos bizarros. Retratando aquêle seu mundo variado, êle retratou a si mesmo, na sua lei de vida”³⁵.

E, realmente, a sátira de Lucílio é espelho de vida, seja social como individual.

Lucílio foi o criador da sátira latina, mas quem deu ao gênero satírico a sua mais alta expressão artística foi o ilustre filho de Venusia, *Quinto Horácio Flaco* (65-8). Sua vida se desenrola entre dois períodos completamente diferentes da história de Roma. Até o ano 31 a.C. (batalha de Ácio), Horácio assiste ao furor das guerras civis dos últimos anos da República. Depois, na sua maturidade, se beneficia da nova ordem estabelecida pela *Pax Augusti*.

Como o seu predecessor Lucílio, Horácio é um poeta altamente autobiográfico, de forma que nos é fácil acompanhar as várias etapas de sua vida através de suas obras. Filho de

(34) *Storia della letteratura latina*. Firenze; Sansoni, 1945, v. II, p. 79.

(35) *Idem, ibidem*.

um liberto esclarecido e ciente da importância de uma boa educação, Horácio cursou as melhores escolas de sua cidade natal, de Roma e de Atenas. O “Jardim” epicurista de Herculano, na província de Nápoles, registra seu nome, junto com o de outros ilustres discípulos de Filodemo (Virgílio, Varo, Plócio Tuca). Não sabemos com certeza se Horácio frequentou o círculo epicurista de Nápoles antes ou depois de sua ida para Atenas. Parece estranho que um adepto da filosofia de Epicuro militasse entre as fileiras dos idealista de Filipo. Mas, além do fato de Horácio ser bastante individualista para abraçar completamente uma corrente filosófica importada da Grécia, é preciso considerar que o Epicurismo romano — como o Estoicismo — tinha uma feição própria e não excluía a participação do indivíduo em favor do bem comum. Aliás, a pregação da luta contra os liberticidas era um lugar comum de tôdas as escolas de filosofia e de retórica.

Em Atenas Horácio frequentou a Academia, junto com Marcos, filho de Cícero, Messala Corvino, Calpúrnio Bíbulo e outros ilustres romanos. Bruto, depois dos Idos de março de 44, também se dirigiu para Atenas, onde incentivou êstes jovens romanos a lutar pelas instituições democráticas de Roma. Horácio seguiu o exército de Bruto por dois anos, até a derrota em Filipo, em outubro de 42.

Graças a uma anistia, pôde voltar a Roma “com as asas cortadas, humilde e despojado da casa e do patrimônio paterno” (*Epít.* II, 2). Sem dinheiro e sem ideais, procura o ganha-pão exercendo o ofício de escrivão. Sua primeira produção literária é impregnada de amargura e de revolta contra a sociedade romana. Até que dois amigos, Virgílio e Varo, o apresentam, em 38, a Mecenas, rico e importante ministro de Augusto, passado à história como o amparador protótipo dos homens de Letras.

Uma nova fase começa, então, na vida de Horácio. A amizade de Mecenas, a quem o poeta venusino era ligado por afinidade de gostos e de temperamento, proporciona-lhe 30 anos de tranquilidade econômica e espiritual, permitindo-lhe dedicar-se exclusivamente ao cultivo de sua Musa. Entre os donativos recebidos, o mais apreciado foi o de uma casa de campo na Sabina, onde o Poeta procurava refugiar-se para escapar à vida tumultuosa de Roma. O mesmo Augusto faz questão da amizade de Horácio, que, especialmente depois da vitória de Ácio, não oculta suas simpatias para com o *Prim-*

ceps, restaurador da paz na Roma fratricida dos últimos anos da República.

Graças à paz social restaurada pelo Principado de Augusto e à serenidade pessoal conseguida pela amizade de Mecenas, Horácio inicia uma nova fase de sua existência, caracterizada por uma maior confiança nos valores do homem e da vida. É a época da produção do segundo livro de *Sátiras*, das *Odes* e das *Epístolas*.

Alguns estudiosos de Horácio falam de uma evolução espiritual, uma espécie de conversão: o Horácio cético, epicurista e sarcástico dos *Epodos* e de algumas *Sátiras*, depois da amizade com Mecenas e com Augusto, teria evoluído para o Horácio do lirismo patriótico³⁶. Mas, na realidade, as *Odes Romanas* e o *Carmen Saeculare* expressam a glorificação da Roma antiga, eterna, e não a exaltação da figura do Imperador. Custa acreditar que o tribuno do exército de Bruto, o defensor das idéias republicanas, o ferrenho tradicionalista se tornasse, no espaço de poucos anos e por motivos pessoais, o cantor de um regime que, sob as aparências de uma larvada democracia, era praticamente uma ditadura. Citamos, a respeito, a opinião de Silvia Iannacone:

“O ânimo do poeta, não inclinado a quanto se ia realizando na linha cesariana, embora se tivesse reconciliado com a nova ordem das coisas, não aplaudiu nunca à obra de Augusto, mesmo quando pareceu secundar o desejo do soberano de exaltar a obra imperial”³⁷.

Antonio La Penna, em sua bela obra *Orazio e l'Ideologia del Principato*, analisa o problema da sinceridade e da autenticidade da poesia civil de Horácio e chega à conclusão, junto com L. P. Wilkinson, de que a

“a lírica civil é fruto mais de uma atmosfera política do que de uma genuína inspiração, e que nela só raramente se nota algo mais do que uma fina retórica, e nunca é presente realmente o coração do poeta”³⁸.

Com efeito, Horácio não devota a Augusto os mesmos sentimentos de simpatia, de afeto e de gratidão que mani-

(36) Isto dá a entender, entre outros, Rebêlo Gonçalves com o seu ensaio sobre “O lirismo horaciano”. In: *Filologia e Literatura*, S. Paulo, ed. Nacional, 1937, pp. 64 e ss.

(37) “Il segreto di Orazio”. In: *Giornale italiano di Filologia*. Ano XIII, n.º 4, 1960, p. 290.

(38) Torino, Einaudi, 1963, p. 21.

ceps, restaurador da paz na Roma fratricida dos últimos anos da República.

Graças à paz social restaurada pelo Principado de Augusto e à serenidade pessoal conseguida pela amizade de Mecenas, Horácio inicia uma nova fase de sua existência, caracterizada por uma maior confiança nos valores do homem e da vida. É a época da produção do segundo livro de *Sátiras*, das *Odes* e das *Epístolas*.

Alguns estudiosos de Horácio falam de uma evolução espiritual, uma espécie de conversão: o Horácio cético, epicurista e sarcástico dos *Epodos* e de algumas *Sátiras*, depois da amizade com Mecenas e com Augusto, teria evoluído para o Horácio do lirismo patriótico³⁶. Mas, na realidade, as *Odes Romanas* e o *Carmen Saeculare* expressam a glorificação da Roma antiga, eterna, e não a exaltação da figura do Imperador. Custa acreditar que o tribuno do exército de Bruto, o defensor das idéias republicanas, o ferrenho tradicionalista se tornasse, no espaço de poucos anos e por motivos pessoais, o cantor de um regime que, sob as aparências de uma larvada democracia, era praticamente uma ditadura. Citamos, a respeito, a opinião de Silvia Iannacone:

“O ânimo do poeta, não inclinado a quanto se ia realizando na linha cesariana, embora se tivesse reconciliado com a nova ordem das coisas, não aplaudiu nunca à obra de Augusto, mesmo quando pareceu secundar o desejo do soberano de exaltar a obra imperial”³⁷.

Antonio La Penna, em sua bela obra *Orazio e l'Ideologia del Principato*, analisa o problema da sinceridade e da autenticidade da poesia civil de Horácio e chega à conclusão, junto com L. P. Wilkinson, de que a

“a lírica civil é fruto mais de uma atmosfera política do que de uma genuína inspiração, e que nela só raramente se nota algo mais do que uma fina retórica, e nunca é presente realmente o coração do poeta”³⁸.

Com efeito, Horácio não devota a Augusto os mesmos sentimentos de simpatia, de afeto e de gratidão que mani-

(36) Isto dá a entender, entre outros, Rebêlo Gonçalves com o seu ensaio sobre “O lirismo horaciano”. In: *Filologia e Literatura*, S. Paulo, ed. Nacional, 1937, pp. 64 e ss.

(37) “Il segreto di Orazio”. In: *Giornale italiano di Filologia*. Ano XIII, n.º 4, 1960, p. 290.

(38) Torino, Einaudi, 1963, p. 21.

feita, em quase tôdas as suas obras, por Mecenas. Recusa, durante a guerra contábrica (26-25), o convite de Augusto para estar com êle na Hispânia a fim de ser seu secretário particular, alegando motivos de saúde; arruma desculpas de falsa modéstia, quando convidado (*Sát.*, II, 1, 10-20) a cantar as façanhas do *Pinceps*; não dedica ao Imperador quase nada da sua grande produção poética.

Por tudo isso, nos é lícito opinar que Horácio, embora aceite a restauração político-social promovida por Augusto, enquanto tinha posto fim às sangrentas guerras civis e substituído, em tôda a linha, o caos pela ordem, todavia pressente o preço que, para tanto, as instituições romanas deviam pagar: a liberdade. Para o povo romano a liberdade política consistia na faculdade de escolher seus representantes: tal liberdade acabou definitivamente com o fim da República. O Império, com os sucessores de Augusto, tornar-se-á cada vez mais autoritário e despótico, limitando ao máximo a liberdade de expressão, especialmente no campo das Letras³⁹. Horácio, que nada mais amava do que a independência e a liberdade, parece pressentir êste triste futuro de Roma e, por isso, não podia morrer de amôres por Augusto. Talvez se lembrasse e compartilhasse a expressão de Cícero:

“O homem é livre não quando tem um dono justo, mas quando não tem dono nenhum”⁴⁰.

A sátira latina assinala, com Horácio, um importante progresso. Enquanto algumas sátiras do primeiro livro (especialmente a 7.^a e a 8.^a) têm caráter mais agressivo, violento, “satírico” no sentido moderno da palavra, e acusam influência acentuada do polêmico Lucílio, em outras sátiras posteriores o poeta se detém, de preferência, sobre o estudo da “comédia humana”, analisando a filosofia do meio têrmo. Escreve Gino Funaioli:

“A sátira de Horácio é a sátira da sabedoria humana que repousa numa região intermediária entre qualquer excesso; mais do que expressão e representação do exterior, é ma-

(39) Isto procuramos demonstrar num recente ensaio, onde tratamos das relações entre Império e Literatura em Roma. Cfr. Salvatore D'Onofrio + “A liberdade de expressão na Roma imperial”; *Revista de Historia*. Ano XVIII, n.º 70, 1967, pp. 393-413.

(40) In: R. Paribeni — *L'Età di Cesare e di Augusto*, Bologna, Cappelli, 1950, p. 219.

cidade natal, foi levado a Roma, onde morreu, muito jovem, em 62. Frequentou os cursos de retórica e de declamação, disciplinas obrigatórias na formação cultural da época. Mas foi o Estoicismo romano que exerceu papel decisivo no espírito juvenil de Pérsio.

O filósofo estóico Sêneca tinha formado uma espécie de cenáculo, reunindo ao seu redor as inteligências mais vivas da época: Aneu Cornuto, Traséia Peto, Musônio Rufo, Lucano e o jovem Pérsio. Este círculo filosófico-literário era uma espécie de “escola de virtude”, onde se ensinava a lutar, em nome da tradição romana de democracia e de liberdade, contra a tirania e o despotismo da época de Nero e se pregava contra a corrupção dos costumes e a escravidão das paixões. Daí o caráter “prático” ou social do Estoicismo romano. O chefe Sêneca mandava que o sábio morresse na ação (cfr. *Epist.* VIII, 1)

Pérsio, vivendo em tal ambiente e assimilando as doutrinas do Pórtico ⁴⁴, sentiu a necessidade de se tornar útil à sociedade, pondo a serviço dela a sua inteligência e o seu entusiasmo. Depois do fracasso no gênero trágico, achou que a sátira era o meio mais próprio para a divulgação dos princípios estóicos. Para tanto, seguiu a tradição satírica precedente — ele mesmo afirma sua ligação com a Comédia Antiga e com Lucílio e Horácio (I, 114-118); 123-124) —, cujas características (a atualidade, a variedade de assuntos e a tendência a moralizar) estão presentes na sua obra.

Na história da sátira latina, entretanto, podemos apontar um novo elemento introduzido por Pérsio: o tom oratório e dogmático da conferência moral. Pérsio está firmemente ligado a uma doutrina filosófico-moral, o que não aconteceu com Lucílio e Horácio. O fiel e fervoroso adpeto do Estoicismo romano, educado num ambiente que Martha chama “dos jansenistas da Roma imperial” ⁴⁵, procurou divulgar os princípios morais de tal escola por meio da sátira.

A pregação cínico-estóica era muito praticada em Roma no primeiro século da era cristã, e Pérsio, sem dúvida, sentiu seus influxos. O vício da retórica e da declamação era tam-

(44) Ernesto Faria ressaltava, com riqueza de pormenores, os influxos do ambiente familiar e do círculo estóico sobre a personalidade do nosso poeta: “A formação da personalidade de Pérsio”: *Rev. Humanitas* de Coimbra, vol. II, 1948-1949, pp. 55-56.

(45) *Les moralistes sous l'Empire romain*. Paris, Hachette, 1881, p. 123.

nifestação da alma do poeta, que se liberta dos laços da paixão, e, acima dos egoísmos e das loucuras terrenas, sossega na *aurea mediocritas*" 41.

A sátira de Horácio se fundamenta sôbre a observação e a meditação. Através da primeira êle toma conhecimento da realidade social e humana em que vive; com a segunda êle se interroga sôbre a responsabilidade dos defeitos humanos, chegando a transcender o propósito ético de verberar os vícios do tempo e criando assim poesia de caráter universal:

"a necessidade do defeito torna-se o seu tormento constante; o seu escárnio contra a vida contemporânea pressupõe sempre a mútua interrogação sôbre os limites da responsabilidade dos homens. É a posição completamente nova de sua alma com respeito ao riso maligno de Aristófanes ou ao vitupério de Lucílio" 42.

Daí a forma ambígua" da sua poesia satírica, em que sinceridade e ironia são inseparáveis, e onde é difícil perceber quando Horácio está brincando ou está falando sério, quando está criticando os vícios ou está tendo simpatia por êles. Talvez êle próprio não soubesse distinguir as duas coisas, pois

"a ambigüidade é, para Horácio, o tom essencial para exprimir, em arte, o seu sentimento da vida" 43.

Personalidade enigmática, instável, atormentada, a de Horácio!

Muito diferente dêle é um outro escritor de sátiras: *Aulo Pérsio Flaco*. Contrariamente aos dois predecessores, Lucílio e Horácio, Pérsio não foi em nada autobiográfico. Tudo que sabemos de sua vida devemos-lo a uma *Vita Aulis Persi Flacci de comentario Probi Valeri sublata*: uma biografia de Pérsio posta como prefácio à edição das *Satirae* pelo gramático M. Valério Probo.

Nasceu em Volterra, cidade etrusca, em 34 a.C., de família tradicional e rica. Perdeu o pai aos seus anos de idade, e três mulheres, a mãe, a tia e a irmã, educaram-no segundo a rígida tradição romana. Depois dos primeiros estudos na

(41) *Studi di Letteratura Antica*. Bologna, Zanichelli, 1949, v. II, tomo II, p. 13.

(42) M. P. Colombo — "Lineamenti di uno studio sulla satira di Orazio" In: *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani*. 1935, vol. IV, p. 250.

(43) *Idem Ibid.*, p. 248.

época, ou em Juvenal, que deixou dela quadros tão repugnantes?

Para nós, têm razão gregos e troianos, dependendo do ângulo de que se julga esta época. Seja Juvenal, sejam os historiadores, cada um de seu ponto de vista, estão certos, pois a contradição é somente aparente.

Em primeiro lugar é preciso considerar que Juvenal pertence, juntamente com Tácito e Plínio Môço, ao movimento de reação contra a triste dinastia dos Flávios, durante a qual a liberdade de expressão era muito limitada por causa do despotismo dos Imperadores, e só tinham prestígio escritores e poetas áulicos e aduladores. Para têmos uma idéia do estado de sujeição em que se encontravam as Letras no tempo de Domiciano, o último dos Flávios, é suficiente ler um trecho de Quintiliano:

“O que existe de mais sublime, de mais acabado e de mais excelente sob todos os pontos do que estas obras a que êle (Domiciano), desde môço e renunciando ao império em favor do pai e do irmão, se dedicara?” (*Inst. Or.*, X, 1, 91).

Quando se pensa que é o grande mestre Quintiliano a bajular tão descaradamente a obra política e literária de Domiciano, o fato, além de ser ridículo, é penoso.

Juvenal, espírito forte e másculo, incapaz de pôr a sua pena a serviço da adulação e do servilismo, e, ao mesmo tempo, impossibilitado de expressar as próprias idéias e os próprios sentimentos pela falta de liberdade, precisou esperar, para escrever suas sátiras, a morte de Domiciano e o advento dos Imperadores da casa Antonina, quando “é permitido pensar o que se deseja e expressar o que se pensa” (Tácito, *Hist.*, I, 1, 6).

Explica-se, portanto, por que o ódio, a raiva, a *indignatio*⁵⁰ juvenalina, por longos anos incubada e contida, quando pode explodir, se dirigirá principalmente contra o defunto Domiciano. Juvenal mesmo afirma que sua sátira é dirigida contra o passado, contra aquêles “cujas cinzas repousam ao longo da via Flamínia e da via Latina” (Sat. I, 171). Na realidade, nas sátiras de Juvenal não encontramos nenhum ataque direto contra Trajano e Adriano; portanto êle não está, do ponto de

(50) Sôbre a *indignatio* de Juvenal assinalamos o interessante trabalho de W. S. Anderson — *Anger in Juvenal and Seneca* (Los Angeles, Univ. of California Press, 1964), que analisa os motivos da cólera no *De ira* de Sêneca e nas *Sátiras* de Juvenal.

bém filho da época e a êle nem sempre Pérsio consegue escapar. Tanto que Villeneuve chega a definir assim a obra de Pérsio:

“uma tentativa de transformação da diatribe em sátira horaciana, feita por um estóico que sofreu a influência da retórica”⁴⁶.

Daí os vários trechos de declamação, de pregação e de exortação moral em sua obra, cuja finalidade máxima é incentivar os homens para que aceitem e pratiquem a doutrina do Pórtico, considerada a única âncora de salvação no mar tempestuoso das perversões sociais.

Com Juvenal, o último escritor de sátira da antiga Roma, a sátira retórica alcança o seu apogeu. *Décimo Júnio Juvenal*, filho de um liberto enriquecido, natural de Aquino, passou a maior parte de sua vida em Roma, entre o primeiro e segundo século da nossa era (55-135). O estudo da personalidade de Juvenal, assim como sobressai das suas 16 sátiras, apresenta três problemas principais, inteligentemente analisados por Augusto Serafini em sua magistral obra *Studio sulla satira di Giovenale*⁴⁷.

O primeiro e maior problema a ser enfrentado é o *problema histórico*, que apresenta a seguinte contradição: as sátiras de Juvenal, feroz panfleto contra os costumes políticos, sociais e morais da sociedade contemporânea, foram escritas durante a dinastia antonina, cujos Imperadores (Nerva, 96-98; Trajano, 98-117 e Adriano, 117-138) foram apontados por historiadores e literatos da época⁴⁸ como governantes justos e sábios, que proporcionaram ao Império romano 40 anos de glória militar e de prosperidade econômica. Juvenal, então, estaria em contradição com os historiadores e escritores da época que enaltecem o governo dos Antoninos. Em quem acreditar — pergunta Boissier⁴⁹ — na história, que fala tão bem desta

(46) *Essai sur Perse*. Paris, Hachette, 1918, p. 511.

(47) Firenze, Le Monnier, 1957.

(48) Resumimos alguns testemunhos do bom governo dos Antoninos em reação à triste época dos Flávios: Tácito (*Agrícola*, III, 1): Trajano conseguiu a consonância de duas coisas, antes contraditórias, o Principado e a Liberdade; Plínio o Mço (*Paneg.* 65): pela primeira vez um *Princeps* (Trajano) respeita as leis; Floro (*Praef.* 8): graças a Trajano o Império está tomando vigor e a sua velhice parece rejuvenescer; Eutrópio (VIII, 2): as virtudes de Trajano fizeram com que fosse venerado como um deus; e o próprio Juvenal (VII, 1): a única esperança do progresso dos estudos reside no Imperador (Trajano).

(49) *L'opposition sous les Césars*. Paris, Hachette, 1875, p. 302.

vista político, em contradição com os historiadores que enaltecem o governo de tais Imperadores.

O problema surge quando se analisam as sátiras do Aquinate em seu aspecto social. Ai o artifício literário da retrospectão não é válido, porque sentimos que os males e os vícios reprovados pelo poeta pertencem não somente ao passado, mas dizem respeito também à sociedade contemporânea. Mais uma vez, apelamos para o testemunho do próprio Juvenal, que, falando do objetivo de sua sátira, afirma:

“Os votos, os temores, as iras, os prazeres, as alegrias, os tropeços, tudo o que os homens fazem, será misturado no meu livro” (*Sat.* I, 85-6).

É claro que esta *farrago* juvenalina é a pintura do mundo em que vive, mesmo se entremeada de *flash backs* da época precedente.

Aqui é preciso notar que a corrupção da sociedade romana na época imperial era um mal que vinha de longo e que não era fácil extirpar. Somente um espírito ingênuo poderia pensar que a mudança de um homem no governo do vasto Império romano era suficiente para acabar, de um dia para outro, com as injustiças, os abusos e os vícios profundamente arraigados no seio da sociedade. Porque ao despotismo dos Flávios tinha sucedido o governo mais tolerante dos Antoninos, as coisas não iriam melhorar da noite para o dia. Nem temos conhecimento de nenhuma reforma social promovida por Trajano ou por Adriano, capaz de iniciar um movimento de saneamento dos costumes políticos, sociais e morais. A corrupção, em tôdas as áreas, continuava a reinar soberana, também sob os Antoninos. E Juvenal não é a única voz a clamar contra os maus costumes da época. Augusto Serafini, no capítulo “Il problema storico” da obra citada, faz o levantamento de trechos de autores latinos, poetas e historiadores, que, como Juvenal, descrevem e condenam a corrupção reinante, concluindo:

“o desbarate moral, considerado no seu complexo, era uma imponente realidade histórica do 1.º e 2.º século do Império”⁵¹.

Nem é válida a crítica de que Juvenal é exagerado na descrição dos vícios e de que tem olhos só para o mal, pois,

(51) Pág. 31.

pela sua vocação de poeta satírico, êle é levado naturalmente a ressaltar sômente o lado negativo das coisas. O que interessa é que Juvenal, apesar de eventuais exageros, não mentiu na descrição da vida social romana, sendo a sua obra fruto da observação da realidade da época, da autópsia de uma crise social, e não de um espirito exacerbado, desajustado ou frustrado, como alguns críticos tentaram demonstrar ⁵².

Um ilustre estudioso de Juvenal, o já citado Augusto Serafini, não pensa diferentemente:

“Em suma, uma coisa é certa. Não obstante todos os exageros e as deformações particulares que se possam encontrar, do complexo das sátiras emergem incontestavelmente os seguintes fatos: a decadência da ordem dos senadores e dos nobres, o crescente poder da burguesia, a extraordinária força dos libertos, a invasão dos gregos e o enorme influxo do mundo oriental, a predominância dos maus costumes, a emancipação das mulheres, a opressão econômica das classes desfavorecidas, a perturbação dos espíritos na idade de transição entre o evidente ocaso do paganismo e o vitorioso advento do verbo cristão. Estes são exatamente os grandes fatos da vida social em Roma e na Itália neste período. Numa palavra, é o *testemunho clamoroso da crise de tôdas as forças do Império* (o grifo é do autor): crise mascarada pelos fulgores dos feitos de Trajano e pela iluminada direção dos Antoninos, mas crise todavia sempre real, que desaguará imponente e irreparável um século mais tarde, em todos os seus componentes políticos, sociais, econômicos, religiosos e literários” ⁵³.

Não vemos, portanto, nenhuma contradição entre os que exaltam a obra dos Imperadores da casa Antonina e Juvenal que lança severas invectivas contra a sociedade. Os primeiros, comparando, do ponto de vista político, o governo dos Antoninos com o de seus predecessores, têm razão em exaltá-lo; o segundo, vendo as coisas do ponto de vista social e moral, também tem razão em condenar uma sociedade realmente corrupta. Aliás, a finalidade moralizante da obra de Juvenal vai ao encontro do programa restaurador de Trajano, o *Optimus Princeps*.

Um outro problema que deve enfrentar o estudioso de Juvenal é o seu *moralismo*. O poeta de Aquino sempre e por

(52) Julzos negativos sôbre a obra de Juvenal foram emitidos principalmente por G. Boissier (*L'opposition sous les Césars*, o.c.), M. D. Nisard (*Études de moeurs et de critique sur les poètes latins de la decadense*. Bruxelles, Hauman, 1834), C. Martha (*Les moralistes sous l'Empire romain*, o.c.), E. V. Marmorale (*Giovenale*. Bari, Laterza, 1950).

(53) O.c., p. 96.

muitos comentaristas foi considerado um dos maiores moralistas da antigüidade romana. Os Padres da Igreja citavam trechos de suas sátiras em seus sermões religiosos e na Idade Média foi um dos autores latinos mais lidos. Dante Alighieri coloca o nosso poeta entre os espíritos mais ilustres do Limbo. Sua fama de moralista atravessou, indiscutida, os séculos, alcançando o apogeu na época do Romantismo — mórmente com Victor Hugo. Mas, na era moderna, os citados críticos negatvista de Juvenal tentaram pôr em dúvida o valor ético da sua obra. O mais ferrenho demolidor do moralismo do Aquinate foi Marmorale, que, no ensaio citado, dedica 81 páginas ao assunto. A sua argumentação é a seguinte: Juvenal não foi um moralista porque não possuía os dois requisitos indispensáveis a um verdadeiro moralista: uma linha filosófica e uma visão própria da vida que substitua aquela que condena.

Responderemos brevemente a estas duas argumentações. Para ser moralista não é preciso ser filósofo: basta ter o senso comum, a *philosophia vulgaris*, a capacidade de discernir o bem do mal. E isso, acreditamos, a Juvenal não faltava. Quanto à visão de vida, somos da opinião que o nosso poeta, em sua obra, procurou sugerir a solução para os males da sociedade, pois tinha o seu conceito do homem ideal. Visceralmente contrário ao Império, êle foi um ferrenho republicano, um saudosista dos velhos tempos da República, um *laudator temporis acti*. Em cada sátira encontramos referências nostálgicas aos romanos antigos que fizeram a grandeza de Roma. Como demonstraremos ao longo do nosso trabalho, Juvenal contrapõe constantemente à corrupção, ao luxo e aos vícios da sociedade contemporânea as priscas virtudes, a sanidade física e moral, as façanhas gloriosas dos antepassados da antiga Roma republicana.

Se o ideal de Tácito é o homem germânico, forte, puro, primitivo, de moralidade íntegra, o ideal de Juvenal é Cincinato, o homem que sabia usar com a mesma mestria a espada e a enxada, que vivia contente com pouco. Êle culpa os orientais da introdução em Roma do luxo e da frouxidão dos costumes, causas da decadência moral do povo latino e prega a volta ao mais genuíno *mos maiorum*. Se êste retôrno era ou não historicamente possível, é um outro problema. Nêste caso deveríamos deplorar em Juvenal o êrro de perspectiva histórica e não a falta de um ideal de vida.

Restaria ainda analisar o *problema estético*, muito debatido entre os críticos de Juvenal. Discute-se se êle foi um verdadeiro poeta ou um exacerbado declamador. Não quere-

mos aprofundar este ponto, pois isso foge aos objetivos do nosso trabalho. Só gostaríamos de ressaltar que, muitas vezes, se chega a juízos subjetivos e partidários, quando se pretende julgar os poetas clássicos através das modernas correntes estéticas. É o caso de Marmorale⁵⁴, que, seguindo as idéias estéticas de Benedetto Croce⁵⁵, chega à negação de qualquer valor poético da obra de Juvenal; enquanto, num outro ensaio⁵⁶, considera Pérsio um dos maiores poetas da literatura latina. Uma tomada de posição tão dogmática a respeito dos dois poetas satíricos deriva de um espírito de contradição à tradição, do desejo de ser original a qualquer custo. Para Marmorale, Pérsio é um grande filósofo, um grande moralista e um grande poeta; ao passo que Juvenal não é filósofo, nem moralista, nem retor, nem poeta: é um simples “literato”⁵⁷. E o mais interessante é que o crítico consegue provar o que afirma. Como é verdade que, dentro de sua perspectiva, um bom dialético é capaz de demonstrar qualquer tese!

Para nós, mais humildemente, Pérsio e Juvenal são dois “satíricos”, v.g. escritores de sátiras, como os predecessores no gênero, Lucílio e Horácio. Sua finalidade não é a de fazer poesia, filosofia, moral, retórica, ou coisa que o valha, mas a de retratar os vícios da sociedade para corrigi-los: *castigat ridendo mores* é o mote programático de todo escritor satírico. É claro que o temperamento e a formação cultural de cada um fazem com que em Pérsio predomine o elemento reflexivo e filosófico, em Juvenal o elemento retórico e agressivo. Como é claro também que, quando o poeta consegue “sentir líricamente” quadros da realidade que está descrevendo, ele cria trechos de verdadeira poesia. E momentos de pura poesia existem em todos os autores satíricos⁵⁸, em Pérsio como em Juvenal⁵⁹, em Horácio como em Lucílio. Por isso é arbitrário tachar um de “poeta”, outro de “literato”.

(54) Veja o capítulo “La poesia nell’opera di Giovenale”, o.c., p. 83.

(55) Croce (*Poesia antica e moderna*. Bari, Laterza, 1941) também trata da poesia na obra de Juvenal, emitindo um julgamento decididamente negativo.

(56) *Persio*. Firenze, La Nuova Italia, 1941.

(57) Veja o capítulo “Il vero Giovenale”, in: *Giovenale*, o.c., pp. 149-180.

(58) As relações entre sátira e poesia são bem analisadas por Ronconi, o.c. pp. 1-13.

(59) Para a poesia na obra de Juvenal, veja o capítulo III de Serafini, o.c., “La Poesia e l’Arte”.

CAPÍTULO SEGUNDO

A SÁTIRA À LITERATURA

A literatura da época de Augusto assinala o momento mais alto do espírito criador do gênio romano. A esta, com o Império, segue-se um período de estancamento, quase de descanso, depois da vultosa produção literária do fim da República e do Principado. Não se trata de decadência, pois também a literatura da era imperial tem seus grandes poetas e prosadores. Basta citar Marcial e Juvenal, Tácito e Plínio o Mòço. Mas é uma nova época literária que se inicia. É a fase da reflexão que sucede à fase de criação.

Na história de tôdas as literaturas notamos êste fenômeno: depois dos períodos de intensa criação literária surge uma época de divulgação, de assestamento e de crítica. É quando proliferam as teorias e se fixam os gêneros literários. Os epígonos, os imitadores e os mestres de escola se encarregam de levar ao conhecimento do público as obras-primas da época precedente, catalogando-as e encaixando-as em esquemas. O Helenismo, por exemplo, encontra o seu grande mérito na sistematização e na difusão da cultura grega.

Algo de parecido acontece na época imperial de Roma. A literatura latina, nêste período, transcende os limites itálicos e se difunde em tôdas as regiões conquistadas. A palavra "imperial" tem um sentido geográfico, além de político, pois não é mais a literatura de Roma ou da Itália, mas do Império todo. As conquistas e a colonização levaram consigo a cultura romana e, por sua vez, belas inteligências vieram das Províncias a enriquecer o filão dos poetas e dos escritores latinos. Os espanhóis, Sêneca o Reter, Sêneca o Filósofo e o épico Lucano, desde o primeiro século da nossa era, estão em Roma a integrar e a vivificar as Letras itálicas.

Influiu muito na difusão da cultura latina a proliferação das escolas, na época imperial. Sôbre o papel da escola na

vida literária de Roma importantes reflexões são feitas por Concetto Marchesi:

“A escola, durante o Império, assume um verdadeiro officio condutor e formador, tornando-se uma maneira literária que serve de atração e de estímulo. A escola é capaz de reduzir o fenômeno literário e artístico, essencialmente individual, a fato social; essa estabelece suas regras, classifica seus modelos, determina suas modalidades e coloca na imitação o campo da atividade e do mérito; essa procede do exemplar conhecido, enquanto a arte surge do desconhecido. A escola triunfa nos tempos da mediocridade; na época em que mais rareiam os pensadores e os escritores, florescem aquêles que ensinam a arte de pensar e de escrever. Nestes períodos de cultura escolástica se afinam certas tendências inspiradas em modêlos ou em fórmulas especiais, dando-se, por falta de uma grande arte que postula grandes inteligências, um artifício de pensamento e de forma que pode também chegar à nobreza de expressão. Nêstes tempos a técnica goza de uma singular consideração: o estudo da palavra, da frase, do metro, é tanto mais cultivado quanto menos poderosa é a obra criadora. A substância ideal se disciplina e se enquadra em esquemas onde entra abundante o elemento ético e político: em tais circunstâncias chega-se facilmente a uma literatura moralizante com finalidade utilitária”¹.

