

# PAULO ORÓSIO E O PATRIMÓNIO MITOLÓGICO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

NUNO SIMÕES RODRIGUES \*

## 1. Introdução: alguns dados bio-bibliográficos de Paulo Orósio

Paulo Orósio é, talvez, dos autores antigos mais estudados em Portugal. Já no século XVII, Vieira lhe chamava *diligentíssimo descobridor de todas as antiguidades*<sup>1</sup>. Uma tendência a que não é, decerto, estranho o facto de a Galécia, mais concretamente Bracara Augusta, ser apontada como a terra natal do escritor<sup>2</sup>. Sobre a sua biografia, é amplamente conhecido que muito pouco se sabe, a não ser o que podemos ler em seus próprios escritos, por vezes dúbios, e

---

\* Mestre em História e Cultura Pré-Clássica. Assistente na Faculdade de Letras de Lisboa e na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> Pe. António Vieira, *Apologia das Coisas Profetizadas*, ed. de Adma Fadul Muhana, Lisboa, Cotovia, p. 146.

<sup>2</sup> Destacamos alguns dos estudos significativos feitos em Portugal sobre Orósio: Eduardo Borges Nunes, *Paulo Orósio Bracarense. Seu valor filosófico, teológico e literário*, tese de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1958; Diamantino Martins, «Paulo Orósio - Sentido Universalista da sua Vida e da sua Obra» in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, 1955; Lúcio Craveiro da Silva, «Paulo Orósio: Vida e Obras», introdução à tradução de José Cardoso da *História Contra os Pagãos*, Universidade do Minho, 1986 e o capítulo de Mário Martins, «Paulo Orósio e a sua concepção de História» in *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séculos IV a VII*, Porto, 1950, pp. 183-213. Diamantino Martins parece ter provado a naturalidade bracarense de Orósio, apresentando quatro textos fundamentais: Paulo Orósio, *Commonitorium*, *Patrologia Latina (PL)* XXXI, 1213 e 1214; Santo Agostinho, *Epistola* 166, 2, *PL* XXXIII, 721; Avito, *Epistola Auitii*, *PL* XLI, 805. Vide Diamantino Martins, *op. cit.*, p. 380.

o que nos é dado a conhecer pela pena de outros, como Santo Agostinho<sup>3</sup>. Nasceu, provavelmente, em 390 da nossa era, uma vez que em 415 era já sacerdote. Cerca de 413, após a invasão das hordas alanas, vândalas e suevas, foi obrigado a fugir da Península Ibérica, refugiando-se no Norte de África, onde veio a conhecer Agostinho<sup>4</sup>.

Já em África, debateu com o bispo de Hipona alguns dos graves problemas que então afligiam as comunidades cristãs peninsulares: o origenismo e o priscilianismo<sup>5</sup>. Teria sido com o autor da *Cidade de Deus* que Orósio teria feito o estágio mais significativo no domínio das questões teológicas e filosóficas, e posteriormente viria a demonstrá-lo em seus trabalhos. Porém, o próprio Agostinho refere que, quando Orósio o procurou, este estava já «inflamado no exclusivo ardor das santas escrituras»: *Occasionem quippe cuiusdam sanctissimi et studiosissimi iuuenis presbyteri Orosii, qui ad nos ab ultima Hispania, id est, ab oceani littore, solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus aduenit, amittere nolui*<sup>6</sup>. Palavras que levam E. Borges Nunes a afirmar que *a sua sapiência cristã baseia-se numa inundação de textos bíblicos*<sup>7</sup>.

Em 415, sabemos que deixou Hipona e se dirigiu para a Palestina, onde conheceu S. Jerónimo, através de uma recomendação de Agostinho. Por essa altura, Jerónimo ocupava-se também do problema das heresias que afligiam o cristianismo, escrevendo o seu *Dialogus contra Pelagianos*. É Orósio quem representa as ideias e as teses dos dois padres, no Concílio de Jerusalém, contra os desvios doutrinários de Pelágio. O bispo João de Jerusalém acusa o mensageiro de Agostinho e Jerónimo de blasfémia e Orósio responde-lhe com a obra *Liber apologeticus, contra Pelagium de arbitrii libertate*, onde se defende

<sup>3</sup> *Epistola* 166, 2; *PL* XXXIII, 721, onde o padre de Hipona diz: *inde ad nos usque ab oceani littore properavit*.

<sup>4</sup> «Aos primeiros indícios de agitação social e de levantamento não importa de que natureza, fugi da Pátria». *História contra os pagãos* V, 2.

<sup>5</sup> Orósio teria escrito uma obra, dirigida ao bispo, com o título *Consultatio siue commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* e Agostinho teria respondido com *Liber ad Orosium contra Priscillianistarum et Origenistarum*; es-ta troca de ideias levou Bráulio de Saragoça, numa carta a S. Frutuoso, a acusar Orósio de priscilianista e, por isso, Santo Agostinho tê-lo-ia repreendido e corrigido.

<sup>6</sup> *Epistola* 169, *ad Euod.*, 4º, 13.

<sup>7</sup> Eduardo Borges Nunes, «*Romanus, Christianus et Homo*. Paulo Orósio e a Romanização» in *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia*, Lisboa, 1970, vol. II, p. 259.

da acusação que lhe fora feita pessoalmente e refuta as doutrinas pelagianas.

Voltamos a ter notícias de Orósio no ano de 416, durante o qual ter-se-ia despedido de Jerónimo com intenções de retornar à Península Ibérica. De Jerusalém levava as relíquias do primeiro mártir cristão, Estevão, com a finalidade de as depositar na Península. Teria feito uma primeira paragem nas Baleares, segundo o testemunho de Severo, bispo de Minorca. É esta mesma personagem quem conta que Orósio foi impedido de prosseguir viagem para Norte devido à contínua presença dos chamados bárbaros, e que, por essa razão, teria regressado a Hipona. Mas, sabemos também que um pedido de Agostinho e duas cartas para o bispo de Hipona levaram a que Orósio passasse de novo por África<sup>8</sup>. De facto, em seus *Sermões*, Agostinho refere que as relíquias de Estevão suscitaram grande *entusiasmo* entre os seus concristãos, o que atesta o regresso de Orósio ao Norte de África<sup>9</sup>.

Graças à segunda temporada em território africano, Orósio teve a oportunidade de satisfazer um pedido de Santo Agostinho. Este escrevera a *Cidade de Deus* e pretendia agora uma introdução justificativo-histórica à sua doutrina teológica. Surge então a *Historiarum aduersus paganos libri VII*<sup>10</sup>, escrita entre os anos de 416 e 418 da nossa era.

Alguns autores consideram esta obra de Orósio como a primeira tentativa conhecida de se escrever uma História Universal, por parte de um autor cristão<sup>11</sup>. Porém, muito lhe falta para tal. Por exemplo, nela não têm lugar todos os povos até então conhecidos para que

<sup>8</sup> O Concílio de Cartago testemunha esta nova estada de Orósio em África.

<sup>9</sup> *Sermões* 317-318. Na verdade, há algum conflito entre este testemunho e o de Severo de Minorca, pois o bispo insular refere no ano de 417 que Orósio teria deixado as relíquias na igreja da sua comunidade. Severo de Minorca, *Epistola seueri ad omnem Ecclesiam*, 3.

<sup>10</sup> Vulgarmente traduzida em português como *História contra os pagãos*, mas conhecida durante a Idade Média como *Moesta Mundi*, i.e., *Tristezas do Mundo*.

<sup>11</sup> Por exemplo, Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. I, p. 300, citado por E. Borges Nunes, *Paulo Orósio Bracarense. Seu valor filosófico, teológico e literário*, tese de licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1958, p. 194. O mesmo professor Borges Nunes recusa o trabalho de Orósio como uma História Universal, uma vez que não trata todos os povos sistematicamente. Considera antes uma *tese apologética* provada com exemplos históricos. E. Borges Nunes, *ibidem*, p. 195.

mereça tal título. Apesar de tudo, recorreu a diversas fontes, desde a Bíblia (de onde retira informações sobre José do Egipto e Moisés, por exemplo <sup>12</sup>), aos clássicos, como Júlio César, Tito Lívio, Tácito, Salústio, Políbio, Suetónio, Trogo-Pompeio, Justino e Eusébio <sup>13</sup>. Nesta obra, Orósio pretende aplicar à história um sistema filosófico <sup>14</sup>, dividindo-a em quatro grandes partes: começa a primeira com a criação do Homem (a inclusão deste facto é uma originalidade, pois a maioria dos autores considera Nino da Assíria, *magnum regem*, como o marco histórico mais recuado para iniciar as suas narrativas <sup>15</sup>), e termina com a fundação da cidade de Roma; a segunda parte inicia-se com a fundação e termina com o principado de Augusto e o nascimento de Jesus Cristo; a terceira abrange essencialmente o domínio de Roma; e culmina com a contemporaneidade de Orósio <sup>16</sup>.

O seu estudo não é nem muito crítico, nem muito profundo. Diríamos mesmo digressivo. O principal objectivo deste seu trabalho é o de provar que os maus tempos característicos dos séculos IV-V não se deviam ao facto de o Império se ter tornado cristão, como defendiam os que se mantinham arreigados às antigas tradições religiosas. Antes, tenta provar-se que se avizinhava o início de uma nova era, de maior felicidade, para os homens. Para isso, Orósio recorre a uma série de exemplos do passado, contemporâneos dos tempos ditos *pagãos*, demonstrando que durante esse período houve males maiores, por vezes esquecidos com a imensidão do Império Romano. Por essa razão, enquanto os historiadores até então conhecidos, especialmente desde Tucídides, se preocupavam com a guerras e suas causas, o autor bracarense refere *illi bella, nos bellorum miserias*. Isto é, prefere concentrar-se nas más consequências dessas mesmas guerras para salientar a infelicidade desses outros tempos. Do mesmo modo, salien-

<sup>12</sup> *História contra os pagãos* I, 8, 10.

<sup>13</sup> Casimiro Torres Rodríguez defende a ideia de que Orósio teria utilizado a biblioteca de Santo Agostinho enquanto esteve em Hipona. Só aí poderia ter encontrado este manancial de informação compilado. «Los siete libros de la historia contra los paganos, de Paulo Orosio», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, IX, 1948, p. 28.

<sup>14</sup> Do mesmo modo, Borges Nunes recusa a ideia de sistema filosófico para o trabalho em questão. Aceita que Orósio recorre a muita filosofia para interpretar a História, mas que não pretende apresentar uma *Filosofia da História* enquanto sistema alternativo. E. Borges Nunes, *ibidem*, p. 208.

<sup>15</sup> *História contra os pagãos* I, 1.

<sup>16</sup> *História contra os pagãos* I, 1.

ta as catástrofes, as pestes e as fomes, males que sempre afligiram o mundo, o que seus contemporâneos parecem esquecer. Dessa forma provaria a sua tese, defendendo um optimismo escatológico, bastante próximo e ligado ao pensamento de Santo Agostinho <sup>17</sup>.

Na sua perspectiva, os acontecimentos não surgem por acaso. Providencialmente, o que não deixa de ser uma marca profundamente estoica também, tudo se encaixa no grande plano de Deus, cujo objectivo é o estabelecimento do Reino Universal de Cristo: «Com a maior clareza possível, como a maior evidência, mostrar-se-á como as gestas desses povos antigos sucederam de harmonia com um plano previamente ordenado» <sup>18</sup>.

