

Oblitus factorum memória e esquecimento na *Eneida*

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA
Universidade do Minho
virginia@ilch.uminho.pt

Tu, Romane, regere populos memento (...)

Num breve ensaio intitulado “As Odisseias na Odisseia”, Italo Calvino chamou a atenção para o facto de naquele poema homérico, que narra a viagem de regresso de Ulisses de Tróia a Ítaca, por várias vezes se falar em “lembrar” ou “esquecer” o regresso, o mesmo é dizer, “lembrar” ou “esquecer” o futuro. Eis as palavras do referido autor:

O regresso é identificado, pensado e recordado: o perigo é o de poder ser esquecido antes que se verifique. [...] Mas vendo bem, esta do esquecimento é uma ameaça que nos cantos IX-XII é reproposta várias vezes: primeiro com o convite dos Lotófagos, depois com os fármacos de Circe e depois ainda com o canto das Sereias. Ulisses tem sempre de se precaver, se não quiser esquecer imediatamente... Esquecer o quê? A guerra de Tróia? O cerco? O cavalo? Não; a casa, a rota de navegação, o objectivo da viagem. A expressão que Homero usa nestes casos é “esquecer o retorno.”¹

Numa outra perspectiva, também Gérard Lambin, falando de Ulisses e da *Odisseia*, e tentando explicar as relações entre História e Epopeia – que consubstanciam a memória colectiva do povo cuja memória conservam – escreve sobre os efeitos da memória e do esquecimento: “Il existe donc un danger de l’oubli, doux poison proposé par les lôtophages et qui, chez Circé, précède la transformation des hommes en bêtes. Il existe un danger de l’oubli comme il existe un danger de la mémoire, qui peut conduire à la fascination paralysante d’un passé chanté par les voix très mélodieuses des Sirènes. Un danger de l’amnésie collective, sans rapport avec l’oubli positif qu’est le renoncement conscient et raisonné à un retour soit impossible, soit malheureux”².

¹ ITALO CALVINO, “As Odisseias na Odisseia”, in *Porquê ler os Clássicos*, tradução de José Colaço Barreiros, Lisboa, Editorial Teorema, 1994, p. 16.

² GÉRARD LAMBIN, *L’Épopée: Genèse d’un genre littéraire en Grèce*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 98.

Tais afirmações, aparentemente paradoxais – por falarem de memória e futuro –, trazem-nos à memória o poema épico de Virgílio, no qual Eneias, obedecendo a forças sobrenaturais, deixa atrás de si a destruída Tróia natal e enceta uma viagem em direcção a uma terra e a um futuro desconhecidos³. É certo que, diferentemente da *Odisseia*, a *Eneida* não é, em rigor, um poema de *nostos* (de regresso), e neste sentido não se justifica falar de esquecimento ou lembrança do regresso⁴. Importa, por isso, perguntar que lugar tem a memória num poema cuja acção se desenrola no tempo mítico-lendário que se seguiu à queda de Tróia e cujo herói tem como missão lançar os alicerces de uma cidade que um dia, muitos séculos volvidos, será Roma. Por outras palavras, que lugar tem a memória num poema em que o futuro do herói (Eneias) é o passado ou, muitas vezes, o presente da cidade cujas bases ele vai fundar (Roma)? Convém lembrar que, à parte certos passos – nos quais se retomam mitos e lendas mais velhos do que a guerra de Tróia –, tudo no *epos* virgiliano está perspectivado em função de um futuro mais ou menos longínquo. Assim sendo, que sentido faz falar em memória na *Eneida*? Não deixa de ser intrigante o facto de o herói (e nós com ele) ser confrontado, por várias vezes, não já com a necessidade de se não prender ao passado e à sua memória, de o esquecer, em suma, mas sim com a necessidade de recordar, de lembrar, de ter presente o que os fados (lhe) destina(ra)m. Note-se que o herói chega a ser censurado por ter “esquecido” o seu futuro. Ora, como entender esta censura⁵?

Memória do passado

A memória desempenha um papel central na *Eneida*. Testemunham-no as frequentes ocorrências de termos semanticamente associados à ideia de memória (ou esquecimento), como sejam, por exemplo, *memor*, *memini*, *memoro*, *recordor* (e os contrários, como *immemor*, *obliuiscor*). Uma análise dessas frequentes ocorrências revela a forte expressividade e polissemia dos termos em questão, dotados pelo talento virgiliano de conotações e sugestões infindas, que vão desde o corrente “lembrar”/ “esquecer” o passado, passam pelo simples valor declarativo (“dizer”, “afirmar”, “mencionar”, ou “expor”, “indicar”, “nomear”, trazendo à memória o que está inscrito no pensamento) e desembocam em acepções de conotações mais ricas, como “memória” / “sapiência” / “prudência” / “previdência” e “memória” / “glória”, “fama”, para já não falar da memória divina, que se reveste sempre de algo de rancoroso ou punitivo⁶. Um tal espectro

³ Convém, contudo, ter presente que o poeta, interessado em projectar num passado longínquo as origens da cidade romana, transforma a partida de Tróia em direcção ao Ocidente num regresso à Itália, ao considerar os Troianos descendentes de Dárdano e fazendo deste um troiano com raízes na Itália.

⁴ Nas palavras de WALTER MEDEIROS, “A outra face de Eneias”, in *A Eneida em contraluz*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992, p. 12: “Ulisses ia regressar a casa, e para Eneias não há casa nem regresso – não há *nostos*, mas só *nostalgia*”.