E, realmente, uma intenção moralizante existe em todos os literatos da época imperial, qualquer que seja o gênero literário cultivado. Fedro, com a Fábula; Sêneca Pai e Quintiliano, com a Retórica; Sêneca Filho, com a Filosofia; Lucano, com a Épica; Petrônio com o Romance; Plínio o Môço, com a Epistolografia; Tácito, com a Historiografia; Marcial, com o Epigrama; Pérsio e Juvenal, com a Sátira: todos têm como elemento comum o registro dos defeitos da sociedade.

De outro lado, o regime despótico e as aberrações sociais e morais concorriam para o surto dêste tipo de literatura realística e *engagée*, pois as inteligências mais esclarecidas não podiam ficar indiferentes à crise dos costumes da Roma imperial. No fundo, quase tôda a literatura imperial é de oposição, muito embora, por causa da limitação da liberdade de expressão, tal oposição se manifeste, quase sempre, numa forma genérica, alusiva, indireta.

O gênero literário que mais decaiu na época imperial foi a arte oratória. É comum a opinião de que com Cícero acabou a eloqüencia romana. Especialmente a eloqüencia política sofreu um golpe mortal com o fim da República. Não exis-

(1) O.c., vol. II, pp. 72-73.

tindo mais o direito do voto e sendo os cargos públicos distribuídos pelo arbítrio do Imperador, acabaram os comícios públicos, e os oradores, deixando o Foro, se refugiaram nos círculos literários, aumentando consideravelmente o número dos *declamatores*.

A *declamatio*, em sua origem, era uma disciplina subsidiária da eloquência e não passava de um exercício para treinar o aluno a falar em voz alta, em vista de suas futuras lutas forenses para a disputa dos cargos públicos ou para o ofício de advogado. Mais tarde, com a perda da liberdade política, a arte oratória reduziu o seu campo de ação somente à escola ou ao círculo literário, e a *declamatio*, então, passou a ser fim para si mesma e não mais um meio de aprendizagem.

Havia dois tipos de declamações: as *Controversiae* e as *Suasoriae*. As primeiras tratavam de assuntos de ordem judicial, discutindo sobre princípios de direito civil e penal, aplicados a um fato, na maioria das vezes, hipotético. Para têmos uma idéia mais exata do que era uma *Controversia*, resumimos uma de Sêneca: uma virgem, raptada por piratas, é vendida a um rufião que procura explorá-la. Ela consegue dos fregueses, através de implorações, o dinheiro, sem se entregar. Mas um soldado não quer saber disso e tenta forçá-la: a virgem, para defender-se, acaba matando o miliciano. Acusada e absolvida do crime, pede para tornar-se sacerdotisa. A fórmula legal, que serve de base à discussão deste tema, é a seguinte: *Sacerdos casta e castis, pura e puris sit*. Vários declamadores tomam a palavra, expõem o próprio parecer e chegam à conclusão de que a môça, embora se tivesse mantido virgem, todavia é indigna de ser aceita como sacerdotisa por ter vivido num ambiente de depravação².

As *Suasoriae* eram de caráter político e seus temas extraídos da história ou da mitologia. Procurava-se, ficticiamente, persuadir personagens do passado a fazer ou não fazer determinada coisa. Perguntava-se, por exemplo, se era lícito a Agamenon sacrificar Ifigênia ou a César ultrapassar o Rubicão.

Tais temas de composição retórica eram, como se pode facilmente notar, completamente obsoletos e de nenhuma utilidade prática. A técnica dialética do sofisma grego, transplantada para Roma, não é mais aplicada à discussão de prin-

(2) *Controv.* I, 2; referida por C. Marchesi, o.c., vol. II, p. 41.

cípios filosóficos ou científicos, mas a assuntos de nenhuma utilidade, a bagatelas.

“As *Controversiae* e as *Suasoriae* — escreve Piccoli Genovese — representam o que pode sobreviver da criação artística quando o Estado ou o relaxamento espiritual impedem à vida cultural de aderir à realidade”³.

O pior é que essas *declamationes* não se limitam só ao campo da Oratória, mas empestaram tôda a literatura imperial, pois,

“o caruncho do artifício retórico, uma vez dentro do sistema, se propaga: cria uma espécie de hábito mental, que, em lugar de encontrar resistência ou correção, é secundado pela moda, e impregna de si todo estudo, tôda forma de prosa e de poesia”⁴.

Contra os declamadores e contra a literatura retórica em geral, insurgem escritores e poetas satíricos. Aliás, o primeiro século do Império é riquíssimo em produção satírica: basta citar Petrônio⁵, Marcial Pérsio e Juvenal. Seu apurado espírito crítico leva-os a revelar o quanto de ridículo existe nos assuntos e na afetação dos cultores da *declamatio* ou dos imitadores do estilo épico, trágico e elegíaco. Marcial dirá a um desses oradores que tinha pôsto um cachecol para fingir-se rouco e implorar, assim, a clemência do público:

“Por que envolveste o pescoço numa manta, antes de recitar? Esta manta ficaria melhor nos nossos ouvidos!” (*Epigr.* IV, 41).

Petrônio começa o seu *Satiricon* com uma investida contra a moda literária, condenando o vício da declamação e ressaltando o desvirtuamento da cultura:

“E, justamente por isso, penso que os jovens nas nossas escolas se tornam mais estúpidos ainda. Com efeito, ali nada ouvem ou vêem do que se refere à vida prática, cuidando só de piratas emboscados nas praias com suas correntes, de tiranos preparando editos que condenam os

(3) *Giovenale*. Firenze, Le Monnier, 1933, p. 16.

(4) Rostagni, o.c., vol. II, p. 305.

(5) Cabe aqui uma ressalva sobre a época de Petrônio. Não obstante as argumentações de E. V. Marmorale (*Storia della letteratura latina*. Napoli, Loffredo, 1958, pp. 268-269), que pretende colocar Petrônio depois do Imperador Cômodo, somos ainda da opinião tradicional que não vê distinção entre o Petrônio autor do *Satiricon* e o Petrônio *elegantiae arbiter* da côrte de Nero.

filhos a decapitar os próprios pais, de respostas de oráculos que, para afastar enfermidades, determinam o sacrifício de três ou mais virgens; tudo não passa de frases melífluas e bem rimadas, palavras e fatos salpicados, por assim dizer, de dormideira e de sésamo (I, 3). Imbuídos de tais teorias, que espécie de cultura poderão apresentar? Quem lida na cozinha não pode ter bom cheiro. Oh! retóricos, permiti que vos diga: vós fostes os primeiros a fazer com que decaísse a eloquência, vós que, misturando os vossos jogos de palavras com propósitos frívolos e vazios, tirastes todo o vigor do discurso, preparando-lhe a ruína” (II, 1-2).

É interessante notar também que Petrônio isenta os mestres da culpa desta deficiência no ensino:

“Os mestres, na realidade, não são culpados por êstes exercícios escolásticos, pois êles, dirigindo-se a loucos, não podem raciocinar como sábios. Com efeito, se o ensino que ministram não agradasse aos jovens, acabariam, como disse Cícero, falando às cadeiras” (III, 2).

E morrendo de fome, acrescentamos. Num tempo em que a escola não era oficializada e o mecenatismo cedera o lugar à clientela, o coitado do professor vivia de esmolas e devia, portanto, conformar o ensino ao gosto dos alunos e da sociedade. O poeta Juvenal dedica uma sátira inteira (a sétima) às tristes condições em que viviam os intelectuais de sua época, chegando à amarga e insofismável conclusão de que *carmina non dant panem*. “Os escritores antigos — afirma Mme. Guillemin — enfrentaram dificuldades que não desapareceram antes do século XIX”⁶.

A sátira parece ser, na literatura latina, o único gênero literário que não se presta ao servilismo e à adulação, conseguindo descrever a realidade verdadeira da vida, sem papas na... pena. Levada a defender-se contra os ataques dos adversários do gênero satírico, essa justifica a sua razão de ser demonstrado o ridículo dos assuntos e do estilo dos literatos da época. Horácio escreve três sátiras de argumento literário (I, 4 e 10; II, 1); Pérsio e Juvenal dedicam a primeira de suas sátiras ao mesmo assunto. Fragmentos de Lucílio atestam que também na sua época poetas e literatos eram objetos de sátiras.

(6) *Le public et la vie littéraire a Rome*. Paris, Les Belles Lettres, 1937, p. 95.

O grande filho de Sessa Aurunca, espírito profundamente romano, detesta os cantores do maravilhoso fantástico e mítico da epopéia e da tragédia grega, a êles contrapondo a sua poesia feita de sinceridade, de vigor e de realismo. Aos epígonos do gênero diz:

“Se não descreveis serpentes, dragões alados, monstruosos prodígios, (nunca sereis contentes)” (723).

Lucílio não poupa Ênio (413), nem Pacúvio (879), nem Âcio (148), 410). A paródia do estilo épico alcança o seu mais alto grau com o “conselho dos deuses”, em que Lucílio imagina a côrte celeste reunida sob a presidência de Júpiter para condenar o miserável Lupo, responsável pela degradação de Roma, a morrer de indigestão:

“sardinhas e molhos de siluros te matam, ó Lupo” (46).

Horácio, defendendo o direito de crítica, não condena Lucílio por seus ataques contra as tragédias de Âcio e a épica de Ênio (I, 10, 53-55). Toma a liberdade de imitar trechos altíssimos de Ênio, tratando de assuntos vulgares, como o adultério e a gastronomia. Na sátira segunda do 1.º livro, Horácio, começando a falar dos perigos em que incorre quem procura mulheres casadas, imita um verso altamente épico de Ênio (I, 2, 37-38). A mesma entoação épica existe na sátira quarta do 2.º livro:

“vale a pena conhecer profundamente a quintessência do mólho duplo” (II, 4, 63-64).

Nem Virgílio escapa à imitação cômica de Horácio. Na sát. II, 8, o poeta descreve um banquete em casa de um rico: os convivas na agüentam mais o anfitrião elogiar os pratos servidos na mesa e Horácio, então, põe na boca de um convidado êste verso de imitação virgiliana:

“Se não bebermos até rebentar, hoje morreremos sem vingança”⁷.

Homero também não é poupado. A sátira II, 5 se abre com um diálogo entre Ulisses e Tirésias. O lendário herói inter-

(7) “Nos nisi damnose bibimus, moriemur inulti” (II, 8, 34). Cfr. Virg., *Eneida*, II, 670: “Nunquam omnes hodie moriemur inulti”.

pela o adivinho sôbre que artifício usar para recuperar os bens perdidos. E Tirésias ensina-lhe a arte de extorquir os testamentos. É um acréscimo humorístico que Horácio faz ao canto XI da Odisséia. O herói homérico é apresentado como um herói moderno, “romanizado”, que coloca a sua astuciosa inteligência a serviço de um torpe “métier”. A caricatura do estilo épico é bem evidente, em Horácio, na descrição de duas contendidas. Numa etapa da viagem a Brundisio, o poeta descreve uma cena cômica, à moda osca, feita de troca de desafios engraçados entre dois escravos, o palhaço Sarmento e o servo Méssio Cícirro. A entoação é paròdicamente épica:

“Musa, quisera agora que do palhaço Sarmento e de Méssio Cícirro sucinta me recordasses a rixa, e de que pais nascidos ambos viessem à lide (I, 5, 51-54).

A segunda contendida, esta de ordem judicial mas não menos engraçada, entre o bastardo Pérsio e um canalha de nome Rei Rupílio, é comparada à luta entre Heitor e Aquiles⁸. Gostosa caricatura dos atores de tragédia se encontra na sátira filosófica (II, 3), onde Damasipo, para dizer que os homens são surdos à voz do bom senso, faz uma comparação com um fato engraçado, acontecido durante uma representação teatral: o ator Fúfio, enquanto, embriagado, recitava a *Iliada*, uma tragédia de Pacúvio, adormeceu em cena e não respondeu à interpelação do outro ator, que lhe dizia “mãe, eu te chamo”. Todos os expectadores, então, começaram a gritar em côro: “mãe, eu te chamo”, para ver se conseguiam acordá-lo (II, 3, 60-62).

O poeta Pérsio, também, não economiza ironia contra os epígonos do estilo épico-trágico. Na sátira primeira, de argumento literário, chama uma tragédia de Ácio, a *Briseides*, de “venosa” e a *Antiopa* de Pacúvio de “verrugosa” (I, 76-77), e afirma que não venderia a sua poesia, feita de sorrisos, por nenhuma “*Iliada*”⁹. A literatura mitológica tinha chegado, no primeiro século da nossa era, a um ponto de completa saturação. Os mitos gregos mais abomináveis eram vasculhados e apresentados ao público, ressaltando-se as lendas mais chocantes. O gôsto pelo mórbido dava grande aceitação aos mi-

(8) A sátira I, 7 verte tóda sôbre êste litígio.

(9) Vv. 122-123. Pérsio aqui se refere a uma péssima tradução da obra de Homero, feita pelo poetaastro Ácio Labeon, de quem fala nos versos 4 e 50 da mesma sátira.

tos mais alucinantes e truculentos. Pérsio acena a êste tipo de literatura macabra e à pomposidade de seus cultores:

“Para alimentar sua magniloquência, reúnam as nuvens sôbre o Helicon os que fazem ferver as panelas de Prognés ou de Tiestes, para que o odioso Glicon possa jantar” (5, 7-9)¹⁰.

Mais sarcástico ainda é Juvenal. Êle nos informa que a produção de poemas mitológicos, na sua época, era tamanha que as obras chegavam a ser leiloadas, junto com vasos, tripodes, armários e cestos (7, 10-12). Ele também se diverte em parodiar versos de Virgílio (3, 198; 9, 102) ou de Homero (9, 37), e faz alusões cômicas aos grandes heróis épicos (15, 65; 3,278). No exórdio da primeira sátira Juvenal castiga sarcásticamente a prolixidade, a banalidade e a chatice dos lugares comuns da mitologia, a que se dedicam os poetas contemporâneos:

“Deverei eu sempre sômente ouvir? Não poderei nunca vingar-me de Cordo, que tantas vêzes me atormentou com a *Teséide*, até ficar rouco? Um me declama suas comédias togatas, outro as suas elegias, e eu não devo protestar? Serei, então, obrigado a perder mais um dia por causa de um interminável *Telefo* ou de um *Orestes* ainda incompleto, embora já tenham sido preenchidas um montão de páginas, repletas nas margens e nos dois lados, sem que ninguém me pague por isso? Ninguém conhece tão bem a sua casa, como eu conheço o bosque de Marte e o antro de Vulcão, perto dos rochedos eólicos. O que fazem os ventos, quais sombras atormentam Eaco, onde outro vai roubar o velo de ouro, que árvores atira Monico: tudo isso gritam, sem parar, os plátanos e os mármore estragados da casa de Frontão, e suas colunas estão quebradas pela fúria incessante dos versos. Declame um grandíssimo poeta ou um que não vale nada, todos dizem as mesmas coisas” (I, 1, 14).

Mas onde Juvenal alcança o auge do sarcasmo é na descrição do episódio do rodvalho (4, 34-150): um peixe enorme, pescado no Adriático, é levado de presente ao imperador

(10) O *Helicon* era a montanha das Musas; entendemos da seguinte forma a imagem do poeta: reunir nuvens no Helicon significa acumular versos vazios e redundantes. *Prognés* é uma personagem do mito de Tereu: ela, para vingar-se de seu marido Tereu, que lhe tinha violentado a irmã mais nova Filomena, mata, cozinha e serve ao marido o seu filhinho Iti. A mesma coisa acontece com *Tiestes*, personagem do mito de Atreu, que é obrigado a comer seus filhos. *Glicon* é um ator que procurava o seu ganha-pão recitando tais tragédias. Pérsio, com humor macabro, diz que êle se alimentava daquelas panelas, cheias de carne humana.

Domiciano. Êste reúne os senadores para deliberarem sôbre o gravíssimo problema de como cozinhar o peixe sem cortá-lo, pois não há assadeira que o contenha. Depois de uma tumultuosa sessão, se encontra a solução: manda-se construir uma assadeira do tamanho do peixe.

Se o conteúdo dêste episódio é uma feroz sátira política contra Domiciano, seu govêrno e sua côrte, a forma é altamente paródica do estilo épico. O poeta começa invocando não só Calíope, mas todo o côro das Musas, que chama, maliciosamente, de “môças” para propiciar-se sua ajuda. E um tom solene é mantido em quase tôda a narração. Aliás, parece que Juvenal aí quis imitar, irônicamente, o poema *De bello Germanico* do poeta áulico Estácio, amigo de Domiciano ¹¹. Em todo o caso, o contraste entre a solenidade do estilo e a mesquinhez do assunto demonstra muito bem a finalidade paródica.

Mas a sátira lança seus ataques não só contra os imitadores do estilo épico-trágico, que ficam recalçando eternamente lugares comuns da mitologia e da história antiga, mas também contra a maioria dos literatos da época: são satirizados impiedosamente os poetas medíocres, os doentes da metromania, os que colocam o valor poético na quantidade dos poemas ou no amaneiramento do estilo. Já Lucílio ridicularizava o excessivo esmêro estilístico:

“Oh! com que arte tu marchetas as frases de bonitas palavras: dir-se-ia que estás compondo um soalho ou um mosaico” (84-85).

Pelo primeiro século d.C. ser poeta era uma moda: havia quem levasse até ao mercado seus poemas, junto com seu retrato (Hor. *Sat.* I, 4, 21-22), ou declamasse seus versos no Foro ou nos banhos públicos (id., ib., 74-75). Quem escrevesse mais e mais depressa devia ser uma forma comum de desafio entre os literatos da época:

“Vamos, se tiveres coragem, toma as tabuinhas; seja marcado o lugar, a hora e os juizes: veremos quem de nós dois será capaz de escrever mais” (I, 4, 14-16).

dirá o poetastro Crispino a Horácio ¹².

(11) Cfr. P. de Labriolle — *Juvenal*. Paris, les Belles Lettres, 1957, p. 37.

(12) A facúndia de Crispino, poeta e filósofo estóico, é satirizada também em outros lugares: I, 1, 120; I, 3, 139; II, 7, 45.

O inesquecível personagem da sátira nona do 1.º livro, “o chato”, para convencer o nosso poeta a apresentá-lo a Mecenas, ressalta um dos seus grandes méritos:

“Quem poderia escrever mais versos do que eu, ou mais depressa?” (I, 9, 23-24).

Horácio deixa, de bom grado, que o estóico Damasipo lhe censure a preguiça de escrever (II, 3, 1), pois êle sabe muito bem como é grande o tormento do verdadeiro poeta, que

“na composição de um verso, muitas vêzes, deve coçar a cabeça e roer-se as unhas ao vivo” (I, 10, 70-71).

Não perdoa, por isso aos celérrimos fabricantes de versos, e também Lucílio, de quem êle se confessa admirador e discípulo, não escapa à sua crítica:

“êste era o seu defeito: muitas vêzes, numa hora só, ditava duzentos versos, apoiado sôbre um único pé, pensando fazer maravilhas” (I, 4, 9-10).

Na sátira I, 10 (56-64), Horácio volta a caçoar da rapidez do poeta Lucílio, comparando-o a Cássio Etrusco que — dizia-se — compunha 200 versos antes do almôço e 200 depois, e cuja pira foi feita com os caixotes de seus livros.

Pérsio dedica tôda a primeira sátira à descrição da vaidade e da vacuidade dos poetas contemporâneos. Juvenal, por sua vez, diz que

“é, na verdade, uma tola preocupação a de economizar efêmero papel, do momento que, em qualquer lugar tropeces em poetas” (I, 17)

e que êstes

“estão sempre prontos, até no calorão de agôsto, a recitar seus versos” (3, 9).

A moda da declamação, como dissemos, era uma praga da literatura latina do primeiro e segundo séculos. E as sátiras de Juvenal e de Pérsio estão repletas de ataques irônicos contra esta pestilência. Citaremos só uns trechos:

“Lembro-me de que, quando criança, muitas vêzes, eu ungia os olhos com azeite, quando não queria endereçar a Catão moribundo tantas palavras magniloqüentes, destinadas a ser servilmente louvadas por um mestre cretino, e a ser ouvidas por um pai em suor, chegado junto com amigos” (3, 44-47).

Nêste gostoso quadro o poeta Pérsio apresenta um tema de *Suasoria* com o seu declamador e o seu público.

Juvenal afirma que também foi obrigado a freqüentar escolas de recitações e a declamar *Suasoriae*:

“Eu também, quando criança, dei a mão à palmatória e aconselhei Sila a retirar-se à vida privada e a dormir sem preocupações” (I, 15-17).

Outro tem comum de *Suasoria* era Aníbal:

“Vai, ó louco, voa sôbre os Alpes, para divertir os rapazes e tornar-te objeto de declamação” (10, 166-167).

Um tema de *Controversia* literária era o debate sôbre a superioridade de Homero ou de Virgílio:

“O nosso banquete oferecerá hoje jogos diferentes: recitar-se-ão versos do poeta da Iliada e versos grandiosos de Virgílio: será difícil decidir qual dos dois é o melhor” (11, 179-181).

Os satíricos latinos insurgem contra a matéria e a forma dêste tipo de literatura evasíonista, divorciada da realidade, que só procura “côegas sensuais”:

“Fechados em casa, escrevemos, quer em versos, quer sem métrica, sempre algo de grandioso, destinado a ser soprado por um pulmão bem cheio de ar. Tu, com o cabelo bem penteado, com a toga nova, com o anel de brilhante do teu natalício, enquanto, todo de branco e sentado bem no alto do palco, declamas ao povo estas coisas, depois de ter feito, com a ágil garganta, exercícios de finas modulações, tu, então, derretido, com os olhos cheios de prazer, verás os colossais Romanos fremirem histérica e indecentemente, sentindo penetrar nos lombos as tuas poesias, pois teus lânguidos versos esfregam suas partes mais íntimas” (Pérsio, I, 13-21).

Um grande ensaísta de Pérsio, Villeneuve, glosa com muita perspicácia esta passagem: “Pérsio rejeita a literatura de sua época... parece-lhe que, por uma perversão de gôsto que explica bem o relaxamento dos costumes, não se pede à poesia e mesmo à eloquência mais que uma sorte de prazer físico da espécie mais baixa, as côegas sensuais de certas sonoridades e de certos balanços de expressões; é uma literatura de *mignons et d'eunuques*... cuja finalidade é a de acariciar os ouvidos, sem se preocupar com o pensamento”¹³.

(13) *Essai sur Perse*, o.c., p. 225.

A sátira, pelo contrário, é poesia sadia e moralizante, aderente à realidade pelo conteúdo e pela linguagem: espelho de vida. A sátira é poesia de oposição ao mau gosto poético e ao mau costume social. É poesia espontânea e sentida:

“Do profundo do coração extraio o meu verso” (670).

disse Lucílio, por mérito do qual “pela primeira vez a vida do dia a dia entrou numa obra literária, desenvolvida numa série de quadros, de esboços, de diálogos, que formavam uma espaçosa, ainda que confusa, representação de um mundo presente e real”¹⁴. E Lucílio será o mestre protótipo do gênero satírico, à cuja autoridade recorrerão os posteriores escritores de sátiras, para defender-se contra os ataques de agressividade, de malvadeza ou de excessivo realismo na descrição dos vícios da sociedade. Horácio, na sát. I, 4, que é programática, defende o direito à liberdade de expressão, baseando-se na tradição da Comédia Antiga, cuja agressividade foi imitada por Lucílio:

“Éupolis, Aristófanes, Cratino e os demais poetas da comédia antiga, se alguém era digno de ser pôsto no pelourinho por ser um malfetor, um ladrão, um adúltero ou outra coisa ruim, denunciavam-no com ampla liberdade. A êles está ligado Lucílio, que gozou do mesmo direito de crítica” (I, 4, 1-6).

Continuando, êle afirma que só devem temer o poeta satírico os que têm a consciência suja, mas êstes são os mais numerosos, e por isso êle evita lêr suas poesias em público (22-25); o homem de bem não teme as más línguas (67-68); Horácio não é uma alma negra, pronta a falar calúnias, a pôr veneno, a dizer maldades de amigos ausentes (78-103); a sua poesia é fruto de meditação sôbre a vida e os vícios dos homens, e a observação dos defeitos humanos tem, para êle, uma finalidade preventiva e catártica, poi foi o seu ótimo pai que o acostumou a prestar atenção aos vícios de seus semelhantes para evitar os maus exemplos e forjar uma diretriz de vida equidistante de qualquer excesso (106-129); suas sátiras são o resultado desta meditação sôbre a vida (138-139).

Na sátira décima continúa a polêmica literária. O poeta volta a defender suas sátiras, confirmando a sua dependência de Lucílio. Louva o seu espírito satírico (4), mas renova a acusação de não ter aprimorado o estilo (1 e 50-51), justifi-

(14) Marchesi, o.c., vol. I. p. 143.

cando, porém suas imperfeições por sido Lucílio o criador de um gênero literário não tentado pelos gregos (66). No emaranhado de imitadores dos gêneros literários vindos da Grécia, um campo ainda virgem era a sátira, e Horácio a êste se dedica, não escondendo o intento de levar à perfeição o gênero iniciado por Lucílio (46-50), mitigando a violência de seus ataques e dando-lhe maior beleza expressiva (7-15).

Na sátira primeira do segundo livro, também essa de assunto literário, Horácio reafirma a sua vocação satírica. A publicação de algumas sátiras tem provocado críticas ao poeta: é acusado de ultrapassar os limites na descrição dos vícios alheios (1-2). Horácio pede conselho ao jurista Trebácio, seu amigo. O douto e prudente homem aconselha-o a desistir de escrever sátiras, pois falar mal dos outros é proibido por lei (80-82): seria mais seguro e mais proveitoso cantar as façanhas de Augusto (10-12). O poeta replica que, se de um lado não sente nenhuma vocação épica (13-15), de outro lado não pode deixar de escrever, aconteça o que acontecer (57-60). Trebácio insiste sôbre os perigos em que incorre quem ofende os poderosos e Horácio se serve, outra vez, do exemplo de Lucílio como argumento de defesa:

“E por quê? Quando Lucílio ousou, primeiro, escrever versos dêste tipo e tirar a máscara a quem mostrava uma cara bonita, enquanto por dentro era um sem-vergonha, por acaso Lêlio ou Cipião, o Africano Menor, sentiram-se ofendidos ou se queixaram dos ataques a Metelo ou dos versos infames contra Lupo? Ele atacou nobres e populares, só poupando os homens virtuosos” (II, 1, 63-70).

Como para Lucílio, assim para Horácio, o prazer maior de sua vida é confiar os segredos de sua alma aos livros: nisso êle encontra o refúgio para as coisas boas e as coisas ruins da vida (29-34). A sua pena será uma arma que só ferirá os inimigos (45-46) ou os malvados (85), e, portanto, nenhum juiz poderá condená-lo (86). Numa outra sátira Horácio afirma a finalidade corretiva e moralizante de sua produção satírica:

“Quem me proibe de dizer, rindo a verdade?” (I, 1, 24-25),

acrescentando a expressiva comparação entre o escritor de sátiras e o mestre de escola, que dá bombons aos alunos para incentivá-los à aprendizagem do abecedário. Pérsio também tem a sua sátira literária e programática. No primeiro verso da primeira sátira

“O curas hominum, o quantum est in rebus inane!”

é anunciado o argumento de sua obra satírica, isto é, as paixões dos homens e suas vaidades. Um interlocutor fictício adverte o poeta, como tinha feito Trebácio com Horácio, que é inútil e perigoso escrever sátiras; a quem Pérsio responde:

“tenho o baço irrequieto e não posso deixar de rir” (1, 12)

em face dos absurdos da vida¹⁵. Ao poeta que tem lançado, ao longo dessa primeira sátira, vários ataques aos cultores da poesia mole e alexandrinizante da época, a esta opondo uma poesia feita de sinceridade e de realismo, o interlocutor objeta:

“mas que necessidade tens de ofender ouvidos delicados falando a chocante verdade?... “Está bem — replica o poeta — vou considerar tudo limpo: estou de acôrdo contigo. Tudo é lindo, tudo é bom uma verdadeira maravilha... Pinta, então, duas serpentes e escreve: “rapazes, êste lugar é sagrado, mijai alhures”. Eu me afasto. Mas a Lucílio foi, todavia, permitido açoitara Roma e Lupo e Múcio¹⁶; nêles afundou seus dentes. Horácio, maliciosamente, põe o dedo sôbre todos os vícios do amigo, suscitando o riso, e, embora caçoe dêle, é bem aceito, êle que é experto em zombar de todo o mundo. E a mim não será lícito dizer a minha, nem entre os dentes? nem às ocultas? nem numa cova? em parte alguma?” (1, 110-119).

Juvenal, igualmente, exordia perguntando-se se deverá ainda por muito tempo suportar os inúmeros declamadores, que nos auditórios públicos e particulares de Roma recitam epopéias e tragédias sôbre os gastos temas da mitologia greco-romana. Elle também não quer economizar papel: só que, em face da corrupção da sociedade, prefere seguir o caminho de Lucílio e escrever sátiras:

“Quando um mole eunuco tem coragem de se casar e Mévia, com as tetas postas à mostra e com um ferro na mão, tenta espetar, na arena, um javali toscano; quando um trapaceiro que, quando eu era mocinho, me cortava a barba, agora é o mais rico de todos os nobres romanos; quando Crispino, um resto da plebe do Nilo, um escravo de Canopo, dobrando nas costas púrpura de Tiro, anda por aí, mos-

(15) Horácio tinha dito, também irônicamente, que escrevia sátiras porque “sofria de insônia” (“uerum nequeo dormire”: II, 1, 7).

(16) Os dois foram objetos de ferozes invectivas por parte de Lucílio: Cornélio Lupo (o mesmo da paródia do conselho dos deuses) era político (chegou a ser *princeps senatus* em 131 a.C., não obstante a sua desonestidade); Q. Múcio Cévoia Augur foi pretor e cônsul, acusado e condenado por concussão.

trando a todo o mundo, nos dedos suados, o seu anel de verão, e parece que quase não agüenta o pêso da imensa jóia: ah, é difícil, então, não escrever sátiras!" (1, 22-30).

O poeta, neste trecho, esclarece muito bem os motivos que o levam a rejeitar a moda literária e o obrigam a escrever poesia de oposição e de crítica. Existe, na sociedade contemporânea, uma crise de valores, uma deturpação da ordem natural das coisas, uma inversão de papéis: enquanto um eunuco efeminado quer casar, uma matrona romana se masculiniza e desce na arena a lutar contra javalis; enquanto a nobreza romana é obrigada a pedir esmolas para viver, um ex-barbeiro ou um escravo oriental se tornam, em pouco tempo e através de delações ou de outro qualquer comércio desonesto, pessoas riquíssimas e de destaque na sociedade. Em face de tantas aberrações, um espírito sensível e patriota não pode ficar indiferente e, se tiver vocação para as Letras, não pode silenciar diante de uma tamanha corrupção de costumes. Aliás, é justamente a visão do triste espetáculo da sociedade que impele Juvenal a escrever poesias:

"Como encontrar palavras para expressar a raiva que me queima o fígado já sêco?... Não é digno tudo isso da pena do satírico Horácio? Não devo eu desmascarar tais coisas? Assunto muito mais interessante do que as façanhas de Hércules ou de Diomedes, ou os gemidos no Labirinto, ou o mar abalado pela queda de Ícaro, ou os vãos de Dédalos, é o marido rufião que explora a própria espôsa... E não dá vontade escrever inteiros livros, quando um falsário... Se faltar a inspiração, será a indignação a sugerir o verso" (1,51-79).

O interesse pelos assuntos da vida e o pendor para o mais cru realismo transparecem em tôda a obra de Juvenal e êle próprio é consciente disso, quando, em dois versos já citados, afirma que a temática de suas sátiras são tôdas as paixões humanas. A poesia de Juvenal fundamenta-se na realidade histórica: os fatos narrados, também os mais abomináveis, não são frutos de imaginação ou de reelaboração de mitos, mas crônica quotidiana: isso o poeta faz questão de salientar (6, 634-644).

O ofício do escritor de sátiras é apontar os defeitos e os vícios da sociedade, sem que se preocupe com as causas ou sugira os remédios. Todavia, muitas vêzes, o poeta satírico toma o lugar do moralista e insinua os medicamentos que êle acha idôneos para a cura do mal. Acenamos, na introdução a este trabalho, com o fenômeno da aculturação greco-romana.

É nossa opinião que os escritores de sátiras — e Juvenal de modo particular — encontram no choque entre a civilização grega e a latina a causa da corrupção dos costumes romanos e apontam, como remédio, a eliminação desta causa, isto é, a volta ao *mos maiorum*, ao espírito genuíno romano, anterior à invasão helenística no mundo latino. Não discutimos aqui a validade sociológica desta solução, pois qualquer fenômeno histórico é irreversível e nunca se pode voltar atrás. Mas, o fato de o passado ser irrecuperável, não quer dizer que não se tenha o direito de louvá-lo ou que não seja útil citá-lo como exemplo.

No campo específico das Letras e das Artes, a influência grega teve uma importância incalculável e acelerou de uma forma impressionante o progresso da civilização latina. Disso são conscientes poetas e escritores romanos, que nunca deixaram de reconhecer o quanto deviam à cultura grega. Por todos, basta citar a já lembrada afirmação de Horácio:

“Graecia capta ferum victorem cepit, et artes / intulit
agresti Latio” (*Epist.* II, 1, 156).