O Messias é o epicentro de toda a História. Começa com ele e desenvolve-se para e segundo ele. Pelo que, todos os acontecimentos tendem para a sua manifestação entre todos os povos. Como tal, tudo tem um sentido, desde os tempos mais remotos ao próprio século V; desde a criação de Adão, às invasões dos povos não romanos, ditos bárbaros. Apesar de não abranger todos os povos, a mente condutora do autor está orientada por um espírito universalista, como prova a teoria da sucessão dos impérios e com a qual pretende confirmar a sua tese. Pelo que, apenas mental e subjectivamente, esta é uma História Universal. Por toda esta perspectiva filosófica, o trabalho de Orósio mereceu honras de manual durante a Idade Média e foi amplamente difundido durante o Renascimento.

Como romano e fruto da romanização, o presbítero bracarense aceita e defende Roma como a última escolha divina, que acabará por aceitar o cristianismo. De uma forma escatológica, interpreta o avanço das potências históricas como parte do plano divino, as quais se sucedem sempre num grau de aperfeiçoamento crescente. Pelo que, Roma é mais perfeita do que a Assíria, por exemplo, pois aprendeu com os erros anteriores. Será por isso que a cidade do Lácio acabará por ser escolhida como o último reduto pagão em que se instalará a verdadeira crença <sup>19</sup>. Na verdade, Deus serviu-se do Império para preparar o mundo para a difusão da mensagem cristã. De alguma

<sup>17</sup> Ideia contrariada por Ferdinand Lot, que considera o trabalho de Orósio essencialmente pessimista. Cf. F. Lot, *La Fin du Monde Antique*, p. 184.

<sup>18</sup> *História contra os pagãos* V, 2.

<sup>19</sup> Diz Orósio: *Nactus enim sum praeteritos dies non solum aequae ut hos graues, uerum etiam tanto atrocius miseros, quanto longius a remedio uerae religionis alienos*. *História contra os pagãos* I, 5.

forma, Orósio reconhecia na grande estrutura político-cultural do seu tempo o veículo perfeito da cristianização e a razão do sucesso do evangelho.

A última informação de que dispomos para a biografia de Paulo Orósio provém de Genádio de Marselha, segundo o qual, o autor bracarense vivia ainda em 423. Além destas informações, nada mais consta para que possamos reconstituir a vida do presbítero.

## 2. Orósio e a mitologia clássica

A formação de Orósio é, claramente, a de um romano. O próprio escreve, a determinada altura, *entre os Romanos, sou um Romano*<sup>20</sup>. Entende o mundo de uma forma ecuménica, como só um habitante do Império poderia conceber, apesar de já muito se ter escrito sobre o hipotético hispanismo ou até mesma lusitanidade de Orósio. Toda-via, há elementos em seu trabalho que nos permitem atestar a sua formação não só latina, mas clássica em geral. Já nos referimos às numerosas influências de autores antigos em seu trabalho, onde busca e colhe informações históricas para a construção do seu texto, por vezes detectáveis como claras citações, outras vezes sugeridas apenas por algumas pistas indiciadoras da sua utilização<sup>21</sup>. Mas há outros aspectos que gostaríamos de salientar.

Todos os historiadores e filólogos que se debruçaram sobre a obra de Paulo Orósio, mais particularmente sobre a *História contra os pagãos*, referem a importância da filosofia da ou na História, da teologia ou da geografia. Poucos se referem ao uso da mitologia e nenhum a estuda em profundidade, como se se tratasse de uma desvalorização do bracarense. E, na verdade, Orósio usou razoavelmente esta categoria, para dela não apenas se fazer menção, mas analisar enquanto objecto hermenêutico. Ao longo da *História* encontramos diversas alusões a lendas, tradições mitológicas e narrativas bíblicas: a criação de Adão<sup>22</sup>, o Dilúvio<sup>23</sup>, a destruição de Sodoma e Gomor-

<sup>20</sup> *História contra os pagãos* V, 2.

<sup>21</sup> Para uma lista mais completa de autores, não só latinos, como gregos (Heródoto e Xenofonte, por exemplo), utilizados por Orósio, vide José Cardoso, «Nótulas sobre Paulo Orósio», *Bracara Augusta*, XXXVI, 1982, p. 289. Porém, o autor também não é exaustivo.

<sup>22</sup> *História contra os pagãos* I, 1, 3.

<sup>23</sup> *História contra os pagãos* I, 3, 9.

ra <sup>24</sup>, o romance de José do Egipto <sup>25</sup>, a epopeia de Moisés <sup>26</sup>, o reinado de Semíramis <sup>27</sup>, por exemplo. Outro elemento do maravilhoso mitológico presente no trabalho é a referência constante às fundações míticas das grandes cidades. Orósio parece aceitar pacificamente que Babilónia foi fundada por Ninrode (ou Nebrot, segundo outros manuscritos), o gigante <sup>28</sup>; Roma por Rómulo <sup>29</sup> e Cartago por Dido <sup>30</sup>.

Mas é, sem dúvida alguma, a mitologia greco-romana que ocupa um lugar de maior destaque em seu trabalho. É possível elaborarmos um quadro sinóptico em que se apresentem todas as citações de mitos e lendas greco-romanas feitas por Orósio na *História contra os pagãos* (vd. página seguinte).

Qual é o objectivo e qual a razão por que Orósio, numa história que se pretende cristã, utiliza todo este aparelho teórico-conceptual? Em primeiro lugar, analisemos o que Orósio demonstra conhecer de cada uma destas referências.

Quanto às narrativas mitológicas clássicas a que o autor recorre, podemos dividi-las em narrativas de tradição grega e narrativas de tradição romana ou latina. Vejamos em primeiro lugar as de tradição grega. A primeira lenda mitológica que o nosso autor refere é a dos Telquines <sup>31</sup>. Mas antes dessa referência encontramos duas breves alusões, no contexto da exposição geográfica feita no capítulo 2 do livro I da *História*, cujo referencial é a mitologia grega: a ilha de Calipso e o reino das Amazonas <sup>32</sup>. Ambas as alusões surgem como coordenadas geográficas, mas esta toponímia está necessariamente dependente da cultura clássica que imperava no mundo de Orósio. Sobre a segunda referência, dedicar-nos-emos mais adiante. Quanto à ilha de Calipso, Ogígia, já Plínio lhe chama assim <sup>33</sup>. A sua menção surge

<sup>24</sup> *História contra os pagãos* I, 5. Orósio apresenta Tácito como testemunha para a narrativa de Sodoma.

<sup>25</sup> *História contra os pagãos* I, 8.

<sup>26</sup> *História contra os pagãos* I, 10. Em que Tácito é também chamado como prova para o episódio das pragas do Egipto.

<sup>27</sup> *História contra os pagãos* I, 4.

<sup>28</sup> *História contra os pagãos* II, 6.

<sup>29</sup> *História contra os pagãos* II, 4.

<sup>30</sup> *História contra os pagãos* IV, 6.

<sup>31</sup> *História contra os pagãos* I, 7. A referência deve ser lida como *Telquines* e não *Telquises*.

<sup>32</sup> *História contra os pagãos* I, 2.

<sup>33</sup> Plínio, *História Natural* III, 10.

MITO	FONTE POSSÍVEL	REF. <sup>a</sup>
Referência a Calipso <sup>34</sup>	Homero; Apolodoro; Plínio	I, 2
Lenda dos Telquines	Estrabão; Diodoro Sículo; Ovídio	I, 7
Referência a Ógigo, rei de Tebas	Pausânias	I, 7
Referência a Ápis, rei de Argos	Pausânias	I, 8
Lenda de Deucalião e Pirra	Ovídio; Apolodoro	I, 9
Lenda de Fáeton	Hesíodo; Pausânias; Apolodoro	I, 10
Lenda de Dánao, as Danaides e os Egípcios	Ésquilo; Apolodoro	I, 11
Lenda de Tereu e Procne	Pausânias; Apolodoro; Ovídio	I, 11
Referência a Perses	Hesíodo; Apolodoro	I, 11
Lendas de Tântalo, Pélops e Ganimedes	Homero; Pausânias; Apolodoro	I, 12
Referência a Cadmo e Perseu	Hesíodo; Homero; Heródoto; Paléfato	I, 12
Referência às Lémnias	Sófocles; Apolónio de Rodes	I, 12
Referência a Pandíon	Apolodoro; Pausânias	I, 12
Lenda dos Atridas	Homero; Pausânias; Apolodoro	I, 12
Referência ao ciclo de Tebas	Sófocles; Eurípides; Apolodoro; Pausânias	I, 12
Referência a Medeia	Eurípides; Apolodoro; Apolónio de Rodes	I, 12; VI, 17.
Lenda de Teseu e o Minotauro	Apolodoro; Pausânias	I, 13
Lenda dos Centauros	Apolodoro; Ovídio; Paléfato	I, 13
Lendas das Amazonas	Apolodoro; Pausânias	I, 2; I, 15
Referência ao ciclo de Tróia	Homero	I, 17
Referência a Eneias e Dido	Homero; Virgílio; Justino	I, 18
Referência às viagens de Ulisses	Homero	I, 18
Lenda da Fundação de Roma	Tito Lívio; Dionísio de Halicarnasso; Plutarco; Virgílio	II, 2, 4
Narrativa do rapto das Sabinas	Dionísio de Halicarnasso	II, 4
Referência a Cresos	Heródoto	II, 6
Referência aos Ciclopes	Homero; Hesíodo; Apolodoro; Eurípides; Calímaco	II, 14
Lenda da Atlântida	Platão	II, 18
Alusão a Ártemis e a Ifigénia na Táurica	Eurípides; Apolodoro; Pausânias	V, 1
Alusão a Apolo e à serpente Píton	Pausânias, Ovídio	VI, 15
Alusão a Polímestor	Apolodoro; Pausânias	V, 1
Alusão ao mito de Éaco	Apolodoro; Pausânias; Ovídio	VII, 1
Lenda de Níno e Semíramis	Heródoto; Diodoro Sículo, Justino	I, 1; 4; II, 2; 3; 6; VII, 2

<sup>34</sup> Traduzimos os nomes greco-romanos segundo as normas fornecidas pela Professora Maria Helena Ureña Prieto em *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

localização da Líbia. Segundo o geógrafo latino, esta ilha do Mediterrâneo ocidental <sup>35</sup> era aquela em que Ulisses conhecera a ninfa «de belas tranças» <sup>36</sup>. O presbítero bracarense menciona-a, obviamente, num sentido pragmático de identificação espacial, mas não deixa, por isso, de confirmar Plínio, evocando uma realidade cultural mais lata, e que se relaciona com o mito, pois poderia, simplesmente, ter-lhe chamado *Ogígia*.

Os Telquines eram filhos do Mar e da Terra. Estes seres anfíbios habitavam a ilha de Rodes, a qual abandonaram algum tempo antes do Dilúvio. Orósio refere-se a eles como tendo ocupado a ilha mediterrânica no ano 1070 antes da fundação de Roma <sup>37</sup>, tendo-a escolhido como local de habitação após o combate que travaram com Foroneu, rei de Tebas. É curioso que o autor bracarense demonstre conhecer que Rodes tivera o nome de *Ofiussa*, cujo étimo grego, ὄφις, se relaciona com a serpente e os cultos ofiolátricos, bastante comuns no Mediterrâneo pré-indo-europeu. A iconografia dos Telquines fá-los representar frequentemente como seres bipartidos, em que a parte inferior do corpo poderia assumir a forma de peixe ou de serpente, o que de algum modo se relaciona com a origem do nome primitivo da ilha.

Nesse mesmo parágrafo, Orósio inicia as suas digressões sobre o Dilúvio. Aí especifica tratar-se do ocorrido na Acaia, começando por se referir a Ógigo, rei de Tebas. Está, obviamente, a tratar um tema comum a diversas culturas e epopeias e, como tal, em vez de o identificar, distingue-o no tempo. Data o acontecimento de 1060 antes da fundação, período em que reinava o referido monarca lendário. Pausânias conta que Ógigo era o rei dos Ecténios, os primeiros habitantes da Beócia, antes do famoso Dilúvio. E é o mesmo geógrafo grego, juntamente com Eustácio <sup>38</sup>, quem refere que o primeiro dilúvio se deu durante o seu reinado, confirmando assim a informação de Orósio.