⁵ Está afastado do presente objectivo entrar na complexa questão dos fundamentos psíquicos e filosóficos, ou mesmo nos reflexos literários, da memória. Para quem pretenda aprofundar esta vertente do problema, veja-se THOMAS WÄGENBAUR (ed.), *The Poetics of Memory*, Tübingen, Satuffenburg Verlag, 1998, em especial os dois primeiros capítulos.

⁶ Lembre-se que a raiz indo-europeia de *memor*, *memoria* e *memini* e a de *monumentum* é a mesma, embora com graus diferentes (grau 0, grau g e grau zero): **mon-* / **men-* / **mn-*, por sua vez relacionados com *mens*, *mentis* (“actividade do espírito”, “intenção”, “pensamento”, “inteligência”), fazendo aproximar lembrança e pensamento ou espírito. Sobre a comum origem etimológica destas palavras, vide F. MARTIN, *Les mots latins groupés par familles étymologiques d’après le Dictionnaire étymologique de la langue latine de MM. Ernout et Meillet*, Paris, Librairie Hachette, 1941, pp. 148-150.

semântico nem sempre permite destrinçar algumas acepções inextricavelmente ligadas entre si. Não obstante, centraremos a atenção na memória / esquecimento relacionados, num primeiro momento, com o passado do herói e, num segundo momento, com a memória do futuro.

Eneias – todos o sabem – é um herói constantemente atormentado por vivências dolorosas. Em Cartago, perante Dido, acede a contar o seu passado, não sem sublinhar (2.12): *infandum, regina, iubes renouare dolorem*. Para Eneias, recordar o passado é sentir de novo um indizível sofrimento. Em todo o caso, não consegue libertar-se dele⁷. Ao longo da viagem, Eneias foi recebendo sinais reveladores de qual a sua missão e o seu destino. Mas o peso do passado (da memória) impedia-o de ver o futuro... Por isso, por várias vezes esteve a ponto de se esquecer de seguir em frente e realizar a missão de que estava incumbido. A viagem de Tróia até à Sicília está semeada de lembranças do passado que teimam em renascer. Assim é o sentido da fundação de Pérgamo em Creta, assim há que interpretar a emoção de Eneias ao deparar, em Butroto, com uma Tróia em miniatura. O peso do passado é tão grande (ou, nas palavras de Walter de Medeiros, o lastro do humano é tão forte) que, incapaz de lutar contra ele, Eneias será, no final, responsável por uma inelutável (e no entanto inútil) quebra de *pietas* e de *clementia*; poderia ter perdoado a Turno o ter morto Palante, mas o boldrié estava lá, a lembrar-lhe o amigo morto em combate, a avivar saudades e a despertar ódios. Aquele cinturão foi, nas palavras do poeta (v. 495) *saeui monimenta doloris*, “lembrança de uma dor cruel”.

Os passos referidos inserem-se no âmbito da memória / esquecimento do passado. Vejamos agora, em direcção contrária, a ideia de memória e conhecimento (ou consciência) do futuro. Está neste caso certo uso dos epítetos *memor* e *immemor*, que por vezes exprimem a ideia de “(in)consciente”, “que (não) tem consciência”. Falando da morte da jovem guerreira Camila, o narrador afirma que ela morreu por não ter tido consciência (não se ter apercebido) do ruído e do movimento do dardo que ia na sua direcção (11.801-802): *Nihil ipsa nec aurae / nec sonitus memor aut uenientis ab aethere teli*⁸ (“De nada, nem da deslocação do ar, / nem do ruído, nem do dardo que descia do céu, ela se apercebeu”).

Este uso de *memor* está já muito próximo daquele que, na opinião de Bowra, considera a (falha de) memória como a (falha de) *sapientia* ou como a (falha de) *prudentia* habituais nos estóicos⁹. Na verdade, a desatenção imprevidente de Camila foi-lhe fatal.

⁷ Pensando no apego de Eneias ao passado, W. CLAUSEN, “An Interpretation of the *Aeneid*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, p. 141, considera-o um traço idiossincrático e afirma: “Aeneas is more burdened by memory than any other ancient hero; he is unlike Achilles or the typical hero of Greek tragedy, largely careless of the past and only gradually coming to an understanding of the true present. Virgil’s Aeneas is not Homer’s, a commonplace hero save for his goddess mother. He does bear some resemblance to Odysseus, a suffering voyager who remembers the past; but Aeneas is no adventurer, and has none of Odysseus’ resilience or lightheartedness”.

⁸ Note-se o forte e sugestivo efeito proléptico da ordem pela qual são apresentados os dados do problema, como quem sugere que Camila se não apercebeu do dardo porque se não apercebeu dos sinais anunciadores da sua vinda, a deslocação do ar e, depois, o ruído. Também Euríalo (9.374-375) será vítima *ante diem* – e de certo modo “culpado” pela sua própria morte –, por ter esquecido (ou ignorado) que as armas, brilhando na noite, o denunciariam perante o inimigo.

⁹ Falando da *prudentia* (ou falta dela) – uma das qualidades do estóico, uma qualidade prática que consiste no conhecimento do objectivo de dada acção e da melhor forma de a alcançar –, BOWRA, analisando o comportamento de Eneias à luz do ideal estóico, escreve (“Aeneas and the Stoic Ideal”, *Greece and Rome* 3, 1933-34, p. 10): “In his (sc. Cicero) *De Officiis* [(l. 153)] he defines it as ‘the knowledge of what should be thought and of what should be avoided’, and again [(l. 142)] as ‘the knowledge of the occasion

E subitamente é lançada sobre a heroína uma insinuação de culpa, quando o poeta sugere que essa desatenção resultou da imoderada (e feminina e, para alguns, condenável) atenção da jovem guerreira projectada sobre a beleza das armas de Arrunte.