Mas, ao lado deste fator altamente positivo, o Helenismo, segundo o pensamento dos poetas satíricos, levou para Roma germes e sintomas de decadência social e literária. A falta de idealismo e de patriotismo, a preocupação excessiva por um estilo rebuscado, a insistência sobre temas e motivos mitológicos, tornaram a poesia alexandrina muito bonita de forma, mas vazia de conteúdo. Além do mais, era uma poesia importada, que vinha de uma civilização diferente da latina e que, portanto, estava completamente desligada da realidade social do imenso Império romano. Isso sentiram e contra este tipo de literatura insurgiram os escritores de sátiras.

Já o pai da sátira latina, Lucílio, embora homem culto, que tinha estudado em Atenas e vivia num ambiente de filohelenismo, representado pelo círculo de Cipião Emiliano, percebeu o perigo da helenização de Roma. A sua poesia, não obstante os grecismos lingüísticos, é poesia de oposição à moda literária. “Do ponto de vista estritamente lingüístico — escreve Italo Mariotti — Lucílio está ligado ao passado: não é seu o ideal da sobriedade expressiva”¹⁷, que começava a ser cultivado pelo helenizante círculo cipiônico, tendo em Terêncio o primeiro purista da língua latina. Quanto ao conteúdo, suas

(17) *Studi Luciliani*. Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 3.

sátiras procuram pôr um dique ao relaxamento do antigo costume romano, cuja causa é encontrada na grecomania, ou seja, no espírito de imitar tudo o que vem da Grécia. De Tito Albúcio, que parece ter vergonha de ser romano, Lucílio caçoa da seguinte forma, pela bôca do pretor Cêvola:

“Tu querias, ó Albúcio, passar por grego em lugar de romano e de sabino e patricio de Pôncio e de Tritânio, nossos centuriões, homens ilustres, soldados de primeira linha e porta-estandartes. Por isso, em Atenas, sendo eu pretor, quando te encontro, te cumprimento em grego, assim como tu querias: “Chaere, Tito”. E os litores e a coorte tôda, em côro, repetem: “Chaere, Tito”. Eis por que Albúcio se tornou meu inimigo” (87-93).

A acusação feita por Horácio de Lucílio ser *lutulentus* e de compor muito depressa demonstra que o poeta de Sessa Aurunca, contrariamente aos imitadores da poesia alexandrina, não se preocupava muito com requintes estilísticos, mas olhava mais para o conteúdo. Também a sua dependência da Comédia Antiga confirma que Lucílio estava, no espírito e na forma, longe da moda literária da época.

Horácio, o poeta clássico por excelência, o *poet's poet*¹⁸, aquêlo que soube melhor aproveitar da cultura grega, amalgamando-a ao espírito romano e alcançando, assim, um perfeito equilíbrio entre matéria e forma, êle também, em suas sátiras, tem momentos de aversão aos cultores do Alexandrinismo, admirando os poetas antigos e propondo a sua imitação. Na sát. I, 10, depois de ter dado uma série de preceitos sôbre o estilo poético, conclui:

“os autores da Comédia Antiga fizeram assim e nisso devem ser imitados. Mas o belo Hermógenes nunca os leu, nem êste macaco que só sabe recitar Calvo e Catulo” (I, 10, 16-19).

Segue um diálogo entre o nosso poeta e um defensor da poesia helenista, que acha bonito misturar palavras gregas às latinas. A êste, Horácio:

“Esquecendo-te da nossa pátria e do nosso progenitor Latino, quererias tu, então, enquanto Pédio e Publicula Corvino suam para defender causas em latim, misturar palavras estrangeiras ao idioma nacional” (I, 10, 27-30).

(18) Como é chamado por Carpeaux, o.c., vol. I, p. 124.

E acrescenta que êle também começou a escrever poesia em grego, mas o dissuadiu o Pai Quirino, que, em sonho, o chamou de louco, pois querer aumentar o imenso número dos escritores gregos era chover no molhado (31-35). Contra esta grecomania e em defesa de uma poesia sólida e nacionalista, Horácio sugere o exemplo dos antigos escritores latinos. Um trecho dos Annales de Ênio é citado como exemplo de verdadeira poesia (I, 4, 60-61), e é sintomático o fato de que o seu poeta preferido seja Lucílio, um dos poucos escritores latinos que souberam ser originais, o “criador de um gênero literário nôvo, ainda não tratado pelos gregos” (I, 10, 66). A êle Horácio admira, imita e a êle se sente inferior (I, 10, 48-49); II, 1, 75-76).

Pérsio também satiriza a mania de escrever em grego:

“Hoje em dia, nós pretendemos heróicos sentimentos de quem é acostumado a escrever bobagens em grego; gente que não saberia descrever sequer um bosque ou cantar as maravilhas de uma roça rica de bens, com seus cestos de vimes, sua chaminé, seus porcos e suas festas em honra de Pales; gente que não saberia dizer de onde veio Remo e de onde vieste tu, ó Quíncio Cincinato, que gastavas no sulco os dentes do arado, quando a tímida espôsa te fêz vestir as insígnias de Ditador e foi o litor a devolver-te o arado” (I, 69-75).

Este trecho é muito significativo, pois expressa bem a reação à moda literária da época e nos informa sobre os ideais poéticos de Pérsio. Descobrimos nesta passagem um sentimento romântico da vida e da arte. Contra os epígonos do classicismo grego, Pérsio propõe o canto das origens da nacionalidade romana. Busca nos exemplos dos fundadores da grandeza de Roma e nas coisas genuínas e primitivas da vida uma nova substância poética a ser oposta ao bagulho mitológico e sentimentalista do alexandrismo. Depois de ter citado versos de um autor contemporâneo sobre o mito de Penteu e as folias das Bacantes, pergunta:

“Escrever-se-iam tais coisas, se nos restasse um pouco da virilidade dos nossos antepassados? (I, 103-104).

Mais categórico ainda e mais violento contra as deletérias influências de Helenismo na vida e nas Letras romanas é Juvenal, que, na opinião de Enrico Aguglia, é “um artista sincero de uma época literária falsa”¹⁹. Êle, com mais fôrça ainda,

(19) “Giovenale e la critica recente”. *Rev. Atene e Roma*, vol. XVII, 1939, p. 148.

satiriza a grecomania. Na sát. 6.^a escarnece a mulher romana, que, seguindo a moda, só se sente bonita se arrumar uma certidão de nascimento em Atenas e falar grego:

“O que é mais enfadonho do que uma mulher que se julga linda só se de toscana consegue passar por grega, ou de sulmonense por ateniense legítima? Tôdas querem falar grego, e não sabem que maior vergonha é não conhecer o latim; falam grego sempre e em qualquer lugar... até na cama. Para as mocinhas, ainda vai: mas tu, que tens 86 anos, ainda grecizas? É indecorosa essa linguagem numa velha: quantas vêzes se ouve aquêlê lascivo *zoè kai psiquè*” (6, 185-195).

Juvenal prefere, a um frígio ou a um lício, um escravo que fale latim (XI, 147-148), e satiriza Nero que aspirava à glória da poesia grega (8, 226). O seu espírito de nacionalismo se condensa na sátira terceira, onde o poeta afirma, pela bôca do amigo Umbrício, que se afasta da cidade porque não tolera mais a invasão dos gregos em Roma:

“Eu não posso, ó Quirites, suportar uma Roma grega! E depois, quantos são os verdadeiros aqueus no meio de tôda esta escória? Faz tempo que o Oronte da Síria desaguou no Tibre, trazendo consigo língua, costumes, flautistas e cordas oblíquas, tambores exóticos e meninas obrigadas a prostituir-se no Circo” (3, 60-65).

Juvenal, neste trecho, ressalta muito bem o tipo de estrangeiros que chegavam continuamente a Roma. Os gregos autênticos eram muito poucos e quase perdidos na onda dos orientais provenientes da Ásia Menor ou de outras regiões do Mediterrâneo. Eram emigrantes de tôdas as regiões helenizadas que se dirigiam à grande metrópole em busca de fortuna. Impropramente, portanto, e para dar-se importância, chamavam-se todos de “gregos”. E, como sempre acontece num fenômeno de aculturação, êles se reputavam superiores aos romanos, mais inteligentes e mais versáteis. Juvenal os pinta com fina ironia:

“Inteligência viva, audácia atrevida, palavra rápida e mais arrasadora do que a de Iseu. Sabes tu do que não é capaz um grego? Cada um dêles sabe fazer de tudo: é gramático, retor, geômetra, pintor, massagista, adivinho, acrobata, médico, feiticeiro; sabe tudo, êste greguinho faminto; êle irá ao céu, se tu o mandares” (3, 73-78).

Continúa o libelo contra os gregos, que são tachados de adula-
dores (86), de comediantes (100), de hipócritas (100-108), de

libidinosos (109-113), de delatores (116-118). Aliás, o conceito do “grego enganador e mentiroso”, que provinha da épica clássica²⁰ e chegou até nós, parece ter sido difundido através da obra de Juvenal. Mais interessante ainda é notar que o nosso poeta atribui, não só à psique, mas também à arte grega, êste caráter mentiroso:

“Acreditamos... em tudo o que a Grécia mentirosa ousa narrar em suas histórias... em tudo o que nos canta o poeta Sóstrato com as axilas suadas” (10, 173-178).

Na sát. 6.^a, defendendo a verdade histórica dos fatos narrados em suas sátiras, Juvenal afirma que as incríveis ficções da tragédia grega são desconhecidas às montanhas dos Rútulos e ao céu latino (634-637).

Eis por que, contra a poesia irreal do mito e, em geral, contra a cultura helênica, Juvenal propõe uma poesia sincera e sentida, tirada da vida de todos os dias, segundo o exemplo dos antigos escritores latinos:

“Onde encontrar aquela bonita simplicidade com que os antigos escreviam tudo que lhes tumultuava o espírito?” (1, 151-153).

E, falando da retribuição devida aos escritores:

“Outrora o prêmio correspondia ao talento, outrora muita gente tinha interesse em passar noites insones e em privar-se do vinho durante todo o mês de dezembro” (7, 96-97)

ou do respeito pelos mestres:

“Ó deuses, fazei que a terra seja leve e macia nos túmulos dos nossos antepassados, que exale de suas urnas um perfume de açafrão, uma eterna primavera: êles que exigiam que o mestre fôsse respeitado como um pai” (7, 207-210).

O ódio antigrego chega ao ponto de levar Juvenal quase à negação do progresso e da cultura, vendo na civilização refinada a causa principal da corrupção da sociedade. A saudade dos tempos passados, da Roma que ainda não conhecia os usos e os costumes orientais, é presente em muitos trechos da sua obra e se torna uma característica marcante de sua personalidade.

(20) Cfr. a expressão virgiliana “Timeo Danaos et dona ferentes” (*Eneid.*, II, 49), que se tornou proverbial, e originou o nosso “presente de grego”.

Concetto Marchesi salienta muito bem êste aspecto da poesia de Juvenal:

“É o poeta do passado. Seu sonho é a velha Roma dos Quirites, a Roma dos agricultores e dos soldados das guerras itálicas, do tempo em que a pobreza nada tirava à grandeza e à serenidade da vida, quando a erva, o musgo e o tufo serviam para a religião e para a beleza, e o fasto rústico dos novos palácios não tinha ainda perturbado a poesia simples das velhas coisas. Queria uma Roma de Quirites, que pertencesse sômente à gente latina... Foi poeta nacional, contrário à sociedade cosmopolita de Roma e odiou os orientais e os gregos, aquela gente vil, astutíssima e corrupta, que viera do Oriente para introduzir-se, feito visgo, no ingênuo cepo latino, estragando sua força vital”²¹.

E, realmente, a literatura latina, na medida em que vai perdendo o seu fundamento natural e a sua principal força de inspiração, consubstanciados na idéia unitária de Roma, não produzirá mais obras de vulto²². Isto ocorreu a partir da segunda metade do 2.º séc. d.C., quando o genuíno espírito romano e itálico se dissolve na imensidade do Império.

(21) O.c., vol. II, pp. 149-150.

(22) Veja: G. D. Leoni — *A literatura de Roma*. S. Paulo, Nobel, 1958, p. 113.

CAPÍTULO TERCEIRO

A SÁTIRA FILOSÓFICO-MORAL

Cícero, discursando sobre a história da filosofia antiga, afirma que Sócrates

“foi o primeiro a fazer descer a filosofia do céu, e a instalou nas cidades, e a introduziu nos lares, obrigando-a a indagar acerca da vida e dos costumes, do bem e do mal” (*Tuscul.*, V, 4, 10).

Nada de mais certo, pois com Sócrates, a filosofia grega deixa o campo da Cosmologia para entrar decisivamente na Ética. A filosofia pós-socrática apresenta, paralelamente aos dois grandes sistemas de Platão e de Aristóteles, duas importantes escolas socráticas menores, a *cirenaica* e a *cínica*, que deram origem, respectivamente, ao Epicurismo e ao Estoicismo, que tanto sucesso teriam no mundo romano. Ambas se preocuparam principalmente com o problema moral. A constituição do universo, a transcendência, a imortalidade da alma e os outros problemas físicos e metafísicos são estudados só enquanto têm interferência na vida humana. O homem torna-se realmente, na filosofia grega pós-socrática, o centro do interesse especulativo.

As escolas filosóficas posteriores (principalmente o Epicurismo, o Estoicismo, o Ceticismo e o Eclétismo) continuam na procura do *ubi consistam* da felicidade humana. Aliás, se quisermos encontrar algo de comum a tôdas estas correntes da filosofia greco-romana, devemos achá-lo na preocupação constante de descobrir o segredo da felicidade. A felicidade humana reside na virtude? no prazer? na religião? na indiferença? na apatia? Em suma: na satisfação, ou na sublimação dos instintos? Estas são as principais interrogações a que procura responder qualquer sistema ou escola filosófica, que se preocupa com o problema moral.

A guinada da filosofia grega para o campo específico da Ética foi determinada, na época helenística, por vários fatores.

Os dois grandes sistemas filosóficos, a Academia e o Peripato, abrangiam, como organizações científicas, a totalidade do saber, e o filósofo era médico, técnico, político, numa palavra, era o “sábio”. Mais tarde, no período helenístico, ocorre a diversificação das ciências, nascem centros próprios de investigação e a filosofia, então, restringe o seu campo de ação, ocupando-se só de Lógica, Metafísica e Ética.

Esta última sobrepuja as outras por causa da crise do mundo helenístico. As convulsões políticas subseqüentes às guerras de Alexandre Magno determinaram um estado de incerteza, e o homem procurou, então, a salvação em si mesmo. De outro lado, o mito religioso foi perdendo, aos poucos, a sua função de explicar os fatos da vida, pois o homem procurou, cada vez mais, racionalizar o seu pensamento. Por tudo isso, a filosofia do comportamento humano se tornou uma necessidade premente, e duas correntes filosóficas, cada qual com a sua mundividência, o Pórtico e o Jardim, tomaram maior impulso e se destacaram no mundo do Helenismo e do Império romano¹. Foi este espírito prático da Ética que tornou a filosofia grega aceita pelos romanos.

A filosofia entrou oficialmente em Roma no ano 155 a.C., com a embaixada dos três grandes filósofos gregos Carnéades, Critolau e Diógenes de Babilônia, chefes, respectivamente, da Média Academia (de cunho céptico), do Peripato e do Pórtico. Causaram grande impacto os dois discursos eloqüentes e contraditórios de Carnéades sobre a justiça, admitindo, no primeiro dia, e negando, no segundo, a existência da justiça no mundo. Os romanos tradicionalistas, chefiados por Catão, não gostaram de tamanho intelectualismo e, preocupados com a segurança nacional, pediram a expulsão dos três filósofos de Roma. Providências anteriores (nos anos 173 e 161) já tinham sido tomadas contra filósofos e retores gregos.

Mais forte, porém, do que esta corrente nacionalista e tradicionalista, foi a corrente de vanguarda, que achava indispensável ao progresso da civilização romana a assimilação da cultura grega. No segundo século a.C. se intensifica o processo da helenização de Roma. O núcleo receptor e irradiador da civilização helênica foi o círculo dos Cipiões. Cipião Emilianio, o vencedor de Cartago e de Numância, junto com Lélío e Fúrio Filo, formou em Roma o primeiro grande círculo de cultura, rodeando-se de espíritos iluminados. Logo após a

(1) Cfr. J. Hirschberger — *História da Filosofia na Antiguidade*. S. Paulo, Herder, 1957, p. 216.

famosa embaixada dos três filósofos, foram a Roma — desta vez em caráter quase estável e integraram o círculo cipiônico grandes expoentes da cultura grega: basta citar o filólogo Crates, da escola filológica de Pérgamo, o historiador Políbio e o filósofo Panécio de Rodes, que deu ao Estoicismo uma feição eclética.

A enorme influência da filosofia de Panécio no mundo culto romano é bem salientada por Rostagni:

“Ele influiu de forma evidentíssima na direção moral, política e cultural dos romanos que viviam em tórno do círculo dos Cipiões e que, como afirma Cícero, ao costume de sua pátria e dos seus antepassados (*mos maiorum*) souberam ligar a doutrina filosófica dos gregos. Fruto das conversações com os amigos romanos foi — parece — a obra capital de Panécio, um tratado sôbre o *dever*, que serviria como fonte para o *De Officiis* de Cícero. A filosofia torna-se escola de vida política, ou melhor, de vida em geral: a idéia do homem como *civis romanus* sucede a idéia do homem como sujeito simples e universalmente *humanus* (é de uma comédia de Terêncio aquêlo mote “*homo sum; humani nihil a me alienum puto*” que, como nos informa Santo Agostinho, suscitou grandes aplausos no teatro). E, na verdade, Panécio nos parece um apóstolo de humanismo, que, antes de todos e mais do que todos, contribuiu para açular o mundo romano, ou greco-romano, para os caminhos da sabedoria civil e do império universal”².

O poeta satírico Lucílio, íntimo dos expoentes do círculo dos Cipiões, certamente tomou conhecimento das correntes filosóficas que começavam a ser ventiladas em Roma e, provavelmente, inclinou-se para o Estoicismo eclético e tomou posição contra o Epicurismo, como deduzimos da sátira de Tito Albúcio, que, além de ser “grecômane” (como já vimos), era um epicurista da pior espécie³. O anti-epicurismo de Lucílio se deve a uma preocupação pela *gravitas* romana, que se via ameaçada pela doutrina um tanto “leve” de Epicuro.

O pensamento filosófico de Lucílio, mais do que em especulações teóricas, se fundamenta no romano bom senso, aplicado à vida de todos os dias. Um dos fragmentos mais compridos de Lucílio é aquêlo em que o poeta de Sessa Aurunca ensina a um certo Albino, amante da riqueza e das honras, o que seja realmente a virtude:

“Virtude, ó Albino, é saber dar o verdadeiro preço às coisas da vida; virtude é conhecer o que realmente interessa ao homem; virtude é saber distinguir o que é justo, útil e

(2) O.c., vol. I, p. 144.

(3) Cícero *Ad Brutus*, XXXIV, 131) chama-o de “*perfectus Epicureus*”.

honesto, o que é o bem e o que é o mal, o que é inútil, torpe ou desonesto; virtude é saber pôr limite e medida à procura da riqueza; virtude é dar aos bens materiais o seu justo valor; virtude é reconhecer nas honrarias só a importância devida; virtude é ser inimigo irreductível dos homens e dos costumes maus, e, de outro lado, ser defensor dos costumes e dos homens bons: ter êstes em consideração, a êstes querer bem, dêstes viver amigo, colocando pois em primeiro lugar o interêsse da pátria, em segundo, o da família, em terceiro e último, o nosso" (1196-1208).

Êste trecho é muito claro para precisar de glosa: condensa tôda a filosofia de vida do antigo romano!

A filosofia teórica entrou em Roma com o Ecletismo de Panécio, e esta corrente filosófica teve uma certa ressonância no mundo romano, especialmente em virtude das obras filosóficas de Cícero. As duas escolas, porém, que empolgaram o espírito dos latinos e tiveram maiores adeptos foram o *Epicurismo* e o *Estoicismo* da terceira fase, o chamado "Estoicismo Romano".

O maior divulgador das doutrinas de Epicuro em Roma foi o poeta Lucrécio, através de sua imortal obra *De Rerum Natura*. Centros de difusão do Epicurismo no mundo latino foram os "Jardins" dos mestres Sirão, em Nápoles, e de Filodemo, em Herculano. Aí se reuniam os literatos romanos mais esclarecidos do fim da República, para encontrarem, no pensamento de Epicuro, um refúgio contra os tormentos e as incertezas das guerras civis. Ainda hoje podemos ler, entre os fragmentários papiros de Herculano, os nomes de Horácio, Virgílio, Vário, Quintílio Varo e Plócio Tuca, como ouvintes do mestre Filodemo ⁴.

O que ligava êstes nobres espíritos era, precipuamente, o conceito epicurista da amizade. Horácio, na sátira que descreve a sua viagem a Brundísio, ressalta o alto valor afetivo que existia entre os cultores da filosofia de Epicuro:

"Em Sessa encontramos-nos com Plócio, Vário e Virgílio, os melhores espíritos do mundo, aos quais eu estou intimamente ligado. Oh, quantos abraços e quantas expressões de alegria! Até que estiver de mente sã, nada poderei preferir a um querido amigo" (I, 5, 40-44).

Mais tarde, Mecenas e o próprio Augusto se tornaram adeptos do Epicurismo, cuja filosofia individualista e funda-

(4) Cfr. Rostagni, o.c., vol. II, p. 80.

mentada no “prazer” contribuiu muito para os interesses políticos do *Princeps*. A elite romana, cansada do longo período de guerras civis, aceitou a *Pax Augusti* como um alívio e procurou afastar-se da política e encontrar no gôzo moderado dos bens o segrêdo da felicidade individual. Mecenas, o culto e refinado ministro de Augusto, se encarregou de adormecer as consciência e não economizou dinheiro para atrair ao redor de Augusto as inteligências mais destacadas.

A filosofia de Epicuro, cuja ética colocava a felicidade na satisfação do prazer, quando êste não acarretasse nefastas conseqüências ou excessivas preocupações, contribuiu não pouco à manutenção do *status quo*, enquanto afastava os homens das ambições políticas e da luta pela liberdade, em nome de um ideal de vida serena. “Para Epicuro, tipo ideal da fidalguia ática, a vida deve ser vivida elegantemente em sentido pleno”⁵. Por isso, é preciso não se preocupar com a família e a vida política, para não perder a “serenidade” do espírito. O Epicurismo ensinou o homem a desligar-se do tumulto da vida coletiva, para encontrar em si mesmo, ou num fechado cenáculo de escolhidos amigos, a fonte da felicidade.

A crise dos ideais político-sócio-morais do fim da República foi uma grande aliada da doutrina de Epicuro; estas, juntas, libertaram o homem da necessidade da dor, do sofrimento, do sacrifício. O Epicurismo, então, mais do que uma filosofia, se tornou um estilo de vida, uma reação à *gravitas* e ao tradicionalismo romano. Foi uma revolução comparável, de certa forma, à dos *Beatles* na Inglaterra hodierna.

“Aquela mesma jovialidade — escreve Giuffrida —, aquêlê esquematismo da doutrina que respeitava todo ornamento da cultura humanística e clássica, a própria ascendência que o Epicurismo tinha sôbre os espíritos sedentos de felicidade, tanto assumiam um valor irresistível, quanto correspondiam ao utilitarismo egoístico e individualista, a que facilmente se dobrava a alma romana na ardente reação contra a *gravitas*, o *decus*, a *humanitas*, as *artes* e as *doctrinae*, cujo ideal se esvaziava de todo significado humano em face da brutalidade e da violência da história e dos acontecimentos”⁶.

A personalidade e o pensamento de Horácio parecem enquadrar-se muito bem nêste ambiente sócio-cultural. Depois

(5) H. Padovani-L. Castagnola — *História da Filosofia*. S. Paulo, Melhoramentos, 1961, p. 98.

(6) P. Giuffrida — *L'Epicureismo nella letteratura latina del 1.º secolo a.C.* Torino, Paravia, 1940, p. 14.

de sua frustrada tentativa de luta pelas liberdades republicanas e democráticas, êle encontra no verbo de Epicuro os motivos teóricos que justifiquem o seu ideal de vida: viver livre e modestamente, cultivando uma *aurea mediocritas*; satisfazer-se com um pouco; evitar os excessos, as ambições, que, segundo Epicuro, são as causas da infelicidade.

Não queremos afirmar que êle seja um epicurista no sentido técnico da palavra. Horácio, “nullius addictus iurare in verbo magistri”, não aceita como seu o pensamento de outro. Êle afirma claramente que *quot homines, tot sententiae* (Sát. II, 1, 27), isto é, admite o livre arbítrio contra qualquer dogma imposto. Horácio é epicurista só enquanto a filosofia do Jordim mais se aproxima da sua mundividência e enquanto se serve dela para confutar os paradoxos do Estoicismo. Aliás, em vários pontos — de modo particular no que diz respeito às exigências do sexo torna mais humana e mais complacente a doutrina de Epicuro. O seu *carpe diem* não pode ser filiado ao Epicurismo, pois é a expressão da fugacidade do prazer, motivo eterno de poesia, antes que de filosofia ⁷.

Ao apontar os defeitos de seus semelhantes o nosso poeta, às vêzes, imagina que um interlocutor possa perguntar-lhe: “E tu?”. Horácio, então, indaga se êle, ser imperfeito também, tem o direito de criticar o próximo. Aí a sua poesia se interioriza e passa a ser, como bem afirma Zielinski, um exame de consciência ⁸.

Enfim, Horácio, não obstante a sua simpatia para com Epicuro, não pode ser filiado a nenhuma escola. Êle é filósofo como cada um de nós, quando medita sôbre os problemas da vida, faz o seu exame de consciência, procura descobrir qual é o certo e qual é o errado, e, principalmente, qual é o caminho a seguir para se alcançar a felicidade. Serve-se de alguns princípios filosóficos, mas é inimigo de qualquer dogmatismo, pronto a investir com a sua ironia os exageros dos estóicos e dos epicuristas.

“A sua filosofia — concluímos com Ronconi — não é *logos*, não é teoria; é sômente *paideia*, forma de cultura, linguagem tomada de um cabedal de estudos e de leituras... Tôda a obra satírica de Horácio canta o triunfo do bom

(7) Cfr. G. Perrotta — “Orazio”. In: *Pagine Critiche di letteratura latina*. Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 253-262.

(8) *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*. Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 205.

senso sôbre qualquer especulação douda ou pseudo-douda, da sobriedade dos simples sôbre o insolente materialismo dos ricos... É uma sabedoria ingênua e bonacheirona, que não pode receber outro adjetivo, a não ser o de "horaciana" ⁹.

Se o Epicurismo dominou na Roma republicana e no Principado, o Estoicismo se afirmou muito mais no mundo romano da época imperial. Depois de ter passado pela fase eclética, o Estoicismo dos séculos 1.º e 2.º d.C. volta à sua fase primitiva, conjugando-se com a escola cínica e vulgarizando-se na *diatribe* cínico-estóica. Mas a associação dos nomes não quer dizer identidade de posições. Há diferenças relevantes entre a mundividência do cínico e a do estóico. Os dois pregam a necessidade de viver segundo a natureza e de conseguir a *autárkéia*, isto é, a autosuficiência; mas, enquanto o primeiro nega qualquer autoridade constituída, o segundo admite o Estado como uma *civitas mundi*, de que todos os homens são cidadãos com igualdade de direitos e com o dever de observar a sábia e perfeita lei cósmica. O Estoicismo postula a participação do filósofo na sociedade; o Cinismo, pelo contrário, em nome de uma liberdade e de uma autonomia individual quase anárquica, leva às últimas conseqüências o princípio da autarquia: é antisocial, pois prega a volta pura e simples ao estado natural e primitivo do homem. Por isso o Cinismo foi chamado "a extrema esquerda do Estoicismo". E o herói cínico será Diógenes de Sínope (chamado de "cão" por ser êste animal um exemplo de naturalidade imprudente), que lançou o seu desprezo contra todos os valores e os preconceitos da burguesia ateniense, opondo a natureza à convenção social e negando qualquer exigência de civilização em nome do livre exercício da vida natural. São conhecidas as anedotas sôbre sua vida de pobreza: renunciou a todos os bens materiais, teve por residência um pequeno tonel e achou supérfluo até um copo, quando viu uma criança beber água na concha da mão.

Bem diferente é a "virtude" estóica, que postula o homem forte, impertérrito em face das adversidades e da morte, engajado na vida política, lutando pelo bem da sociedade. É sintomático o fato de que o maior filósofo estóico romano, Sêneca, além de ser um dos mais ricos homens da sua época, foi por vários anos o conselheiro e o ministro do imperador Nero, procurando mitigar o seu despotismo e promovendo uma harmo-

(9) O.c., pp. 21-24.

niosa colaboração entre o Senado e o *Princeps*. O plano educacional e formativo de Sêneca fracassou pela rápida perversão do Imperador e o filósofo pagou com a vida a sua intromissão na vida pública. Outras vítimas do despotismo imperial foram Catão Uticense, Peto Traséia e Elvídio Prisco, que procuraram levar para o campo da atividade prática e política os princípios do Estocismo.

A filosofia do Pórtico influenciou quase tôda atividade cultural romana. Atingiu o campo da literatura e as obras de Lucano e de Pérsio são impregnadas de doutrina estóica. Como anteriormente foi o Epicurismo, agora, na época imperial, o Estoicismo se torna a filosofia da moda e da *society*, enquanto a grande massa prefere o pregador cínico, cuja filosofia é mais simples e mais popular. Talvez a maior diferença entre a doutrina estóica e a cínica esteja no público a que se destinam:

“Na luta contra o mal e o vício e na exaltação da independência, que torna indiferentes as circunstâncias exteriores da vida, Estoicismo e Cinismo concordavam: mudava só o público a que respectivamente se endereçavam; de forma que parece ser o Estoicismo o Cinismo dos ricos e dos felizardos, enquanto o Cinismo seria o Estoicismo dos pobres e dos infelizes; o primeiro destinado à sala de visita e às conferências para pessoas cultas e iniciadas nos problemas elevados do espírito; o segundo, destinado às praças e aos homens que queriam ouvir sômente uma palavra de consôlo e, se fôsse possível, de esperança”¹⁰.

Cabe ainda relevar que a filosofia cínico-estóica era de franca oposição ao sistema político vigente. Enquanto o Epicurismo aceitou e se acomodou à ideologia do Principado, o Estoicismo lutou, mais ou menos abertamente, contra o despotismo dos imperadores romanos e contra as injustiças sociais. Prova disso é que a maioria dos expoentes da doutrina do Pórtico pagaram com a vida a sua oposição à ditadura. Seus ideais de liberdade e de igualdade humana e social chocavam-se com a berrante diferenciação das classes, e os pregadores cínico-estóicos, muitas vêzes, foram objeto de perseguição por parte da classe dominante, especialmente dos militares:

“Os oficiais do exército, atacando os filósofos, sentiam que seus verdadeiros inimigos encontravam-se no campo do Estoicismo. Era aí que se refugiavam, sob a roupagem inofensiva da liberdade moral, as lembranças saudosas da antiga liberdade política”¹¹.

(10) Terzaghi, o.c., p. 17.

(11) Nisard, o.c., vol. I, pp. 285-286.

Domiciano chega ao ponto de expulsar de Roma os pregadores de filosofia, vendo nesta um motivo de perturbação da ordem pública. O Imperador tinha medo destes homens sábios e corajosos, que sabiam enfrentar até a morte com ânimo imperturbável. Na realidade, mais do que a subversão do regime imperial, os estóicos pregavam a luta contra as ambições e as paixões desenfreadas, chamando os homens ao sentido do dever cívico e moral.

A causa da enorme difusão do Estocismo na sociedade romana do século 1.º e 2.º deve-se, parece-nos, a uma tentativa de humanizar o despotismo imperial e criar melhores condições de vida para o povo em geral. A filosofia estóica, mais do que qualquer outra doutrina filosófica, longe de ser uma prerrogativa de poucos espíritos especulativos, penetrou em quase todas as camadas sociais, pois seu ensinamento era eminentemente prático e humano, visando anular as diferenças entre romanos e estrangeiros, nobre e plebeus, ricos e pobres, livres e escravos. A idéia de um estadismo cosmopolita tentava suplantar o restrito conceito do *civis romanus*, estendendo direitos e deveres, indistintamente, a todo habitante do Império.

Mas, à medida que este plano de reformulação de valores ia fracassando por encontrar, no campo político-social, obstáculos intransponíveis, o Estoicismo procurou interiorizar-se e o gosto da perfeição moral substituiu o engajamento do filósofo na vida política. A filosofia então tornou-se refúgio de vida e surgiu a moda da *direção espiritual*, cujo criador foi Sêneca com as *Cartas a Lucílio*.

“O desemprego político, a tristeza dos tempos, a incerteza do amanhã, a saturação dos prazeres e outras causas ainda, acrescentam um novo prestígio à antiga autoridade da filosofia. O Estoicismo, doutrina dominante, cuja altiva austeridade convinha a uma sociedade que precisava principalmente de coragem, apresenta um tom religioso, assentado em dogmas morais, impõe a seus adeptos um porte especial, divulga seus princípios através de uma ativa propaganda e faz de seu ensinamento uma espécie de apostolado”¹².

Dai o caráter “religioso” do Estoicismo romano, que, com Epicteto e Marco Aurélio, alcança momentos de misticismo quase cristão. O Estoicismo foi, portanto, a última tentativa do mundo pagão de salvar (espiritualmente falando, é claro) a

(12) Martha, o.c., p. 8.

si mesmo com as próprias forças. Não conseguiu, mas preparou o caminho e abriu as portas ao Verbo cristão, em cuja transcendência se depositou a única esperança de salvação do homem.