<sup>35</sup> Identificada com a península de Ceuta.

<sup>36</sup> Homero, *Odisseia* V, 13-281.

<sup>37</sup> O que, segundo a cronologia clássica varroniana, 753 a.C., nos levaria ao ano 1823 a.C. Porém, Orósio fornece a sua opção quanto à data de fundação. Em *História contra os pagãos* VII, 3 refere que Jesus Cristo nasceu no ano 752 da fundação da cidade.

<sup>38</sup> Pausânias, I, 38, 7; IX, 5, 1; 19, 6; 33, 5; Eustácio, *Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ad fidem exempli Romani*, p. 1393, 31.

No capítulo 8 do primeiro livro, o presbítero bracarense regista uma série de fomes no Egipto datando-as através do reinado de Ápis em Argos, *Argiuos Apis regebat*. Pausânias confirma a lenda, segundo a qual, Ápis governara por todo o Peloponeso, inclusivé Argos<sup>39</sup>. No capítulo seguinte, refere-se o rei de Atenas, Anfíction. Durante o seu reinado teria acontecido um novo temporal diluviano, agora na Tessália. Segundo Apolodoro e Pausânias, Anfíction era o segundo filho de Deucalião e Pirra. Na perspectiva de Orósio, Deucalião é um outro rei que dominava, simultaneamente, os territórios circunvizinhos do Parnaso<sup>40</sup>. Mas Deucalião é o grande protagonista do dilúvio da mitologia grega<sup>41</sup>. Juntamente com Pirra, sua esposa, construiu uma caixa onde se resguardaram durante o cataclismo. Findo este, a *arca* de Deucalião imobilizou-se nos montes da Tessália, a partir de onde o casal retomou sua vida e originou uma segunda geração de homens e mulheres: a conselho de Zeus e Hermes, atiraram pedras para trás das costas e de cada uma que batia no chão surgia um novo ser humano. Orósio conta uma outra versão da narrativa: tendo havido o dilúvio na Tessália, os sobreviventes, que se conseguiram manter em cima de jangadas, encaminharam-se para o monte Parnaso, onde se situava o reino de Deucalião, que os recebeu e acolheu, *a quo propterea genus humanum reparatum ferunt*<sup>42</sup>.

Utilizando o caminho preparado pelas narrativas diluvianas, Orósio aproveita para se referir a uma série de desgraças ocorridas em simultâneo na Índia, utilizando para isso uma alusão a *Liber pater*: espantosamente, segundo o cristão e presbítero Orósio, teria sido o deus da *μavía* quem «inundara de sangue a Índia a si sujeita»<sup>43</sup>. O relacionamento de Dioniso com a Índia é, neste contexto, mais uma vez de grande interesse, pois o vale do Indo era considerado, já desde a Antiguidade, como um dos territórios por onde o deus do vinho deambulava durante as suas viagens<sup>44</sup>. É nessa viagem que se teria

<sup>39</sup> Pausânias, II, 5, 7.

<sup>40</sup> *História contra os pagãos* I, 9.

<sup>41</sup> Apolodoro, *Biblioteca* I, 7, 2ss; Ovídio, *Metamorfoses* I, 125-415.

<sup>42</sup> «... é por isso que se diz ter sido Deucalião quem criou de novo a raça dos homens», diz Orósio em *História contra os pagãos* I, 9.

<sup>43</sup> ... *subactam Indiam Liber pater sanguine madefecit*. *História contra os pagãos* I, 9. José Cardoso traduz a expressão por *pai Baco*.

<sup>44</sup> A bibliografia sobre este assunto é imensa. Sobre os problemas do dionisismo ver, por exemplo, Henri Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951.

originado o cortejo triunfal de que frequentemente se fazia acompanhar: o carro movido pela força das panteras e acompanhado por Silenos, Sátiros e Bacantes. Iconografia bastante frequente nas *uillae* espalhadas pelo território imperial, inclusivé a Península Ibérica. O que significa que, ao fazer esta relação, o presbítero bracarense conhecia tais tradições e fundamentos. O autor não tem quaisquer preconceitos em se referir ao deus do vinho como uma reconhecida autoridade do seu tempo, refreando qualquer crítica perfeitamente compreensível pela parte de um cristão da sua época.

Outra lenda também referida por Orósio é a de Fáeton <sup>45</sup>. Quanto a esta personagem mítica, o autor cristão declara-se numa posição mais crítica do que em relação a quaisquer outras. Fáeton é a história de um filho do Sol, mas que desconhecia a paternidade. Tendo-lhe sido revelada na adolescência, Fáeton ousou pedir ao pai, como prova de paternidade, que o deixasse conduzir o carro solar. O Sol anuiu, porém, o filho, ignorando toda a exuberância de tal trabalho, assustou-se e desviou a rota que lhe fora traçada na abóbada celeste. Baixou a altitude, quase queimando a terra, e subiu demasiado provocando um conflito astral. Os astros queixaram-se a Zeus, que fulminou Fáeton <sup>46</sup>. A menção orosiana vem no seguimento de uma série de reflexões sobre o sol e o fogo. Referindo-se às pragas do Egipto e ao efeito que tiveram no reino dos faraós, Orósio afirma que o sol em vez de fornecer vida, tudo abrasava, e «desviando-se da sua órbita habitual... não aquecia o universo, antes tudo secava com o seu fogo» <sup>47</sup>. De tal modo, que até mesmo os Etíopes, apesar de estarem habituados a altas temperaturas, não suportavam o calor dos raios solares. Na continuidade desta exposição, que Orósio relaciona com o castigo divino das dez pragas, relatado em *Êxodo* 7, 19-11, 10, o autor afirma que *ex quo etiam quidam, dum non concedunt Deo ineffabilem potentiam, suas inanes ratiunculas conquirentes, ridiculam Phaëtonis fabulam texuerunt* <sup>48</sup>. A utilização do mito de Fáeton é razoavel-

<sup>45</sup> *História contra os pagãos* I, 10.

<sup>46</sup> Hesfodo, *Teogonia* 986ss; Pausânias, I, 4, 1; II, 3, 2; Apolodoro, *Biblioteca* III, 14, 4.

<sup>47</sup> *História contra os pagãos* I, 10.

<sup>48</sup> «Foi por isso que alguns autores, tentando descobrir argumentos vãos e pouco válidos, teceram a fábula de Fáeton, pois não concederam a Deus a sua infável onipotência». *História contra os pagãos* I, 10.

mente diferente das utilizações anteriores. Com o recurso a este mito, Orósio procede a uma espécie de etiologia da narrativa grega. Foi porque aconteceu determinado fenómeno, causado por Deus, que os Gregos criaram uma explicação fantástica para o mesmo. Isto é, como não estavam na verdadeira fé religiosa, não souberam interpretar correctamente o facto, o que originou a fábula. Porém, em todas as utilizações mitológicas, esta é a única vez que Orósio estabelece tal relação, assumindo todas as outras como inquestionáveis verdades históricas. Exceptua-se, talvez, a referência feita a Medeia no livro VI.

O ano 775 antes da fundação de Roma é, para Orósio, o ano em que se deram os acontecimentos que tornaram célebres as Danaides: «Do mesmo modo, no ano 775 antes da fundação de Roma, cometeram-se, numa noite, cinquenta parricídios entre os filhos de Dánao e de seu irmão Egipto»<sup>49</sup>. Conta Orósio que Dánao havia expulso Esténelo de seu reino e usurpara o poder em Argos. Todavia, Pausânias afirma ter sido Gelanor, filho de Esténelo, e não este a ser expulso por Dánao<sup>50</sup>. É conhecida a narrativa, celebrizada por Ésquilo<sup>51</sup>, em que os cinquenta filhos de Egipto pedem ao tio, já em Argos, as mãos de suas primas, as Danaides. Dánao fizera prometer às filhas que durante a noite matariam os maridos, as quais acederam, excepto Hipermnestra. Esta poupou Linceu, que acabará por vingar a morte dos irmãos<sup>52</sup>. A referência feita no início deste capítulo tem que ver com este antigo mito grego.

A história de Filomela e Procne, contada também por Pausânias, Apolodoro e Ovídio<sup>53</sup>, é evocada no mesmo capítulo. Filhas de Pandión, rei de Atenas, envolveram-se numa história de adultério. Para celebrar uma aliança política, o rei de Atenas fez casar sua filha Procne com Tereu, um trácio. Porém, este inflamou-se de paixão por sua cunhada, Filomela, a quem violou. Para que a jovem não denunciasses o que acontecera, Tereu cortou a língua de Filomela. Mas nem assim a princesa ficou calada. Bordou tudo o que lhe acontecera num pano e deu-o a conhecer a Procne. Esta decidiu vingar-se, matando o

<sup>49</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>50</sup> Pausânias II, 16, 1; 19, 3ss.

<sup>51</sup> Ésquilo, *As Suplicantes*.

<sup>52</sup> Apolodoro, *Biblioteca* II, 1, 4-5; Ésquilo, *As Suplicantes*.

<sup>53</sup> Pausânias I, 41, 8ss; X, 4, 8ss; Apolodoro, *Biblioteca* III, 14, 8; Ovídio, *Metamorfoses* VI, 426ss.

próprio filho, que tivera de Tereu, cozinhando-o e dando-o a comer ao marido adúltero. As irmãs fugiram e, descoberto o crime de Procne, Tereu perseguiu-as. Ao serem encontradas, as raparigas pediram clemência aos deuses, que as transformaram em pássaros: Procne metamorfoseou-se em rouxinol e Filomela em andorinha <sup>54</sup>. Orósio situa este episódio no mesmo período em que ocorreu o crime das Danaides. Cataloga-o como um incesto a que se juntou um parricídio. O presbítero refere-se, sem dúvida alguma, à morte do pequeno Ítis, filho de Procne e Tereu: *atque exsecrabilis utroque conuiuium per infandos cibos, additum est: cum, propter sororis pudicitiam ereptam praecisamque linguam, filium paruulum mater occidit, pater comedit* <sup>55</sup>. Contudo, o autor cristão não faz qualquer alusão ao aspecto maravilhoso das metamorfoses. Ainda dentro do mesmo capítulo, Orósio recorda o herói Perses, filho de Perseu e Andrómeda, epónimo do povo persa <sup>56</sup>. O autor refere-se à ida do herói para a Ásia, onde combateu povos bárbaros, que venceu e a quem deu seu nome: Persas <sup>57</sup>.

De seguida, inicia o tratamento de outros ciclos mitológicos. Confessando a relutância que tem em pormenorizar os acontecimentos entre Tântalo e Pélops, não deixa de lhes fazer referência. Orósio cataloga o sucedido de *facta turpia, fabulas turpiores* <sup>58</sup>, *factos vergonhosos, lendas vis*. Na verdade, a história destes dois heróis míticos é sobejamente conhecida: Pélops havia sido vítima de seu próprio pai, Tântalo, que o matara e cozinhou e oferecera como refeição aos deuses <sup>59</sup>. Porém, os deuses descobriram a tempo e devolveram a vida a Pélops. Mais tarde, Posídon apaixonou-se por Pélops e levou-o para o Olimpo, onde se tornou escanção dos deuses. Mas a sua carreira aí também não durou muito e acabou por voltar à terra, para junto de seu pai <sup>60</sup>. Mas a narrativa de Orósio avança numa outra direcção, menos

<sup>54</sup> Os poetas romanos geralmente invertem a posição das princesas.