O exemplo acabado de comentar permite-nos fazer a transição para o uso de *memorare* (e equivalentes) na acepção de “lembrar” (apresentar) acontecimentos futuros.

Vejamos os vv. 716-718 do canto VI. Anquises deseja dar a conhecer a Eneas a sua (futura) descendência e, para o exprimir, utiliza o termo *memorare*:

*Has equidem memorare tibi atque ostendere coram
iampridem, hanc prolem cupio enumerare meorum,
quo magis Italia mecum laetere reperta.*

É delas que eu quero já há muito falar-te, mostrá-las
na tua frente; é meu desejo enumerar-te a minha descendência,
para que mais te alegres comigo por teres descoberto a Itália.¹⁰

Reportando-se a acontecimentos relacionados com a sua descendência futura, Anquises fala em *memorare*, porque as suas capacidades mânticas lhe permitem antever esses acontecimentos, que estão já inscritos na ordem ou no livro do mundo. Na base das suas faculdades divinatórias estão os pressupostos da teoria da metempsicose, que acabara de expor ao filho, para lhe explicar como as almas, esquecida a sua vida anterior, anseiam por reencarnar. Enquanto fala, as almas estão diante dele, como em parada, e o pai do herói, passando-as em revista, reconhece, em muitos daqueles rostos-almas, a sua descendência.

Situação (e acepção) semelhante ocorre já no final deste mesmo canto. Concluída a conhecida “parada dos heróis nascituros”, o poeta-narrador resume em poucas palavras o que Anquises revelara a Eneas quanto ao seu futuro próximo (as guerras que o filho terá de enfrentar, bem como a forma como poderá subtrair-se ao sofrimento), vv. 890-892:

*exim bella uiro memorat quae deinde gerenda
Laurentisque docet populos urbemque Latini,
et quo quemque modo fugiatque feratque laborem.*

logo lhe lembra as guerras que há-de depois sustentar,
ensina-lhe quem são os povos Laurentinos e a cidade de Latino,
e como há-de evitar cada um ou aguentar o esforço.¹¹

Também aqui *memorat* respeita a acções a realizar no futuro. Observe-se que o termo aqui utilizado (*memorat*) retoma o que o próprio Anquises utilizara pouco antes, uma forma verbal que, atendendo à sua etimologia, nunca pode deixar de significar

for suitable actions’. In it Aeneas fails lamentably, and admits as much in his own account of the capture of Troy. He believes the tale of Sinon and helps to bring in the Wooden Horse, an action in which on his own admission he and his friends are ‘immemores caecique furore’. In this he lacks that form of wisdom which Cicero, in Stoic language, describes as ‘memory of the past and foresight for the future’ [*de Sen.* 78]: despite his long experience of Greek wiliness he allowed the Wooden Horse to be taken into Troy.” Lembre-se que o próprio Eneas reconhece, mais tarde, que se “esqueceu” da perversidade dos Gregos (cf. 2. 244-245).

¹⁰ Tradução de M. H. ROCHA PEREIRA, in *Romana*, Coimbra, 2010, p. 171.

¹¹ *Aen.* 6.890-892 (tradução de M. H. ROCHA PEREIRA, in *Romana*, Coimbra, 2010, p. 167).

(pelo menos) “traz(er) à memória”. Anquises esteve, portanto, a expor-evocar, qual vates, o que sabia de antemão.

No decurso da catábase, o herói é confrontado com duas “memórias”: por um lado, vai “revisitar, pela última vez, o passado perdido”¹²; por outro, Anquises, seu pai, vai “lembrar-lhe” o futuro que aguarda a sua descendência. Como escreveu Carlos André: “O Hades é o encontro com a morte e o passado para a preparação da vida e do futuro”¹³. Daí o peso simbólico do celeberrimo verso *Tu, Romane, regere populos memento*, no qual Eneias, ainda troiano, é já visto com o romano do futuro¹⁴.

A antecipação do futuro pressupõe a existência de um destino já estabelecido, ao qual ninguém se pode furtar. Ora, não há herói mais fortemente condicionado pelo destino do que o da *Eneida*¹⁵. Eneias surge, logo no início do poema, condenado a fugir por vontade dos fados, *fato profugus*, justamente por ser um herói incumbido de uma missão: lançar os alicerces da que será mais tarde, no tempo de Augusto, a mais importante e imponente cidade do mundo conhecido¹⁶.

Contudo, como diz o poeta em 10.501, *nescia mens hominum fati sortisque futu- rae*, isto é, “a mente do homem não conhece o destino e a sorte futura”. Sirva de exemplo o que se passa com Dido e Eneias. Júpiter envia Mercúrio à terra, a fim de tornar hospitaleiro o povo cartaginês em relação ao chefe troiano, (1.299) *ne fati nescia Dido*, “para que Dido, desconhecadora do destino”, não interfira no que está decidido. Não se trata aqui de censura à rainha de Cartago, mas sim de uma constatação. Ninguém, Dido ou Eneias, conhece o futuro, embora os deuses (Júpiter, Vénus) receiem que Dido, exactamente por ser *fati nescia*, actue contra o sentido do destino¹⁷... Na verdade, nem

¹² Veja-se C. A. ANDRÉ, “Morte e vida na *Eneida*”, in *A Eneida em contraluz*, Coimbra, 1992, p. 38.

¹³ C. A. ANDRÉ, op. cit., p. 58.

¹⁴ Talvez seja essa a razão pela qual o livro VI se evidencia como o livro-charneira do poema, o livro que olha simultaneamente o passado e o futuro, o livro bifronte que com felicidade W. CLAUSEN, “An Interpretation of the *Aeneid*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 139-147, 140, epitetou de “Janus-book”: “(...) for it is in this book, the Janus-book looking to past and future, that Virgil’s sense of the Roman fate finds its clearest expression”.