Visceralmente ligados aos princípios da filosofia estoíca estão a vida, a personalidade e a obra poética de Pérsio. Já recordamos as ligações pessoais e culturais com o círculo dos Sênecas. O elogio que o nosso poeta faz do mestre Cornuto tem o mesmo sabor de veneração com que se expressava Lucrécio (*De Rerum nat.*, III, 1-30) em relação a Epicuro:

“Agora, ó Cornuto, eu, estimulado pela Musa, ofereço-te o meu coração, para que tu o perscrutes e vejas, ó doce amigo, que grande parte da minha alma é tua. Verifica a minha sinceridade, tu que sabes distinguir o som cheio do som ôco de uma língua hipócrita. Gostaria de ter cem bôcas para dizer-te com pura voz o quanto eu te tenho dentro de mim, no fundo do meu coração, e para que as minhas palavras pudessem revelar-te tudo o que de inefável está escondido nas mais recônditas fibras do meu espírito” (5, 21-29).

É comovente êste atestado de devoção quase filial ao seu mestre. Mas, de outro lado, acusa em Pérsio uma dependência absoluta de Cornuto e do Estoicismo. Na realidade, o nosso satírico, do ponto de vista filosófico, não tem originalidade nenhuma. Êle se limita a divulgar a doutrina aprendida no cenáculo dos estoícos, sem dar-lhe uma interpretação pessoal, sem transformá-la em vida de sua vida: é um autor puramente “escolástico”, como bem o define Marchesi¹³. Enquanto por Horácio o Epicurismo é analisado, criticado, passado pelo crivo da sua personalidade poética e humana, e visto na sua possibilidade de correspondência e de adaptação à vida prática; por Pérsio o Estoicismo é aceito pura e simplesmente com a sùmula de seus princípios e até de seus paradoxos. Êle é o discípulo humilde de uma seita filosófica, um prosélito entusiasta que aceita qualquer ensinamento como certo e indiscutível. A sua moral é puramente teórica, feita de axiomas de aforismos, formulada sôbre um código de leis cegas e implacáveis, não se preocupando com o relativismo e com as fraquezas humanas. Nino Scivoletto¹⁴, comentando a 3.^a sát. de Pérsio, observa que o poeta de Volterra não chegou a pensar que nem todos os homens conseguem ser sábios, e que, mesmo não alcançando a perfeição moral, têm igualmente o direito de viver.

(13) O.c., vol. II, p. 94.

(14) *A. Persi Flacci Saturae*. Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 53.

Muito mais difícil é definir a posição filosófica do último escritor de sátiras romanas, Juvenal. Ele mesmo reconhece a sua ignorância, ou melhor, a sua displicência no aprendizado de qualquer doutrina filosófica:

“Escuta agora que consolo poderia dar-te quem nunca leu as sentenças dos cínicos ou dos estóicos, que se diferenciam dos cínicos só pela túnica, e quem ainda não estudou Epicuro, satisfeito com as verduras da sua pequena horta” (13, 120-3).

Apesar desta sua afirmação, porém, suas sátiras são impregnadas de princípios filosóficos e de admiração pelos grandes mestres do pensamento antigo: Sêneca (5, 109), Crisipo, Tales, Sócrates (13, 184-187), Diógenes (14, 308-310). Na *farrago* juvenalina encontramos um pouco de tudo. Os princípios filosóficos das várias escolas estão misturados, confusos, e, às vezes, êle entra em contradição até consigo mesmo. Tomemos como exemplo o conceito da *Fortuna*. Há momentos em que Juvenal parece ser um determinista e atribuir tudo à sorte ou ao acaso:

“A questão é saber que estrêla te acolhe quando, vermelhinho ainda, saís do regaço materno, para emitir os primeiros vagidos. Se a Fortuna quiser, de retor tornar-te-á cônsul; se ela determinar, de cônsul transforma-te-á em retor. Que demonstram Ventídio e Túlio, senão a força de seus astros e o admirável poder do misterioso fado? O destino pode conceder um reino a um escravo e a um prisioneiro um triunfo” (7, 194-201).

Mas, em outros lugares, sustenta a tese oposta, inclinando-se para um voluntarismo que acusa uma indiscutível influência estóica:

“Os bens de que te falo tu mesmo podes consegui-los: a virtude é o único caminho que leva com certeza a uma vida feliz. Sê sábio, e o céu nenhum poder terá sobre ti. Somos nós, ó Fortuna, que te fazemos deusa e te colocamos no céu” (10, 363-366) ¹⁵.

Essas contradições e vacilações doutrinárias têm a sua explicação na psique de Juvenal. Ele foi um homem revoltado, irrequieto, exuberante e, portanto, incapaz de meditar sobre

(15) Giuseppe De Vico (*Pensiero morale e religioso di Giovenale*. Napoli, científica, 1960, pp. 8-9) sustenta que a concepção pessimista da Fortuna, que não se distingue do Fado, pertence à primeira fase da produção poética de Juvenal.

a vida. Faltou-lhe um espírito reflexivo, indispensável a quem queira tratar de assuntos de filosofia moral. Foi mais um moralista do que um filósofo. Concordamos, nêste ponto, com Marmorale, quando afirma que seria perder tempo querer encontrar uma linha filosófica na obra de Juvenal¹⁶.

A nota dominante que talvez se possa encontrar no pensamento de Juvenal é um amargo pessimismo, que serpeia na obra tôda e se condensa na sátira décima. Ele não tem a compreensão humana de Horácio nem a fé estoica de Pérsio. Sente o gradativo desmoronamento dos valores do mundo clássico e é incapaz de apontar uma via de saída:

“O que dá um *pathos* profundo, uma nota indelével à obra de Juvenal é a visão do espírito clássico, que, arrancado de suas posições racionais e morais, sente vagamento a necessidade de encontrar uma nova razão de vida, mas fica imóvel, sem força para prosseguir, para propor-se uma meta”¹⁷.

Juvenal percebe que nem as instituições políticas, nem a religião, nem a filosofia têm forças para conter a crescente degradação sócio-moral do mundo romano. Começa, então, impotente, a clamar no deserto, êste último *civis romanus*, que sente saudade dos bons tempos, que acusa ferozmente o momento presente e que, não percebendo a mais ampla missão de Roma, tem mêdo do futuro.

As duas escolas filosóficas que tiveram maior sucesso em Roma, como vimos, foram o Epicurismo e o Estoicismo. A sátira latina, sendo o espelho do momento histórico, está impregnada das teorias destas duas correntes, especialmente no que diz respeito à filosofia moral, pois esta fornece os princípios de conduta ética a serem aplicados na vida prática.

O ponto crítico, que torna as duas escolas contraditórias, é se o sumo bem consiste no prazer ou na virtude. Uma verdadeira batalha é travada, então, entre o “prazer” epicurista e a “virtude” estoica, com todo o séqüito de corolários e paradoxos. Nas sátiras de Horácio, Pérsio e Juvenal encontramos écos de tais disputas.

Um princípio de filosofia estoica, de grande sucesso polêmico, era o da *autarquia* do sábio, *conditio sine qua non* para

(16) *Giovenale*, o.c., p. 48. A. Piccoli Genovese (*Giovenale*, o.c.) dedica um capítulo (“Lineamenti filosófici nelle Satire”, pp. 108-145) ao estudo do pensamento filosófico de Juvenal, mas não chega a nenhuma conclusão.

(17) Piccoli Genovese, o.c., p. 141.

ser “virtuoso” e, daí, “feliz”. O homem, para conseguir a “virtude”, devia ser “autárquico”, isto é, autônomo e autosuficiente, dependendo o menos possível das coisas exteriores. A “autarquia” é o primeiro passo para a “ataraxia” e a “eudemonia”, isto é, o estado de felicidade.

Os mais intransigentes na aplicação dêste princípio eram os adeptos da filosofia cínico-estóica. Vimos Diógenes seguir à risca a autarquia. O poeta Pérsio, discípulo fiel do Estoicismo, defende êste princípio, quando afirma:

“Não procures nada fora de ti”¹⁸;

enquanto Horácio se diverte com a autosuficiência do sábio:

“Se, quem é sábio, é rico, é um bom sapateiro, êle só é lindo e é também rei, por que desejar o que já possuiis?”¹⁹.

A êste princípio intransigente dos estóicos Horácio opõe a doutrina de Epicuro, muito mais complacente com a condição humana. O Epicurismo admitia que o homem tinha “necessidades elementares”, que, se não satisfeitas, geravam sofrimento. Se a felicidade repousa na ausência da dor, é preciso conceder ao corpo e ao espírito todos os prazeres, cuja privação causa insatisfação e inquietude; assim como, de outro lado, é necessário evitar os prazeres que acarretam tristes conseqüências. Nessa “dosagem” do prazer se condensa tôda a ética epicurista, que manda evitar qualquer excesso, qualquer preocupação desnecessária, qualquer paixão, qualquer temor²⁰; mas que, igualmente, não nega ao homem a satisfação

(18) “Nec te qu(aes)ueris extra” (I, 7). Villeneuve (o.c., p. 243), Marmorale (*Giovenale*, o.c., p. 32) e Scivoletto (o.c., p. 5) concordam em reconhecer nesse trecho a afirmação do dogma estóico da “autarquia”.

(19) “. Si diues, qui sapiens est, et sutor bonus et solus formosus et est rex, cur optas quod habes?” (I, 3, 123-126). Com êste interrogativo Horácio quer tornar evidente a contradicção dos estóicos, que, enquanto afirmavam que não precisavam de nada, de outro lado se intrometiam na vida pública, aspirando ao poder. Volta a mesma gozação dêste paradoxo estóico nas Epístolas (I, 1, 106-108): “Em suma, o sábio é apenas inferior a Júpiter: êle é rico, é livre, honrado, bonito, enfim, é o rei dos reis, e goza, principalmente, de boa saúde... a não ser que apanhe um resfriado”.

(20) São conhecidas as sutis argumentações de Epicuro, procurando demonstrar o absurdo do medo dos deuses e da morte: os deuses existem, mas são indiferentes ao destino dos homens, pois não poderiam perturbar sua serenidade divina; a morte, simplesmente não existe: quem vive não tem sensação dela e quem morre não tem sensação nenhuma.

de necessidades corporais e espirituais, indispensável para a consecução do equilíbrio perfeito entre espírito e matéria, fundamental para se chegar à “ataraxia”, isto é, à serenidade de espírito.

Contra a renúncia dos estóicos, os epicuristas pregam a satisfação do prazer, desde que seja moderado e venha ao encontro das exigências naturais:

“Oh, como são melhores e contrários a tudo isso os ditames da natureza, desde que saibas usá-los e não procures misturar as coisas que devem ser evitadas com as coisas que devem ser praticadas”...

“Não é melhor indagar que medida a natureza impõe aos desejos? O que pode e o que não pode ser-lhe recusado, sem que ela sofra? Não é mais vantajoso distinguir o ilusório do essencial?” (I, 2, 73-76, 111-113).

Horácio, nessa sátira I, 2, aplica princípios epicuristas ao amor e procura demonstrar os inconvenientes do adultério, cujos perigos causam mais preocupação e sofrimento do que prazer. Defende e prova as vantagens do amor feito com uma mulher livre, por corresponder imediatamente à necessidade impelente do sexo e não acarretar perigos, que poderiam estragar o ato do amor e ser causa de desastrosas conseqüências. Para valorizar êste seu ponto de vista sôbre o amor, Horácio invoca o testemunho de seu mestre Filodemo, chefe do “Jardim” de Herculano:

“Quando o teu membro está túrgido, se tens à mão uma serva ou um escravo que possa satisfazer-te, preferes estourar pela tensão? Eu não! Prefiro um amor fácil e imediato. Filodemo manda para os Galos²¹ a mulher do “daqui a pouco”, “quero mais”, “se meu marido sair”: êle prefere uma que não custe muito e que não demore, quando solicitada” (I, 2, 116-122).

Como se pode notar, o amor, na concepção de Horácio e dos epicuristas napolitanos, é considerado uma exigência “natural e necessária”, ao passo que Epicuro classificava o instinto sexual entre os desejos “naturais e não necessários”. Aliás, para Horácio, não existe essa distinção: tudo o que é natural é também necessário. A ética horaciana não depende de qualquer princípio filosófico: é a moral tradicional roma-

(21) Sacerdotes eunucos de Cibele.

na. Lejav faz uma interessante observação, distinguindo a moral alexandrina da romana no tocante ao amor:

“(Horácio) rejeita as intrigas amorosas das comédias, a persistência e o expediente do dinheiro, que aviltam. A moral dos cômicos e dos elegíacos é a moral fácil dos gregos velhos, ricos e ociosos. A de Horácio convém a um romano ativo e austero, que não tem tempo para se divertir, nem vontade de gastar”²².

A mesma prescrição de seguir os ditames da natureza é aplicada ao uso da riqueza. Os bens materiais são úteis só enquanto fornecem ao homem os meios para satisfazer suas necessidades. Juvenal é muito explícito a respeito:

“Se alguém me pedir um conselho, dir-lhe-ei que medida deve ter a riqueza: deve ser tal que seja apenas suficiente para vencer a sede, a fome e o frio; a mesma riqueza que bastava a Epicuro, contente com sua pequena horta, e que, ainda antes, existia na casa de Sócrates. Nunca a natureza tem uma linguagem e a sabedoria outra” (14, 316-321).

Um corolário da “autarquia” do sábio é o conceito estoico da *liberdade*, exposto na sátira II, 7 de Horácio e na 5.^a de Pérsio. Segundo o Estoicismo, a liberdade verdadeira não é a física, mas a espiritual; não reside na libertação dos grilhões da escravidão, mas na sublimação dos instintos e na ausência de paixões:

“Uma mulher te pede cinco talentos, maltra-te, fecha-te a porta na cara, dá-te um banho de água fria, depois te chama outra vez: sacode de teu pescoço êste torpe jugo! Brada: “Livre, eu sou livre!”. Não podes, pois um dono inexorável domina a tua vontade, estimula-te, se cansado, com agulhões pontiagudos e te maneja como quer, malgrado a tua resistência” (Hor., Sat., II, 7, 89-94).

É fácil entender que êste senhor prepotente simboliza a luxúria. O poeta Pérsio, como o escravo Davo da sátira horaciana, indaga entre as várias classes sociais e não encontra senão escravos: uns escravos do dinheiro, outros da ambição, outro do sexo, outros da superstição religiosa. O único homem livre Pérsio o encontra na pessoa de Davo, um escravo da comédia *Eunuco* de Terêncio, que procura convencer o dono Querétratos a se libertar de uma insana paixão pela cortesã Crisides. A moral da sátira é que só o sábio é verdadei-

(22) O.c., p. 35.

ramente livre, enquanto êle tem conhecimento do bem e do mal e consegue dominar os instintos que escravizam. A liberdade, então, reside no nosso espírito e não vem de fora:

“Foi dita, assim, a maior palavra de libertação espiritual, que a Antigüidade tenha conhecido”²³.

Os pregadores cínico-estóicos levaram às últimas consequências a filosofia moral do Pórtico e chegaram a sustentar teses que eram verdadeiros paradoxos. Dois dêstes, a loucura universal e a igualdade das culpas, deviam ser objeto de grande celeuma, pois os encontramos tratados nas sátiras. Do princípio de que só o sábio, enquanto não se deixa levar pelas paixões, é são de mente, os estóicos facilmente chegavam à conclusão de que todos os homens são loucos:

“Louco é qualquer um que se deixe guiar pela perniciosa estupidez e pela ignorância da verdade, segundo proclama o Pórtico de Crisipo e o seu rebanho; e tal fórmula abrange todos os povos e os reis poderosos, com exceção só do filósofo” (Hor., Sat., II, 3, 43-46).

Esta sátira é constituída de um diálogo imaginário entre Damasipo e Horácio. O filósofo estóico expõe ao nosso poeta o dogma da loucura universal, demonstrando que a avareza (82-167), a ambição (168-223), o desejo dos prazeres (224-280) e a superstição (281-295) são paixões que perturbam o espírito e tornam o homem insano. Horácio ouve, divertido, a reprimenda de Damasipo contra as loucuras humanas e pergunta se êle também, por acaso, não seria louco. E Damasipo começa, então, a lançar ao rosto do nosso poeta todos os seus vícios. Horácio não agüenta a argumentação *ad hominem* e fecha a sátira com uma feliz saída:

“Ó grande louco, peço-te poupar um louco a ti inferior”.

Ê claro que Horácio, de espírito tão compreensivo para com os defeitos e as fraquezas humanas, não podia aceitar uma doutrina tão rigorosa e sôbre ela lança o ridículo.

Um outro paradoxo estóico que Horácio não engole é a teoria da *igualdade das culpas*, confutada na sátira I, 3:

“Os que afirmam que tôdas as culpas são iguais, encontram dificuldades na aplicação dêste princípio na vida prática; isso repugna ao senso comum, aos costumes e à própria utilidade, que é a mãe da justiça e da equidade” (I, 3, 96-98).

(23) Terzaghi, o.c., p. 45).

Depois de uma breve exposição das origens do Direito, segundo a teoria utilitarista de Epicuro, insiste na condenação dêste princípio estoíco:

“A razão nunca conseguirá demonstrar que comete o mesmo pecado quem arranca as tenras couves da horta do vizinho e quem rouba de noite objetos sagrados. Haja uma norma que inflija penas adequadas às culpas, para não castigar a sangue quem só merece golpes de fêrula” (I, 3, 115-119).

Uma doutrina tão intransigente era simplesmente absurda para o indulgente Horácio que considerava o defeito conatural ao homem:

“Ninguém nasce sem defeitos, e o melhor é o homem que tem os menos graves” (I, 3, 88-89),

e que está sempre pronto, não só a desculpar, mas também a achar graça nas falhas dos amigos, da mesma forma que um namorado toma por encantos os pequenos defeitos da pessoa amada (38-40). Os satíricos, em geral, aceitam os princípios da filosofia moral, quando êstes não contrastam com o senso comum; ao passo que rejeitam qualquer paradoxo ou máxima absoluta e inflexível, difícil de ser praticada. Aliás, os próprios pregadores estoícos não conseguiam pôr em prática o que ensinavam. Como sempre acontece, os fatos não estão de acôrdo com as bonitas palavras: “faze o que digo, mas não faças o que eu faço”. Nisard²⁴ estabelece uma grande diferença entre os estoícos que “praticavam” e os que só “pregavam”. Muita hipocrisia, impostura e mistificação devia existir entre êste moralizadores baratos que

“escondiam sob a capa esfarrapada um ânimo safado e que mascaravam seus vícios com a pregação moralista: linguarudos impenitentes, que se embebedavam, corriam atrás de mulheres e de rapazes, amavam o jôgo e fingiam possuir a virtude para mascaram sua ignomínia e sua ignorância”²⁵.

Contra êstes falsos filósofos-pregadores se lança tôda a literatura satírica. No campo específico da sátira, Juvenal, como sempre, é o mais feroz acusador:

“E, visto que estamos falando de gregos, deixa de lado os Ginásios e escuta êste crime de um que veste uma capa

(24) O.c., p. 280 (vol. I).

(25) Terzaghi, o.c., p. 20.

bem mais rica. Refiro-me àquele estóico que, pelas suas delações, causou a morte de Bárea, seu amigo e discípulo” (3, 114-7) ²⁶.

Na sátira segunda, chama Larônia, mulher de fáceis costumes, a defender-se das acusações dos estóicos. Ela repreende vigorosamente a hipocrisia destes moralizadores de esquina e conclui:

“Aqui se perdoam os corvos e se acusam as pombas”. “Os nossos estóicos — continua Juvenal — fugiram envergonhados em face de verdades afirmadas com tanta franqueza: e, realmente, quem podia acusar Larônia de mentirosa?” (2, 63-65).

A caricatura dos filósofos é um motivo constante entre os autores satíricos. Já Lucílio tinha dito que

“Um casacão, um cavalo castrado, um escravo, uma manta, se quiser, me serve mais do que um filósofo” (507-8).

Um lugar comum é a sátira do aspecto físico do pregador cínico: a túnica rasgada, a barba comprida, os cabelos curtíssimos, a bengala e a voz grossa são objetos de derisões por parte do povo. Especialmente a longa barba é motivo de escárnio. Horácio:

“Que os deuses e as deusas, ó Damasipo, te dêem um barbeiro, em troca deste bom conselho” (II, 3, 17-8);

Pérsio:

“Se uma prostituta descarada puxa a barba de um cínico” (1, 133);

Juvenal:

“poderás pôr, de cada lado, mil barbas de filósofos” (14, 12-3).

Horácio caçoa da loquacidade de Fábio (I, 1, 13-4) e de Crispino (I, 1, 120-121; I, 4, 19), e da imperturbabilidade dos es-

(26) Tácito nos informa mais detalhadamente sobre este acontecimento. O estóico de quem fala Juvenal é Egnácio Céler, que, por dinheiro, traiu o seu amigo Bárea Sorano durante um processo em que este foi condenado à morte por Nero. Tácito assim se exprime a respeito deste filósofo: “Aparentava tóda a grande dignidade da escola estóica, perfeitamente treinado em mostrar no porte e no rosto a máscara da virtude, mas no íntimo era cheio de perfídia e de hipocrisia, experto em esconder a sua rapacidade e a sua cobiça”. (*Annal.* XVI, 32).

tóicos (I, 2, 134). Ironiza o conceito estoíco-pitagórico da alma, considerada uma partícula do espírito divino (II, 2, 78-79) e o amor de Pitágoras pelas favas (II, 6, 63. Cfr. Juv., 3,229). A bellissima fábula do ratinho campesino e do ratinho citadino (II, 6, 79-117) encerra uma fina ironia do explorado *locus philosophicus* sobre a brevidade da vida, que, pôsto na bôca de um rato, se torna cômico. Nem os epicuristas, que, levando às últimas consequências, ou melhor, interpretando mal os sábios e sádios preceitos de Epicuro, se entregavam a um verdadeiro culto do “prazer”, escaparam à fina ironia de Horácio. Veja-se, por exemplo, a gostosa sátira II, 4, que trata de receitas gastronômicas, onde o epicurista Cácio é terrivelmente feliz por ter apreendido novos requintes de arte culinária.

A caricatura dos filósofos e de suas teorias devia ser comum numa época em que discutir filosofia era uma moda e o escravo Davo ou o porteiro de Crispino ministravam lições de Estoicismo (Hor. II, 7, 45). O poeta Pérsio, com muita amargura, registra a incompreensão e o escárnio com que uma parte do povo — os militares, de modo particular — hostilizava os pregadores de filosofia:

“Nesta altura, alguém da raça caprina dos centuriões, poderia dizer: “A minha cultura é mais do que suficiente; não me interessa ficar sabido como Arcesilau ou como aquêles coitadinhos, tipo Sólon, que andam sempre de cabeça baixa e de olhos pregados no chão, com o fígado roído pelo contínuo resmungar consigo mesmos e por um raivoso silêncio, enquanto, com os lábios sobressaídos, pendurando as palavras como se quisessem pesá-las numa balança, meditam as fantasias do famoso velho louco (Epicuro), que dizia que nada nasce do nada e, por isso, nada pode voltar para o nada. É isso que te deixa tão pálido? É isso que te faz perder o apetite?”. Ao ouvir tais coisas, o povo dá risadas e os rapazes sádios, torcendo o nariz, redobram suas sonoras gargalhadas” (3, 77-87).

Êste centurião encarna o espírito positivo e prático dos romanos, em contraste com a tendência especulativa dos gregos. Os escritores de sátiras se preocupam com a filosofia só enquanto esta possa oferecer auxílios para a solução do problema da felicidade. Perscrutando a grande massa humana, êles encontram a causa que impede o homem de ser feliz: a *insatisfação humana*. As sátiras de Horácio começam com êste interrogativo:

“Por que será, ó Mecenas, que ninguém está satisfeito com o estado livremente escolhido ou a êle impôsto pelas circunstâncias, e todo o mundo inveja a sorte do vizinho?” (I, 1, 1-3).

Segue uma série de exemplos: o soldado inveja o comerciante, o advogado o agricultor, os moradores da cidade os da roça, e vice-versa. O nosso poeta aponta e confuta três causas que geram a insatisfação: a cobiça, a avareza e a inveja.

A cobiça:

“Nada é demais — afirma o interlocutor —, porque o homem vale pelo dinheiro que possui” (I, 1, 62).

A esta argumentação Horácio responde, ensinando para que serve o dinheiro:

“Para comprar pão, legumes, uma meia garrafa de vinho e mais alguma coisa, cuja privação faria sofrer a natureza humana” (I, 1, 74-5).

A avareza:

“Qual é a vantagem de enterrar, às ocultas e tremendo de medo, um montão de dinheiro e de ouro?” (I, 1, 41-2).

Horácio, aqui, talvez se lembre de um pensamento de Antífonas de Atenas, que, colocando o valor dos bens no seu uso, chegava a sustentar que, roubando a um avarento, não se lhe rouba nada:

“Nem ainda quando o (dinheiro) tinhas em tuas mãos te servias dêle; logo, não deves crer que estejas privado de nada. Pois aquilo de que alguém não se serve e jamais se servirá, possua-o ou não, nada acrescenta nem nada tira”²⁷.

A inveja:

“Por que sofrer, se a cabra do vizinho tem as tetas mais cheias?” (I, 1, 110).

De nada adiantaria citar outros trechos de Horácio, pois suas sátiras, como as de Pérsio e de Juvenal, são repletas de chicotadas contra êstes três vícios. Mais interessante é salientar a solução que os satíricos apontam para evitar as causas da insatisfação. Ao interlocutor que pergunta se, então, é preferível esbanjar todos os haveres, Horácio responde:

“Insistes em querer confrontar duas coisas que se chocam; quando te proíbo de ser avarento, não quer dizer que te aconselho a ser esbanjador e inepto. Entre um eunuco e

(27) Frag. 54, in: R. Mondolfo — *O pensamento antigo*. S. Paulo. Mestre Jou, 1964, vol. I, p. 148.

um hernioso há uma diferença. Em tudo existe medida, pois a natureza impõe limites definidos, além e aquém dos quais não pode encontrar-se o justo” (I, 1, 101-7).

Chegamos, assim, à formulação do princípio de filosofia moral que inspira todos os escritores de sátiras: *in medio est virtus*, o caminho certo está no meio-térmo, na equidistância de qualquer excesso, no equilíbrio perfeito no uso das coisas. Horácio retoma e desenvolve êste princípio na sátira I, 2, observando que, infelizmente, os homens não sabem ter uma medida certa (*nil mediū est*, v. 28), e que, procurando fugir de um vício, caem fatalmente no vício oposto (24). Há quem usa um vestido com cauda e quem um “mini-vestido”; quem se perfuma e quem cheira a bode; quem só procura matronas casadas e quem gosta sòmente de prostitutas fedorentas (25-31). Volta ao mesmo assunto numa outra sátira (II, 2), onde Ofelo, “um camponês, filósofo sem rótulos e de engenho grosseiro” (II, 2, 3), faz o elogio da temperança, do *vivere parvo*:

“Há uma grande diferença — pensa Ofelo — entre uma vida sóbria e uma vida mesquinha; não adianta nada, pois, evitar um vício quando se cai estúpidamente num outro” (II, 2, 53-5).

Aqui Horácio apela para um corolário da máxima *in medio est virtus*, que é o ideal da *aurea mediocritas*, de que fala na *Ode* II, 10. O objetivo da sua vida é conseguir uma “mediocridade” mas “de ouro”; quer dizer que, se é contrário às riquezas excessivas, à ambição desenfreada, às paixões aviltadoras, ao mesmo tempo não quer viver uma vida miserável, sem recursos materiais e espirituais. É o meio-térmo entre o excessivo requinte dos epicuristas e a mesquinhez pregada pelos cínicos:

“Será sábio quem não desgostar pela sua mesquinharía e não se exceder no seu padrão de vida, nem num sentido nem no outro” (II, 2, 65-6).

Não diferentemente se exprime o poeta Pérsio, quando fala sôbre o homem verdadeiramente livre:

“Sabes ser modesto em tuas ambições, contentar-te com uma casa simples, ser afável com os amigos e abrir e fechar o celeiro no momento oportuno?” (5, 108-9).

Já vimos o pensamento de Juvenal sôbre o uso dos bens. Aqui basta acrescentar que êle condena quem costuma dar o passo maior que a perna (6, 358), pois

“é preciso que cada qual conheça a medida de si mesmo e que não a exceda, seja nas coisas grandes seja nas pequenas” (11, 35-6).

Para chegarem à formulação do princípio do meio-térmo em tôdas as coisas, os satíricos romanos não precisavam da bagagem filosófica dos gregos. É óbvio que as sátiras, enquanto espelham a realidade do momento histórico, estão impregnadas de preceitos éticos das várias correntes filosóficas da época. A diatribe cínico-estóica, especialmente no 1.º séc. d.C., era o pano de fundo da cultura romana e o gênero satírico, de modo particular, tinha com ela muitos pontos de contacto. A sátira acusa as influências da *diatribe* especialmente na forma, cujos recursos expressivos (o diálogo, o tom oratório e de conferência moral, a exemplificação, etc.) são comuns aos dois gêneros. Motivos e temas da pregação cínico-estóica podem, igualmente, ser encontrados nas sátiras. Mas, o que diferencia o filósofo do satírico é a *forma mentis*. Enquanto o filósofo dogmatiza ou raciocina “a priori”, isto é, com base em princípios previamente estabelecidos, o satírico se fundamenta na experiência da vida e filtra os princípios éticos através do bom senso e da moral prática:

“Grandes preceitos são, sem dúvida, os que a sabedoria, vitoriosa sobre o destino humano, ministra em seus livros sagrados; mas nós reputamos felizes também os que aprendem a suportar as desgraças da vida, não tendo outro mestre a não ser a própria vida” (13, 19-22).

O Estocismo e o Epicurismo partiram de princípios certos, mas chegaram a conseqüências desastrosas em sua aplicação. Vimos os satíricos confutarem e rejeitarem alguns paradoxos estóicos e o hedonismo excessivo dos epicuristas. Contra os Fábios, os Crispinos, os Damasipos e os Cácios, Horácio salienta a filosofia do rústico Ofelo (II, 2), do velho Catão (I, 2, 32) e de seu pai.

“O filósofo — afirma o sábio progenitor de Horácio — explicar-te-á, através de raciocínios, por que é melhor evitar umas coisas e procurar outras; o meu dever é transmitir-te os costumes dos nossos antepassados, e ensinar-te a conservar incorrupta a tua vida e a tua reputação, até quando necessitares um guia” (I, 4, 115-9).

A moral do gênero satírico é, em última análise, a moral tradicional romana, que prescinde da sabedoria grega,

“chegada a Roma junto com a pimenta e as tâmaras” (6, 38-9).

CAPÍTULO QUARTO

A SÁTIRA RELIGIOSA

A religião da Roma primitiva tinha feição essencialmente agreste, pois a civilização dos antigos romanos era agrícola. Preocupados com o cultivo dos campos e incapazes de explicar cientificamente os fenômenos da natureza, os habitantes do Lácio procuravam propiciar as potências naturais (*numina*) por meio de cerimônias rituais e de oferendas, para se defender das tempestades, enchentes, sêcas e terremotos.

Dois aspectos caracterizaram a primitiva religião latina: o *jurídico* e o *social*. A relação entre o homem e o nume não passava de um pacto de aliança entre os dois. Os homens se empenhavam em venerar e sacrificar aos deuses, e êstes deviam protegê-los contra os perigos naturais que ameaçavam suas colheitas. Mais tarde, durante a sua expansão territorial, os habitantes do Lácio sentiram a necessidade da ajuda dos deuses também para seus sucessos bélicos, mas é sempre o mesmo princípio jurídico que domina: direitos e deveres dos homens e dos deuses. O *cuique suum*, próprio do espírito romano, permeia as relações entre a humanidade e as divindades, sendo a *pax deorum*, isto é, a perfeita harmonia entre os homens e os deuses, a preocupação constante do culto oficial romano. Daí o rigor na observância das fórmulas cerimoniais dos ritos de propiciação, a prévia consulta aos deuses antes de uma grave decisão e a ação de graça depois do êxito. Qualquer função ritual era envolvida por um grande escrúpulo, e o sacerdote, mais do que um intermediário entre os deuses e os homens, era um “técnico” do culto, treinado para não errar, pois uma falta qualquer na cerimônia religiosa podia desagradar os deuses e privar os homens da ajuda divina.

A êste sentido jurídico está ligado o caráter social da religião romana. O espírito “prático” dos priscos romanos, como era alheio a especulações filosóficas, do mesmo modo era incapaz de encontrar na religião respostas aos anseios da alma. O sentimento religioso, longe de ser uma comunhão es-

piritual entre o homem e o seu deus, era uma exigência político-social, atingindo mais a coletividade do que o indivíduo. Daí se explica porque cabia sempre ao chefe da comunidade a função de sacerdote: o *pater familias* respondia pelo culto doméstico, um alto magistrado pelo culto estatal e o *dux* do exército acumulava as funções de sacerdote durante as longas campanhas militares.

É óbvio que, à medida que a civilização romana se ia desenvolvendo política, social e culturalmente, esse tipo de religião simples e primitiva já não podia satisfazer às exigências de espíritos cada vez mais refinados e inquietos. Fenômeno estranho é o contraste entre a vida materialmente opulenta e, muitas vezes, amoral da elite romana da época imperial, e sua aspiração a um tipo de religião mais espiritual.