<sup>55</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>56</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>57</sup> A tradução *Perseu* do latim *quae de Perseo* registado em *História contra os pagãos* I, 12. Porém, decerto, o autor pretende referir-se a Perses e não a seu pai, Perseu, nesta passagem, dada a alusão ao povo persa, do qual é epónimo o herói Perses, e não seu pai.

<sup>58</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>59</sup> História que tem algo de semelhante com a previamente enunciada, protagonizada por Procne e Tereu.

<sup>60</sup> Pausânias, I, 41, 5; II; V, 1, 6ss., por exemplo.

tratada na mitologia clássica, mas que de qualquer modo não lhe é completamente estranha. Diz o presbítero bracarense que «Tântalo teria cometido a infâmia de ter raptado a Ganimedes, filho de Troio, rei da Dardânia»<sup>61</sup>. Evoca o nome de Fânocles, um poeta, como testemunho da tradição. Segundo este autor, o rapto deu-se no contexto das guerras entre Tântalo e Troio. O pai de Pélops, «acólito dos deuses», tê-lo-ia feito para *libidinem Jouis*, a satisfação dos prazeres de Júpiter e «o preparou para a prostituição particular do mesmo Júpiter»<sup>62</sup>. A acusação que faz ao carácter de Tântalo é significativa do ponto de vista do autor, pois considera-o tão vil, como capaz de entregar o próprio filho a tais práticas. Do mesmo modo, considera os relatos das guerras troianas como feitos *in fabulis*<sup>63</sup>, e por isso ouvidos negligentemente. Porém, talvez não devessem sê-lo.

*Illa quoque praetereo*<sup>64</sup>, diz Orósio, sobre as aventuras de outros heróis e referências mitológicas, no mesmo parágrafo. Refere-se a Perseu (aqui sim, é certamente o herói de Serifo), Cadmo, Tebanos e Troianos. Todavia, como é sua intenção, não desenvolve as suas histórias. Quanto a Troianos e Tebanos, Orósio refere-se indiscutivelmente às guerras que deflagraram nas respectivas cidades, e que imortalizaram heróis como Aquiles, Heitor, Etéocles, Polinices e Antígona. Nomes que ecoam de vez a vez em sua *História*. Perseu é evocado após a referência a seu filho, como vimos<sup>65</sup>. As misérias de Cadmo, herói também do ciclo tebano, evocam o rapto de Europa e as aventuras por que passou até chegar à Beócia, onde acabaria por ser fundada a cidade de Tebas<sup>66</sup>. Na mesma linha de dissertação, Orósio coloca uma referência ao mito das Lémnias<sup>67</sup>. Estas habitantes da ilha de Lemnos negligenciaram o culto de Afrodite e a deusa castigou-as inflingindo-lhes um odor corporal insuportável, o que provocou o afastamento de seus maridos. Estes, por essa razão, recorreram a escravas e estrangeiras, o que levou as Lémnias a vingarem-se,

<sup>61</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>62</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>63</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>64</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>65</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>66</sup> Hesíodo, *Teogonia* 935ss; Homero, *Odisseia* V, 333ss; Heródoto, *Histórias* VI, 147.

<sup>67</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

matando todos os homens da ilha <sup>68</sup>. A referência do autor cristão a uma *ignomínia*, reporta-se, obviamente, ao assassinio em massa. O desenvolvimento desta lenda forçaria Orósio a referenciar o culto de Afrodite; mas o autor, cautelosamente, não o faz. Ainda no mesmo parágrafo, uma referência a Pandíon. É decerto o segundo rei ateniense deste nome a que se pretende aludir, pois ao mencionar-se a sua *fuga*, automaticamente nos remete para o filho de Cécrops e Metiadusa, que, tendo sido destronado por uma revolta de seus primos, se refugiou junto ao rei Pílades, em Mégara <sup>69</sup>. A referência a esta personagem é também efémera, apesar de demonstrar conhecer a sua história.

O capítulo 12 do livro I das *Histórias* apresenta ainda referências a outros três ciclos mitológicos: Atreu e Tiestes; Édipo, Etéocles e Polínicos; e Medeia. Quanto ao primeiro, Orósio diz o seguinte: *Atrei et Thyestis... dissimulo* <sup>70</sup>. A história de Atreu e Tiestes, que originou o chamado ciclo dos Atridas, entronca-se na de Pélops e há nela algo de semelhante à de Caim e Abel. É uma história de ódio e vinganças mútuas. Banidos pelo pai, por terem morto um meio-irmão, refugiaram-se em Micenas, cujo trono viriam mais tarde a disputar. As lutas fraticidas conduziram a um episódio semelhante ao da história de Pélops e Tântalo: Atreu acabou por matar os três filhos de Tiestes e ofereceu-os cozinhados ao próprio pai das crianças que acabou por os comer. Posteriormente, Atreu tentou que seu sobrinho-enteado, Egisto, matasse o verdadeiro pai, Tiestes. Porém, não o conseguiu, e acabou por se tornar vítima do próprio sobrinho. Os crimes de Atreu reflectiram-se em seus outros dois filhos, Agamémnon e Menelau, que acabarão por se tornar nos protagonistas de outras importantes histórias da mitologia <sup>71</sup>.

Mas é também com a mesma intenção que Orósio se refere às lendas de Édipo. O parricida, que acabou por se tornar no marido da própria mãe, era uma história demasiado *trágica* para dela não se fazer uma pequena alusão que fosse nestas *maesta mundi*. Apenas se refere a ele como «assassino do pai, marido da mãe, irmão dos filhos,

<sup>68</sup> Apolónio de Rodes, *Os Argonautas* I, 608ss; Sófocles, *As Lémnias*.

<sup>69</sup> Apolodoro, *Biblioteca* III, 15, 5; Pausânias, I, 5, 3; IV, 1, 6ss.

<sup>70</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>71</sup> Homero, *Iliada* II, 105ss; Pausânias, II, 16, 6; 18, 1; III, 1, 5; 24, 11; V, 3, 6; IX, 40, 11; X, 26, 3; Apolodoro, *Biblioteca* II, 4, 6.

padrasto de si próprio»<sup>72</sup>. Prova suficiente de que Orósio conhecia bem a tradição tebana. Quanto aos filhos-irmãos do rei de Tebas, «prefiro silenciar que Etéocles e Polinices se atacaram em lutas um contra o outro»<sup>73</sup>. A evocação de histórias de parricídio e fratricídio parecem oferecer um terreno fértil às necessidades de Orósio.

Finalmente, a evocação da história de Medeia. Novamente uma situação de homicídio no seio familiar. Desta vez, é a princesa-feiticeira da Cólquida que mata os filhos, para se vingar do marido, Jasão<sup>74</sup>. Orósio evoca esta lenda oportunamente, no contexto de diversas histórias parricidas, como acabámos de verificar. Medeia é retomada no livro VI<sup>75</sup>. Aí, porém, Orósio refere-se à sua história já como uma *fábula*. O episódio evocado não é o do parricídio, mas um momento maravilhoso em que a feiticeira arranca os dentes de uma serpente morta e planta-os na terra, de onde saem homens armados que imediatamente se auto-destróem. A mitologia conhece esta narrativa, aqui algo alterada: Apolónio narra que Jasão, para obter o velo de ouro, tinha de, entre outros trabalhos, lavrar um campo e semear os dentes de um dragão de Ares, já conhecidos de Cadmo. O jovem herói do oriente teria morto o dragão, cujos dentes semeou. Foi Medeia quem revelou a Jasão que dos dentes brotaria uma seara de homens armados que o procurariam matar<sup>76</sup>. A metáfora de Medeia surge no contexto do assassinio de Júlio César, o qual foi morto por aqueles que ele próprio havia impulsionado e até protegido, e que acabou por originar exércitos que se auto-destruíram em guerras civis.

A lenda posteriormente evocada é a do Minotauro de Creta. É curioso verificar-se que esta temática lendária, hoje entendida como uma tênue fumaça de uma antiga dependência político-cultural das cidades micénicas continentais em relação à talassocracia minóica, seja entendida por Orósio como uma realidade histórica. Na verdade, a lenda de Teseu e o Minotauro é uma das poucas fontes escritas que os historiadores possuem para poderem criar laços de interdependência entre as duas culturas e civilizações. No século V da nossa era,

<sup>72</sup> Aventuras narradas e tratadas, em parte, por Sófocles em *Rei Édipo*.

<sup>73</sup> *História contra os pagãos* I, 12. Narrativa contada por diversos autores: Sófocles, *Édipo em Colono*; Eurípides, *As Fenícias*; Apolodoro, *Biblioteca* III, 6, 1ss; Pausânias, IX, 5, 5ss.

<sup>74</sup> Eurípides, *Medeia*; Apolodoro, *Biblioteca* I, 9, 16; 23ss.

<sup>75</sup> *História contra os pagãos* VI, 17.

<sup>76</sup> Apolónio de Rodes, *Os Argonautas* II, 720ss.

intuitivamente, o autor bracarense fazia já essa relação. Diz ele que no ano 560 antes da fundação de Roma, «travou-se assaz renhido combate entre os habitantes de Creta e os de Atenas»<sup>77</sup>. Orósio faz então uma síntese do tributo exigido por Minos a Atenas: os habitantes de Creta lançavam ao Minotauro os filhos da nobreza ateniense, a fim de o monstro os devorar. A origem desta lenda entronca no ciclo de Teseu. Filho do rei Egeu de Atenas, foi o herói a quem coube, com a ajuda da princesa cretense Ariadne, matar o monstro encerrado no Labirinto. Eliminado o ser híbrido, Creta perdeu o poder de exigir o tributo a Atenas, e esta, já com Teseu no trono, iniciou a sua marcha para a hegemonia no continente grego<sup>78</sup>.

Orósio data como contemporânea da epopeia do Minotauro as guerras entre Lápitais e Tessálios. Os Lápitais eram um povo da Tessália que pertence simultaneamente à história e à mitologia, sendo liderados por Piríto e Teseu (o que confere uma certa lógica à escolha de Orósio para referir este assunto: imediatamente a seguir à lenda do Minotauro). A luta que levaram a cabo contra os Centauros é uma das lendas que maior fama lhes granjeou. Os Centauros, povo de seres híbridos, metade homem, metade cavalo, eram considerados como muito brutais: viviam na montanha e na floresta e comiam carne crua. A rixa entre ambos os povos deflagrou na boda do casamento entre Piríto e Hipodamia. Um dos Centauros, Êurito, embriagado, tentou violar a noiva e a guerra deflagrou. Os Tessálios acabaram por vencer e expulsar os Centauros da Tessália<sup>79</sup>. É possível que a origem da tradição iconográfica deste povo, metade homem, metade cavalo, tenha origem em tempos bastante recuados em que o cavalo era domesticado simplesmente nas planícies gregas, o que corresponde às regiões da Tessália, a norte do continente. Os povos do litoral-sul, menos familiarizados com tais animais, veriam estes pastores-guerreiros, montados em cavalos, como os referidos seres híbridos e monstruosos. Junte-se a embriaguez dos mesmos, uma não-familiariedade com o vinho, o qual começou por ser cultivado no sul, distante da Tessália. Orósio partilha desta opinião, inspirado pela leitura de Palé-

<sup>77</sup> ... *atrocissimum inter Cretenses et Athenienses certamen fuit. História contra os pagãos* I, 13.

<sup>78</sup> Apolodoro, *Biblioteca* III, 1, 4; 15, 8; Pausânias, I, 22, 5; 24, 1; 27, 10; III, 18, 11; 16.

<sup>79</sup> Apolodoro, *Biblioteca* II, 5, 4ss; Ovídio, *Metamorfoses* XII, 210ss.

fato, o qual cita como sua fonte <sup>80</sup>. Na escrita do autor bracarense, lê-se que «os Lápitais acreditavam que os próprios Tessálios eram tidos à conta de Centauros e como tal julgados pelo facto de que, enquanto, na guerra, corriam em diversas direcções como cavaleiros, como que pareciam formar uma só peça o corpo dos cavalos e dos cavaleiros» <sup>81</sup>. Mais uma vez, o autor do século V avança com uma explicação actualmente aceite como hipótese interpretativa de uma mitologia, por autores como, por exemplo, Georges Dumézil <sup>82</sup>.