¹⁵ Todos os estudiosos estão de acordo em considerar Eneias um herói profundamente marcado pelo destino. Como escreveu A. ESPÍRITO SANTO, “Contributo para uma leitura da *Eneida* mediante a análise da figura de Eneias”, in *Estudos sobre a Eneida*, Lisboa, Publicações da Revista Clássica, 1990, p. 92: “Para qualquer lado que nos voltemos, os *fata Aeneae* são a chave da *Eneida*, já que o seu herói actua comandado pelos destinos, é escolhido pelos destinos para servir os destinos”.

¹⁶ A. PARRY, “The Two Voices of Virgil’s *Aeneid*”, in PHILIP HARDIE (ed.), *Virgil: Classical Assessments of Classical Authors*, London and New York, Routledge, 1999, vol. III, p. 55, chamou a atenção para o facto: “Aeneas from the start is absorbed in his own destiny, a destiny which does not ultimately relate to him, but to something later, larger, and less personal: the high walls of Rome, stony and grand, the Augustan Empire”. Os sete versos da proposição da *Eneida* são claros: o objectivo do herói é assentar os alicerces dos *alta moenia* de Roma. Segundo PHILIP HARDIE, *Virgil*, Oxford University Press, 1998, p. 64, “from the time of leaving Troy the hero is programmed to found a city (in contrast to the “city-sacking” hero of the *Odyssey*); the foundation of the city of Rome lies far beyond the chronological limit of the primary narrative, but is in an important sense the *telos* or goal of the poem. The *Aeneid* is thus a specimen of the “ktistic” (foundation) epic popular in the Hellenistic period as an expression of national pride and antiquarian curiosity”.

¹⁷ Sobre o conceito de *fatum* na *Eneida*, veja-se a nota complementar de J. PERRET ao v. 299 do canto I, pp. 146-147. Está na ordem do *fatum* que nenhum obstáculo inultrapassável surja diante de Eneias; o que se passa entre ele e Dido e a própria morte de Dido nada têm a ver com o *fatum*. Também no início do canto IX está na ordem do destino que os Troianos se estabeleçam no Lácio, mas o resultado do combate dependerá do valor dos combatentes. O *fatum* virgiliano apenas se preocupa com o êxito de Roma; não se trata de um determinismo universal. O estoicismo dá uma resposta clara: só obedecendo e seguindo

deuses nem homens têm poder para alterar o destino, se bem que possam diferi-lo no tempo. A diferença reside em que uns têm uma consciência mais aguda desse destino¹⁸. Importaria, portanto, avaliar em que medida Eneias pode ser censurado por esquecer os seus deveres, a sua missão e o futuro do seu povo.

Acontece que não é fácil avaliar o grau de consciência do herói face ao seu destino, sobretudo porque as palavras e os pontos de vista se contagiam reciprocamente – como sabe quem conhece a poética virgiliana –, e adquirem sentidos insuspeitados. Observe-se o passo no qual Eneias, entregue à sua paixão, é apodado por Mercúrio de *oblitus fatorum*. O herói não tem (nem poderia ter) consciência de estar a faltar ao seu “dever” de cumprir o destino. Mas o leitor, que sabe que o destino do chefe troiano será lançar as bases de um futuro, vasto e ainda longínquo império, não resiste a ver no herói essa falha de que ele próprio não tem consciência¹⁹.

No mundo épico, o humano e o divino interferem a cada passo, sem que o herói tenha disso consciência. É disso revelador o passo em que Eneias tem a triste visão dos deuses em acção na guerra de Tróia. Vénus retirara-lhe dos olhos o “véu”, a “venda” que impede os homens de verem mais além, mas nem a visão dos deuses a destruírem as muralhas da cidade foi suficiente para que compreendesse que o destino de Tróia estava, de momento, cumprido, chegara ao fim. Respondeu, portanto, como homem de virtudes heróicas que se lança no combate para salvar o que estava irremediavelmente perdido. Humanamente, Eneias não percebe que tudo está perdido e que só lhe resta abandonar Tróia. Neste momento, a consciência da singularidade do seu destino ainda não existe. Essa consciência só gradualmente irá emergindo e tomando forma e alcançando eficácia. A sua adesão ao projecto divino processa-se com avanços e recuos, avanços e recuos esses que têm sido vistos como sinais evidentes da profunda humanidade do herói, que nada tem de super-herói, para utilizar uma expressão de Cristina Pimentel²⁰. De facto, Eneias não tem clara consciência da responsabilidade da sua missão e do futuro que o aguarda. Essa “falha” (muito humana²¹) manifesta-se logo no

os sinais do destino o homem cumpre a sua missão. *Sequi* e *comitari* são termos que os filósofos estoicos utilizam para expressar o acordo do homem com a natureza ou o universo, o seguir o destino ou o deus. Sobre o uso muito frequente do vocábulo *sequi*, bem como de outros equivalentes (é o caso do verbo *cedo*), na *Eneida*, veja-se MARK W. EDWARDS, “The Expression of Stoic Ideas in the *Aeneid*”, *The Phoenix*, 14, 1960, pp. 151-165.