Pelas sucessivas conquistas, os romanos, especialmente na época helenística, entraram em contacto com as religiões de outros povos e enriqueceram o cabedal de suas tradições religiosas. Os cultos orientais tiveram, então, muita aceitação em Roma, porque vinham complementar o árido formalismo da religião indígena. Os mistérios do politeísmo greco-oriental encerravam através do rito da iniciação e de outras complicadas cerimônias, um senso de espiritualidade superior, pon-do o homem em contacto direto com a divindade e prometendo outra vida no além-túmulo. O próprio ritual era bem mais atraente: a representação quase cênica do “mistério”, com música, canto e danças orgiásticas, dava um toque empolgante à cerimônia religiosa, em franco contraste com o severo e frio ritual romano.

Mas, de outro lado, as religiões orientais introduziram em Roma grande quantidade de cultos exóticos, cujos ritos chegavam, muitas vezes, ao fanatismo, à magia, à orgia, ao sacrifício humano, à mutilação do corpo e a outras aberrações, produtos da superstição. Tanto no sentido teórico de crença como no prático de ritos e cerimônias, as superstições foram combatidas pela filosofia antiga, que procurava tomar o lugar da religião, pelo menos no plano ético. O paganismo era um conjunto de religiões sem moral, senão imoral. Uma das preocupações mais legítimas dos chefes de escolas filosóficas era lutar contra as superstições, visando depurar a religião antiga de suas escórias, para torná-la mais espiritual e mais digna da racionalidade do homem.

É conhecida a luta de Epicuro contra as crenças religiosas, cuja origem êle encontrava nas “opiniões enganosas”, surgidas para explicar, através de fantasias mitológicas, as desconhe-

cidas causas dos acontecimentos. Segundo Epicuro, a ignorância e o medo do desconhecido são os sustentáculos de qualquer religião. Será, entretanto, o conhecimento das causas reais dos fenômenos naturais, ou seja, a sabedoria, que livrará o homem da escravidão das crenças vãs. Lucrécio canta a vitória de Epicuro sobre a religião (*De rer. nat.*, I, 62-79) e demonstra com a descrição do sacrifício de Ifigênia — um dos trechos mais líricos da literatura latina —, o absurdo dos crimes perpetrados em nome da religião, concluindo com a famosa expressão: “*Tantum religio potuit suadere malorum!*” (I, 101). Já vimos como Epicuro demonstra que o medo da morte e dos deuses são temores infundados. Juvenal, sarcásticamente, dirá que a vingança dos deuses é lenta para chegar, pois, se eles quisessem punir todos os culpados, levariam séculos para chegar até nós (13, 100-102).

Também o Estoicismo, cuja metafísica panteística e imanentista dispensava a religião positiva, era levado a desprezar as práticas do culto exterior. Tentou sincretizar, a partir do 1.º séc. d.C., as diferentes concepções filosóficas sobre a divindade, ao mesmo tempo que procurava encurtar as distâncias entre o pensamento religioso dos sábios e as crenças populares. Sêneca atesta essa missão de explanação religiosa que cabia à filosofia antiga:

“Nossos antepassados, na realidade, não acreditavam que Júpiter, que nós veneramos no Capitólio e nos outros templos, lançava os raios com as próprias mãos; eles tinham a mesma idéia de Júpiter que nós temos, considerando-o como o guia e o guardião do universo, alma e espírito do mundo, senhor e criador de todas as coisas, ao qual convém qualquer nome. Queres chamá-lo “Destino”? Não erras, porque tudo depende dele, sendo a causa das causas. “Providência”? Também está certo, pois a sua sabedoria prevê as necessidades do mundo, a fim de que não encontre obstáculo em seu desenvolvimento. “Natureza”? Não erras também, porque ele é o ser em que tiveram origem todas as coisas, o espírito que nos vivifica. “Mundo”? Iguamente tens razão, pois ele é tudo o que tu vês, imamente em todas as suas partes, sustendo a si próprio e as coisas que lhe pertencem” (*Nat. Quaest.*, II, 45).

Qual era a posição dos governantes romanos em face das novas idéias religiosas e dos cultos mais variados? Os romanos sempre procuraram respeitar a liberdade de pensamento e das práticas religiosas dos povos subjugados, tanto que aceitavam no Panteão todas as divindades que vinham de fora. Mas, ao lado dessa tolerância religiosa, os chefes do governo impunham a religião do Estado, chegando a exigir o culto di-

vino dos Imperadores. Augusto, no seu programa de renovação dos costumes, deu muita ênfase ao fator religioso. Entre os cultos por êle restabelecidos, particular importância é conferida às divindades ligadas à *gens Iulia*, especialmente Vênus e Marte. Instaura, pela primeira vez em Roma, o culto do Imperador. Chama a César *Divi Filius* e lhe consagra um templo no *Forum*. O próprio nome *Augustus* encerra algo de sagrado, senão de divino. O *Genius Augusti* começa a ser venerado, junto com o *Lar familiaris*. É que o culto público em Roma sempre teve um aspecto político. O Imperador era divinizado em vida e adorado depois da morte, pois continuava sua missão de protetor do Império, em companhia dos outros deuses, no Olimpo. Essa religião de Estado era imposta a todos os súditos do Império:

“O imperativo político se endurecia no mesmo momento em que o dúplice afluxo das especulações helenísticas e das místicas orientais tocava as consciências mais ansiosas de salvação pessoal e de soluções metafísicas”¹.

Paralelamente à religião oficial, pululavam entre o povo romano cultos e superstições religiosas indígenas ou importadas do Oriente. A sátira latina, neste ponto, lado a lado com a filosofia antiga, ressalta o ridículo da mitologia pagã e o absurdo das crenças e do fanatismo religioso.

Já o espírito de Lucílio, impregnado de ceticismo, se eleva sobre o medo supersticioso:

“Este aqui teme e dá importância às Lârnias, êstes espantelhos inventados pelos Faunos e pelos Numas Pompílios. Como as crianças acreditam que tôdas as estátuas de bronze são vivas e são homens, assim êstes acham que as imaginações dos sonhos são verdadeiras e que existe um espírito nos simulacros de bronze. Êstes não são senão obras de pintores: nada de real, tudo imaginário” (524-9).

É dêle a parodia do “concílio dos deuses”, em que Júpiter é representado como um magistrado romano que convoca o Senado (os deuses são transformados em senadores) para discutir acêrca da segurança nacional, comprometida pelo devasso Lupo.

Os satíricos caçoam, em particular, do antropomorfismo dos deuses, aos quais são atribuídos todos os defeitos humanos. Júpiter, pai dos deuses, que, na épica clássica, dirigia os

(1) Jean Bayet — *Histoire politique et psychologique de la Religion romaine*. Paris, Payot, 1957, pp. 278-279.

acontecimentos humanos e, majestoso, dava o seu consentimento com um simples aceno da cabeça, na sátira é representado como um pai de família que incha as bochechas de raiva, quando seus filhos não procedem bem: “Iuppiter ambas / iratus buccas inflet” (Hor. I, 1, 20-21). Ele e Marte são os dois incorrigíveis galãs do Olimpo, sempre à caça de mulheres para seduzir (Juv. 6, 57; 10, 313), segundo a tradição cômico-elegíaca. Mercúrio, o antigo mensageiro celeste, se torna o protetor dos negócios honestos e desonestos (Hor. II, 3, 25 e 67; Pérsio, 2, 44). Os deuses vivem *nel dolce far niente*, por isso interpe-lados sôbre qualquer assunto:

“Grande vagabundice há no céu; pelo que vejo, vós, ó deuses, não tendes nada a fazer lá no alto. Uma te consulta sôbre uns comediantes, uma outra quer recomendar-te um escritor de tragédias: dessa forma o harúspice acabará tendo varizes” (Juv., 6, 394-7).

A adoração de imagens e de estátuas também é satirizada. Horácio começa a sát. I, 8 com uma *priapéia*:

“Outrora eu era um tronco de figueira, madeira de pouco valor, quando, indeciso quanto a fazer de mim um banquinho ou um Priapo, o carpinteiro resolveu enfim que eu fôsse um deus; eis como me tornei um deus, grandioso espantalho de ladrões e de aves” (I, 8, 1-4).

Priapo era uma divindade grega, filho de Dionísio e de Vênus, símbolo do instinto sexual e da força geradora do macho. Na época de Augusto seu culto se difundiu em Roma e uma rústica estátua do deus era posta nos jardins para afugentar as aves e o mau-olhado (*hortorum custos*). O culto deu origem a um gênero literário à parte, chamado de *priapéia*, feito de epigramas satíricos e obscenos, cultivado na época alexandrina (em Roma, Catulo e outros *poetas novi* cultivaram o gênero priápico). Juvenal (6, 374), assim como Horácio (I, 8, 5) menciona o enorme falo de Priapo. O uso de imagens e estátuas de deuses, esculpidas em madeira, mármore ou bronze, fazia parte do culto público e privado e era de tal forma difundido que Juvenal não vê mais diferença entre uma estátua de Júpiter e a de um declamador (13, 119).

Junto com a sátira dos deuses vai o desprezo pelos sacerdotes que vivem às custas das oferendas dos fiéis. Pérsio (6, 74) observa agudamente que os sacerdotes mais gordos eram os encarregados dos sacrifícios, e Juvenal dá a entender que os sacerdotes de Cibele viviam embriagados (8, 176) e os de Ísis zombavam das crenças populares (6, 534).

Entre os cultos mais difundidos no começo da nossa era, os satíricos apontam os das deusas Ísis, Cibele, Bona e Belona. O culto de Ísis, deusa egípcia, tornou-se popular em Roma no fim da República. Por ter recomposto os membros dispersos do corpo do marido Osíris e ter-lhe dado nova vida, a deusa ganhou fama de maga poderosa e o seu nome era invocado nas doenças. O sucesso de Ísis, quer entre pessoas cultas quer entre as populares, foi devido ao fato de ter sido o seu culto a primeira religião de salvação pessoal, ajudando os homens a suportar as aflições do cotidiano e prometendo uma vida de felicidade depois da morte. Os satíricos atestam a difusão de seu culto em Roma e o uso de banhos rituais em honra da deusa (Hor., II, 3, 289; Pérsio, 2, 15; Juv., 6, 522). O culto de Ísis era enredado de magia e, para escapar às feitiçarias da sacerdotisa, era preciso comer alho três vêzes por dia, como nos informa Pérsio (5, 188). Como em todos os tempos e em todos os lugares, assim também na Roma antiga a manifestação do sentimento religioso era muito mais encontrada nas mulheres, que são sempre mais “devotas” do que os homens. E o culto de Ísis era uma religião prevalentemente feminina. Os templos da deusa estavam sempre repletos de matronas e populares. Juvenal, malicioso e irreverente como sempre, acha que as mulheres aí se reuniam à espera de encontros amorosos, chamando Ísis de alcoviteira (6, 489).

Friedlaender² cita um fato acontecido na Roma de Tibério que ilustra toda a depravação do culto de Ísis e de seus sacerdotes: um cavaleiro romano, Décio Mundo, estava apaixonado por uma nobre dama, Paulina, que, de costumes intemperatos, não lhe correspondia. Sabendo que a dama era devota de Ísis, o cavaleiro subornou os sacerdotes do templo, que convenceram a mulher do desejo do deus Anúbis de ter um encontro noturno com ela. Naturalmente, na hora marcada, quem se apresentou foi o cavaleiro disfarçado de deus egípcio. Tibério, conhecida a infâmia, exilou Décio Mundo (ironia do nome!), mandou crucificar os sacerdotes alcoviteiros, fez destruir o templo e jogar ao rio a imagem de Ísis. Este episódio, apesar de seu fim trágico, demonstra que as novelas do *Decameron* de Boccaccio não foram totalmente inventadas!

Cibele, divindade originária da Frígia, personificava a grande Mãe dos deuses e dos homens. O Helenismo difundiu

(2) *La Sociedad Romana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 310-311.

seu culto em Roma, onde no 2.º séc. a.C. lhe foi dedicado um templo no monte Palatino. Diferentemente do de Ísis, o culto de Cibele se tornou religião de Estado. Augusto, aproveitando o fato de que Cibele era venerada no monte Ida, na região de Tróia, fêz dela a protetora da estirpe troiana, de que descendia a *gens Iulia*. Reconstruiu, no ano 3 d.C., o templo de Cibele no Palatino; deu à deusa uma denominação oficial, *Mater deum Magna Idaea Palatina*; instituiu, em sua honra, grandes jogos cênicos, os *Ludi Megalenses*. Cibele é a deusa da Natureza e da agricultura, simbolizando a vida que morre no outono e ressurge na primavera. Apesar do seu caráter oficial, o culto de Cibele era essencialmente “misterioso” e orgiástico, confiado a sacerdotes estrangeiros, os Galos, provenientes da Galácia, região da Ásia Menor, terra de origem da deusa.

Juvenal menciona os ritos em honra de Cibele, a quem êle chama de *turpis*, cujos sacerdotes, durante as danças orgiásticas, chegavam a mutilar-se obscenamente (2, 111-116). Ligados ao culto de Cibele, os *Coribantes* eram divindades menores, também de origem frígia, que constituíam o séqüito de Cibele e de Átis. Os sacerdotes que representavam êstes Coribantes se distinguiam pelas danças frenéticas, pelo orgasmo selvagem e pelas mutilações recíprocas. O que provocava tamanhas orgias era, naturalmente, o consumo de abundantes doses de álcool, como nos informa Juvenal (5, 24-24; 8, 176). Acêrca da castração dos sacerdotes de Cibele, veja Hor. I. 2, 121 e Juv. 6, 514.

A deusa *Bona* era, originariamente, uma divindade indígena latina, sendo *Bona* adjetivo de *Fauna* (*Bona Dea Fauna*), feminino de *Faunus*. No período helenístico esta deusa foi suplantada por uma rival grega, *Damia*, cujo culto passou de Tarento para Roma. Era uma religião rigorosamente feminina, também do tipo dos “mistérios”. *Bona* funcionava como protetora da saúde física e a sua sacerdotisa (*Damiatrix*) fornecia remédios para várias doenças. Sua festividade principal se celebrava uma vez por ano em casa da espôsa de um magistrado. Era severamente proibida a entrada aos homens. É conhecido o escândalo causado pelo tribuno Clódio, o Pulcher, que, em dezembro de 62 a.C., penetrou, trajado de flautista, na casa de César, para encontrar-se com Pompéia, enquanto esta celebrava o culto da deusa *Bona*. A êste fato clamoroso se refere Juvenal na sátira 2.^a (vv. 27 e 86), descrevendo a degeneração dêste culto que passou a ser praticado por homens pervertidos. Volta ao mesmo assunto na sátira das

mulheres. Ninguém melhor do que Juvenal saberia descrever uma cena de bacanal:

“Quem não conhece os mistérios da deusa *Bona*? A flauta excita os lombos: as mulheres, transtornadas pela música e pelo vinho, agitam os cabelos e uivam, como Mênades de Priapo!³ Que desejo veemente de amplexos se desencaideia em seu íntimo, que gritos durante a dança libidinosa, que abundância de vinho velho inundando as pernas!... O desejo, a esta altura, não admite mais demora; a fêmea, agora, aparece assim como ela é; um grito geral reboia em tôda a casa: “Já é licito, deixem entrar os homens!” (6, 314-9, 327-9).

Parece exagerada esta descrição do rito religioso de *Bona*. Embora Juvenal, por natureza, seja levado a dar proporções excessivas aos acontecimentos, todavia é preciso notar que, neste caso, êle não estava muito longe da verdade. Se, em 62 a.C., a safadeza de Clódio provocou um terrível escândalo e obrigou César a repudiar sua espôsa Pompéia, no fim do 1.º séc. d. C. o culto da deusa devia ter degenerado muito mais. A antiga proibição da participação masculina foi facilmente abrandada: Juvenal, com a expressão *iam fas est*, dá a entender que, chegada a um certo ponto, a cerimônia ritual era considerada encerrada e, então, eram chamados os homens para continuar a festa e satisfazer as matronas “religiosamente” excitadas.

Uma outra divindade greco-romana de quem falam os satíricos é a deusa *Mã Bellona*. *Bellona* (de *bellum*) era a representação concreta da principal atividade de Marte, deus da guerra. Sila, no ano 92 a.C., durante uma expedição na Capadócia, ficou profundamente impressionado pelo culto da deusa *Mã*, que tinha muitas afinidades com a romana *Bellona*. O culto oriental foi introduzido em Roma e acabou suplantando o culto indígena, sendo o primeiro muito mais atraente, visto ser “misterioso”. Horácio fala dos ritos sangrentos desta deusa (II, 3, 222-223) e Juvenal descreve os delírios inspirados por *Bellona* (4, 123-124; 6, 511-512).

A superstição religiosa e os ritos orgiásticos e violentos abriam caminho para o sacrifício humano e outras formas de fanatismo. Os filósofos e os satíricos, como a classe esclare-

(3) As Mênades eram prosélicas de Baco, deus do vinho; Priapo, como já vimos, era o deus da reprodução masculina. Juvenal aqui mistura as duas divindades, representantes de dois vícios que estão quase sempre juntos: o alcoolismo e a luxúria.

cida em geral, procuravam demonstrar o absurdo de algumas formas de cultos orientais que chegavam ao ponto de sacrificar criaturas humanas para aplacar a imaginária ira dos deuses. O estóico Damasipo (da citada sátira horaciana) considera Agamênon mais louco do que Ajax (e éste era o protótipo da loucura humana em tôda a literatura filosófica), quando sacrifica a própria filha Ifigênia:

“Tu, cruel, quando, em lugar de uma bezerra, levas ao altar do sacrifício, em Áulis, a tua meiga filha e esparges em sua cabeça farinha e sal, não perdeste o juízo?” (II, 3, 199-201).

É interessante ressaltar porque Horácio chama Agamênon de *improbus*, por ter imolado a filha. O mito, assim como nos foi transmitido por Eurípides em seus dois dramas, *Ifigênia em Áulis* e *Ifigênia em Táuride*, narra que a própria deusa Diana, mais piedosa do que o pai da môça, salva a jovem inocente, substituindo-a no último momento por um veado, no altar do sacrifício. A figura de Ifigênia representa a vítima inocente, que expia as culpas de sua família e paga o preço do fanatismo religioso. Em Táuride, terra onde, segundo o mito (cfr., Juv., 15, 116-119), tiveram origem os socrifícios humanos em honra de Diana, esta môça inocente e pura consegue, com a ajuda da própria deusa, convencer o rei a desistir de um rito tão nefando, e liberta, assim, o irmão Orestes, prestes a ser imolado. A literatura clássica e moderna sempre viu na jovem Ifigênia o símbolo do triunfo do sentimento humano sobre as sanguissedentes superstições.

Na mesma sátira (vv. 303-304) Horácio relata outro episódio de fanatismo religioso: Ágave corta em pedacinhos o próprio filho Penteu, rei de Tebas, por ter desprezado o culto de Baco. Juvenal também lembra, com um sentimento de revolta, o sacrifício de Ifigênia (12, 118) e recorda uma disposição legal de Domiciano que mandava sepultar vivas as Vestais que violassem o voto de castidade (4, 10). Dedicamos uma sátira inteira (a 15.^a) às superstições do Egito e a uma cena de antropofagia:

“Quem não sabe, ó Volúcio Bitínico, que monstros venera o louco Egito? Uns adoram o crocodilo, outros temem o íbis que se alimenta de serpentes. A estátua dourada do macaco sagrado brilha onde ressoam os mágicos acordes do quebrado monumento de Mémnon e onde jaz sepultada a antiga Tebas de cem portas. Aí há cidades onde todos, em lugar de Diana, adoram gatos, peixes ou cachorros. É sa-

crilégio comer alho ou cebola: oh gente devota! Em suas mesas não encontras nenhum animal lanoso: é proibido matar um cabrito! Mas, em compensação, é lícito comer carne humana” (15, 1-13).

Segue-se a descrição de um episódio de canibalismo: as povoações de duas cidades egípcias, Ômbos e Tentira, na margem esquerda do Nilo, odeiam-se reciprocamente por causa dos respectivos deuses, achando cada qual que suas divindades são as verdadeiras. Durante uma festividade religiosa, os habitantes de Ômbos atacam os de Tentira, que, apanhados de surpresa e embriagados não conseguem defender-se e fogem desesperadamente. Um é capturado, cortado em pedaços e comido cru pelos vencedores. Quem não consegue comer carne chupa o sangue no chão (33-92). Este fato relatado por Juvenal devia ser, a nosso ver, uma cena de antropofagia ritual, coisa que o poeta parece não ter percebido. Em todo caso, o episódio a que afirma ter assistido pessoalmente (45) impressionou profundamente o nosso poeta. Com um feliz contraste, Juvenal faz seguir a esta descrição horripilante trechos de verdadeiro lirismo e de profundo espírito humano, quando analisa os motivos que levam o homem a chorar e afirma que o Criador de todas as coisas deu a alma aos homens para que se amassem entre si (131-158).

Entre os povos orientais que mais despertaram o desprezo de Juvenal, particular relevo têm os judeus, cuja emigração para Roma se deu a partir do segundo século a.C. Sua religião é fortemente satirizada. Juvenal, como todos os satíricos, não se preocupa em compreender o espírito das crenças religiosas mas as julga só exteriormente; o culto é visto somente na sua prática ritual, ignorando-se o significado espiritual. Assim, como a grande massa do povo romano, os satíricos conheciam do judaísmo só o descanso do sábado, a proibição de comer carne de porco e o rito da circuncisão. Juvenal confunde a religião judaica com as outras religiões de “mistério, cujos adeptos formam uma seita fechada e cujos ensinamentos, contidos na “misteriosa” Bíblia, são ministrados só aos “iniciados”. Os romanos acusavam os judeus de isolacionistas e de preguiçosos por causa da festividade sabática e acreditavam que eles adorassem as nuvens (Hor., I, 9, 68-70; Juv. 14, 96-104; Tácito, *Hist.*, V, 4). Naturalmente esta errada interpretação da religião judaica era devida à ignorância da mesma: se os judeus, em suas preces, levantavam as mãos ao céu, não era para adorar as nuvens, mas porque a sua religião monoteísta e espiritual proibia-lhes adorar estátuas e

ensinava-lhes que o único e verdadeiro deus estava no céu. Juvenal acusa ainda os judeus de praticar cultos mágicos (6, 157-160) e de interpretar os sonhos (6, 546-547).

Mas os adivinhos mais cotados eram os caldeus, de que Tibério amava rodear-se (Juv., 10, 94). Horácio se diverte um bocado com os adivinhões:

“Acaba comigo — pede ao “chato” da nona sátira —, pois sôbre mim pende o triste destino que me profetizou, ainda criança, uma velha sabina, agitando a urna divinatória: “êste não morrerá por causa de venenos atrozes nem por espada inimiga nem por mal de peito ou tosse nem por gôta senil; será um tagarela que, um dia, dará cabo dêle; fuja, então, se fôr sábio, dos faladores, quando adulto” (I, 9, 29-34).

Nem as cerimônias de feitiçaria fogem ao espírito observador de Horácio. Ele dedica quase uma sátira inteira (II, 8) à descrição de uma espécie de “macumba” feita pela bruxa Canídia. O ritual fetichista é descrito em seus pormenores: noite, lugar afastado e baldio, feiticeira vestida de prêto, descalça, cabelos em desalinho e emitindo uivos, sacrifício de uma ovelha, dois bonecos, um de lã e outro de cêra, representando, respectivamente, o sacrificante e o sacrificado, invocação aos deuses infernais, cortejo de serpentes e cães, pêlos de lobo, e, enfim, a queima do boneco de cêra. Em muito pouco tudo isso difere de uma cerimônia de um terreiro da baixada santista!⁴.

Um grave problema de moral prática, que os mestres da sabedoria antiga tratavam em profusão, era o objeto das súplicas religiosas. O que pedir aos deuses em nossas orações? Uma forma particular de reza era o *voto*, promessa condicionada a fazer certa coisa em troca de um favor (uma espécie de *do ut des*), que muito condizia com o espírito jurídico do povo romano. O assunto é abundantemente discutido pelos satíricos. Pérsio (2.^a) e Juvenal (10.^a) dedicam-lhe duas sátiras e Horácio não deixa de se referir ao problema (II, 6, 8-9). Pérsio estigmatiza os que, baixinho para não serem ouvidos pelos presentes no templo, pedem aos deuses as graças mais indecentes ou criminosas: que morra aquêle ricaço de meu tio! quem me dera encontrar um tesouro enterrado! oxalá pudesse trocar de mulher para obter outro dote! Tudo isso é

(4) Horácio volta a falar da bruxa Canídia nas sátiras II, 1, 48; II, 8, 95 e no *Epodo* 3.^o.

vergonhoso e os deuses nunca poderiam atender a tais súplicas. O que devemos pedir é

“um espírito onde reine a harmonia entre o direito humano e divino, pureza de pensamentos secretos e um coração honesto e generoso” (2, 73-4).

Juvenal analisa o problema de outro prisma. Acha que os homens são incapazes de distinguir os bens verdadeiros dos falsos, e, portanto, melhor seria não pedir nada aos deuses. Não é conveniente solicitar favores que poderiam converter-se em desgraças. A riqueza causou a morte de Sêneca; o poder infelicitou Sejano, os Crassos, os Pompeus e os Césares; Demóstenes e Cícero pagaram com a vida a fama de sua arte oratória; a glória militar foi prejudicial a Aníbal, Alexandre e Xerxes. Nem uma longa vida convém pedir aos deuses, pois a velhice acarreta uma série de inconvenientes e nos obriga a chorar a morte de nossos filhos. Desejar a beleza física é ainda mais perigoso: Lucrécia e Virgínia, por serem lindas, sofreram desonra e morte; os belos efebos são objetos de cobiça por parte dos poderosos ou devem enfrentar as vinganças dos maridos traídos: tomem por exemplo o caso de Sílio, por quem se apaixonou Messalina; a imperatriz quer, a todo custo, que o bonito rapaz se case com ela: se não aceitar, morre pela mão da espôsa do imperador; se aceitar, a vingança dêste não tardará a alcançá-lo.

“Se quizeres um conselho — conclui Juvenal — deixa que os próprios deuses decidam o que nos convier e o que servir mais aos nossos interesses. Em lugar das coisas agradáveis, os deuses nos concederão os bens mais indicados para cada um: eles gostam do homem mais do que este possa gostar de si próprio. Nós, levados pelos impulsos do coração e pela cegueira das paixões, pedimos espôsa e filhos, mas só os deuses sabem o que serão para nós a mulher e os filhos. Se, todavia, quizeres pedir algo aos numes e ofertar nos templos as entranhas e as salsichas sagradas de uma branca leitão, pede, em tuas preces, um espírito sadio num corpo sadio. Demanda uma alma forte, livre do medo da morte, que saiba percorrer a senda da vida até o fim, nunca deslizando dos trilhos da natureza, que possa agüentar qualquer trabalho, que não se deixe subjugar pela raiva ou pelos desejos e que ache preferíveis as duras fadigas e as provações de Hércules a todos os amôres, os banquetes e as plumas de Sardanapalo” (10, 346-362).

Juvenal, no fundo, é um teísta do paganismo, assim como Sócrates, Cícero, Tácito e a maioria dos sábios da antigüidade. Ele acredita na divindade como causa oculta de todos os fenômenos do universo. Os escritores de sátiras, em princípio,

não se opõem às religiões. Respeitam o sentimento religioso de cada povo e de cada indivíduo e admitem a necessidade do culto e das práticas devotas. Se a especulação filosófica pode satisfazer, de certa forma, os anseios espirituais de uma elite intelectual, a grande massa do povo, alheia ao pensamento reflexivo, precisa da religião e de seus ritos para saciar a fome do incompreensível, encontrar uma resposta ao anelo do infinito e ter uma norma de conduta moral. Leon Hermann, falando da concepção religiosa de Horácio, focaliza bem o valor da religião antiga:

“Do ponto de vista prático e utilitário, Horácio pensou que era indispensável a um povo, qualquer que fosse a forma de seu governo, uma religião como fundamento da moral da massa. Ele aceitou esta “necessidade” e reconheceu que a religião romana ou greco-romana podia ser benéfica e civilizadora, se fosse purificada”⁵.

Em verdade, a sátira religiosa, enquanto lança o ridículo sobre as diferentes formas de antropomorfismo, de fetichismo, de fanatismo e de superstição, visa à depuração do sentimento religioso popular. Os satíricos romanos, essencialmente tradicionalistas, culpam os orientais da decadência da religião. Juvenal, em particular, atribui à proliferação em Roma de cultos e superstições estrangeiras a descrença religiosa (2, 149-152; 13, 36-37) e a degradação dos templos sagrados, reduzidos a lugares de adultérios (9, 22-26) e de roubos (13, 144-153). E, junto com a deploração do presente, vai a costumeira saudade das tradições da velha Roma, cujos vestustos cultos religiosos estão na maré dos ritos orientais. O nosso poeta se queixa de Marte não ser mais o guia dos romanos (2, 131-132) e de o antigo culto público ser profanado (6, 335-336); outrora ninguém ousava desprezar a religião (6, 342); o oráculo de Delfos hoje desistiu de indicar o caminho aos homens (6, 555-556) e os deuses não mais ajudam a humanidade como antes, quando suas estátuas eram de argila e não de ouro corruptor (11, 110-116). Na sátira 13.^a (vv. 38-52), enfim, Juvenal nos oferece uma belíssima descrição da religião primitiva.

Descontando os exageros e a tendência saudosista de Juvenal, na verdade devemos admitir que a religião da Roma pre-helenística, em que pese a sua rústica simplicidade, tinha

(5) *Horace et le libre examen*. In: “*Études Horatiennes*”. Bruxelles, Ed. Revue de l’Université, 1937, p. 96.

valores substanciais, desconhecidos pela mais requintada religião greco-oriental. Em primeiro lugar, continha mais senso de *moralidade*, pois não projetava nos deuses e não tornava “mitos” os vícios humanos, nem seu culto admitia as orgias desenfreadas, próprias dos ritos orientais. Tinha, ainda, um sentido *patriótico* e *social*, que subordinava os interesses espirituais do indivíduo às necessidades do Estado, sendo o culto oficial bem organizado e de caráter obrigatório. Era, enfim, a religião romana mais *educativa* e *formativa*, porque levava o homem ao respeito das coisas sagradas e das tradições nacionais, inculcando aquêle senso de dever, de disciplina, de responsabilidade, de *pietas*, em suma, que fortalece o espírito contra as adversidades do destino. Por estas qualidades o *pius Aeneas* é apresentado por Virgílio como o protótipo do homem religioso.

CAPÍTULO QUINTO

A SÁTIRA SOCIAL

A distinção da sociedade em classes remonta aos primórdios da aglomeração humana e se encontra nas origens de qualquer povo. É conhecida a luta entre os patrícios e os plebeus da Roma primitiva. A palavra “patrício” foi forjada sobre “pater”, que na sociedade primitiva romana indicava, mais do que o “pai”, o “chefe” da família, a quem estavam subordinados os irmãos mais novos, os filhos, os netos, os sobrinhos, as mulheres tôdas e os criados. Fustel de Coulanges¹ vê, justamente, nesse privilégio do mais velho, o primeiro princípio de desigualdade social. Ao chefe da família pertencia o poder sobre todos os membros, o culto religioso, a atividade política e militar. Era êle que dava o seu nome à *gens*. Os romanos, que em sua linha ascendente tinham um *pater* eram chamados de “patrícios”. Os que não pertenciam a uma *gens* e não eram ligados a uma religião doméstica constituíam a *plebs*. Distinguiu-se ainda a classe dos *clientes*, formada por elementos que, não tendo uma *gens* própria se filiavam a uma família patrícia, recebendo dela amparo, proteção e subsistência, em troca, naturalmente, de todo tipo de serviço. O conjunto das *gentes* e de seus *clientes* constituía o *populus romanus*, enquanto a *plebs* era marginalizada e não fazia parte do “povo”.

As causas que determinaram a divisão da sociedade romana nas duas classes de patrícios e plebeus são muito discutidas. As origens da *plebs*, como da clientela, são ainda obscuras e misteriosas. A opinião mais provável é que a diferenciação de classes se fundamentou numa desigualdade étnica e econômica. Os primeiros que foram habitar nas sete colinas, se constituíram num grupo homogêneo e conseguiram apoderar-se de grandes extensões de terra. Tiveram, assim,

(1) *A Cidade Antiga*. S. Paulo, ed. das Américas, 1961, vol. II, p. 12.

mais recursos para armar-se e ocupar os primeiros lugares nos escalões do exército e do governo da cidade, impondo-se aos que chegaram depois. E foi fácil para eles transformar essa supremacia “de fato” numa supremacia “de direito”, excluindo das magistraturas e do comando do exército a grande massa popular, constituída de agricultores, artesãos, comerciantes, provincianos, que chegavam a Roma em busca de sorte.

Certo é que a distinção entre patrícios e plebeus existia e era profunda, sendo até proibido o casamento entre membros de classes diferentes. Prova dêsse dissídio é a luta plurissecular entre patrícios e plebeus que abalou o Reinado, a República e o Império romano, e que persiste ainda na sociedade moderna sob a forma de Capitalismo e Proletariado.