Também os Ciclopes, seres míticos, tripartidamente interpretados, são referidos por Orósio, no início do capítulo 14 do livro II. O autor usa-os como referência, pois o seu objectivo primordial é caracterizar a Sicília. Nesse sentido, o autor cristão refere que «A Sicília foi, desde a sua origem, a pátria dos Ciclopes» <sup>83</sup>. Na mitologia grega, estas criaturas eram interpretadas da seguinte forma: ou como membros da geração dos Gigantes, nas versões mais antigas, senhores de um único olho no meio da testa; ou como um povo bárbaro, também com apenas um olho, que vivia na costa italiana e que Ulisses acabou por encontrar; ou, em períodos mais recentes, como génios fabricantes das armas e ferramentas dos deuses, também residentes nas costas da Magna Grécia, mais concretamente, na Sicília. De qualquer modo, são sempre seres sobrenaturais, que Orósio reconhece como sicilianos. Mas não alude às suas características de maravilhoso.

É ainda em relação à Sicília que Orósio faz outra referência importante. No capítulo 18 do livro II da *História* lemos que, enquanto os Persas disputavam o seu reino entre si, a Sicília foi abalada «por um medonho e terrível tremor de terra», e que o Etna expulsou cinzas e lava que destruíram todas as localidades em seu redor, e que, pela mesma ocasião, «a cidade de Atlanta adjacente e contígua à terra da Lócrida, foi dividida ao meio por um impetuoso maremoto e a ilha ficou devastada» <sup>84</sup>. É provável que, neste ponto, Orósio se refira à célebre lenda da Atlântida. Esta é narrada por Platão em dois dos seus diálogos: o *Timeu* e o *Crítias*. Segundo estes textos, Sólon, numa viagem ao Egipto, conhecera, através de um sacerdote, uma guerra ou-

<sup>80</sup> Paléfato, *Coisas Incríveis* I, citado em *História contra os pagãos* I, 13.

<sup>81</sup> *História contra os pagãos* I, 13.

<sup>82</sup> Georges Dumézil, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929.

<sup>83</sup> *História contra os pagãos* II, 14.

<sup>84</sup> *História contra os pagãos* II, 18.

trora levada a cabo, cerca de nove mil anos antes, entre Atenienses e Atlantes. Estes habitavam uma ilha que se situaria junto das Colunas de Hércules, actual estreito de Gibraltar. A grande característica da ilha era a abundância, o que levou os Atlantes aos extremos da opulência. Porém, um cataclismo marítimo teria destruído a ilha por completo<sup>85</sup>. A localização junto à Lócrida, região grega situada entre a Fócida e a Etólia, a norte da península do Peloponeso, torna-a um pouco inverosímil, pois deixa-lhe pouco espaço de manobra geográfica, para uma possível existência nesse território do continente grego. Apesar desse factor, há a salientar que o presbítero não prescinde também da mais famosa utopia da Antiguidade.

O capítulo I, 15 da *História* é uma explicação da origem e síntese das histórias das Amazonas. Porém, a primeira referência a este grupo mítico está já no capítulo 2 do livro I, onde, ao se localizar o mar Cáspio, se fala no *país das Amazonas*. O mito das mulheres guerreiras é igualmente grego. Apolodoro e Pausânias contam-no em suas obras<sup>86</sup>. O reino destas, Temiscira, era localizado na Cítia. Recusa-vam toda e qualquer intervenção masculina em sua organização sócio-política, a não ser para a procriação. Assim, conservavam apenas cuidadosamente os filhos do sexo feminino, a quem amputavam um seio, de modo a facilitar-lhes o manejo bélico do arco<sup>87</sup>. Foram diversos os heróis da mitologia que defrontaram estas autênticas filhas de Ares: Belerofonte, Hércules e Teseu são os mais significativos. Tinham como deusa protectora Ártemis, deusa também ela guerreira e bastante predisposta à exaltação do feminino. O combate mais famoso destas mulheres foi o que travaram em Atenas, como vingança do rapto de Antíope por Teseu, do qual também se diz ter sido pai de um filho da rainha amazona Hipólita. Orósio conta como se formaram estas mulheres guerreiras. Segundo o autor cristão, os Citas massacraram os homens de algumas aldeias da região do Mar Negro<sup>88</sup>. As esposas destes, viúvas e revoltadas, pegaram em armas e vingaram-se nos povos que haviam massacrado seus maridos. Passaram a viver à sua própria custa e, como refere Orósio, «procuram casamentos fora

<sup>85</sup> Platão, *Timeu* 21ss; *Crítias* 108ss.

<sup>86</sup> Apolodoro, *Biblioteca* II, 3, 2; 5, 9; Pausânias, I, 2, 1; 15, 2; 17, 2; 25, 2; 41, 7; II, 31, 4; 32, 9; III, 25, 3; IV, 31, 8; V, 10, 9; 11, 4, 7; 25, 11; VII, 2, 7, 8.

<sup>87</sup> Daí o seu nome: *a-mazón*, do grego *ἀ-μαζών*, isto é, *sem seio*.

<sup>88</sup> *História contra os pagãos* I, 15.

da pátria; mas, de seguida, matam cruelmente os filhos varões, que apenas deixam nascer. Criam com o maior cuidado as crianças do sexo feminino, depois de terem queimado o seio direito das recém-nascidas. E isto, para que o seio não lhes embarace o arremesso das setas. É por esse facto que lhes chamam Amazonas».

Orósio enuncia depois o nome de duas das Amazonas, Marpesia e Lâmpeto. Segundo o autor, estas dividiam o exército, quando em batalha, em duas facções, as quais sorteavam alternadamente entre si. Foi assim que conquistaram cidades na Europa e na Ásia, onde fundaram Éfeso, entre outras, estados que acabariam por dominar o mundo durante cem anos<sup>89</sup>. Todavia, Marpesia e Lâmpeto acabaram por ser mortas e Sinope, filha de Marpesia, sucedeu-lhes no poder. Sinope reinou com vara de ferro, fazendo da perpétua virgindade a sua opção de vida. Os povos em redor temeram então, mais que nunca, o poder das Amazonas, e Hércules<sup>90</sup> recebeu ordem de *seu senhor*<sup>91</sup> para defrontar a rainha. Segundo Orósio, ao receber esta incumbência, Hércules sentira-se «como que destinado para um risco inevitável» (*quasi ad inevitabile periculum destinatus*). A tradição grega conta que o que Admete, filha de Euristeu, pediu a seu primo foi o cinto de Hipólita, então rainha das Amazonas<sup>92</sup>. O herói teria então embarcado para Tescmicira com um só navio. O relato orosiano fala de *nove* navios. Quando chegou ao reino das Amazonas, e ainda segundo o bracarense, preferiu atacar de surpresa as guerreiras. Por essa altura a chefia das mesmas cabia já a Antíope e Oritia, duas irmãs.

Hércules, acompanhado por Teseu, o que confirma a tradição grega, derrotou o exército feminino e aprisionou duas das irmãs de Antíope e Oritia: Melanipe e Hipólita (e não Antíope, como na tradição mais antiga). Esta acabaria por desposar Teseu e Melanipe seria entregue à irmã rainha em troca das suas armas. Nada se diz sobre o cinto de Hipólita, ofertado por Ares como símbolo do seu poder guerreiro. Orósio culmina este capítulo sobre a história das Amazonas com uma referência a Pentésilieia, que depois de Oritia se tornou senhora do reino e que viria a intervir na guerra de Tróia, como aliás é sobe-

<sup>89</sup> *História contra os pagãos* I, 15-16.

<sup>90</sup> O nome do herói aparece em Orósio na sua versão latina, obviamente.

<sup>91</sup> Alusão indirecta a Euristeu, primo de Hércules que lhe ordenou a série de trabalhos que celebrizou este filho de Zeus.

<sup>92</sup> Eurípides, *Hércules Furioso* 408ss; Apolónio de Rodes, *Os Argonautas* II, 777ss; 966ss.

jamente conhecido da tradição clássica, e onde «Pentesileia deu provas brilhantíssimas do seu valor militar, mesmo entre os guerreiros».

As diversas referências onomásticas que ocorrem na narração orosiana desta lenda grega são bastante curiosas. Figuras como *Marpesia* (talvez uma corrupção tardo-latina de *Marpessa*), *Lâmpeto* (talvez uma corrupção tardo-latina de *Lampécia*, uma vez que *Lâmpeto* é um mitónimo masculino), *Sinope* e *Oritia* são desconhecidas das tradições de Apolodoro e Pausânias como protagonistas das histórias das Amazonas. Contudo, não são nomes estranhos à mitologia clássica: Marpessa era a esposa de Idas, a quem escolheu rejeitando Apolo; Lampécia era uma das guardiãs das vacas de Hélio; Sinope era a heroína epónima da cidade de Sinope, no Ponto Euxino, e que foi protagonista de uma história amorosa com Zeus; Oritia era uma das filhas de Erecteu, rei de Atenas<sup>93</sup>. Mas nenhuma destas heroínas coincide com o que Orósio revela sobre as Amazonas. Em seus comentários críticos à edição da obra de Orósio, Migne cita algumas contradições nos manuscritos antigos quanto à fixação destes nomes<sup>94</sup>. Porém, quando confrontamos a sua descrição com a feita por Trogo Pompeio e Justino, provavelmente entre os períodos augustano e antonino, concluímos que o trabalho daqueles historiadores foi a base sobre a qual Orósio reformulou os dados, pois os nomes destas Amazonas figuram entre as destacadas<sup>95</sup>. Quanto a Hipólita, esta é dada

<sup>93</sup> Ver estes mitónimos no *Dicionário de Mitologia Grega e Romana* de Pierre Grimal.

<sup>94</sup> *Patrologia Latina* XXXI, cols. 725-726, notas 9-15.

<sup>95</sup> Justino, historiador do século II d.C., contemporâneo dos Antoninos, resumiu os 44 livros das *Histórias Filípicas* de Pompeio Trogo. Este, natural da Gália Narbonense, viveu no período augustano. O seu trabalho tinha o carácter de uma *História Universal*, abrangendo um período que ia desde as antigas épocas da Ásia e da Grécia até aos acontecimentos seus contemporâneos (um pouco no espírito do trabalho de Diodoro Sículo). Dada a sua natureza, compreende-se a razão por que Orósio teria a ele recorrido. Aliás, segundo o historiador da literatura latina, Ettore Paratore, o trabalho de Justino foi lido assiduamente durante toda a Idade Média. O presbítero bracarense cita ambos os autores frequentemente (*História* I, 8 - a propósito da carestia egípcia no tempo de José; I, 10 e VII, 27 - a propósito da expulsão de Moisés do Egípto; IV, 6 - a propósito da fundação de Cartago; VII, 35 - a propósito do conflito entre Alexandre Magno e o Citas.), o que nos leva a concluir que ao seu tempo já teria conhecimento apenas do resumo feito por Justino. No *Resumo* de Justino encontramos os diversos itens tratados por Orósio no que respeita às Amazonas: a fundação do reino (II, 1); a terra de Tesmicira (II, 4); Marpesia e

como a rainha das Amazonas, possuidora do cinto de Ares, no momento em que Hércules se dirigiu à Cítia. Confirma-se uma tradição que faz dela esposa de Teseu e mãe de Hipólito. Melanipe foi uma das amigas, ou talvez irmã, de Hipólita, feita prisioneira por Hércules, que a usou como moeda de troca para conseguir o cinto mágico (o que de algum modo encontramos expresso na citação de Orósio «aceitou as armas como preço de resgate»<sup>96</sup>, sem no entanto nunca mencionar o objecto concreto). Antíope foi a amazona raptada por Teseu, que originou a campanha daquelas até Atenas e o famoso confronto na Ática. Não a rainha mencionada por Orósio. Finalmente, o que Orósio demonstra saber sobre Pentésileia coincide com os dados da tradição clássica. A expressão com que o autor remata a sua evocação das lendas das Amazonas, no início do capítulo seguinte, é sintomática do significado que estas histórias assumem para o objectivo da sua *História*: *Proh dolor, pudet erroris humani. Mulieres patria profugae Europam atque Asiam, id est, plurimas fortissimasque mundi partes intrauerunt, peruagate sunt, deleuerunt, centum pene annis euer-tendo urbes plurimas, atque alias constituendo, tenuerunt*<sup>97</sup>.