¹⁸ Partindo do princípio de que esse futuro está “pré-determinado”, fixado de antemão nos registos divinos, no livro da vida..., uma das formas de “conhecer” o futuro é através da prática da adivinhação (conhecimento que Eneias não possuía) ou da revelação (à qual Eneias tem acesso gradual, através de prodígios ou profecias). O *Fatum* na *Eneida* é estudado nas suas implicações literárias, como uma das *dramatis personae*, por H. L. TRACY, no artigo “*Fata Deum* and the Action of the *Aeneid*”, *Greece and Rome*, vol. XI, 1964, pp. 188-195. Este autor considera (op. cit., p. 189) que Eneias, ainda que consciente de que era um homem do destino, tinha realmente poucos indícios seguros do caminho a seguir: “(...) Aeneas, though aware that he was a man of destiny, had singularly little in the way of specific directions or map-references to guide him”.

¹⁹ Quem melhor exprimiu e explicou esta espécie de ambiguidade que percorre o texto virgiliano foi BROOKS OTIS, no cap. III da sua obra *Virgil: a Study in Civilized Poetry*, dedicado a e intitulado “The subjective style”. Reflectindo sobre os efeitos deste estilo subjectivo, escreve (p. 51): “His (Virgil’s) empathetic or sympathetic relation to his characters gives them a certain ambiguity; we are never sure when he is simply describing the character’s feelings or putting his own feelings into the character – and we thus lose the sense of the character’s objective reality”.

²⁰ CRISTINA PIMENTEL, “Eneias ou o homem em busca de si mesmo”, in *Estudos sobre a Eneida*; Lisboa, Publicações da Revista *Classica*, 2, 1990, p. 177.

²¹ Como observou ELISABETH HENRY, *The Vigour of Prophecy. A Study of Virgil’s Aeneid*, Worcester, Billing & sons Ltd., 1989, p. 8, Eneias, apesar de filho de uma deusa, não tem poderes sobrenaturais; além

decurso da noite da queda de Tróia, imediatamente a seguir à primeira “revelação”, isto é, às palavras de Heitor. Esquecido dos deuses, em resultado de um furor que o atingiu, Eneias dá largas ao seu ardor guerreiro, mesmo depois de ter tido a revelação de Heitor, que lhe falava da destruição fatal da cidade. R. Allain²² procurou explicar essa atitude de *furor* por uma espécie de “ausência” que fez com que, durante o ataque final dos Gregos a Tróia, Eneias se esquecesse da sua principal qualidade, a *pietas*. O referido autor aproxima esse *furor* daquele que se apoderou dos Troianos quando introduziram o cavalo na cidade, apesar dos sinistros presságios que acompanharam essa entrada. Só mais tarde, evocando esse momento, o próprio Eneias reconhece o erro (2.244):

Instamus tamen, immemores caecique furore.
Mas nós continuamos, esquecidos e cegos pelo delírio.

O significado deste *immemores* é claro: os Troianos, afectados pelo *furor*, esquecem o que sabiam, isto é, que não se pode confiar nos Gregos. Neste caso, a experiência anterior (do passado) não lhes serviu para antecipar ou prever o futuro.

Quando é forçado a abandonar Tróia em chamas, Eneias parte em direcção a um futuro que humanamente desconhece. Pouco ou nada sabe do que os *fata* lhe reservam. Heitor informara-o de que Tróia destruída lhe confiava a sua sobrevivência, que deveria fundar uma nova cidade e manter aceso, diante dos Penates, o fogo sagrado. Vénus prometera-lhe auxílio até chegar ao local da cidade que deveria fundar. Com a revelação de Creúsa, Eneias ficara a saber que a terra que demandava se situava na Hespéria (ocidente) e que lhe estava destinada uma nova mulher, de sangue real.

Tudo orientações muito vagas, tal como as várias profecias que se sucedem, escandindo a viagem²³. Uma leitura atenta dessas profecias mostra como a revelação do destino próximo é fragmentária e gradual e sujeita a más interpretações²⁴. Daí as

disso, quando se encontrava em Cartago, os sonhos e presságios apenas lhe deram uma apreensão do futuro geral e desordenada.

²² R. ALLAIN, “Une ‘nuit spirituelle’ d’Énée”, *Revue des Études Latines*, 24, 1946, pp. 189-198, 193 : “Tout concourt donc à prouver que la piété d’Énée a subi une éclipse dans les épisodes des combats.” Foi como se o herói estivesse privado da “graça” durante a derrocada de Tróia. O mesmo autor (op. cit., p. 196) lembra, a propósito, o antigo ritual da *euocatio*, a que se entregavam os Romanos quando se preparavam para pôr cerco a uma cidade, e durante o qual pediam aos deuses que o medo, o terror e o esquecimento tomassem conta dos sitiados.

²³ A. ESPÍRITO SANTO, op. cit., p. 95: “Em muitos passos Virgílio fez avançar o seu Eneias como que propellido por aparições, presságios e oráculos, ou então empurrado pela violência dos elementos.”

²⁴ A viagem inicia-se e a primeira paragem é na Trácia (assim fora também a de Ulisses). Aqui a revelação de Polidoro avisa Eneias de que deve fugir, deixar aquelas terríveis terras: *heu fuge crudelis terras!* Já em Delos, o oráculo de Apolo diz, enigmaticamente: *antiquam exquirite matrem* (3.96). Só mais tarde se perceberá que o oráculo se referia à terra de onde partira Dárdano, o primeiro dos antepassados dos Troianos, isto é, à Itália. E no entanto Apolo dirigira-se, sem que se percebesse o alcance das suas palavras, aos *Dardanidae duri* (v. 94). Anquises pensou em Teucro e dirigiu-se para Creta... Apolo, contudo, referia-se a Dárdano e à Itália, como depois esclarece a revelação dos Penates (3. 167-168): na Hespéria será o futuro reino, no lugar onde nasceu Dárdano. PIERRE GRIMAL, op. cit., p. 188, chama a atenção para este passo, sobretudo porque os deuses Penates esclarecem que aí, nessa terra, fica a sua pátria original (dos Penates), e que aquela viagem dos troianos não é mais do que um regresso. Rumaram então para Creta, onde Eneias se vê desesperado por ter de enfrentar pragas e fome. Será Anquises que lhe infunde coragem. E a forma verbal *exercite* (III, 182, v. 725) é como que a chave para este e outros episódios que revelam a falta de confiança de Eneias em si próprio. Segundo as ideias estoicas, os deuses “testam”, “experimentam” aqueles que amam, e a virtude não se alcança sem este teste. Deixada Creta, o futuro e a missão de Eneias vão-se tornando me-