Os “plebeus”, embora nunca ganhassem a guerra, conseguiram todavia várias vitórias, como a criação dos “tribunos da plebe”, a permissão de serem oficiais do exército (*tribuni militum*) e membros agregados do Senado (*conscripti*). Tais concessões foram motivadas pela crescente necessidade de homens para a expansão imperialista de Roma. Os plebeus constituíam o núcleo dos exércitos e ao seu valor militar Roma devia os sucessos bélicos. As vitórias militares e a difusão da indústria e do comércio levaram muitos plebeus a enriquecer e a disputar os cargos públicos com os patrícios. Uma importante mudança social se realiza nos fins da República: a *auctoritas patrum* se esvazia do antigo valor e é substituída pela *nobilitas*, formada de gente rica e poderosa, quer patricia quer plebéia. Essa nobreza se constituía de duas classes sociais: os pertencentes à ordem senatorial (os *Senatores*), em cujas mãos repousava o governo de Roma, e os filiados à ordem equestre (os *Cavaleiros*), que ocupavam os primeiros lugares na escala hierárquica do governo da Itália e das Províncias. Para obter a qualificação social de “cavaleiro” era preciso possuir 400 000 sestércios (lei de Róscio, 67 a.C.), fato que demonstra a existência, em Roma, de uma aristocraçia do dinheiro. Friedlaender² engloba sob o nome de “terceiro estado” a imensa maioria do povo romano da época imperial, constituída de comerciantes, pequenos industriais, artesões, militares, clientes, libertos, escravos e outros que, não exercendo nenhuma atividade remunerada, viviam do *panem et carcenses*, isto é, da caridade pública³.

(2) O.c., pp. 164-246.

(3) René Martin (“L’Histoire sociale du monde romain antique”, in: *L’Histoire sociale, sources et méthodes*. Paris, Presses Univ. de France, 1967, p. 53) divide a sociedade romana em 4 classes: 1) aristocratas; 2)lati-

Os escritores de sátiras retratam essa sociedade, descrevendo as várias classes sociais em suas mudanças e vícios. Tradicionalistas por natureza, os satíricos condenam a evolução social, que, lentamente, ia determinando uma reviravolta nas antigas instituições de Roma. Com muita amargura, ressaltam a decadência do antigo Patriciado e a elevação repentina dos “novos ricos”, que representavam a Nobreza do Dinheiro. O espetáculo de nobres que arrastam na lama um nome ilustre leva-os a aceitar o princípio da filosofia estoica de que a verdadeira nobreza não repousa no sangue nem no dinheiro, mas nos dotes do espírito, no valor individual, nas qualidades morais.

Já Lucílio levantara sua voz contra os nobres que faziam de seu brasão um escudo para ocultar seus crimes ou suas imundícias:

“Julgam poder prevaricar impunente e esquivar-se facilmente dos ataques inimigos pela couraça da nobreza” (270-271).

Horácio, filho de um liberto, tem um motivo pessoal para sustentar a tese da nobreza individual e não de casta, e, todas as vezes que calha, não deixa passar a ocasião para afirmar que também o seu amigo Mecenas, nobre de antepassados ilustres, acha que a verdadeira nobreza reside nos méritos e não no sangue:

“Tu (Mecenas) estás plenamente convencido de que, antes mesmo do reinado de Túlio, de origem humilde, muitos homens sem antepassados ilustres viveram honradamente e ocuparam altos cargos; sabes, ao contrário, que Levino, embora descendesse daquele Valério que destronou e expulsou Tarquínio o Soberbo, não valeu um tostão furado... Reputo uma grande honra o fato de eu ter agradado a ti, que sabes distinguir um honesto de um desonesto, não pela nobreza do pai, mas pela pureza de sua vida e de seus sentimentos” (I, 6, 9-14, 62-64).

O estoicismo considerava todos os homens iguais por nascimento e excluía da categoria de “bens” a nobreza de sangue.

funditários; 3) classe média e pequena burguesia; 4) classe servil. Mais interessante do que a divisão em “classes sociais” é, a nosso ver, o estudo das “classes reais”, tendo por base a condição econômica, pois era o censo que determinava a “ordem” e podia tornar um escravo cavaleiro. Isto tentou fazer G. Carcopino (*La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero*. Bari, Laterza, 1947, pp. 88-93), distinguindo os *humiliores* (a plebe), os *honestiores* (até 5000 sestércios), os *equites* (400 000) e os *senatores* (um milhão).

Pérsio, como bom estóico, propaga êsse *locus philosophumenos*:

“Fica bem, por acaso, encher teus pulmões de ar só porque pertences ao milésimo ramo de uma genealogia toscana ou porque, trajado de toga equestre, cumprimentas o teu censor”. (3, 27-9).

Mais ainda, Pérsio, seguindo a doutrina estóica, é levado a negar a existência da nobreza de sangue, pois, em última análise, todos os homens são “filhos da terra” e as origens de cada família se perdem na obscuridade dos tempos. Ao interlocutor que estranha a afirmação do poeta que estaria disposto a deixar seus haveres a Mânio, um *ignobilis*, Pérsio retruca:

“Um filho de ninguém? — Pergunta-me quem foi o meu bisavô: talvez ainda consiga me lembrar; mas se perguntares de mais uma ou duas gerações, eis que encontras um homem de origem obscura, e êste Mânio se torna logo da mesma linhagem de meu bisavô” (6, 57-60).

Juvenal dedica a êste tema a 8.^a sátira, demonstrando com riqueza de argumentos e de exemplos que a nobreza não tem valor algum se não fôr corroborada pelos méritos pessoais. A sátira é dirigida ao amigo Pôntico, a quem o poeta faz notar que não serve para nada ostentar uma árvore genealógica ou pendurar nas paredes quadros de vetustos antepassados, quando descendentes de famílias ilustres passam as noites em farra:

“*nobilitas sola est atque unica virtus*” (v. 20).

A única coisa de que o homem, seja qual fôr a sua linhagem, pode e deve vangloriar-se são as riquezas do espírito, a honestidade, a justiça, pois ninguém poderia considerar “nobre” um que é indigno de sua estirpe e só brilha pela celebridade de seu nome (21-38). Rubélio Brando é um desses falsos nobres: descendente de Druso (sem ter, enfim, nenhum mérito disso), vive desprezando o vulgo e não sabe que do povo surgem os grandes advogados que o defendem nos tribunais e os heróicos soldados que protegem suas riquezas. Entre os animais é considerado nobre o cavalo que, não importa de que haras provenha, é forte e veloz e consegue chegar primeiro na corrida. Mas sua cria, se não estiver à altura do pai, é logo vendida a baixo preço e obrigada a puxar carroça (39-67).

É, portanto, vergonhoso e perigoso viver unicamente da glória dos antepassados:

“Miserum est aliorum incumbere famaе,
ne colapsa ruant subductis tecta columnis” (75-76).

Sê honesto na vida pública e privada, na administração de Roma ou das Províncias, respeita aos povos vencidos, especialmente os fortes e sadios por serem êstes os mais perigosos (“spoliatis arma supersunt”, 124): poderás, então, com razão, ufanar-te dos mais ilustres antepassados; mas, se te deixares levar pelos vícios, contra ti levantar-se-á a imensa fileira de teus avós para censurar tuas vergonhas. O escândalo é diretamente proporcional à posição social do homem e aumenta na medida da importância da pessoa (77-145). Seguem-se vários exemplos de nobres, autores das piores baixezas: o cônsul Laterano prostitui a sua dignidade no turfe e nos bordéis; Damasipo recita mimos; Graco luta na arena como um gladiador; o imperador Nero mata a mãe e a espôsa e se orgulha de ser um citado; Catilina tenta subverter a ordem em Roma (146-235). A grande queixa de Juvenal é que, embora escolha os mais vergonhosos exemplos de nobres depravados, todavia sempre sobram exemplos piores! (183-184). Mas (graças a Deus!) há exemplos também de gente honesta: só que esta é composta exclusivamente de pessoas de origem humilde. Aos cinco exemplos de nobres corruptos, correspondem outros tantos de plebeus beneméritos da Pátria: Cícero, homem do município de Arpino, de humilde origem, consegue desbaratar a conjuração do nobre Catilina e merecer o título de *Pater Patriae*; da mesma cidadezinha veio Mário, que, depois de ter cultivado os campos por muito tempo, obtém ilustres vitórias militares e se elege cônsul por sete vêzes; os dois Décios, plebeus de origem, vencem os Latinos e os Sanitas e morrem pelo bem da Pátria; Sérgio Túlio, filho de uma escrava, torna-se o melhor rei de Roma; o escravo Vindício denuncia a trama dos filhos de Bruto contra as instituições republicanas (236-268). Juvenal reputa ter mais valor a virtude sem nobreza do que a nobreza sem virtude:

“Enfim — conclui Juvenal —, por mais que remontes ao passado e longe busques teu nome, tu podes descender só de uma toca infame; o teu primeiro antepassado, fôsse êle quem fôsse, ou foi um pastor ou outra coisa que prefiro não dizer” (8, 272-5).

O desprêzo e o ódio de Juvenal contra a nobreza da época, além de condensar-se nessa oitava sátira que acabamos de re-

sumir, estão difundidos na obra toda⁴. É preciso notar, porém, que os ataques do nosso poeta à classe privilegiada derivam não de um desejo de igualdade social, mas da tristeza de ver senadores e cavaleiros, outrora ilustres e respeitados representantes da República, agora decaídos na mais abominável miséria moral e econômica. Martha observa justamente:

“Nos jogos do Circo, a vergonha de um patricio gladiador ofende mais os olhares de Juvenal do que o sangue humano inútilmente derramado. Sêneca, o filósofo, dizia: “*homo sacra res homini*”; Juvenal, político, guardião da glória romana, diria: “*sacra res patricius*”⁵.

A culpa da decadência da nobreza cabe, em parte, ao regime imperial. Juvenal chega a sentir piedade dos nobres, que, especialmente sob Nero e Domiciano, não deviam ter uma existência muito invejável, estando seus haveres e suas vidas à mercê dos caprichos dos imperadores: o nosso poeta afirma que só um milagre leva um nobre à velhice e que êle pessoalmente prefere ser um humilde filho da terra a ser um nobre (4, 96-97); Cfr. *Hor. sát.*, I, 6, 110-111).

A costumeira saudade dos bons tempos da República levou Juvenal a assistir com amargura ao espetáculo desagradável de gente ilustre obrigada a ceder os lugares de destaque na sociedade romana a recém-chegados e novos-ricos; e estranha que em Roma ainda não tivesse sido dedicado um templo a Sua Majestade o Dinheiro junto com os vetustos templos da Paz, da Fé, da Vitória, da Virtude, da Concordia (I, 109-116). O desprezo de Juvenal pelo poder do dinheiro é um motivo constante de sua obra satírica: a moralidade, a dignidade e o valor de um homem se medem pelo número de escravos, pelos alqueires de terra, pela variedade dos pratos servidos na mesa e pela quantia de dinheiro no cofre (3, 140-144), disso depende a honra e a estima dos homens (5, 132-137).

Ademais, Juvenal ataca as duas fontes mais comuns de riquezas: a indústria e o comércio. O Imperialismo romano nunca foi de cunho industrial, como não o é, ainda hoje, o imperialismo latino em geral. Muito pelo contrário, os romanos importavam das Províncias os artigos de que necessitavam. A

(4) Um homem ilustre por nascimento e dinheiro se casa com outro homem, um Graco se torna gladiador (2, 129-148); a depravação das matronas romanas descrita na 6.^a sát.; Polião, cavaleiro romano, adúltero e pederasta, agora vive na miséria (sát. 9.^a); nobres que, tendo gasto sua fortuna em ceias luxuosas, são obrigados a mendigar (XI, 43).

(5) O.c., p. 292.

Etrúria, a Magna Grécia, a Grécia, o Norte da África, a Gália, o Norte da Europa e o Oriente Médio foram, sucessivamente, os países fornecedores dos principais produtos manufaturados ou industrializados. Tanto que se costuma falar de uma incapacidade industrial da Roma antiga, em face da facilidade com que aceitava os produtos estrangeiros⁶. A única indústria tradicionalmente cultivada e considerada digna de um verdadeiro romano era a agrícola (cfr. Juv., 14, 181 ss.), além daquela da guerra, naturalmente.

O Imperialismo romano foi essencialmente “administrativo”⁷, pois se alimentava de tributos e impostos, que arrecadava dos povos subjugados. O comércio era, como a indústria, pouco cultivado pelos “romanos de Roma”. Os conhecimentos das atividades comerciais eram precários, devido ao aspecto liberal do Império romano e ao não-intervencionismo do Estado nos negócios particulares. Basta lembrar que uma lei (*Lex Flaminia*) proibia aos Patrícios exercer qualquer atividade comercial. Os grandes e pequenos traficantes “romanos” eram provavelmente os descendentes dos fenícios e dos cartagineses que viviam em Roma: egípcios, sírios e outros orientais que tinham (e têm ainda) no sangue a arte de ganhar dinheiro, mercadejando produtos.

O progresso da indústria e a difusão do comércio na época imperial criaram uma nova classe social: a pequena burguesia, composta especialmente de libertos enriquecidos. Juvenal levanta a voz contra essa classe média que procurava afirmar-se cada vez mais. Satiriza um liberto que, através do comércio, chega a possuir os 400 000 sestércios, indispensáveis ao seu ingresso na ordem equestre (I, 102-106) e despreza os que enfrentam os perigos das navegações marítimas para comercializar um pouco de mercadoria (14, 265-302).

Chegamos, assim, a evidenciar uma clara contradição em Juvenal: êle, que não se cansa de clamar contra a decadência da nobreza e que olha com tanta simpatia os homens “novos” que, saindo do seio do povo, conseguem ocupar lugares de destaque na sociedade, êste mesmo Juvenal critica os homens que se enriquecem através da indústria e do comércio! Para nós, modernos, não há meio mais legítimo de ganhar dinheiro do que aquêlo pelo qual o homem luta, sofre, enfrenta dificuldades

(6) Cfr. B. Pace — “*Industria e Commercio*”. In: *Guida allo studio della Civiltà romana antica*. Napoli, Mezzogiorno, 1952, v. I, p. 585.

(7) Paul Petit (o.c., cap. II: “*Le Gouvernement et l'Administration*”, pp. 125-153) observa que, a partir de Augusto, a política cede o lugar à administração, em que se concentra a maior força do Império romano.

para produzir e comercializar o fruto de seu trabalho. São os homens da indústria e do comércio que promovem o progresso econômico de uma sociedade. Para Juvenal, não. Eles são considerados atrevidos, arrivistas e usurpadores. Daí podemos deduzir quão grande foi o conservadorismo e o tradicionalismo de Juvenal. Enquanto mostrou tôda a podridão da nobreza romana, ao mesmo tempo ficou com todos os preconceitos da mesma. Seu ódio contra industriais e comerciantes era uma herança da antiga aristocracia, que considerava legítimos só três meios de ganhar dinheiro: a guerra, o latifúndio e os cargos públicos.

É compreensível que os senadores e os cavaleiros romanos não olhassem com bons olhos a burguesia que se ia afirmando cada vez mais e que com o seu dinheiro lhes fazia concorrência. É óbvio que estas classes privilegiadas lutassem pela manutenção do *status quo* e não quisessem que “novos” viessem tomar-lhes o lugar. É também natural que a aristocracia preferisse dar esmolas aos elementos mais esclarecidos e tê-los sob contrôle na forma de “clientela”, a permitir que êstes se fizessem sòzinhos e ameaçassem, assim, com suas fortunas, as classes privilegiadas. Mas Horácio, Pérsio, Juvenal, os “críticos” da sociedade, pensarem da mesma forma que os aristocratas, essa é uma contradição absurda!

E que fôssem só os satíricos a pregar êsse conformismo conservador, vá lá! Enfim, sabemos que todo satírico é tradicionalista e não aceita as mudanças sociais. Molière, com a sátira do *bourgeois*, confirma êsse achado. O que nos maravilha é que também os filósofos, que deveriam estar na vanguarda do pensamento progressista, pregam a imobilidade, característica de uma sociedade aristocrata.

“Por uma estranha aberração escreve Boissier — a filosofia antiga tornou-se, com uma complacência que nos surpreende, cúmplice da aristocracia e de suas opiniões. Com o pretexto de que é preciso ser moderado nos desejos e contentar-se com pouco, ela acabou desanimando a indústria e a atividade humana, apregoando o dever de ficar todo o mundo em sua condição”⁸.

Entre a nascente e progressista burguesia romana se distinguem os *libertos*, escravos alforriados pela *manumissio* ou por ordem judicial. Era uma classe muito numerosa na época imperial, quase todos estrangeiros que, por não terem tradições, consideravam lícito qualquer tipo de negócio e muitos

(8) O.c., p. 356.

chegavam fãcilmente a enriquecer. Os orientais todos tinham uma habilidade peculiar em ganhar dinheiro, usando meios variados e, às vêzes, infames. Ainda no estado de escravidão e ligados a uma família gentilícia, êles sabiam tornar-se indispensáveis à casa que serviam e ser depositários de graves segredos. Através de chantagens, delações e prostituição do próprio corpo à dona ou ao dono, conseguiram acumular grandes riquezas, alforriar-se e passar a viver independentemente, aumentando o seu patrimônio pelo comércio. Um exemplo típico de liberto inteligente e desabusado é o Trimalcião do *Satiricon* de Petrônio: de origem asiática, Trimalcião foi por 14 anos, em Roma, o amante de seu senhor e de sua senhora, conseguindo assim uma fortuna senatorial. Começou, então, a traficar: comprou uma frota de navios e, com o comércio marítimo, acumulou riquezas tão grandes que lhe permitiram resgatar todos os bens do antigo dono, construir uma casa maravilhosa em Nápoles e considerar-se o homem mais rico de Roma. Descontando o exagêro, devido ao caráter romanesco da narração petroniana, devemos admitir que realmente muitos libertos conseguiram grandes fortunas através de negócios nem sempre lícitos. O ódio de Juvenal é, portanto, explicável: a baixeza nunca pode ser o preço da riqueza! Juvenal encarna o sentimento de aversão dos Patricios e do Povo romano, orgulhosos do nome de *Quirites* e fortemente prevenidos contra a raça servil, à súbita ascensão econômica e social dos libertos, que estavam formando uma nova e poderosa classe social: a burguesia.

Os libertos, que não tinham capacidade ou possibilidade de afirmar-se sòzinhos na vida, permaneciam agregados à família que lhes tinha concedido a liberdade ou passavam a outra, na qualidade de *clientes*. A “clientela”, como já tivemos ocasião de notar, era uma instituição muito antiga na sociedade romana e se fundamentava num princípio de entrega espontânea (*in fidem se dedere*) de uma pessoa ou de uma entidade, em condição de inferioridade, a um cidadão ou a uma *gens*, para obter ajuda e sustento, em troca de serviços. Mas esta relação entre as grandes famílias e seus colaboradores degenerou bastante na época imperial, reduzindo-se a uma mera conexão social. O *patronus* era geralmente um ricaço que se rodeava de libertos, de cidadãos e até de nobres decaídos (cfr. Juv., I, 95-101), para ser aplaudido no Foro, para defesa sua e de sua gente, para bater palmas ao poeta da casa ou para qualquer outro serviço. Em compensação os clientes, que de manhã esperassem o dono sair de casa, lhe dessem a *salutatio* e acatassem suas ordens do dia, recebiam a *sportula*, uma ces-

ta cheia de alimentos. Os mais chegados eram admitidos na casa e podiam, às vêzes, comer à mesa do patrão. A clientela era, na realidade, uma forma polida de mendicância: desta instituição particular surgiu o costume de o Estado distribuir trigo e dinheiro à plebe.

Os escritores de sátiras muito se queixam desta triste condição dos clientes. Juvenal, que, como êle mesmo dá a entender (3, 122-125), sofreu as humilhações próprias da profissão de cliente, está muito capacitado a tratar do tema, ressaltando a prepotência e a arrogância do *patronus* e o servilismo do *cliens*. Na sát. 5.^a descreve uma ceia em casa de Virrão, um rico patrão, onde é convidado o cliente Trébio. Mas o tratamento é desigual: enquanto ao dono são servidos os melhores pratos e os vinhos mais afamados, o cliente deve contentar-se com pão, vinho e peixe estragado. Embora o convite à mesa seja a recompensa de inúmeros serviços prestados, êle é tratado como um intrometido e um mendigo. E isso porque o cliente é pobre e o pobre não pode exigir justiça, deve ficar satisfeito com a esmola. Juvenal fecha a sátira investindo contra o vil servilismo do cliente, que aceita tôdas as humilhações sem reclamar:

“Desde que consegues suportar tudo isso, é sinal que o mereces”⁹.

Condição social infinitamente mais infeliz era a dos *escravos*. O maior paradoxo da civilização romana é, sem dúvida, o fato de que Roma, a mãe do direito mundial, foi também a capital da escravidão. Custa-nos entender como a sociedade romana, que legislava sôbre os direitos e os deveres dos homens com uma riqueza de minúcias impressionante, chegasse a considerar um ser humano como uma “coisa”, sôbre a qual seu dono tinha poder de vida e de morte. É verdade que, nem o *ius gentium* (por prisão de guerra) nem o *ius civile* (pelo nascimento de mãe escrava, por dívidas, por deserção do serviço militar ou por outras causas), as duas disposições legais que determinavam a perda da liberdade individual, foram invenções dos romanos, preexistindo a êles e bastante difundidas no mundo antigo. Mas poucos países aplicaram o princípio de escravidão com tamanho rigor e explorarem tanto os esca-

(9) “...Omnia ferre /si potes, et debes” (5, 170-171). Pela triste condição da classe dos clientes, veja também: Juv., 1, 95-101, 117-131; 3, 122-125, 188-189, 249-250; 7, 43-44, 108-110, 141-143; 10, 45-46; 13, 31-33; Pérsio: 1, 54; 3, 75.

vos como Roma. Na agricultura, na construção de estradas, pontes, casas, na indústria e nos outros trabalhos pesados, a mão de obra era totalmente fornecida por escravos.

Mais numerosos ainda eram os escravos domésticos. Uma casa que tivesse ao seu serviço só dez servos era considerada de ínfima classe, visto existirem famílias que possuíam mais de dez mil escravos. Estes eram encarregados dos ofícios mais variados, dos mais nobres (a direção da casa e a educação dos filhos do dono) aos mais humildes. Para satisfazer a grande procura de escravos, surgiu em Roma a lucrativa profissão do comércio escravagista. Mercadores compravam prisioneiros de guerra nas várias regiões conquistadas, especialmente no Oriente, e os vendiam na Metrópole, onde existiam vários mercados com *catasta*, isto é, estrados giratórios em que os escravos, cada qual com o seu *titulus* (ficha que marcava a proveniência e as aptidões), eram expostos à venda.

Os satíricos, em geral, têm sentimentos de piedade para com os escravos pobres e fustigam seus exploradores. Lucílio, que tanto flagelou os poderosos, soube ser benigno em relação a esta classe maltratada, reconhecendo seus méritos. Dedicou um comovente epitáfio à memória de um seu servo:

“Aqui jaz Metrófanes, escravo fiel ao dono, sempre solícito no cumprimento do dever e de Lucílio o amparo” (624-5).

Horácio reconhece nos escravos grandes qualidades intelectuais¹⁰ e muita sabedoria, fundamentada no bom senso (*sát.* II, 3, 265-272); quer que sejam tratados com humanidade (II, 2, 67); tem particular afeição pelos escravos nascidos em casa (*vernae*: II, 6, 66).

Mas, ao lado dêsse espírito de compreensão e de humanidade, encontramos nas sátiras de Horácio e em outras obras suas¹¹ um não velado desprêzo para com os escravos. Na sátira, I, 6, enquanto tece a apologia de sua modesta condição, Horácio faz questão de frisar que êle é um *ingenuus* (v. 8), isto é, nascido de pai livre: Mecenas, com tôda a sua liberalidade, não podia permitir que um escravo fizesse parte do seu círculo. A condição de servo era ferrête de vergonha social, que privava o homem de qualquer direito. Horácio, apesar de ser filho de um escravo libertado, parece partilhar dêsse sentimento de repulsa da nobreza romana pela classe servil. Sci-

(10) Veja, por exemplo, a marcante personalidade de Davo, o escravo filósofo da sátira II, 7.

(11) Cfr. *Epodos* IV, IX, XVI; *Epístolas* II, 2, 1-25; *Odes* I, 29.

va, comentando um trecho da sát. I, 2 (vv. 80-86), ressalta o desprezo de Horácio para com os escravos:

“O que mais desagrada nêle é o não ter reconhecido nos escravos a dignidade, a sensibilidade de homens, o que é a mais repugnante característica da escravidão romana”¹².

Horácio considera os escravos como simples objetos, fáceis de ser usados a qualquer momento e para qualquer necessidade, a sexual inclusive (cfr. I, 2, 116-118).

É que a questão da escravidão se tornou um *locus ingens*, um tema de muitas discussões, somente a partir do primeiro século da nossa era. O Estoicismo, antes do Cristianismo, tinha “descoberto” que também os escravos possuíam uma alma e que, portanto, deviam ser tratados como seres humanos. O princípio estóico da igualdade dos homens por nascimento e de sua diferenciação por méritos minava em suas bases o conceito legal da escravidão: “todos os homens nascem livres”, era a máxima estóica mais ventilada na Roma imperial. Embora este princípio antiescravista não fôsse praticado, nem sequer pelos próprios estóicos, continuando a funcionar, nos primeiros séculos do Império, os mercados de escravos, todavia a mudança de pensamento a respeito da escravidão conseguiu uma certa melhora para a classe e levou espíritos humanitários a gritar contra crimes que antes não eram considerados tais.

Écos da polêmica sôbre a escravidão, encontramos nos últimos escritores de sátiras. Pérsio dedica uma boa parte da 5.^a sátira (do v. 73 até o fim) à demonstração do tema da liberdade moral:

“omnes sapientes liberos esse, et stultos omnes servos”.

Para sustentar êsse paradoxo estóico o poeta faz inúmeras comparações entre a liberdade física e a moral, chegando à conclusão de que os homens presos nos grilhões das paixões são mais escravos do que os escravos pròpriamente ditos. Mas êle não sai do campo teórico do Estoicismo e não trata o problema do ponto de vista social.

Juvenal é bem mais incisivo na condenação da violência e do arbítrio dos donos para com seus escravos. Na sátira 14.^a, falando do problema da educação e do mau exemplo que os pais dão aos filhos, cita o caso de Rútilo, um patricio romano

(12) “La terza satira di Orazio e gli schiavi”, in: *Atene e Roma*, ano VII, n.º 63, 1904, p. 72.

que se diverte em atormentar seus servos, dando assim exemplo de feroz crueldade, em lugar de bondade:

“Pode Rútulo ensinar a doçura do espírito e a inteligência para com pequenos erros alheios ou que as almas e os corpos dos escravos são compostos da mesma substância que a nossa, uma vez que só dá amostras de sevícias, recreando-se com o terrível barulho dos flagelos..., feliz quando pode chamar o carrasco para marcar a ferro em brasa um escravo culpado da perda de dois lenços?” (14, 15-22).

A descrição da triste condição dos escravos é uma nota dominante na obra de Juvenal: são privados das coisas mais necessárias (1, 95); são obrigados a trabalhos desumanos (3,252-253; 7, 131-133); sofrem castigos injustos (9, 5). A sátira 6.^a, dedicada à descrição de tôdas as mazelas das matronas romanas, é repleta de exemplos de mau trato para com as escravas domésticas. A patroa, por qualquer motivo ou mesmo sem motivo, descarrega sôbre as coitadas das servas o seu nervosismo ou mau humor, fazendo-lhes experimentar a *ferula*, o *flagellum* e a *scutica*, os três instrumentos de punição mais usados (475-480; 492-495). Até a vida do escravo está à mercê da matrona, que pode fazê-lo crucificar por simples capricho; e, se o marido objetar que é iníquo acabar com a vida de um ser humano sem grave motivo, ela está pronta em responder:

“Bobagens! Um escravo é, então, um homem? Ele não fez nada, concordo; e daí? Assim eu quero, assim eu ordeno: ceda a razão ao meu desejo!” (6, 222-3).

Mas os satíricos, apesar de clamarem contra o triste estado em que se encontravam os escravos romanos, nunca chegaram à proclamação da abolição da escravidão, limitando-se simplesmente a exigir um tratamento melhor. Para êsses ferrenhos tradicionalistas era inconcebível uma igualdade de direitos entre romanos e “bárbaros”. Mesmo aceitando o princípio estóico de que todos os homens nascem livres, não podiam admitir uma igualdade de direitos sociais e humanos. Concluindo, parece-nos ser êste o pensamento dos escritores de sátiras a respeito do problema: o princípio da escravidão era admitido como lícito, mas o escravo devia ser tratado com justiça e humanidade, muito embora no campo jurídico não gozasse das mesmas regalias de um cidadão livre. É importante, enfim, salientar a diferença entre a estrutura jurídica e a estrutura social romana. No caso da escravidão, esta era um estado jurídico e não uma condição social: um escravo, por exemplo,

que tivesse dinheiro ou ocupasse um lugar de destaque na sociedade era mais livre do que um cidadão livre mas pobre.

Entre as classes sociais para as quais converge a atenção dos satíricos romanos, particular destaque é dado aos *militares* e aos *políticos*. É antiga e recíproca a antipatia entre os componentes do exército e os expoentes da cultura¹³. Os primeiros, homens de ação, incapazes de reconhecer o papel da inteligência no desenvolvimento social, acusam os intelectuais de ser gente inútil e improdutivo; os segundos, homens de pensamento, tacham os militares de grosseiros, ignorantes e anti-progressistas. Vimos, estudando a sátira filosófica, como os centuriões romanos zombavam dos intelectuais; os satíricos, por sua vez, põem em ridículo a presunção e a arrogância dos militares (Hor., I, 6, 73; Pérsio, 3, 77), reprochando-lhes, principalmente, a perda da antiga austeridade e a frouxidão dos costumes. Juvenal narra que o imperador Otão tinha um terrível cuidado com a sua epiderme, passava cosméticos no rosto e permanecia horas ao espelho, antes de uma batalha (2, 99-109). A culpa da efeminação dos soldados romanos é atribuída aos gregos, cujos costumes, bem mais relaxados, exerciam uma influência deletéria sobre a rígida disciplina dos milicianos de Roma (Hor., II, 2, 10-13). E, junto com a crítica da decadência do militarismo imperial, vai a saudade do espírito patriótico dos soldados da prisca Roma republicana, quando os militares, depois de ter lutado bravamente contra os inimigos da Pátria, voltavam ao trabalho do campo e ficavam satisfeitos com apenas duas leiras de terra, suficientes para sustentar o lar de cada um (Juv., 14, 161-172)¹⁴.

A classe dos homens públicos (políticos, magistrados, governantes, etc.) também é objeto de crítica por parte dos satíricos. Horácio, na descrição de uma etapa de sua “viagem a Brundísio”, reveste de fina ironia a figura do pretor de Fôndi, que vai ao encontro dos ilustres visitantes provido de pretexto laticlávio, turíbulo e de todos os seus emblemas: vaidoso e bajulador, ao mesmo tempo! (I, 5, 34-37). A orgulhosa ignorância do edil de uma cidadezinha itálica é satirizada por Pérsio (1, 126-130). Juvenal descreve a pompa de um pretor no ato de dar início aos jogos do Circo, seguido do cortejo de escravos e clientes (10, 36-46) e lança o seu sarcasmo contra o advogado Crético que, enquanto acusa uma adúltera de imo-

(13) Lembramos a caricatura plautina do “soldado fanfarrão”.

(14) Na sua última sátira, Juvenal começa a expor as vantagens da vida militar, mas ao verso 60 a obra acaba e nós ficamos sem conhecer as reais intenções do poeta a respeito da vida militar.

ralidade, usa um vestido tão transparente que a própria acusada não teria coragem de usar. Com a costumeira saudade dos tempos passados o nosso poeta acrescenta:

“Deveria ter-te ouvido, assim trajado, falar de leis e de direito o povo de outrora, ainda coberto das feridas de uma recente vitória, ou um robusto montanhês que acabasse de depor o arado!” (2, 72-4).

No fim da mesma sátira segunda, Juvenal narra de um tribuno que torna seu amante um jovem armênio, chegado a Roma como refém. Especialmente contra a corrupção administrativa se encarna Juvenal. Fala de um procônsul desonesto que, governando a Província da África, se enriquece sobremaneira e, condenado pelo Senado ao exílio, foi para o exterior gozar de suas riquezas:

“Que importa a infâmia — observa oportunamente Juvenal — quando o cofre está salvo?” (1, 48).

O poeta parece ver a causa desta corrupção na injusta distribuição dos cargos públicos. Antigamente era o povo e o Senado que, através de eleições livres, escolhiam os melhores cidadãos para governar a Cidade e as Províncias; agora a escolha é feita por proteccionismo, simpatia ou conchavos:

“O que não dão os patrícios, da-lo-á um histrião” (7, 90),

afirma Juvenal, atacando ferozmente o pantomino Páris, favorito do Imperador, ao capricho do qual se devia a atribuição de muitos cargos públicos.

Resta ainda analisar o pensamento dos satíricos acêrca do povo romano em geral, isto é, da grande massa que vivia de pequenos ofícios, de “bicos”, de politicagem, ou de caridade pública. O proletariado urbano, na Roma antiga, em lugar de afirmar-se pela fôrça do trabalho, vivia, em sua maioria, na ociosidade e no parasitismo, mercenário dos poderosos e mendigo de alimentos e de divertimentos¹⁵.