Orósio retoma ainda o tema das Amazonas ao capítulo I, 21, para referir que no ano 30 antes da fundação de Roma, ao mesmo tempo que a guerra do Peloponeso, se fez ainda uma incursão contra «as gentes das Amazonas» (*gentis Amazonum*), que resultou numa enorme carnificina<sup>98</sup>.

Um dos mais importantes ciclos míticos da cultura grega, o ciclo de Tróia, entra em análise e comentário no capítulo I, 17 da *História* de Orósio. Aí, o autor começa por referir que «Está fora de dúvida» (*At uero*) que no ano 430 antes da fundação de Roma, Helena foi raptada. Que Orósio usa, ou pelo menos conhece a obra, para solidificar estes seus conhecimentos, Homero e a *Ilíada* é inequívoco. No próprio texto do autor lemos: *Homerus poeta, in primis clarus, luculentissimo*

---

Lâmpeto (em Justino chamada Martesia, II, 4); Oritia, Antíope (II, 4) e o rapto de Melanipe por Teseu, e não o de Antíope (II, 4). A descrição orosiana é praticamente um decalque do epítome de Justino. Encontramos aí, também, o episódio de Vesozes e os Citas, faraó egípcio: *História* I, 14 e *Resumo* II, 3.

<sup>96</sup> *História contra os pagãos* I, 15.

<sup>97</sup> «Oh, dor humana! Envergonho-me dos erros do homem! Mulheres desterradas da pátria penetraram na Europa e na Ásia, isto é, as maiores e mais fortes regiões do mundo, subvertendo quase durante cem anos a maioria das cidades e fundando outras, dominaram essas regiões». *História contra os pagãos* I, 16.

<sup>98</sup> *História contra os pagãos* I, 21.

*carminē palam fecit*<sup>99</sup>. Na *Ilíada* lemos que cerca de 1186 navios deixaram a Grécia aqueia em direcção a Tróia<sup>100</sup>. Orósio simplifica o número com a expressão «ajuntamento de mil navios» (*mille nauium*). A referência ao tempo de dez anos de cerco é outra prova do conhecimento do conteúdo da *Ilíada*, a qual se inicia, *in medias res*, durante o décimo ano de cerco dos Aqueus. Leia-se Orósio:

*Não é nosso propósito escrever agora de novo e ordenadamente os sucessos de tal guerra. Sem dúvida, não só o fazê-lo me parece longo para o volume desta obra, mas também me parece demasiado conhecido de todos o assunto dos eventos.*<sup>101</sup>

O presbítero bracarense reconhece o quão difundida era esta lenda e temática em seu meio cultural e passa, por isso, a compará-la com situações de seu tempo. Pressupondo o conhecimento integral e profundo da história da cidade de Príamo, ultrapassa-a, referindo o único herói sobrevivente, habilmente recuperado por Virgílio: Eneias<sup>102</sup>. Com esta fase da história e do mito, Orósio fazia também, à sua maneira, a ponte necessária para que os mitos de tradição grega entonassem nos de tradição latina. Só assim os Romanos se puderam reclamar herdeiros da cultura grega e oferecer o seu património cultural para aumento da *sapientia* e da cultura do Império, de que Orósio é um claro filho. Ele próprio o refere nesse mesmo capítulo: *ludi litterarii disciplina nostrae quoque memoriae inustum est*<sup>103</sup>. Toda-via, apenas no livro IV se refere ao elemento feminino da história latina de Eneias: Dido<sup>104</sup>. A referência à heroína fenícia aparece isolada, no contexto da fundação da colónia de Tiro e das guerras púnicas, e de uma forma especial: *ut de Carthagine, quae ante urbem Romam duos et septuaginta annos ab Elisa condita inuenitur*<sup>105</sup>. O facto de Orósio

<sup>99</sup> «... é o poeta Homero, bastante ilustre, que o faz no seu opulento poema». *História contra os pagãos* I, 17.

<sup>100</sup> Homero, *Ilíada* II.

<sup>101</sup> *História contra os pagãos* I, 17.

<sup>102</sup> *História contra os pagãos* I, 18.

<sup>103</sup> «... tudo o que nos foi ensinado está gravado na nossa memória». *História contra os pagãos* I, 18.

<sup>104</sup> *História contra os pagãos* IV, 6.

<sup>105</sup> «Cartago foi fundada por Elisa setenta e dois anos antes da cidade de Roma». *História contra os pagãos* IV, 6. Esta informação é decerto também retirada do trabalho de Justino, onde lemos que a princesa tária, Elissa, foi a fundadora da cida-

chamar *Elisa* a Dido demonstra que o autor conhecia as tradições anteriores à epopeia virgiliana que narravam a história da fundação de Cartago. Elissa, nome oriental de Dido, era filha de Mu-to, rei tírio. Com a revolta de Pigmalião, seu irmão que se tentara apoderar de seus bens, Elissa fugiu com tudo para o Ocidente. Aí, no norte de África, foi-lhe concedido um espaço onde fundou o seu reino <sup>106</sup>. Foi sobre este tema que Virgílio construiu o romance de Dido e Eneias. Justino é um dos autores que narra este episódio e Orósio cita-o como uma das suas fontes. Este epitomista do tempo dos Antoninos fornecia um final diferente, para a princesa fenícia, do que o que Virgílio escolheu <sup>107</sup>. Orósio é omissivo quanto a tais pormenores, mas a sua evocação de Dido como Elisa é uma prova que privilegiou a informação justiniana à virgiliana, correspondendo, provavelmente, aos seus interesses imediatos.

A alusão aos exílios e naufrágios dos Gregos que faz no mesmo capítulo é, obviamente, uma referência indirecta a Eneias, mas sem dúvida também à *Odisséia* e à epopeia de Ulisses, cantada por Homero: *Horum praeterea temporum medio interiacent exsilia naufragiaque Graecorum* <sup>108</sup>.

Breves referências à mitologia grega são as que encontramos nos livros V, 1 e VI, 15. Aí lemos sobre Ártemis e Apolo. No primeiro caso, ao se referir novamente a Busíris e suas crueldades, cita também o templo de «Diana em Táurica», por onde passavam peregrinos que se tornavam vítimas sacrificiais. A localização do templo havia sido celebrizada pelo sacrifício de Ifigénia à deusa da caça. Seria essa mesma deusa, Ártemis, que viria a assimilar cultos bárbaros, caracterizados por sacrifícios humanos, e que Orósio aqui parece evocar. Segundo a tradição que preservava a vida da filha de Agamémnon, esta teria permanecido em Táurica como sacerdotiza e a sua função era sacrificar todos os estrangeiros que chegavam ao país como náufragos <sup>109</sup>. No segundo caso, conta-se sobre o deus das artes e como es-

de. Cf. *Resumo* XVIII, 4-5. Contudo, na mesma obra do epitomista latino, lemos *Didonis exemplum, quae, Karthagine condita. Resumo* XI, 13.

<sup>106</sup> Timeu, frag. 23; Justino, XVIII, 4, 3-6, 8.

<sup>107</sup> Esposa de Aquerbas, é por ele que Elissa se suicida. Nada lemos sobre Eneias. Porém, o nome assumido é Elissa e não Dido.

<sup>108</sup> *História contra os pagãos* I, 18.

<sup>109</sup> Eurípides, *Ifigénia na Táurica*; Pausânias, I, 22, 6; II, 16, 7; 29, 9.

teria morto a serpente Píton e originado o oráculo de Delfos <sup>110</sup>. Juntamente com essa alusão, Orósio faz acompanhar o texto com uma referência às manifestações extático-proféticas que aconteciam em Delfos, famosas em todo o mundo antigo.

A alusão ao templo de Diana/Ártemis, como uma outra a Busíris, vem num contexto de crítica a episódios em que a hospitalidade é violada com sacrifícios humanos. O que acontecera com povos que pediram abrigo a outros, que se revelaram seus inimigos, ou com algumas personagens que encontraram a morte junto de seus hospedeiros, como Pompeio atraído por Ptolomeu. Orósio exemplifica com as tipologias antigas, e, além da Táurica e de Busíris, cita ainda o caso de Polimestor. Segundo a lenda, este genro de Príamo recebera em sua casa o cunhado, ainda jovem, Polidoro. Príamo tentava assim proteger este seu filho da guerra da Tróia. Todavia, Polimestor, rei da Trácia, por razões de cobiça, matou o cunhado, seu hóspede, e lançou ao mar o seu cadáver. Orósio recorre a este mito para fazer um paralelismo como o que cita sobre o triúviro Pompeio: «Não terá ele presente o exemplo de Polimestor que cometia crimes até na pessoa dos hóspedes que dele se aproximavam?» <sup>111</sup>

A última referência a mitos gregos é subtilmente feita no livro VII:

*porque se afirma que aquele seu famoso Júpiter, por brincadeira, costumava converter em multidões de homens montões de formigas.* <sup>112</sup>

É o mito de Éaco e dos Mirmídones que aqui encontramos referenciado. Segundo o mito, Éaco era o mais piedoso dos homens e pediu a Zeus um povo para governar, uma vez que vivia só numa ilha deserta. Zeus acedeu ao pedido e transformou as formigas da ilha em homens, os *Mirmídones*, que se tornaram nos súbditos de Éaco <sup>113</sup>. Entre os metamorfoseados, encontrava-se a jovem ateniense Mírmex, antes transformada em formiga por Atena, pela sua insolência <sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Histórias que podem ser lidas, por exemplo, em Pausânias, X, 6, 5 e Ovídio, *Metamorfoses* I, 483ss.

<sup>111</sup> *História contra os pagãos* V, 1.

<sup>112</sup> *História contra os pagãos* VII, 1.

<sup>113</sup> Apolodoro, III, 12, 6; Pausânias, II, 29, 2; Ovídio, *Metamorfoses* VII, 614ss.

<sup>114</sup> Sérvio, *In Virgilii carmina commentarii* IV, 402.

Dentro da mitologia de tradição já exclusivamente romana, ou latina, Orósio dedica-se à dissertação do tema da fundação de Roma. A primeira referência a esta tradição, sem ter em conta a alusão a Eneidas, o qual é também património dos Gregos, ocorre pela primeira vez no livro II da *História*, e, como é óbvio, posteriormente a todas as evocações mitológicas da Grécia. Neste capítulo, lê-se simplesmente *quo anno apud Latinos Procas, Amulii et Numitoris pater, auus autem Rheae Sylviae, quae mater Romuli fuit, regnare coepit*<sup>115</sup>. O objectivo é claramente o de atingir a figura de Rómulo, essencial para narrar a fundação da cidade de Roma, e da qual, como lemos mais adiante, era tida como fundadora<sup>116</sup>. Contudo, cita uma série de figuras, referentes essenciais, para esta personagem epónima. A história é conhecida: Procas é o décimo quarto rei de Alba Longa. Antes de morrer dividiu a herança real por seus dois filhos: a Amúlio couberam as riquezas; a Numitor coube o reino. Todavia, aquele usou a sua parte da herança para usurpar o trono a seu irmão. Apesar dos esforços de Amúlio para impedir a descendência da sobrinha, de modo a evitar futuros conflitos de luta pelo poder, o rei usurpador foi incapaz de impedir que Reia Sílvia gerasse, de Marte, segundo a tradição mais frequente e difundida por Virgílio<sup>117</sup>, dois filhos gémeos. A partir deste ponto da narrativa mitológica desencadeia-se toda a fundação de Roma, pelos irmãos Rómulo e Remo.