hesitações e os desânimos do herói, comentados deste modo por J. Perret: ao longo da viagem, fundando cidades, obedecendo aos deuses, aceitando sem revolta a obscuridade dos seus avisos, resistindo à tentação de ficar em Butroto, perseguindo o futuro desconhecido, “il oublie, il se trompe, il se ressouvient, repart, surmonte toutes les fatigues et même l’horrible dégoût physique qui si souvent ploie les plus courageux”²⁵. Tem sido, com efeito, observado que é sobretudo na primeira parte do poema, a que diz respeito à demanda de uma terra desconhecida, que sobremodo se acumulam os sinais de que o herói precisa de estímulos para avançar, daí a frequência com que ocorrem epítetos como *immemor*, *inscius*, *oblitus*²⁶.

A *Eneida* abre com a tempestade que atrai Eneias e os companheiros para a costa de Cartago. Eneias fica desorientado, apesar de sinais vindos do céu que o ajudam, e não sabe que fazer e qual o seu destino. Aí vive a sua primeira grande tentação, a do amor. Dido e Eneias amam-se sem cuidar das suas responsabilidades. Os críticos são unânimes em sublinhar que neste momento Eneias sucumbe à paixão, incapaz de se prevalecer do ideal estóico de *prudentia*.

O caso particularmente sintomático da falta de *prudentia* por parte de Eneias está espelhado no episódio de Dido, como muito bem sublinha C. Bowra: “In this the Stoics would probably not have blamed him, as the fathers [sc. da Igreja] blamed him, for being the victim of passion”²⁷. Neste caso, Dido era mais para censurar do que Eneias, pois traía a sua promessa de não voltar a casar, mas também censurável era a conduta de Eneias: “But Aeneas was much to blame too, if for a different reason. He had forgotten his duty, and it is with this forgetfulness that he is taxed by Mercury. The essence of the rebuke is the reference to his having forgotten his fated kingdom and his duty to Ascanius. He was guilty this time of even a worse aberration. He was guilty of *insipientia*; he had the wrong notion of what was right, preferring to stay in Carthage when it was his duty to go to Italy”²⁸.

A Fama espalha a notícia da união de Dido e Eneias, censurando-os por se esquecerem dos seus reinos (4.193-194):

*nunc hiemem inter se luxu, quam longa, fouere
regnorum immemores turpique cupidine captos.*

nos vagos, menos vagas as revelações de Celeno e Heleno. Quando Eneias pede ao filho de Príamo que lhe desvende os trabalhos por que ainda tem de passar, ele já sabe que os deuses lhe prometeram uma viagem feliz. Como? Celeno predissera-lhe que chegaria à Itália. Heleno, por sua vez, diz-lhe que tem de fazer o périplo da Sicília, para evitar os escolhos de Cila e Caríbdis. Mas, e apesar de tantas revelações, quando tem de deixar essa Tróia em miniatura que encontrou em Butroto, Eneias exprime um profundo desencanto, pois sente que, à medida que avança, a Itália lhe foge... É contudo exactamente aqui, em Butroto, que as palavras proféticas orientam definitivamente Eneias para a Itália.

²⁵ J. PERRET, *Énéide*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, p. 171. JOËL THOMAS, por sua vez, considera que o herói da *Eneida* se perde muitas vezes no caminho, incapaz de perceber o sentido da mensagem enviada pela natureza ou pelos presságios; “il est désorienté, il a perdu sa route, il s’égare sur des chemins qu’il ne connaît plus” (*Le dépassement du quotidien dans l’Énéide, les Métamorphoses d’Apulée et le Satiricon*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 33). Segundo este mesmo autor, a viagem de Eneias deve ser vista como uma peregrinação, uma viagem iniciática, uma viagem de demanda, que se encaminha para um “centro” simultaneamente geográfico e ontológico, uma viagem que, demandando outras paragens, busca o domínio de si próprio, a harmonia da *psychê*.

²⁶ Tal é a opinião de E. HENRY, *The Vigour of Prophecy. A Study of Virgil’s Aeneid*, Worcester, Billing & Sons Ltd., 1989, p. 5.

²⁷ C. M. BOWRA, op. cit., p. 208.

²⁸ C. M. BOWRA, *ibidem*.

e que agora passavam todo o inverno um com o outro, confortavelmente, esquecidos dos seus reinos e tomados por um desejo vergonhoso.

Os amantes estão, nas palavras da Fama, *regnorum immemores*²⁹. Segundo J. Perret, em comentário a este passo³⁰, o plural *regnorum* é poético, referindo-se apenas ao reino de Dido, já que a Fama (a voz dos Líbios) desconheceria os altos destinos de Eneias. Observe-se, contudo, que o plural lembra ao leitor que Eneias tinha também um reino à sua espera. Trata-se de uma questão de focalização. As palavras poderão ser atribuídas à Fama, mas o juízo de valor, o *implicit comment*, é do narrador, em suma, do poeta.