Severas são as críticas dos escritores de sátiras em relação ao povo, acusado de ser ignorante, injusto, traiçoeiro e vira-casaca. Horácio, muitas vêzes, dá à palavra *populus* um sentido depreciativo, correspondente ao nosso “populacho”. Na sát. I, 6, defendendo-se dos invejosos de sua amizade com

(15) Cfr. Aynard e Auboyer — *Roma e seu Império*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1956, vol. 3.º, p. 177-185.

Mecenas, afirma que êste, graças a Deus, não julga os homens pelo seu brasão, mas pelas qualidades e virtudes pessoais, ao contrário do povo que se deixa levar pelos títulos nobiliários:

“... segundo o julgamento do povo que tu (Mecenas) conheces, dêste povo insensato que quase sempre confere honorarias aos indignos, que, na sua inépcia, se torna escravo da fama e que fica boquiaberto diante dos retratos e das inscrições honoríficas” (I, 6, 14-7).

Por causa do falso juízo de valores do povo, o poeta quer ficar dêle *longe longeque* (v. 18) e demonstra uma sensação de desprezo para com a grande massa popular, incapaz de distinguir as pessoas verdadeiramente talentosas. Lembramo-nos do começo da *Ode* III, 1: “Odi profanum vulgus et areo”. Igual apreciação encontramos em Pérsio, que chama o povo romano de *turba* (6, 42), de *popello* (4, 15; 6, 50), de *plebecula* (4, 6). O verdadeiro sábio não deve procurar fora de si o reconhecimento de seu valor, pois é inútil tentar corrigir os juízes errados do vulgo (1, 5-7). O povo, no campo literário, só sabe apreciar os poetas da moda, ricos em palavreados, mas de conteúdo paupérrimo (6, 63-75).

Uma outra característica negativa do povo romano (e do povo de todos os tempos e de todos os lugares) é ressaltada por Juvenal. A massa costuma ir atrás dos homens influentes e aplaudi-los em seus momentos de sorte, para depois abandoná-los ao esquecimento na hora da desventura. Traduzimos um trecho onde Juvenal comenta a queda de Sejano, o poderoso ministro de Tibério:

“Mas o que faz esta turba de Remo? Como sempre, corre atrás da Fortuna e detesta as vítimas. Êste mesmo povo, se Nôrcia (a deusa da Fortuna) tivesse protegido o Toscano (Sejano), se o velho Imperador tivesse sido eliminado em seu seguro refúgio (Capri), no mesmo instante proclamaria Sejano Imperador. Desde o tempo em que nos foi tirado o direito ao voto, o povo não se preocupa mais com nada; êste povo que outrora distribuía os mandados, os poderes, as legiões, tudo enfim, agora não tem mais pretensões e aspira só a duas coisas: pão e jogos” (10, 72-81).

Realmente, Juvenal aqui indica a causa primordial de todos os males que afligem a sociedade romana da época imperial. O povo, perdida a liberdade política, perde a consciência cívica. À medida que aumenta a ditadura e a tirania, cresce cada vez mais o aviltamento dos cidadãos. Forma-se aquêle círculo vicioso, deletério para qualquer país: o regime da força incute mêdo nos súditos e o mêdo do povo fortalece ain-

da mais o poder ditatorial. O povo, espoliado do direito do voto e afastado da vida pública, não tem mais a consciência da sua força cívica e pensa só na sobrevivência, reclamando alimentos e diversões. Em lugar de lutar pela justiça, luta pela caridade, dobrando-se ao poderoso do momento, para obter favores. Mais tarde será pronto a conspirar a sua memória para entrar nas graças do nôvo dono.

Juvenal investe contra tal abjeção do povo romano, mas, ao mesmo tempo, encontra no regime despótico a causa principal do aviltamento social. A saudade dos bons tempos da República, quando era o povo a escolher seus governantes, serpeja em tôda a sua obra. Em face de uma série de Imperadores e Ministros (Tibério e Sejano, Nero e Tigelino, Domiciano e Vibio Crispo), tiranos violentos e corruptos, chegados ao poder por imposição do exército, por conchavos do decrépito Senado ou por direito dinástico, o poeta de Aquino acha sempre preferível que seja o povo, apesar da imaturidade da massa, a ter o direito de eleger:

“Se o povo tivesse a liberdade de escolher seus governantes, quem seria tão perverso a ponto de não preferir Sêneca a Nero?” (8, 211-2).

Apraz-nos lembrar, a êste ponto, uma observação de Toynbee, que nos ajuda a entender a causa profunda das distorções sociais da Roma imperial:

“Dentro de cada cultura, há uma minoria dirigente que, por atração e irradiação, compele a maioria a acompanhá-la. Quando lhe desfalece a vitalidade criadora, perde seu mágico poder sôbre as massas incapazes de criar. Passa então de minoria criadora a minoria dominante. Isso leva a uma *secessio plebis*, isto é, à formação de proletariado interno e externo e, conseqüentemente, à perda da unidade social”¹⁶.

Em Roma, depois da tentativa de Augusto de criar uma ideologia do Principado que empolgasse os romanos e os unisse ao redor do *Princeps* semideus, a série dos Imperadores não conseguiu alimentar a chama da unidade espiritual e social de Roma, só se afirmando pela força militar e policial.

O egoísmo individualista gerou a berrante diferenciação de classes, que foi objeto de análise por parte dos escritores de sátiras. Com a elite poderosa e riquíssima contrastava uma

(16) In: Ernst Robert Curtius — *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio, Instituto Nacional do Livro, 1957, p. 6.

massa paupérrima, que o latifúndio (velha chaga da economia romana), afastando as famílias do campo e impelindo-as para a Metrópole, aumentava cada vez mais. Os satíricos criticam esta desigualdade social e apregoam uma mais justa distribuição dos bens. Horácio lança um terrível interrogativo a um ricoço que se vangloriava de ser mais rico do que três reis juntos:

“Por que deve existir alguém que é pobre sem culpa, quando tu és tão rico?” (II, 2, 103).

Ele acrescenta que seria bom se o supérfluo dos particulares fôsse pôsto à disposição do bem comum. Mais adiante (no fim da sát II, 2), afirma que a Natureza não concede a ninguém os bens da terra numa forma estável e definitiva; o homem só goza do usufruto, sendo que a propriedade passa de mão em mão com incrível facilidade, seguindo os designios da Fortuna. A alegria de ter recebido um pequeno poder na campanha Sabina é mitigada pela preocupação de que esta posse não fôsse definitiva e duradoura (II, 6, 4-5). Horácio, já espoliado uma vez de seus haveres por motivos políticos, teme que uma reviravolta de gabinete possa privá-lo do donativo de Mecenas.

Juvenal também está preocupado com a insegurança social, originada por um regime em que os homens enriqueciam, não através do trabalho e do valor pessoal, mas por meio de intrigas, delações, ladroeiras e esbulhos:

“A honestidade — afirma Juvenal, dizendo uma profunda verdade — é louvada por todos, mas morre de frio. São os crimes que fornecem o dinheiro para a compra de jardins, palacetes, iguarias, prata antiga e taças ricamente ornamentadas” (1, 74-6).

Parece sentir nestes versos, com uma antecipação de mais de dezessete séculos, a afirmação da teoria marxista, que encontra no roubo a origem da riqueza.

Como acabamos de ver, os satíricos não poupam ninguém. Em sua realística exposição dos males da sociedade romana, tôdas as classes sociais são criticadas: senadores e cavaleiros, políticos e militares, comerciantes e industriais, cidadãos e libertos, escravos e povo em geral. A grande Metrópole do imenso Império romano é vista como um antro de corrupção e de vício onde a corrida para o dinheiro e o prazer gera a injustiça, a delação, a desordem e o barulho. Juvenal demonstra na sát. 3.^a, onde mais se condensa o seu humor amargo, que a cosmopolita Roma se tornou uma cidade inabitável para

uma pessoa honesta e prudente: além das humilhações morais, inúmeros são os perigos que ameaçam a integridade física de um romano desprotegido. As casas velhas que estão prestes a ruir; os incêndios que destroem tudo o que o pobre possui; os assaltos a mão armada; o perigo de ser atropelado; os recipientes que, de noite, são jogados pelas janelas; o encontro desagradável com um bêbado valentão: a liberdade do pobre, enfim, consiste em apanhar e suplicar para que possa voltar para casa com uns dentes intactos.

O nosso poeta louva, portanto, o amigo Umbrício, que abandona a Capital, para ir morar em Cumas. Só nas províncias se encontra ainda um pouco de honestidade, de segurança e de sossêgo. Aliás, o desejo de fugir da tumultuosa cidade e viver na bucólica tranqüilidade da roça é uma aspiração de todos os escritores de sátiras. Entre os fragmentos de Lucílio encontramos vários trechos que exaltam a vida simples dos camponeses (200-210, 218, 1027). Este sentimento romântico da vida é, melhor ainda, expresso por Horácio na sát. II, 6, onde a maravilhosa fábula do rato campesino é um singelo elogio da vida campestre, e no *Epodo* 2.º:

“Beatus ille qui procul negotiis,
ut prisca gens mortalium,
paterna rura bobus exercet suis”.

A saudade da primitiva civilização do Lácio agreste é um lugar comum entre os satíricos romanos e se intensifica à medida que eles analisam as desvantagens materiais e espirituais da grande aglomeração urbana. O verdadeiro retôrno à prisca vida dos campos se iniciaria a partir do 3.º séc. da nossa era, quando os ricos proprietários deixaram as grandes cidades e passaram a viver em seus “castelos”. A intensificação de economia rural marcará a passagem da sociedade clássica para a sociedade medieval.

CAPÍTULO SEXTO

A SÁTIRA DOS COSTUMES

No decorrer do nosso trabalho analisamos vários aspectos da vida romana através do olhar crítico dos satíricos. Pôsto que a sátira visa essencialmente à autópsia dos costumes de uma sociedade, o que já dissemos nos precedentes capítulos também se refere ao comportamento humano e social dos habitantes da Roma antiga. Este último capítulo, entretanto, destina-se particularmente à análise da conduta moral da mulher e do homem romano.

A mulher, na antigüidade clássica, não desfrutou de um lugar de destaque na sociedade. A mulher grega, especialmente em Atenas, não gozava de muitas liberdades, sendo juridicamente incapaz e sujeita à autoridade do homem: pai, irmão mais velho ou marido. O seu raio de ação não ultrapassava a soleira da casa. O gineceu era o seu mundo e a direção da casa (*servare domum*) o seu ofício principal. Dentro do lar tinha plena autoridade sobre os filhos e os escravos, mas fora das paredes domésticas não podia exercer função alguma. Aliás, era-lhe proibido sair de casa, a não ser acompanhada pelo marido.

Só na época helenística ocorreu uma parcial emancipação da mulher. É interessante notar que os regimes monárquicos sempre favoreceram a projeção político-social das mulheres. Enquanto as democracias da *pólis* nunca permitiram a intrusão da mulher na vida pública, as monarquias absolutas dos pequenos estados helenísticos ofereciam às mulheres oportunidades de afirmar-se no govêrno do Estado, por direitos dinásticos ou por intrigas de côrte. Basta citar o exemplo de Cleópatra, rainha de Alexandria, para convencer-nos da importância político-social a que chegou a mulher oriental, na época helenística. A vida de côrte sempre foi propícia à elevação do nível social, cultural e artístico da mulher, que se torna o centro da atenção masculina, porque os homens, afastados da luta política, dedicam-se mais à arte da galanteria e,

muitas vêzes, dependem da simpatia das damas do Palácio para obter do Rei ou da Rainha títulos nobiliários ou cargos públicos.

Esta evolução da mulher grega na época helenística encontra um equivalente na mulher romana da época imperial. Os romanos, que sempre sentiram um grande atrativo pela vida do lar, tiveram, em relação aos gregos, um maior respeito para com a mulher e consideraram a espôsa como uma companheira e uma confidente. Mas, durante a República, a mulher romana teve parte na vida pública só indiretamente e sempre em dependência do homem. É no período do Império que a mulher alcança uma emancipação relativamente grande e tem parte relevante na sociedade.

Um ser humano é realmente livre e independente quando consegue a sua emancipação econômica, pois não há liberdade sem dinheiro. Isto vale de modo particular para a mulher, que, se depende economicamente do marido, não pode considerar-se livre. O antigo direito familiar, que conferia ao marido um poder absoluto sobre todos os bens da espôsa e dos outros membros da família, perdeu o seu vigor no decorrer dos tempos e, na época imperial, muito comum era o casamento com separação de bens: ao marido só cabia o direito sobre o dote da espôsa; de seu patrimônio ela tinha pleno poder e usufruto¹.

Mas, como costuma acontecer, a mulher não sabe fazer bom uso da riqueza nem sabe usar da liberdade com moderação. A dama da *society* da Roma imperial, rica e desabusada, dedicava-se a uma vida libertina. Com o seu dinheiro mandava no marido e o tiranizava. Marcial afirma, gracejando, que êle não queria casar-se com uma mulher rica para não tornar-se “a espôsa de sua espôsa”. O procurador dos bens de uma senhora rica era quase sempre um môço bonito, que, além de advogado e conselheiro, era, muitas vêzes, o amante da cliente. Os espetáculos, pela sua promiscuidade, e os banquetes, pela música e pela dança, eram as duas fontes principais de tentações. A ingerência da mulher na vida política é atestada pelas Lívias, Popéias, Agripinas e Messalinas, que tiveram papéis de destaque no govêrno de Roma, influenciando os Imperadores e distribuindo cargos públicos, segundo caprichos e simpatias pessoais.

É desagradável constatar que o período de maior emancipação da mulher (em Roma, sob a dinastia Cláudia) coincide

(1) Cfr. Friedlaender, o.c., p. 285.

com a sua pior depravação. Falamos, bem entendidos, da mulher da alta sociedade, pois da mulher romana da classe média quase nada sabemos. E não temos notícias porque ela levou uma vida obscura feita de dedicação ao lar, como a maioria das mulheres da classe média de todos os tempos e de todos os lugares.

Quem nos informa, com uma riqueza de detalhes impressionante, sobre a vida e os costumes da mulher da alta sociedade romana da época imperial é o grande poeta satírico Juvenal. A sua sátira mais comprida² e mais famosa, a sexta, é dedicada exclusivamente à mulher. Procuraremos resumí-la, para dar aos leitores uma idéia concreta de toda a baixez das matronas romanas.

Juvenal abre a sátira sexta afirmando que antigamente, durante a civilização lacial e anteriormente às influências gregas e orientais, existia em Roma a Pudicícia e a Justiça, quando a mulher romana era a fiel companheira do espôso e podia-se dormir com as portas abertas, sem medo de ladrões. Foi o progresso que ensinou os homens a não mais respeitar os bens alheios e a introduzir o adultério na sociedade (1-24). Ao amigo Póstumo, que está querendo casar, o poeta pergunta se porventura não ficou louco. Com tantos meios a sua disposição para suicidar-se, prefere tornar-se escravo de uma mulher! Onde encontrará uma môça honesta? Nem na roça! Uma mulher se contentaria em ter um olho só, antes que um único homem. Para ter uma idéia da corrupção feminina basta ir ao teatro ou ao circo: as mulheres são loucas por artistas e pagam rios de dinheiro para serem possuídas por um comediante ou um gladiador. Muitos filhos de nobres romanos têm a cara de um conhecido ator (25-81). Épia, espôsa de um senador, abandona marido, filhos, lar e pátria para fugir com o gladiador Sérgio (82-114). Coisas piores acontecem na côrte. O imperador Cláudio, antes de ser envenenado pela segunda espôsa Agripina, foi vilmente traído por Messalina, sua primeira espôsa. A descrição das lascívia da imperatriz Messalina é um dos episódios mais famosos das sátiras de Juvenal e vale a pena ser traduzido, pois, apesar de seu cru realismo, encerra momentos de rara beleza descritiva:

“Logo que percebia o marido adormecer, a espôsa, preferindo uma esteira ao leito imperial do Palatino, cobria-se com uma manta escura e, Augusta meretriz, ia embora, escolta-

(2) 661 hexâmetros, mais os 36 descobertos por Winstedt em 1899 e inseridos depois do verso 365.

da por uma única serva. Escondendo os cabelos negros sob uma peruca loira, entrava no tepor de um prostíbulo, atrás de velhas cortinas, onde tinha um cubículo reservado só para ela; aí, sob o falso nome de Licisca, nua, com os mamilos dourados, se oferecia, e mostrava, ó generoso Britânico, o ventre que te pariu. Recebia com meiguice quem entrava no seu cubículo e reclamava o preço de seu corpo; mais tarde, quando o alcoviteiro dispensava as mulheres, ela também se ia embora mas com tristeza, sendo a última a fechar a sua cela. Ainda ardendo pelo desejo do útero, cansada de tantos homens mas ainda não satisfeita, voltava ao Palácio com o rosto sujo da fumaça da lúrida lucerna e levava até o leito imperial o fedor do prostíbulo” (6, 116-132).

O verdadeiro amor não existe: os homens só amam o dinheiro ou a beleza física das mulheres: quando estas “virtudes” desaparecerem, êles estão prontos a repudiá-las. Se, por ventura, um homem encontrar uma mulher rica, bonita, nobre e honesta, ela terá outros vícios: será dispendiosa, soberba ou pretenhiosa (133-199). De qualquer forma nunca ao homem convém se casar: se êle não tiver a intenção de gostar da própria espôsa, para que perder tempo e dinheiro? E, se, de outro lado, estiver disposto a ser um marido bom e fiel, aí é que “entra bem”: deverá abaixar a cabeça e agüentar tudo: tirania, desprezo e “cornos”. Além da espôsa, será obrigado a suportar a sogra, sempre pronta a proteger os vícios da filha (200-241). Os tribunais vivem em função das mulheres: se elas não são acusadas, são acusadoras. Dedicam-se a qualquer tipo de exercícios físicos e procuram masculinizar-se a qualquer custo (242-267). O lugar de maior briga e onde menos se dorme é a cama conjugal. Fazem cenas de ciúme para ocultar suas traições e, se surpreendidas em flagrante, se defendem com unhas e dentes (268-285). A causa de tamanha corrupção dos costumes femininos é a riqueza e o luxo introduzidos em Roma pelos orientais. As mulheres, hoje em dia, não respeitam sequer as coisas sagradas, a Pudicícia, a deusa Bona e outras divindades antigas são pretextos para safadezas. Nem adianta proibí-las de sair, ou contratar guardas: elas começariam pelas próprias sentinelas (286-348). Se não tiver dinheiro, a nobre decaída pede emprestados vestidos e jóias para assistir aos jogos e vende até os últimos objetos preciosos da família. Mantém relações com qualquer tipo de gente e manda castrar o seu amásio, para evitar abortos. Se gosta de música, passa horas inteiras sôbre os instrumentos musicais e reza para que o seu cantor predileto vença o prêmio. Faz amizade com os militares para estar informada sôbre tudo o que acontece nas remotas Províncias. Deixa os:

hóspedes em casa morrendo de fome a fim de ir, à noite, aos banhos públicos receber suas massagens. Volta para casa e começa a comer, beber e vomitar, sem parar (349-433). Insuportável é a mulher metida a intelectual: seu purismo lingüístico e sua cultura enciclopédica chateiam qualquer um. A vaidosa é irreconhecível pela quantidade enorme de cosméticos com que suja a cara: mais do que um rosto, parece uma chaga! (434-473). A sua tirania doméstica é de uma ferocidade incrível. As escravas pagam até com a vida a deslocação de um fio de cabelo; ninguém pode errar na difícil tarefa da *toilette* da patroa: ela se prepara para ir ao encontro do amante! (474-511). Mas a tão delicada grã-fina não poupa sacrifícios de nenhuma espécie para seguir à risca as ordens dos sacerdotes e dos astrólogos: a superstição e o horóscopo dirigem seus passos (512-591). As ricas não querem saber mais do sofrimento da gestação e do parto e, se o marido precisar de um herdeiro, arrumam, às escondidas, uma criança abandonada. Recorrem fãcilmente a filtros e a venenos, quando querem livrar-se de enteados herdeiros (592-633). Juvenal conclui esta longa sátira afirmando que os assuntos de que trata não são inventados, mas correspondem à dura realidade da vida (634-661).

Falou verdade? As terríveis acusações de Juvenal contra as mulheres têm o seu fundamento histórico ou são fruto da imaginação exacerbada e doentia? Êste interrogativo preocupou todos os estudiosos da obra juvenalina. Gaston Bois-sier³ tenta defender a posição social e moral das mulheres romanas da época imperial contra os exageros dos moralistas e dos satíricos. Afirma que, depois de Domiciano e com o advento do govêrno benigno de Trajano, os costumes sofreram uma profunda purificação e houve uma grande melhoria na vida moral da mulher romana. E comprova êste seu achado com a obra de Plínio o Mõço, onde aparecem exemplos de matronas de costumes ilibados.

Nós, sinceramente, não acreditamos nesta súbita modificação. Qualquer processo de mudança social, seja para melhor como para pior, é vagaroso: não é a substituição de um governante ruim por um bom que determina, de imediato, a extirpação de males profundamente enraizados numa sociedade. O hábito, como é lento a se formar, assim é lento a desaparecer. E a moral de uma sociedade deve ser analisada em função de hábitos e não de fatos isolados. A exceção confirma

(3) *Les femmes à Rome...* "Revue des deux mondes". Dez. 1873, pp. 525-553.

a regra Se Juvenal peca por exageros e generalizações, estas falhas são comuns aos satíricos de todos os tempos, que procuram dar mais relêvo ao lado negativo das coisas.

Ademais, é oportuno ponderar que a crítica de Juvenal à mulher não é um fato isolado na literatura latina. A sua obra se situa num côro de vozes gritantes contra os maus costumes da sociedade romana da época. Basta ler Ovídio, Petrônio, Marcial, Suetônio, Tácito, a Epístola aos Romanos de São Paulo e os primeiros Padres da Igreja, para deduzir que Juvenal não inventou nada: só retratou o que via, ouvia ou lia.

Mais do que a veracidade dos fatos narrados, seria interessante averiguar o motivo do ódio de Juvenal pelas mulheres, o seu *animus adversus* a qualquer emancipação feminina, que se reverte numa misoginia exacerbada. É antiga a concepção da mulher como um ser irracional, que age só em função do instinto, do prazer e do capricho. Juvenal parece compartilhar êste preconceito de muitos pensadores antigos, que viam na mulher a antítese do homem, a força do instinto que se opõe à razão. Piccoli Genovese considera, sob êste aspecto, Juvenal um precursor da associação “mulher-pecado”, existente na Patrística:

“No ódio de Juvenal pela mulher sente-se a necessidade da revolta contra a força brutal do instinto e contra a sedução escravizadora do prazer, que anula o anelo espiritual. Daí ao ódio dos cristãos pela mulher, considerada como instrumento de perdição, não há mais que um passo... Na fúria quase grosseira (de Juvenal) contra o matrimônio e na obstinada aversão à mulher, sente-se algo idêntico à dura hostilidade de Tertuliano, que via na mulher o instrumento do inferno”⁴.

Mas não é só a mulher o objeto das críticas dos satíricos. Os vícios dos homens são igualmente analisados, salientados e repudiados. Entre êles o mais vergonhoso é a inversão sexual. Cabem aqui algumas observações preliminares sôbre o conceito da homossexualidade junto aos antigos. A pederastia, que as leis, a moral e o consenso popular das sociedades modernas (especialmente as latinas) condenam, era uma forma de *paideia* no mundo helênico⁵. Seu hábito, adquirido nos anos longos de guerra, onde a convivência só de homens levava fatalmente a um companheirismo esdrúxulo, se difundiu tam-

(4) O.c., p. 142.

(5) Cfr. Henri-Iréné Marrou, o.c., cap. 3.º: “Da pederastia como Educação”, pp. 51-65.

bém nas *pólis*. O afastamento da mulher da vida pública e social favorecia as relações íntimas entre grupos fechados de homens. O amor entre homens se tornou, então, uma forma de educação, porque soldava com vínculos mais fortes as relações entre pracinhas e chefes militares, entre discípulos e mestres:

“Para o homem grego, a educação (*paideia*) residia essencialmente nas relações profundas e estreitas que uniam, pessoalmente, um espírito jovem a um mais velho — que era, ao mesmo tempo, seu modêlo, seu guia e seu iniciador —, relações essas que uma chama passional iluminava com um turvo e cálido revêrbero. A opinião comum e, em Esparta, a lei consideravam o amante como moralmente responsável pelo desenvolvimento do amado: a pederastia era reputada como a forma mais perfeita, mais bela, de educação”⁶.

Exemplos de ilustres mestres que usaram a pederastia como meio de educação são fornecidos por Sócrates, Platão (cujo amor pelos moços tinha muito pouco de “platônico”), Aristóteles, Eurípedes, Fídias, só para citar os maiores. Basta ler o *Banquete* de Platão para se ter uma idéia do alto conceito em que era tida a pederastia na Grécia.

A círculos fechados masculinos correspondiam, simetricamente, círculos fechados femininos, onde o lesbianismo fazia eco ao homossexualismo. A imortal figura de Safo, a única grande poetisa do mundo clássico, é vulgarmente conhecida pelos seus amôres e seus ciúmes para com suas discípulas.

Felizmente, a moda da educação pela pederastia não pegou em Roma. A rígida moral tradicional romana sempre repudiou a inversão do instinto sexual. Juvenal (2, 44) menciona a lei *Scantinia (De nefanda Venere)*, que condenava a prática da pederastia em Roma. Naturalmente, a necessidade de uma lei proibitiva faz supor a difusão da prática da pederastia na sociedade romana. Só que, opinamos, tal depravação, antes que congênita à psique romana, foi tardia e conseqüente à influência dos costumes grego-orientais. Se Plauto, o grande retratista da vida de seu tempo, não menciona, em nenhuma de suas peças, a prática da pederastia, é lícito concluir que sua difusão foi posterior a êle, e ocorreu mais ou menos, a partir do primeiro século a.C., quando o contacto mais estreito entre gregos e romanos levou êstes a assimilar os costumes daqueles.

Em todo o caso, os romanos nunca consideraram a pederastia lícita, decente ou educativa, como acontecia na Grécia.

(6) Idem, *ibidem*, p. 59.

bém nas *pólis*. O afastamento da mulher da vida pública e social favorecia as relações íntimas entre grupos fechados de homens. O amor entre homens se tornou, então, uma forma de educação, porque soldava com vínculos mais fortes as relações entre pracinhas e chefes militares, entre discípulos e mestres:

“Para o homem grego, a educação (*paideia*) residia essencialmente nas relações profundas e estreitas que uniam, pessoalmente, um espírito jovem a um mais velho — que era, ao mesmo tempo, seu modelo, seu guia e seu iniciador —, relações essas que uma chama passional iluminava com um turvo e cálido revérbero. A opinião comum e, em Esparta, a lei consideravam o amante como moralmente responsável pelo desenvolvimento do amado: a pederastia era reputada como a forma mais perfeita, mais bela, de educação”⁶.

Exemplos de ilustres mestres que usaram a pederastia como meio de educação são fornecidos por Sócrates, Platão (cujo amor pelos moços tinha muito pouco de “platônico”), Aristóteles, Eurípedes, Fídias, só para citar os maiores. Basta ler o *Banquete* de Platão para se ter uma idéia do alto conceito em que era tida a pederastia na Grécia.

A círculos fechados masculinos correspondiam, simétrica-mente, círculos fechados femininos, onde o lesbianismo fazia eco ao homossexualismo. A imortal figura de Safo, a única grande poetisa do mundo clássico, é vulgarmente conhecida pelos seus amôres e seus ciúmes para com suas discípulas.

Felizmente, a moda da educação pela pederastia não pegou em Roma. A rígida moral tradicional romana sempre repudiou a inversão do instinto sexual. Juvenal (2, 44) menciona a lei *Scantinia* (*De nefanda Venere*), que condenava a prática da pederastia em Roma. Naturalmente, a necessidade de uma lei proibitiva faz supor a difusão da prática da pederastia na sociedade romana. Só que, opinamos, tal depravação, antes que congênita à psique romana, foi tardia e conseqüente à influência dos costumes greco-orientais. Se Plauto, o grande retratista da vida de seu tempo, não menciona, em nenhuma de suas peças, a prática da pederastia, é lícito concluir que sua difusão foi posterior a êle, e ocorreu mais ou menos, a partir do primeiro século a.C., quando o contacto mais estreito entre gregos e romanos levou êstes a assimilar os costumes daqueles.

Em todo o caso, os romanos nunca consideraram a pederastia lícita, decente ou educativa, como acontecia na Grécia.

(6) Idem, *ibidem*, p. 59.

Pelo contrário, era tida como um vício digno de reprovação, mesmo se não tão ignominioso como o é hoje. Horácio não tem escrúpulos de se servir do efebo oriental, mas é por isso criticado pelo filósofo Damasipo. Se César é apelidado de “o marido de tôdas as mulheres e a mulher de todos os maridos”⁷, isso, na bôca sarcástica do exército e da plebe romana, não era certamente um elogio.

Longe de qualquer intenção pedagógica, a prática do homossexualismo em Roma, tinha, com exceção de poucos casos patológicos, uma finalidade puramente utilitarista, muito de acôrdo com o espírito romano: ora servia para resolver o problema sexual, evitando os inconvenientes do casamento ou o alto preço das mundanas, ora era um meio para ganhar dinheiro ou fazer amigos ou ascender socialmente. Uma sátira de Juvenal, a nona, a mais divertida de tôdas, rica de um fino humorismo e cheia de citações épicas contrastantes lèpidamente com o assunto, é dedicada às aventuras de um adúltero e pederasta ativo. Névolo é um cavaleiro romano, cujo ofício exclusivo e ganha-pão quotidiano é satisfazer sexualmente o seu dono. Num diálogo imaginário com o poeta, êle se queixa da má retribuição de seus serviços. Névolo consuma o casamento do nobre patrão, acalma com várias noites de trabalho a espôsa que queria divorciar-se do marido impotente, salva a sua honra de homem e lhe dá dois filhos dos quais tanto se orgulha, além de satisfazer continuamente as necessidades de si próprio: e por tudo isso a recompensa que recebe é mínima. Não há nada pior — exclama Névolo — do que um pederasta avarento! Para quem êle guarda os bens que possui? Não seria melhor e mais justo dar alguma coisa a êle, que anda consado e com os lombos enfraquecidos pelo assíduo trabalho? Não percebe que o seu ofício não pode durar muito tempo e que a velhice privá-lo-á do único meio de subsistência? O ingrato não pensa em nada disso! E a êle não resta senão sofrer em silêncio, pois, se se queixar, o patrão está pronto a despedi-lo e a contratar outro mais nôvo. E, se trair o segredo da impotência do seu dono, correrá sério risco de vida. Triste é a condição do pederasta — conclui Névolo — quando não é assistido pela Fortuna.

Na sátira segunda o tema da perversão sexual é tratado com maior ferocidade. Juvenal chega a descrever a cena de um casamento entre dois pederastas, com dote, contrato, véus

(7) Indro Montanelli — *História de Roma*. S. Paulo, Ibrasa, 1966, p. 179.

e festa nupcial (117-126). Falta pouco — acrescenta — para tais cerimônias serem oficializadas.

Na realidade, o espírito romano (e latino, em geral) sempre se opôs a qualquer tipo de efeminação. O conceito de “virilidade” do romano era bem diferente do conceito grego. A concepção da beleza “apolínea”, importada da Grécia, contrastava com o severo e rude espírito romano. Por isso, já Lucílio lançava o seu sarcasmo ao homem romano que procurava parecer bonito, cortando os pêlos do corpo e usando cosméticos e enfeites:

“Rador subvellor desquamor pumicor ornor expolior pingor”. (296-297).

Do mesmo poeta foram conservados versos saborosos, parodiando um diálogo entre o efeminado Quinto e o seu colega Egídio, chamado feminilmente de “Egília”:

“Egília querida, quando queres vir com a lã e a roca? — Não posso, porque a mamãe me proibiu de freqüentar mulheres de má fama” (453).

Horácio também satiriza o homem que cuida da beleza física, é vaidoso e procura a admiração das mulheres por ter sempre rosto, pernas, dentes e cabelos em perfeita ordem (I, 6, 30-33). Pérsio descreve a efeminação de um orador romano (1, 15-21) e Juvenal não se cansa de criticar o vício da depilação masculina (8, 16) e o uso de vestidos transparentes (2, 65). A inversão dos sexos é descrita por Juvenal com muitos detalhes na sátira segunda: enquanto os homens atendem aos serviços domésticos ou passam horas ao espelho, as mulheres vão lutar no Circo, tomando o lugar dos gladiadores.

O povo latino sempre repudiou (e ainda repudia) essa troca de papéis. A mulher é estimada e respeitada só quando é a fiel companheira do homem e limita, feminilmente, suas atividades ao lar, onde é rainha. Seu desejo de independência e de emancipação, que a leva a querer participar da vida política, social, artística e atlética, é visto como sinal de reprovável masculinização. De igual forma, ao homem latino não é lícita nenhuma das atividades atribuídas às mulheres, como, por exemplo, cuidar do lar ou da beleza física: o papel de seu sexo manda que seja fisicamente forte, inteligente e valoroso, sem nenhuma concessão à vaidade, à languidez e à frouxidão.