Orósio estabelece um paralelo entre os acontecimentos em Roma e o evoluir da situação política de Babilónia<sup>118</sup>. Mas significativa é a expressão que o autor utiliza para a caracterizar: *ut autem omnia haec ineffabilibus mysteriis et profundissimis Dei iudiciis disposita, non autem humanis uiribus, aut incertis casibus accidisse perdoceam*<sup>119</sup>. Com esta citação, Orósio assume declaradamente a incorporação dos

<sup>115</sup> «O ano em que entre os Latinos, Procas, pai de Amúlio e de Númitor, também avô de Reia Sílvia, a qual foi mãe de Rómulo, começou a reinar». *História contra os pagãos* II, 2.

<sup>116</sup> *História contra os pagãos* V, 16.

<sup>117</sup> Virgílio, *Eneida* I, 273.

<sup>118</sup> J. Vaz de Carvalho chama a atenção para o paralelismo constante que Orósio faz, como aliás Santo Agostinho, entre as duas potências politicamente hegemónicas. J. Vaz de Carvalho, «Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, 1955, pp. 147-149.

<sup>119</sup> «Assim, todos estes factos aconteceram pelos inenarráveis mistérios e insondáveis desígnios de Deus que assim o dispusera, e não pelo poder do homem ou pela incerteza do acaso». *História contra os pagãos* II, 2.

dados mitológicos na sua história universal cristã. Coloca a um mesmo nível a existência de um Deus, que conduz estes acontecimentos, e a existência de figuras religiosamente essenciais na cultura latina. Todavia, Orósio descaracteriza-as, em parte. Pois não refere que Reia Sílvia fosse vestal, sacerdotiza da deusa Vesta, nem refere que Marte, deus da guerra, fosse o pai dos gémeos<sup>120</sup>. Eram fortes componentes de uma cultura declaradamente incompatível com a doutrina cristã, e como tal, passíveis de assim serem omitidas.

O assunto é retomado no capítulo 4 do mesmo livro<sup>121</sup>. Orósio começa por datar a fundação de Roma, que, aliás, à boa maneira latina é a referência cronológica ao longo de toda a *História*. Aí, Orósio dedica a sua narrativa ao fratricídio de Remo, narrando como Rómulo criou o trono romano. Em seguida, recorda o rapto das Sabinas, através do qual angariou mulheres para casar com os Romanos, pouco ricos em elementos femininos. Nesta fase, Orósio não nega os actos evidentemente religiosos do herói romano, como o facto de este ter usado o sangue de suas vítimas, o templo e as muralhas da cidade. A enumeração dos feitos militares, meio lenda, meio história, segue como num tratado de narrativa positivista, em que os diversos elementos se tornam essenciais para uma razoável compreensão do passado: a guerra com os Sabinos; o assassinio do chefe sabino, Tito Tácio; a guerra contra Veios e Cenina. Para depois sintetizar os acontecimentos militares dos inícios da cidade: os actos de Túlio Hostílio, a contenda entre Horácios e Curiácios, evocada na simples referência *Tergeminorum congressione*<sup>122</sup>; os Tarquínios; Clélia; a violação de Lucrecia. São agora referências que evocam a indistinção entre a lenda e o real. Mas interessa destacar a caracterização orosiana de Rómulo, e essa está sintetizada da seguinte forma: «Bastava pegar em armas, para não mais dar tranquilidade aos seus inimigos»<sup>123</sup>.

O ciclo de Rómulo e da fundação é o único grande mito latino ressuscitado pela pena deste autor cristão. A mitologia latina revela-

<sup>120</sup> Na verdade, Orósio demonstra conhecer as várias tradições que atribuem diversas paternidades aos gémeos de Reia Sílvia, pois no capítulo 1 do livro VI, temos o seguinte: «Acaso seu pai [de Rómulo], que não se sabe ao certo quem seja?» *História contra os pagãos* VI, 1.

<sup>121</sup> No livro VI retoma o tema com uma série de perguntas retóricas sobre o poder de Rómulo. *História contra os pagãos* VI, 1.

<sup>122</sup> *História contra os pagãos* II, 4.

<sup>123</sup> *História contra os pagãos* II, 4.

-se assim, compreensivelmente, menos rica em número que a grega. Destacamos ainda a alusão a algumas figuras, cuja existência histórica é quase certa, mas que são frequentemente caracterizados numa auréola de fantástico e mito. O que também acontece em Orósio. Referimo-nos a Creso, por exemplo, o famoso rei da Lídia, cujas aventuras foram narradas por Heródoto nas suas *Histórias* <sup>124</sup>. Orósio refere-se à sua participação em combates em auxílio de Babilónia, e contra a Pérsia, mas não deixando de mencionar o factor que o torna lendário na cultura grega, a sua riqueza: *Croesus, rex Lydorum, famosus opibus* <sup>125</sup>.

A referência ao reinado de Busíris, rei do Egipto, Orósio recolhe-a, decerto, das tradições mitológicas gregas <sup>126</sup>. Diz o autor braca-rence que na mesma altura em que ocorreu o crime das Danaides, se implantou, no Egipto, o governo deste rei. Orósio refere-se-lhe como a «hospitalidade cruel de Busíris, o tirano assaz sanguinário, com uma religião demasiado desumana, pois o rei com o sangue inocente dos hóspedes fazia libações aos deuses que se tornavam cúmplices de seus crimes». A cronologia histórica da civilização egípcia não conhece qualquer faraó com o nome *Busíris*. A história deste rei lendário é contada por Diodoro Sículo, Apolodoro e Heródoto <sup>127</sup>. Segundo estes autores, o seu reinado caracterizou-se por um regime pérfido e tirânico, que para aplacar a ira de Zeus sacrificava anualmente um estrangeiro. Este regime teria durado até a vítima propiciatória ser Hé-acles, que se libertou e matou o hospedeiro. Apesar de o cenário da história ser o Egipto, a narração está construída à base dos esquemas mentais da cultura grega e é nessa perspectiva que Orósio também a evoca. A associação do sacrifício humano ao culto das divindades não é decerto inocente. Aliás, reflexão significativa de Orósio é a seguinte «O que parecerá ser execrável aos homens, pergunto se porventura não parecerá igualmente aos próprios deuses» <sup>128</sup>. O presbítero volta a referir-se ao costume desumano de Busíris um pouco mais adiante, num contexto em que refere diversos costumes semelhantes <sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Heródoto, *Histórias* I, 34.

<sup>125</sup> *História contra os pagãos* II, 6.

<sup>126</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>127</sup> Diodoro Sículo, I, 17, 45; IV, 18, 27; Apolodoro, *Biblioteca* II, 5, 11; Heródoto, *Histórias* II, 45.

<sup>128</sup> *História contra os pagãos* I, 11.

<sup>129</sup> *História contra os pagãos* V, 1.

Finalmente, gostaríamos de destacar uma outra história presente neste texto e que, apesar de ter como origem a Antiguidade pré-clássica, revestiu-se, durante o período clássico, de aspectos de maravilhoso mitológico, graças, essencialmente, ao tratamento que recebeu dos escritores e poetas gregos. Referimo-nos à história de Nino e Semíramis. O famoso mito babilónico é referido essencialmente por Heródoto, Diodoro da Sicília, Justino e pelo romance grego *Novela de Nino*<sup>130</sup>. Nino é o fundador mítico de Nínive da Assíria. Filho de Belo (nome grego do deus Bel), veio a casar-se com a esposa de um de seus vizires, Semíramis. A lenda desta ter-se-ia formado durante o período persa e entronca-se nas mitologias locais. Sua mãe, Dérseto, era uma divindade híbrida, metade mulher, metade peixe. Em criança, Semíramis fora abandonada, tendo sido criada por pombas. Mais tarde conheceu um conselheiro do rei, que a desposou. Levada por seu primeiro marido, Honetes, para o campo de batalha, o rei da Assíria, Nino, apaixonou-se por ela. Além de sua beleza, Semíramis assumia-se como estratega inteligente, o que causou no rei a melhor das impressões. Após algumas peripécias para a conseguir subtrair ao legítimo marido, que se enforcou, Nino conseguiu desposar Semíramis. Quando morreu o rei da Assíria, a rainha sucedeu-lhe no poder e no trono. Iniciou uma série de obras, entre as quais se destacam a construção de um mausoléu para Nino e uma nova cidade nas planícies da Babilónia<sup>131</sup>. Diodoro dá-nos a descrição das maravilhas arquitetónicas operadas por Semíramis, entre as quais, os célebres jardins suspensos. As suas façanhas militares fazem-na digna de pertencer ao povo das Amazonas: teria conquistado Ecbátana, o Egipto e a Etiópia. Acabará por sofrer uma conspiração de seu filho Nínias, aliás profetizada pelo oráculo de Ámon. Segundo a lenda, a rainha teria entregue o reino ao filho, e ter-se-ia transformado em pomba, subindo ao céu e acabando por receber a apoteose<sup>132</sup>. Justino parece ter confun-

<sup>130</sup> Heródoto, *Histórias* I, 7, 184; III, 155; Diodoro Sículo, II, 4-20; Justino, *Resumo das Histórias Filipicas de Trogo Pompeio* I, 2. Quanto ao romance de *Nino*, de autor anónimo, apenas existem fragmentos, provavelmente da época helenística, nos quais a jovem jamais é chamada de *Semíramis*. Este é o mais antigo representante do género romanesco na literatura grega, até hoje conhecido. Cf. Albin Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, pp. 891-894.

<sup>131</sup> Informações decalcadas de Justino, *Resumo* I, 2.

<sup>132</sup> Delaporte, em 1923, associou a rainha dos mitos gregos com Sammuramat, esposa do rei assírio Šamši-Adad V (823-810 a.C.), filho de Salmanasar. Segundo

dido a história da rainha com as aventuras épicas de Ištar, o que de algum modo contribuiu para o retrato sanguinário de Semíramis, pois Ištar é uma deusa guerreira.

A primeira referência de Orósio a este célebre par consta na *História*, livro I, e é essencialmente uma referência metodológica: «Quase todos os homens que gostam de escrever... começaram os seus relatos a partir de Nino, filho de Belo, rei dos Assírios»<sup>133</sup>. Nas palavras do presbítero bracarense, a figura do rei assírio é uma referência convencional para a esmagadora maioria dos historiadores greco-latinos, isto porque é o *primeiro de todos os reis*<sup>134</sup>. Facto que ele, como historiador, vem agora contestar, pois anterior ao seu reinado parece existir uma nebulosa, traduzida na expressão «Nunca, em nenhuma circunstância fizeram uma evocação dos séculos anteriores ao reinado de Nino»<sup>135</sup>. Por essa mesma razão, recua até à criação do Homem. No capítulo 4 do mesmo livro, Orósio inicia o historial do poder de Nino. Diz-se que no ano 1300 antes da fundação de Roma, Nino liderou os exércitos assírios, levando a cabo uma série de conquistas territoriais. Numa extraordinária expressão de força, Orósio diz que *Nino non lacte iam pecudum, sed sanguine hominum uiuere*<sup>136</sup>. A morte de Nino é narrada no contexto destas investidas guerreiras: atin-

---

aquele autor, uma estela encontrada em Ašur indicava o nome desta soberana. Sammuramat/Semíramis teria ainda sido regente de seu filho, Adad-Nirari III (810-782 a.C.). Outros autores associam-na a Naqi'a, esposa de Senaqueribe e mãe de Assardão, a qual teria administrado Babilónia durante algum tempo. Porém, filologicamente o nome desta rainha não é tão satisfatório como o de Sammuramat que preenche os requisitos que teriam originado o grego Σεμίραμις. Cf. Delaporte, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, p. 277 e corroborado por Paul Garelli, *O Oriente Próximo Asiático. Impérios Mesopotâmicos e Israel*, p. 79 (trad. portuguesa de Emanuel O. Araújo, publicada em S. Paulo). A Semíramis de Diodoro é completamente diferente da moça que protagoniza o romance de Nino, a qual, além de ser prima do rei, é a imagem perfeita da candura, inocência e ingenuidade.