Na sequência da queixa de Jarbas (4. 220-221), Júpiter presta um pouco mais de atenção aos amantes e vê-os esquecidos do seu futuro:

(...) *oculosque ad moenia torsit
regia et oblitos fama melioris amantis.*

e voltou o olhar para a morada régia
e para os amantes esquecidos da sua melhor reputação.

Neste passo, parece ser Eneias o principal culpado de amnésia, apesar do plural. Na verdade, esta impressão é corroborada pelo v. 255 (Eneias *fatisque datas non respicit urbis*) e em particular pelo v. 267. Veja-se como Mercúrio censura Eneias por se manter em Cartago e esquecer a sua missão e tudo quanto está prometido à sua descendência, nos vv. 265-267:

(...) *Tu nunc Karthaginis altae
fundamenta locas pulchramque uxorius urbem
exstruis? heu, regni rerumque oblite tuarum!*

Tu agora lanças os alicerces da alta Cartago
e, dominado por uma mulher, ergues uma bela
cidade, esquecido dos interesses do teu reino?

Na opinião de Bowra³¹, Eneias esqueceu mesmo que o seu destino é rumar em direcção à Itália. Cansado da viagem, vai sucumbindo às seduções ou aos obstáculos que lhe surgem no caminho. E a sua falta de confiança é muito acentuada no livro V, quando as mulheres dos Troianos incendeiam os navios. Desesperado, o herói quase abandona o projecto de ir para Itália, e só a aparição de Anquises em sonho lhe traz alguma calma, ao assegurar-lhe que a Itália é realmente o seu destino fatal e final. Em todo o caso, e sobretudo depois das revelações de Heleno, dificilmente se compreenderá que Eneias ainda hesite em seguir o seu caminho até Itália, não fosse a circunstância

²⁹ Enquanto esteve em Cartago, Eneias foi um pouco como Ulisses retido na ilha Ogígia, junto de (e preso por) Calipso. Ao longo da sua longa viagem, esquecem-se ambos (Ulisses e Eneias) do sentido dessa viagem, que corre o risco, sempre presente, de se transformar num “impossível retorno” (“impossível” para quem não recebeu os conselhos de uma deusa ou não possui a *métis* característica de Ulisses, como observou, entre outros, GÉRARD LAMBIN, op. cit., pp. 94-95). Note-se que também Calipso obedecerá à ordem de Zeus, transmitida por Hermes, segundo a qual deverá deixar partir Ulisses.

³⁰ “Notes compl.” ad locum, p. 185.

³¹ C. M. Bowra, “Aeneas and the Stoic Ideal”, in PHILIP HARDIE, *Virgil*, vol. III, p. 209.

de se tratar de um herói profundamente humano, sujeito às mais humanas fraquezas e hesitações. O passo a que aludimos (5.702-703) é muito significativo. Na sequência do incêndio dos navios e da chuva providencial que correspondeu à sua prece, Eneias parece indeciso. Como diz o poeta:

*mutabat uersans, Siculisne resideret aruis
oblitus fatorum, Italasne capesseret oras.*

mudava, meditando se havia de estabelecer morada nos campos da Sicília, esquecido dos fados, ou se havia de ir em demanda das praias líbias.

O passo é significativo pela presença, de novo, do intrigante *oblitus fatorum*. Como bem observa J. Perret, em nota ao passo, *oblitus fatorum* é interferência do próprio poeta; não se pode concluir que Eneias pense em si como se esquecesse os *fata*. Será Nautes, que Palas ensinara a reconhecer os presságios, quem vai ajudar Eneias neste momento de perplexidade.

Pode dizer-se que, neste momento, Eneias ainda se não desprende totalmente do passado para seguir em frente, afoitamente. Falta-lhe ainda a experiência da catábese. Só no canto VIII, através das palavras do rio Tibre, Eneias terá consciência plena de que chegou à terra prometida:

(8.38) *Hic tibi certa domus, certi – ne absiste – Penates.*

Mas uma coisa é o destino próximo, outra o destino que se mede por séculos e pelo qual não se pode responsabilizar ninguém. Se Eneias nem sempre tem consciência desse destino próximo, como poderá ter do destino longínquo? Veja-se o grau de *inconscientia* com que, mesmo depois da “visão” do futuro que Anquises, nos Campos Elísios, lhe proporcionou, Eneias, num passo particularmente significativo, transporta aos ombros o escudo de ouro que a mãe lhe ofereceu. O verso em causa é justamente famoso e merece a pena recordá-lo (v. 729):

*Attollens umero famamque et fata nepotum.*³²

Como se torna para nós (leitores) evidente, e tendo em conta o que diz o verso anterior, nesse gesto de carregar aos ombros o escudo quis o poeta sugerir que é o destino e o futuro que Eneias transporta, sem ter consciência disso. E no entanto está já a um passo de tomar conta da “terra prometida”.

A memória é equivalente a conhecimento. Ora, sendo a memória, na teoria platónica, uma forma de reminiscência, então, em vez de se falar em “conhecer” o futuro, melhor será falar em “reconhecer” os sinais pré-anunciadores desse futuro. É a capacidade de previsão, de antecipar o que vai (ou pode vir a) acontecer. É assim que, em certos momentos, a consciência plena do alcance dos acontecimentos coincide com o “reconhecimento” de algo que anteriormente estava velado, encoberto, difícil de apreender. Assim acontece com Anquises, que interpreta mal certos dados e só

³² *Aen.* 7. 731. Note-se que este verso foi desde cedo objecto de acesa discussão; por um lado, houve quem o considerasse um acrescento inútil (*superfluo additum*, no dizer de Sérvio); por outro, há quem leia, em vez de *fata*, a palavra *facta*, o que altera por completo o sentido e a densidade significativa do passo. Veja-se, a este respeito, PHILIPPE HEUZÉ, *L'Énéide, Virgile*, pp. 18, 39.

posteriormente reconhece o seu real significado. Também Eneias, por mais de uma vez, reconhece sinais que anteriormente, por não ter alcançado o tempo da revelação, permaneciam para ele ininteligíveis (vd. 8. 532). Saber é reconhecer e reconhecer é lembrar, ou melhor, *reminiscor*³³.