Para completar essa ligeira análise do comportamento do homem e da mulher romana em face do sexo, resta ainda algo a dizer acêrca do matrimônio. De antemão e de uma forma

geral, podemos afirmar que os antigos não consideravam o casamento como o coroamento de um sonho de amor. Aliás, o amor era o fator que menos pesava na balança de um contrato matrimonial. A grande lírica greco-romana é motivada por amores extra-conjugais. A Lésbia de Catulo, a Dido de Virgílio, a Délia de Tibulo, a Lálage de Horácio, a Cintia de Propércio e a Corina de Ovídio são tôdas amantes e não espôsas ou noivas. A espôsa não inspira sentimentos líricos, porque ela não é escolhida por um coração apaixonado, mas imposta por exigências de famílias ou por motivos sócio-econômicos.

Muito antes de a môça romana chegar aos doze anos, idade mínima para contrair matrimônio, o pai já lhe tinha escolhido o futuro marido; e a lei só em casos excepcionais permitia que a nubente pudesse rebelar-se à paterna *potestas*. O contrato matrimonial era, portanto, um ajuste entre duas famílias, fundamentado em interêsses recíprocos, em que pesava quase exclusivamente a condição social e econômica dos noivos. O casamento era um verdadeiro negócio, a que o homem se sujeitava atraído pelo dote da nubente (Cfr. Pérsio 2, 14). Horácio se refere a um lugar-comum da comédia latina, quando descreve a ira de um pai, que vê o filho, apaixonado por uma hetera, desprezar o rico dote da noiva (I, 4, 49-52). Em algumas sociedades mediterrâneas ainda vigora a instituição do dote, visto como uma recompensa para o homem aturar a espôsa.

O casamento em Roma, contraído entre jovens muito novos e por imposição familiar, não podia ser a consequência natural de uma escolha amorosa. Amor e casamento eram, portanto, duas coisas bem distintas na antiguidade, a tal ponto que, mesmo não se excluindo, o primeiro quase sempre se realizava fora do segundo. O casamento era “um fato social” que proporcionava aos contraentes um maior prestígio e uma melhor posição econômica. A exigência amorosa era “um fato individual”, que cada qual resolvia da forma mais própria à sua psique e às suas posses. Friedrich Engels observa a respeito da difusão das relações amorosas dos romanos com as escravas:

“O amor, no sentido moderno da palavra, ocorreu na antiguidade sômente à margem da sociedade oficial”⁸.

(8) Citado por René Martin, o.c., p. 59).

O adultério, embora muito praticado, especialmente na Roma imperial, era condenado por leis e costumes antiqüíssimos (cfr. Hor. I, 3, 104-110), antes por um princípio jurídico do que moral. A infidelidade conjugal da espôsa era considerada uma falta gravíssima, cujo flagrante a lei permitia que fôsse punido com a morte, pois lesava o direito de posse exclusiva do marido. Juvenal cumula de sarcasmo um corno manso e interessado, que finge não ver a traição da espôsa, seduzido pelos presentes do amante (1, 55-57; XI, 183-189).

Em compensação, o amor com uma mulher livre era lícito e até aconselhado por um severo censor, como Catão. Horácio cita um elogio que o velho moralista romano endereçou a um jovem que saía de um prostíbulo:

“Glorificado sejas pela tua virtude — exclamou Catão na sua divina sabedoria —, pois, quando a sinistra libido incha as veias, é aqui que os jovens devem dirigir-se, e não procurar as espôsas dos outros” (I, 2, 31-5).

Como a condenação do adultério, assim a prática de relações sexuais com mundanas fazia parte da *consuetudo* romana. E os satíricos, encarniçados tradicionalistas, apontam o amor com uma mulher livre e desabusada como o ideal para resolver o problema do sexo, tendo uma concepção negativa do casamento. É sintomático o fato de que nenhum dos quatro escritores de sátiras latinas contraiu matrimônio, pelo que sabemos. Lucílio, o impetuoso cavaleiro de Sessa Aurunca, de caráter extremamente passional, apesar de sua forte vivência erótica, demonstrou uma inflexível aversão ao casamento. Entre os muitos fragmentos que falam de suas relações com várias mulheres amadas (Colíria, Ínide e Cretéia, principalmente), notamos uma não velada difidência para com o sexo gentil⁹. O seguinte fragmento devia ser, provavelmente, a conclusão da enumeração de uma série de inconvenientes do matrimônio:

“Os homens procuram, eles próprios, tais penas e semelhantes desgraças: casam e geram filhos para ir ao encontro disso” (644-5).

Horácio não acredita na virtude nem sequer de Penélope, a espôsa fiel por antonomasia: ela não se entregou aos Pretendentes porque eram jovens inexperientes, que freqüentavam a sua casa mais para comer do que para tentá-la com presentes

(9) Cfr. Ettore Bolisani — *La satira erotica in Lucilio*. Padova Peneda, 1940, pp. 13-20.

caros. Se estivesse lá um velho ricaço, ela não teria resistido ao som da prata (II, 5, 75-83).

Como Lucílio e Horácio, assim Pérsio e Juvenal estão de acôrdo, no que diz respeito ao sexo, com os princípios da *diatriba* cínico-estóica, que aconselhava ao sábio evitar o casamento, o adultério e a pederastia, procurando resolver as necessidades sexuais do modo considerado mais simples e mais natural, isto é, praticando a *Vênus vaga*, a mulher livre e ocasional, que menos problemas acarretava ao homem.

Devido à corrupção dos costumes e ao enfraquecimento dos vínculos familiares, a tendência antimatrimonial dos romanos do fim da República devia ser muito forte, se Augusto foi obrigado, na sua tentativa de reforma social, a proclamar, em 18 a.C., a *Lex Julia de maritandis ordinibus*. Esta lei, complementada mais tarde por uma outra (*Lex Papia Poppaea*, 9 d.C.), visava a salvaguarda da instituição familiar: fixava severas sanções contra os adúlteros, dava privilégios aos casais com prole numerosa e instituiu um impôsto especial para os solteiros com mais de 25 anos.

Entre os outros vícios que assolavam a sociedade romana, especialmente na época imperial, já mencionamos a cobiça, a avareza e a inveja, considerados pelos satíricos como causas de insatisfação humana. Seguindo a filosofia do provérbio *in medio est virtus*, os escritores de sátiras condenavam qualquer excesso. Assim, junto com a condenação do aventureiro, vai a sátira do pródigo e do esbanjador, que gasta em pouco tempo o patrimônio paterno (Hor., I, 4, 110-111) e, não pensando no futuro, é, mais tarde, obrigado a mendigar (Juv., XI, 42-45).

Entre os vícios, cujo sustento era mais dispendioso, encontramos (além da luxúria, naturalmente) o jôgo (Juv., I, 88-93; XI, 176), o turfe (id. I, 58-61) e, principalmente, o que Horácio chama de *obsequium ventris* (II, 7, 104). Os romanos sempre foram considerados o povo mais comilão do mundo. O gôsto dos Italianos — e dos atuais habitantes de Roma em modo particular — para a comida e a bebida parece ser uma herança dos antigos romanos, que não comiam para viver, mas viviam para comer. Os ricos, é claro, porque os pobres dependiam da caridade pública e privada para não morrer de fome.

Os escritores de sátiras relatam com abundância de pormenores o vício da gula. As iguarias mais refinadas e os vinhos mais prelibados constituíam um prazer incomensurável

para os comilões romanos. Lucílio já tinha estigmatizado com palavras de fogo as orgias gastronômicas dos ricos romanos:

“Vivite lurcones, comedones, vivite ventris” (70).

Horácio, embora com menor azedume e com um maior espírito de compreensão para com os vícios humanos, dedica todavia três sátiras do segundo livro ao assunto. Na 2.^a tece o elogio da temperança, demonstrando que não convém ao homem sábio desejar constantemente pratos e bebidas delicadas nem ingerir mais comida do que é necessário ao sustento do organismo. Ostras, faisões, salmonetes, javalis, rodovalhos ou o delicioso falerno não alimentam melhor do que trigo, ovos, legumes e verduras. A 4.^a é uma não disfarçada ironia do epicurista Cácio, que, a muito custo, revela ao poeta segredos fabulosos de arte culinária, recentemente aprendidas de um mestre, cujo nome não ousa declinar. São receitas gastronômicas, descritas com a quintessência do requinte, que, se preparadas de acôrdo e acompanhadas de vinhos apropriados, tornam o homem felicíssimo tôda vez que se senta à mesa. A 8.^a consta da descrição de um banquete em casa do ricoço Nasidierno. Os pratos e os vinhos servidos fariam inveja ao mais fino paladar!

O poeta Pérsio menciona o vício da gula, quando trata dos pedidos absurdos feitos aos deuses: o homem, exatamente no momento em que, durante o sacrifício, pede à divindade a saúde do corpo, come pratos desmedidos e salsichas gordurosas! (2, 41-43). A sátira 4.^a de Juvenal mostra até que ponto chegava, em Roma, o gôsto exagerado pela comida: Crispino, um egípcio adúltero e sacrílego gastou seis mil sestércios na compra de um enorme peixe, que êle comeu sòzinho. Êste fato fornece ao poeta o ensejo de contar o episódio do gigantesco rodovalho pescado no Adriático e oferecido a Domiciano. A preocupação do Imperador e dos senadores para assar o peixe imenso sem antes cortá-lo revela, sarcásticamente, todo o requinte culinário dos romanos, para os quais a arte da cozinha era um ritual. Juvenal volta a tratar do vício da gula na sátira XI. Convidando o amigo Pérsico a um almôço numa fazenda, o poeta aproveita a ocasião para lamentar a mania dos banquetes que arruinou a vida de tantos patrícios romanos. O vício da gula e o luxo da mesa levaram muitos nobres à miséria. Aceitando o seu convite, o amigo experimentará como é gostoso comer pratos simples, segundo o costume dos antigos moradores do Lácio. Juvenal ressalta tam-

bém as tristes conseqüências dos excessos da bebida (3, 278-301; 5, 24-29; 8, 167-176), especialmente nas mulheres (6, 319; 6, 426; 9, 116-117; 12, 45).

Os povos do Mediterrâneo sempre se distinguiram pela sua versatilidade. Tinham (e têm ainda) uma especial facilidade de viver de expedientes, recorrendo a tôda sorte de recursos para fazer dinheiro sem muito esforço. Os romanos, de inteligência viva, de espírito sagaz, de excelente “papo”, eram mestres na arte de “tapear”. Os escritores de sátiras nos informam, com riqueza de pormenores, sôbre uma forma de “picaretagem” muito comum na Roma antiga, que, para alguns expertos, constituía um verdadeiro métier. Era a arte de “extorquir testamentos”. O vigarista fazia uma côrte sem quartel a uma pessoa rica, idosa e sem herdeiros diretos, na esperança de que o velho ou a velha, morrendo, lhe deixassem seus haveres por meio de um legado testamentário.

Horácio, com um espírito paródico e irônico inimitável, descreve as artimanhas de um “caçador de testamentos”. A sátira II, 5 é um acréscimo humorístico à Odisséia e consta de um diálogo imaginário entre o famoso vidente Tirésias e o astuto herói Ulisses, que, voltando para a sua ftaca, pede conselho para recuperar os bens consumidos pelos Pretendentes à mão de Penélope, durante sua longa ausência. Tirésias, então, ensina-lhe o modo mais fácil para tornar-se rico: deve oferecer a um ricoça idoso as primícias da terra, as iguarias mais raras, a sua companhia assídua, a defesa no tribunal, a adulação desmedida, o tratamento mais cuidadoso e até a fiel Penélope, se o velho fôr libidinoso. Se fizer isso com arte e astúcia, seu futuro estará garantido, pois terá um rico legado no testamento do velho.

Pérsio coloca entre os votos que os homens fazem aos deuses a morte do tio rico ou do primeiro herdeiro (2, 10-13). Na sátira 6.^a aconselha ao amigo e poeta Basso a gastar o seu patrimônio em vida, pouco se importando com as ameaças do herdeiro de não fazer o banquete fúnebre e de preparar-lhe um entêrro vulgar.

Juvenal afirma que os “caçadores de testamentos” chegam ao ponto de prostituir o próprio corpo, a fim de conseguir uma pequena herança:

“Quando deves ceder o lugar a êstes que ganham legados testamentários de noite e que encontraram na vulva de uma velha rica o melhor caminho para ascender na vida!” (1, 37-9).

As mulheres não ficam atrás dos homens no torpe ofício de extorquir testamentos: a mundana lança mão de toda sua arte para amarrar a si o velho rico e libidinoso, fazendo com que êle deserde os legítimos herdeiros e lhe faça doação de sua herança (10, 236-239). O desejo de possuir o patrimônio alheio leva os homens a perpetrar os piores crimes, pisando sôbre os vínculo mais sagrados: Pôncia, matrona romana, envenena seus filhos para obter a herança deles (6, 638-642); o filho quer que o pai morra quanto antes (14, 250-251); o pai aspira à herança do filho militar (16, 51-57). E não só os pobres fazem a côrte aos ricos sem herdeiros: os principais *captadores* são os pretores, que rivalizam em enviar seus litores, de manhã cedo, à casa da rica viúva para dar-lhe o bom-dia e seus préstimos (3, 126-130) ¹⁰.

Outra profissão repugnante, mas muito proveitosa, era a de *delator*. Especialmente sob Domiciano, Roma era assolada por espiões, que tornavam a vida insegura para qualquer um. Juvenal, ao longo de suas sátiras (1, 33; 4, 47; 4, 110-118; 5, 46; 6, 16-17; 7, 13-16), clama contra êstes delatores e espiões, em sua maioria gregos e orientais, que sacrificavam ao regime despótico a melhor flor da sociedade romana, através de suas mentiras e seus falsos testemunhos.

Em face desta devassidão dos costumes e dos graves vícios que escravizavam a sociedade romana, levanta-se, poderosa e acusadora, a poesia do terrível Juvenal, que Carpeaux compara a um profeta bíblico e define como “a voz da consciência romana” ¹¹. Na sátira primeira, que é programática, o poeta enumera todos os vícios de que vai tratar e afirma que êstes são tão difundidos que não têm comparação com os do passado (87-95) e não poderão ser superados no futuro (147-149). A difusão do mau costume é vista como uma epidemia infecciosa (2, 78181); seria difícil encontrar meia dúzia de gente honesta num mundo de ladrões, criminosos e sacrílegos (13, 23-37). A honestidade, aliás, hoje em dia, é algo de milagroso (13, 60-70).

Mas antigamente não era assim. Nos tempos remotos da civilização lacial, quando Saturno não fora ainda destronado por seu filho Júpiter e quando não existiam tantos deuses sempre prontos a banquetear lá no Olimpo, havia realmente honestidade entre os homens. O respeito pela pessoa e pelas

(10) Outros trechos de Juvenal que tratam do mesmo assunto: 1, 55-57; 4, 18-19; 6,39-40; 10, 212; 12, 93-130.

(11) O.c., vol. I, p. 139.

coisas alheias era sagrado a ponto de ser julgado criminoso um mōço que não se levantasse frente a uma pessoa mais velho (13, 38-59). Havia, então, romanos de forte caráter, capazes de sacrificar-se pelo bem comum, como Múcio Cêvola, Horácio Cóclites e a virgem Clélia (8, 261-268), quando o cônsul Cúrio Dentato cozinhava êle próprio o seu “feijão”, e os Fábios e os Catões davam o exemplo de uma vida simples e honesta, (XI, 77-119). Foi a púrpura estrangeira que trouxe para Roma o crime e a impiedade (14, 187-188).

“Felizes os trisavôs dos nossos bisavôs — exclama, portanto, Juvenal —, felizes os séculos que viram, outrora, a Roma dos Reis e dos Tribunos satisfeita com uma única prisão!” (3,312-4).

A comparação entre os costumes sadios dos antigos e a depravação dos romanos da sua época é uma constante na obra de Juvenal. A causa da decadência sócio-moral é atribuída às influências estrangeiras que introduziram em Roma a sêde das riquezas, do luxo, da libido e de uma vida sem ideais:

“Perguntas-me a causa e a origem do semelhante monstruosidade? A pobreza e a simplicidade da vida salvaram, outrora, a castidade das mulheres latinas: o que as protegia dos vícios era uma casa humilde, o trabalho, os sonos breves, e o fato de estar Aníbal perto da cidade e os maridos de sentinela na torre Colina. Agora nós sofremos os males de uma longa paz; mais feroz do que a guerra, a luxúria caiu sôbre nós para vingar a conquista do mundo. Não falta nenhum crime, nenhuma forma de libido, desde que a pobreza se afastou de Roma. Aqui, nas nossas colinas, confluíram Sibaris, Rodes, Mileto e Tarento com sua efeminação, impudícia e embriaguez. O dinheiro, pela primeira vez, nos trouxe as obscenidades dos costumes estrangeiros, e a frouxidão das riquezas corrompeu o nosso tempo com o seu luxo vergonhoso” (6, 286-300).

Juvenal não podia ser mais explícito em sua dissecação dos males da sociedade contemporânea. Do longo trecho traduzido se evidencia claramente o seu ponto de vista em relação às causas da corrupção dos costumes: a ausência de lutas internas e externas, a sêde das riquezas, o desejo desenfreado de luxo e de prazeres, a falta de ideais cívicos levaram os romanos da época imperial a um tipo de vida acomodado, mole e devasso. De tudo isso Juvenal acusa a longa paz de Augusto e a assimilação de costumes exóticos, que acabaram destruindo o *mos maiorum*, o ideal de uma vida simples, sadia, honesta, feita de dedicação à pátria e ao bem comum.

O fenômeno da aculturação greco-romana é singular. O povo latino, militarmente superior, conseguiu subjugar com a força a Grécia e o Oriente, cujos povos passuíam uma civilização bem mais desenvolvida e refinada. Do contacto entre vencedor e vencidos ocorreu que o primeiro, em lugar de impor a sua língua e a sua civilização, foi obrigado a reconhecer o estado superior de progresso do inimigo vencido e a assimilar dêle a cultura e o gôsto pela beleza em tôdas suas formas.

Enquanto o esteta Horácio e muitos outros literatos romanos reconhecem os influxos benéficos da civilização grega sôbre a literatura, a filosofia, a arte e as ciências de Roma, o tradicionalista Juvenal, preocupado exclusivamente com o problema ético-social, é levado a focalizar as influências negativas da aculturação grega sôbre os costumes romanos. Paraphraseando a famosa expressão de horácio, poderíamos dizer que para Juvenal,

“a Grécia conquistada conquistou o bravo vencedor e introduziu no Lácio agreste *tôda sorte de vícios*”.

CONCLUSÃO

Pouco nos resta a dizer. Tentamos demonstrar que a sátira latina se afirma como poesia de oposição às mudanças sociais, conseqüências naturais da assimilação romana da civilização helenística. No campo literário tal oposição se manifesta com a crítica aos declamadores de poemas épico-trágicos: os assuntos mitológicos são banidos, em nome de uma poesia realista, aderente ao momento histórico. Em filosofia, o pensamento dos satíricos é contrário à especulação pura e ao absurdo dos paradoxos de algumas escolas, em defesa do bom-senso e do princípio do equilíbrio em tôdas as coisas. A filosofia do meio-térmo se ergue como um baluarte contra qualquer excesso. Tratando de religião, os escritores de sátiras repudiam o fanatismo dos ritos orientais introduzidos em Roma, visando depurar a religião das escórias da superstição. No campo social, o conservadorismo é ainda mais explícito: se os satíricos, de um lado, atestam a decadência dos nobres e afirmam, seguindo a doutrina estóica, que a verdadeira nobreza reside na “virtude” e não no sangue, de outro lado, são contra a nova aristocracia do dinheiro e a progressiva ascensão da classe média, composta de pequenos industriais e hábeis comerciantes. A sátira moral, enfim, ressalta a depravação da sociedade romana da época imperial, adulterada pela assimilação de costumes exóticos, e a esta opõe o exemplo saudável do *mos maiorum*.

O panorama pessimista da sociedade romana, traçado pelos escritores de sátiras, só tem uma explicação para nós: a falta de visão histórica. Com a mentalidade ainda dirigida ao restrito mundo da Roma republicana, estes irredutíveis tradicionalistas são incapazes de perceber a nova e mais ampla missão de Roma. A antiga Capital do Lácio, na medida em que se torna Capital do mundo, adquire novas obrigações e é impelida a modificar seus padrões de vida. O Império Romano, tornando-se o natural herdeiro do Helenismo, não podia destruir ou desconhecer uma civilização tão rica e evoluída,

para salvaguardar a pureza das instituições e dos costumes da Roma primitiva. Pelo contrário, seu dever era o de sair do estado de barbárie cultural, para apresentar aos povos conquistados a imagem de uma Roma esplêndida, não sòmente pelo seu valor militar, mas também no campo das Letras e das Artes.

Isso entenderam os espíritos romanos mais esclarecidos, que se precipitaram sòbre o imenso cabedal de cultura da civilização grega, para assimilar dela o que tinha de melhor, dar-lhe uma feição romana e difundi-lo ainda mais. Isso entenderam os responsáveis pela administração de Roma, que procuraram, aos poucos, anular as distinções entre romanos e estrangeiros com o fim de construir uma Pátria comum, em que desaparece o apelido de “bárbaro”, que marcava a diferença entre vencedores e vencidos. O edito de Caracala, concedendo a cidadania romana a todos os habitantes livres do Império, representa o marco final dêste processo de integração.

Os satíricos, pelo contrário, ciosos de sua “romanidade”, não vêem com bons olhos as interferências dos estrangeiros nos cargos públicos e na vida romana. Tomados por um sentimento de xenofobia, que em Juvenal adquire matizes de racismo, os escritores de sátiras desprezam os “intrusos” e os acusam de tudo o que de pior acontecia em Roma. O espetáculo da corrupção dos costumes é o seu cavalo de batalha: se Roma se tornara a cidade do vício e da depravação, a culpa era dos estrangeiros. Juvenal, particularmente, não percebeu que a corrupção teria vindo também sem os gregos. Era o preço que a Roma cosmopolita devia pagar pelo progresso. A conquista do mundo, o conseqüente excesso de riquezas, o contacto com povos evoluídos, o desejo de melhorar o padrão de vida, o culto das letras e das artes, levariam fatalmente a sociedade romana ao esquecimento e à sobreposição dos antigos valores da civilização lacial. O ciclo vital de todo processo histórico é irreversível: nasce, cresce e morre. Ninguém pode parar o curso evolutivo da História.

O grande êrro dos escritores de sátiras é o de ter olhado mais para o passado do que para o futuro de Roma, pois o passado, além de não poder mais voltar, é quase sempre inferior ao presente. Horácio, o mais lúcido entre os satíricos, percebeu muito bem isso quando, pela bôca do escravo grego Davo, põe em dúvida a superioridade do tão decantado *mos*

maiorum e afirma que, embora inveje os costumes antigos, êle não gostaria de voltar atrás (II, 7, 23-27).

É oportuno, enfim, fazer justiça ao tradicionalismo dos satíricos, pois êles não podiam prever que, sôbre a estrutura “decadente” da sociedade romana, teria sido construída uma nova civilização, ecumênica e transcendental, a do Cristianismo.

OBRAS CONSULTADAS

- AGUGLIA, Enrico — Giovenale e la critica recente. *In: Atene e Roma.* vol. XVII, (1939) pp. 135-151.
- ANDERSON, Willian S. — *Anger in Juvenal and Seneca.* Los Angeles, Univ. of California Press, 1964.
- AYNARD, A-Auboyer, J. — *Roma e seu Império.* Coleção: "História geral das Civilizações". Tradução de Pedro Moacyr Campos, S. Paulo, Difusão Européia do livro, 1956 (vol. 3,4,5).
- BARILLARI, Michele — *Studi sulla sátira latina.* Messina, Tip. Dell'Epoca, 1860.
- BAYET, Jean — *Histoire politique et psychologique de la religion romaine.* Paris, Payot, 1957.
- Littérature Latine.* Paris, Colin, 1958.
- BERNARDINI, Francesco — *Perchè ridiamo?* Milano, Hoepli, 1934.
- BIGNONE, Ettore — *Storia della letteratura latina.* Firenze, Sansoni, (vols. 3), 1945.
- BOISSIER, Gaston — *L'opposition sous les Césars.* Paris, Hachette, 1875.
- Les femmes à Rome. Revue de deux mondes,* dez. 1873, pp. 525-553.
- BOLISANI, Ettore — *La satira erotica in Lucilio.* Padova, Penada, 1940.
- CARCOPINO, Girolamo — *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero.* Bari, Laterza, 1947.
- CARPEAUX, Otto Maria — *História da literatura ocidental.* Rio, O Cruzeiro, 1966 (vols. 8).
- CARRATORE, Enzo Del — "Introdução ao estudo das sátiras de Horácio". *Rev. Alfa*, n.º 2 (1962), pp. 43-66.
- CARTAULT, A. — *Perse. Satires.* Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- CASAUBONO, Isacco — *Della satirica poesia dei greci e della satira dei romani.* Tradução do latim por A. M. Salvini. Firenze, Manzi, 1727.
- CIAN, Vittorio — *La Satira.* Milano, Vallardi, s.d.

- COLOMBO, Melina Pinto — “Lineamenti di uno studio sulla satira di Orazio, in: *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. 4.º, (1935), pp. 244-255.
- CORPET, E. F. — *Satires de C. Lucilius*. Paris, Panckouke, 1845.
- COULANGES, Futel de — *A cidade antiga*. S. Paulo, Ed. das Américas, 1961, (2 vols.).
- Critical Essays on Roman Literature: Satire* (vários autores, sob a direção de J. P. Sullivan. London, Routledge e Kegan, 1963.
- CROCE, Benedetto — *Poesia antiga e moderna*. Bari, Laterza, 1941.
- CURTIUS, Ernst Robert — *Literatura européia e idade média latina*. Trad. do alemão por Teodoro Cabral. Rio, Instituto Nacional do Livro, 1957.
- DAREMBERG-Saglio — *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette.
- DOLÇ, Miguel — *A. Persio Flaco: Sátiras*. Barcelona, 1949.
- D'ONOFRIO, Salvatore — A liberdade de expressão na Roma imperial, in: *Revista de História*, ano XVIII, n.º 70 (1967), pp. 393-413.
- DUCKWORTH, George E. — *The nature of roman comedy*. Princeton, Univ. Press, 1952.
- DUFF, J. Wight — *Roman Satire*. Hamden, Archon, 1964.
- A Literary History of Rome*, 3.ª ed., London, Benn, 1960.
- FARIA, Ernesto — “A formação da personalidade de Pérsio, in: *Humanitas*, vol. II (1948-1949), pp. 55-65.
- FRASSINETTI, Paolo — *Saggio sul teatro popolare latino*. Genova, Instituto di Filologia classica, 1953.
- FRIEDLAENDER, L. — *La sociedad romana*. México, Fondo de cultura económica, 1947.
- FUNAIOLI, Gino — *Studi di letteratura antica*. Bologna, Zanichelli, 1949 (2 vols.).
- GIUFFRIDA, Pasquale — *L'Epicureismo nella letteratura latina del 1.º sec. a.C.* Torino, Paravia, 1940.
- GONÇALVES, Rebêlo — “O lirismo horaciano, in: *Filologia e Literatura*. S. Paulo, ed. Nacional, (1937), pp. 61-83.
- GRANT, Michel — *Roman Literature*...Cambridge, Univ. Press, 1954.
- Guida allo studio della civiltà romana antica*. Vários autores, dirigidos por Ussani e Arnaldi). Nápoli, Mezzogiorno, 1952 (2 vols.).

- GUILLEMIN, A. M. — *Le public et la vie littéraire à Rome*. Paris, Les Belles Lettres, 1937.
- Pline et la vie littéraire de son temps*. Paris, Les Belles Lettres, 1929.
- GUSTARELLI, Andrea — *Persio: le Satire*, 2.^a ed. Garzanti, 1946.
- HERMANN, Leon — *Études Horatiennes*. Bruxelles, Univ., 1937.
- HIGHET, Gilbert — *The anatomy of satire*. Princeton, Univ. Press, 1962.
- Juvenal the satirist*. Oxford, Univ. Press, 1954.
- HIRSCHBERGER, Johannes — *História da Filosofia na Antiguidade*. S. Paulo, Herder, 1957.
- IANNACCONI, Silvia — "Il segreto di Orazio". In: *Giornale Italiano di Filologia*, ano XIII, n.º 4 (1960), pp. 289-297.
- JAEGER, Werner — *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. por Xirau y Rocas, México, Fondo de Cultura Econ., 1957.
- LABRIOLLE-Villeneuve — *Juvénal: Satires*. Paris, Les Bel. Let., 4.^a ed., 1950.
- LEJAY, Paul — *Oeuvres d'Horacé: Satires*. Paris, Hachette, 1911.
- LEONI, G. D. — *A literatura de Roma*. S. Paulo, Nobel, 5.^a ed., 1958.
- MARCHESI, Concetto — *Storia della letteratura latina*, 8.^a ed. Milano, Principato, 1959 (2 vols.).
- MARIOTTI, Italo — *Studi Luciliani*. Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- MARMORALE, E. V. — *Giovenale*. Bari, Laterza, 2.^a ed., 1950.
- Persio*. Firenze, La Nuova Italia, 1941.
- Storia della letteratura latina*. Napoli, Loffredo, 1958.
- MARROU, Henri-Irénée — *História da Educação na antiguidade*. Trad. por M. L. Casanova, S. Paulo, Herder, 1966.
- MARTHA, Constant — *Les moralistes sous l'Empire Romain*, 4.^a ed., Paris, Hachette, 1881.
- MARTIN, René — *L'Histoire sociale du monde romain antique*. In: *L'Histoire Sociale* (sources et méthodes). Paris, Press, Univ. de France, 1967.
- MARZULLO, A. — *Le satire menippeae di M. T. Varrone*. Salerno, Spadafora, 1927.
- MONDOLFO, R. — *O pensamento antigo*. S. Paulo, Mestre Jou, 1964 (2 vols.).

- MONTANELLI, Indro — *História de Roma*, 2.^a ed., 1966.
História dos gregos. S. Paulo, Ibrasa, 1962.
- MOOG, Viana — *Heróis da decadência*. Porto Alegre, Globo, 1939.
- NISARD, M. D. — *Études de mœurs et de critique sur les poètes latins de la Décadence*. Bruxelles, Hauman, 1834, (3 vols).
- PADOVANI-Castagnola — *História da Filosofia*, 4.^a ed., S. Paulo, Melhoramentos, 1961.
Pagine critiche di letteratura latina. (Vários autores dirigidos por Ronconi e Bornman). Firenze, Le Monnier, 1965.
- PAOLI, U. E. — *Vita romana*, 8.^a ed. Firenze, Le Monnier, 1958.
- PARATORE, Ettore — *Storia del teatro latino*. Milano, Vallardi, 1957.
Stori della letteratura latina. Firenze, Sansoni, 1959.
- PARETI, Luigi — *Storia di Roma e del mondo romano*. Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, Torino, 1952 (5 vols.).
- PARIBENI, Roberto — *Storia di Roma*. Vol. 5.^o: *L'Età di Cesare e di Augusto*. Bologna, Cappelli, 1950.
- PENNA, Antonio La — *Orazio e l'ideologia del Principato*. Torino, Einaudi, 1963.
- PETIT, Paul — *La Paix romaine*. Paris, Presses Univ., 1967.
- PICCOLI Genovese — *Giovenale*. Firenze, Le Monnier, 1933.
- PICHON, René — *Histoire de la Littérature Latine*. Paris, Hachett, 1897.
- REMONDON, Roger — *La crise de l'Empire romain*. Paris, Presses Univ. de France, 1964.
- RONCONI, Alessandro — *Orazio Satiro*. Bari, Laterza, 1946.
- ROSTAGNI, Augusto — *Storia della Letteratura Latina*, 2.^a ed. Torino, Unione Tipografica Torinese, 1955 (2 vols.).
- ROSTOVTZEFF, M. — *História de Roma*. Traduzido da versão inglesa de J. D. Duff por W. Dutra. Rio, Zahar, 1961.
- SAINT-DENIS, E. De — *Essais sur le rire et le sourire des Latins*. Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- SCIAVA — "La terza satira di Orazio e gli schiavi". in: *Atene e Roma*, ano VII, n.º 63, 1904.
- SCIVOLETTO, Nino — *A. Persi Flacci Saturae*, 2.^a ed. Firenze, La Nuova Italia, 1961.

- SERAFINI, Augusto — *Studio sulla satira di Giovenale*. Firenze, Le Monnier, 1957.
- SPINA, Segismundo — *Introdução à Poética clássica*. S. Paulo, F.T.D., 1967.
- TERZAGHI, Nicola — *Per la storia della Satira*. Messina, D'Anna, 1944.
- TEUFFEL, W. S. — *Histoire de la Littérature Romaine*. Paris, Vieweg, 1883 (2 vols.).
- TONIOLI, Armando — *Os Adelfos de Terêncio*. S. Paulo, Comissão Estadual de Cultura, 1961.
- TOYNBEE, Arnold J. — *Helenismo*. Rio, Zahar, 1960.
- VAN ROOY, C. A. — *Studies in Classical Satire and Related Literary Theory*. Leiden, Brill, 1966.
- VICO, Giuseppe De — *Pensiero morale e religioso di Giovenale*. Napoli, Scientifica, 1960.
- VILLENEUVE, François — *Essai sur Perse*. Paris, Hachette, 1918.
- Horace: Satires*. Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- WARMINGTON, E. H. — *Remains of old latin: Lucilius*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1961.
- ZIELINSKI, Thadée — *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*. Paris, Les Belles Lettres, 1938.

NOTA: Para os textos clássicos citados seguimos as edições "Les Belles Lettres", com exceção dos fragmentos de Lucílio, para os quais nos servimos da edição de Harvard, aos cuidados de E. H. Warmington.