Em conclusão

Eneias foi escolhido pelos deuses para levar a cabo essa missão e, queira ou não queira, não pode desistir. Tal como os deuses em relação a um poder superior, o do *fatum*, Eneias apenas poderá diferir o cumprimento da missão. É por isso que, por vezes, parece “esquecer-se” dessa missão. Mas a sua margem de liberdade é inequivocamente diminuta. Logo surge um sinal divino indicador de que deverá avançar... Entre a memória e o esquecimento... aí reside a margem de liberdade do herói marcado pelo *fatum*...

³³ Segundo JOËL THOMAS, “De l’ordalie à l’initiation: le voyage d’Énée”, *Latomus*, 48, 1989, pp. 40-41, o velho deus (do) Tibre e Latino, entendidos como símbolos da velha ordem, acolhem, num ambiente mágico-religioso, Eneias, por reconhecerem nele aquele que dará origem a um novo mundo, a uma nova era, assegurando assim a validade do seu projecto heróico. Isso acontece porque ambos (Tibre e Latino) são dotados de virtudes mânticas. De acordo com este autor (1989, p. 37), o esquecimento (*Lethê*) está associado ao contingente, ao movente, ao não-ser; a verdade (*alétheia*) está associada ao estável, ao ser imutável, ao mesmo.

BIBLIOGRAFIA

- ALLAIN, R., "Une 'nuit spirituelle' d'Énée", *Revue des Études Latines*, 24, 1946, pp. 189-198.
- ANDRÉ, C. A., "Morte e vida na Eneida", in Walter de Sousa Medeiros et al., *A Eneida em contraluz*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992, pp. 23-75.
- BOWRA, C. M., "Aeneas and the Stoic Ideal", *Greece and Rome*, 3, 1933-34, pp. 8-21.
- BRISSON, Jean-Paul, *Virgile, son temps et le nôtre*, Paris, François Maspero, 1980.
- CALVINO, Italo, "As Odisseias na Odisseia", in *Porquê ler os Clássicos*, tradução de José Colaço Barreiros, Lisboa, Editorial Teorema, 1994.
- CLAUSEN, Wendell, "An Interpretation of the Aeneid", *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 139-147.
- EDWARDS, Mark W., "The Expression of Stoic Ideas in the Aeneid", *The Phoenix*, 14, 1960, pp. 151-165.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo, "Contributo para uma leitura da Eneida mediante a análise da figura de Eneias", in *Estudos sobre a Eneida*, Lisboa, Publicações da Revista Clássica, 1990, pp. 87-121.
- HARDIE, Philip, *Virgil*, Oxford University Press, 1998.
- HENRY, Elisabeth, *The Vigour of Prophecy. A Study of Virgil's Aeneid*, Worcester, Billing & Sons Ltd., 1989.
- HEUZÉ, Philippe, *L'Énéide, Virgile*, Ellipses Édition Marketing, S. A., 1999.
- LAMBIN, Gérard, *L'Épopée: Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- MARTIN, F., *Les mots latins groupés par familles étymologiques d'après le Dictionnaire étymologique de la langue latine de MM. Ernout et Meillet*, Paris, Librairie Hachette, 1941.
- MEDeiros, Walter de Sousa, "A outra face de Eneias", in *A Eneida em contraluz*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992, pp. 7-22.
- MERGUET, H., *Lexicon zu Vergilius*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960.
- OTIS, Brooks, *Virgil: a Study in Civilized Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- PARRY, A., "The Two Voices of Virgil's Aeneid", in Philip Hardie (ed.), *Virgil: Classical Assessments of Classical Authors*, London and New York, Routledge, 1999, vol. III.
- PEREIRA, M. Helena da Rocha, "Virgílio, poeta da paz e da missão de Roma", in *Estudos de Homenagem a Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, 1992, pp. 78-85.
- PEREIRA, M. Helena da Rocha, *Romana*, Lisboa, Babel, 2010.
- PERKELL, Christine (ed.), *Reading Vergil's Aeneid. An interpretive Guide*, University of Oklahoma Press, 1999.
- PERRET, Jacques, *Énéide*, tome I-III, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 1978, 1980.
- PIMENTEL, Cristina de Sousa, "Eneias ou o homem em busca de si mesmo", in *Estudos sobre a Eneida*; Lisboa, Publicações da Revista *Classica*, 2, 1990, pp. 123-182.
- QUINN, Kenneth, *Virgil's Aeneid. A critical Description*, London, Routledge & Keagan Paul, 1968.
- QUINT, David, "Painful Memories: Aeneid 3 and the Problem of the Past", *The Classical Journal*, 78, 1982, pp. 30-38.
- THOMAS, Joël, "De l'ordalie à l'initiation: le voyage d'Énée", *Latomus*, 48, 1989, pp. 36-44.
- THOMAS, Joël, *Le dépassement du quotidien dans l'Énéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- TRACY, H. L., "Fata Deum and the Action of the Aeneid", *Greece and Rome*, vol. 11, 1964, pp. 188-195.
- VIRGILIO, *Enciclopedia Virgiliana*, vol. III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996.
- WÄGENBAUR, Thomas (ed.), *The Poetics of Memory*, Tübingen, Satuffenburg Verlag, 1998.