<sup>133</sup> *História contra os pagãos* I, 1.

<sup>134</sup> *História contra os pagãos* VII, 2. Orósio tem como modelo para esta sua afirmação, decerto, o trabalho de Justino, *Resumo das Histórias Filípicas* I, 1. O nascimento do próprio Abraão é datado em Orósio por referência ao reinado de Nino: o patriarca teria nascido no 43º ano do reinado. E até Cristo foi prometido ao patriarca no tempo de Nino. *História contra os pagãos* VII, 2.

<sup>135</sup> *História contra os pagãos* I, 1.

<sup>136</sup> «Ensinou a beber não já o leite do gado, mas, sim, o sangue dos próprios homens». *História contra os pagãos* I, 4.

gido por uma flecha, e trespassado, morreu. Teria governado setenta anos <sup>137</sup> e praticado uma política bélica durante cinquenta <sup>138</sup>. Semíramis, sua esposa, sobe ao trono após a morte do marido, coincidindo com o que a tradição clássica narra <sup>139</sup>. Seguindo as informações fornecidas por Diodoro Sículo, Orósio conta que a rainha, após ter «fundado a cidade de Babilónia» (decerto uma alusão ao conjunto de obras levadas a efeito pela monarca, descritas por Diodoro e confirmadas em *História* II, 6), «durante quarenta e dois anos chamou povos habituados à efusão de sangue e esmagou-os... descontente com as fronteiras que o seu marido... adquirira e sujeitara ao seu poder, acrescentou ao seu Império a Etiópia esmagada pela guerra e banhada em sangue» <sup>140</sup>. Ousou ainda levar a cabo um projecto que só Alexandre da Macedónia viria a igualar: transpor as fronteiras da Índia. O re-trato que traça da soberana é verdadeiramente hostil:

*Esta rainha era arrebatada e libidinosa. Tinha sede de sangue. Estupros contínuos e homicídios. Dava a morte a quantos mandava chamar à sua presença, após se dar a eles como meretriz e com eles se deleitar no segredo da alcova. Finalmente, devido a qualquer escândalo, deu à luz um filho. Vergonhosamente, propôs-lhe o incesto. Houve conhecimento de tal vergonhoso incesto e soube-se do crime. Então, para disfarçar a ignomínia da sua vida íntima, Semíramis cometeu um crime público. Sem dúvida, fez uma lei segundo a qual, entre pais e filhos, nenhuma denúncia do pudor natural relativamente ao desejo da escolha de filhas como cônjuges pudesse evitar que cada qual fizesse o que lhe aprouvesse* <sup>141</sup>.

O tempo de governo atribuído à rainha é exactamente o mesmo que é atribuído a seu marido: o número simbólico de setenta anos <sup>142</sup>. O tema parece ser tão relevante para a estrutura do texto de Orósio que o presbítero retorna a ele frequentemente, como aliás ficou demonstrado.

<sup>137</sup> *História contra os pagãos* II, 3.

<sup>138</sup> *História contra os pagãos* I, 4.

<sup>139</sup> Estas informações são repetidas e corroboradas pelo mesmo Orósio alguns capítulos mais adiante. Cf. *História contra os pagãos* II, 2.

<sup>140</sup> *História contra os pagãos* I, 4.

<sup>141</sup> *História contra os pagãos* I, 4.

<sup>142</sup> *História contra os pagãos* II, 3.

### 3. Conclusões

Com o exposto acima, verificamos que o autor bracarense recorre frequentemente a exemplos retirados das mitologias grega e romana para ilustrar o seu raciocínio escatológico. Assim, resta-nos concluir com algumas ideias directrizes acerca do uso e recurso à mitologia da Antiguidade Clássica por parte de Paulo Orósio. Em primeiro lugar, se partirmos do princípio que o trabalho orosiano tem como objectivo alcançar os conturbados tempos cristãos do século V da nossa era, e demonstrar que Deus, providencialmente, orientou todo o desenrolar do processo histórico, de modo a fazer nascer o Redentor e a instaurar o seu Reino, concluímos, necessariamente que, na perspectiva orosiana, o Deus cristão interveio activamente em acontecimentos conotados com a mitologia clássica. E de alguma forma, confirma-o, no livro VII, 1, onde disserta exactamente sobre esta questão: «Aconteceu, porém, que o homem abusou da bondade que o Criador lhe dispensara. Então, o homem, com o seu procedimento, transformou em obstinação a liberdade que Deus lhe permitira. Porque o homem desprezou a liberdade que Deus lhe concedera, deslizou para o esquecimento»<sup>143</sup>.

Se os factos mitológicos foram enumerados como exemplos *reais* e *factuais* de momentos antigos de agonia e tristezas humanas, se precederam a fundação de Roma, e se esta foi a cidade cujo sistema sócio-político permitiu a criação do modelo cristão de *Cidade*, então Deus esteve necessariamente presente. Como o próprio presbítero lembra, Roma foi fundada por Rómulo. Este era filho de Reia Sílvia. São figuras da mitologia romana e Orósio admite perfeitamente a sua existência. Assinale-se, contudo, que não há qualquer menção à paternidade marciana dos gémeos. Isto é, Orósio prescinde desse elemento completamente maravilhoso.

Nesta linha de dissertação inserem-se as referências a Ógigo, Ápis, Dánao, Tereu, Procne, Perses, Cadmo, Perseu, Pandíon, Atreu, Tiestes, Édipo, Eneias, Ulisses, Polimestor, Busíris, Semíramis e às Amazonas, à destruição da Atlântida, à guerra de Tróia e à fundação de Roma. Orósio limita-se ao verosímil, o que é possível: histórias antigas, passadas com pessoas possivelmente reais: incestos, parricídios, traições, batalhas e usurpações de poder. Para isso, esvazia-as

---

<sup>143</sup> *História contra os pagãos* VII, 1.

totalmente de seu conteúdo maravilhoso, abstendo-se de referir as intervenções divinas do paganismo clássico. A própria alusão aos Centauros é esvaziada desse conteúdo, referindo-se a razão etiológica de tal mito. A ninfa Calipso surge ligada a um topónimo, não a um facto.

Há, porém, alguns desvios da regra, mas provavelmente explicáveis. Se a história do Dilúvio e o protagonismo de Deucalião e Pirra podiam ser inverosímeis, o paradigma bíblico de Noé fornecia um elevado grau de probabilidade para a ocorrência dos acontecimentos referidos. A *extraordinária* história de Fáeton e a plantação de dentes de dragão por Medeia são adjectivadas por Orósio como *ridiculae fabulae*, reconhecendo-se o seu carácter maravilhoso e evocando-se como simples metáforas retóricas aplicadas como comparações e ilustrações para situações históricas reais. Na verdade, já Platão havia afirmado que *as pessoas que podem acreditar em Cadmo e nos dentes de dragão acreditam em tudo*<sup>144</sup>.

Restam duas excepções: a evocação da lenda de Teseu e o Minotauro e a referência a divindades pagãs, como Baco, Apolo, Diana e Júpiter. Na verdade, o que até aqui tem sido enunciado tem, como máximo divisor comum, o facto de os protagonistas das histórias serem mormente heróis mortais, homens e mulheres que a cultura popular do classicismo elevou à condição de semi-deuses, e não deuses de direito-próprio. O mesmo acontece com Teseu, herói ateniense. Todavia, a figura do Minotauro era, indiscutivelmente, parte integrante de um maravilhoso lendário. A figura híbrida, metade-homem, metade-touro, constituía uma aberração da natureza cuja existência só tinha lugar no imaginário. O mesmo sucedia com os Centauros. Como vimos, quanto a estes Orósio justifica a criação da lenda. Para o Minotauro não fornece qualquer tipo de explicação, ou nem sequer atribui qualquer tipo de adjectivação que indique um juízo sobre o mito, como nos casos de Fáeton ou Medeia. Mas, quando lemos as palavras do presbítero cristão, apercebemo-nos de uma certa tomada de posição. O bracarense refere-se-lhe como *fero homini e humanae bestiae*<sup>145</sup>, expressões que podem funcionar como eufemismos classificativos de uma criatura antropófaga. Na verdade, e quase o diríamos sofisticadamente, verosímil de ter acontecido. Há alguma dose de maravilhoso, que, apesar de tudo, é passível de interpretação retórica.

<sup>144</sup> Platão, *Leis* 664A.

<sup>145</sup> *História contra os pagãos* 1, 13.

Finalmente, as referências às divindades pagãs. Quando menciona Júpiter, Orósio fá-lo no contexto da história dos Atridas ou de Éaco, às quais chama *fabulas*, caracterizadas pelo ridículo de um deus que transforma formigas em homens <sup>146</sup>. Quando cita Diana e o seu templo é para criticar a selvajaria de determinados ritos religiosos com ela relacionados: o sacrifício humano. A referência ao deus da música e das artes vem na sequência do relato dos conflitos entre Marco António e Pompeio <sup>147</sup>. Refere-se à importância do oráculo de Delfos, à Pitonisa e a Apolo. Evoca a lenda em que o deus, indo-europeu, mata a Píton, «principal fatora de toda arte divinatória», a qual acabou por ceder ao deus olímpico. Orósio continua as referências aos cultos apolíneos, relacionando a epilepsia com os delírios délficos. Como epílogo desta alusão a Apolo, Orósio diz: «ele, Apolo de Delfos, pelo discernimento e pela experiência dos homens, pouco a pouco foi desprezado abandonado e destituído. O que é que de vivo se pode esperar da morte dum animal oferecido em sacrifício? O que é que de verdadeiro pode esperar-se duma mulherzita dementada?» <sup>148</sup> Assim demonstra Orósio o seu juízo quanto a tais práticas religiosas.

O único momento em que Orósio cede à vetusta religiosidade do Império acontece no capítulo 9 do livro I: a referência a *Liber pater*, o grego Dioniso. Recorre à divindade como argumento de demonstração que os tempos da ira divina não são uma exclusividade dos tempos cristãos: *Et ne forte diuisa tempora credantur irae Dei furorisque bellici, ea tempestate subactam Indiam Liber pater sanguine madefecit* <sup>149</sup>. Apesar de mais adiante exaltar que para a felicidade total, a Roma, apenas faltava o cristianismo como religião <sup>150</sup>, chega a recorrer aos seus deuses. Nesta passagem parece-nos evidente o recurso à divindade vinícola, tão cultuada na Antiguidade tardia, assumindo-a como uma realidade. Cabe, neste momento, cremos, retomar a questão que enunciámos no início deste estudo: *Qual é o objetivo e qual a razão por que Orósio, numa história que se pretende*

<sup>146</sup> *História contra os pagãos* I, 12.

<sup>147</sup> *História contra os pagãos* VI, 15.

<sup>148</sup> *História contra os pagãos* VI, 15.

<sup>149</sup> «E para que não se acredite que os tempos são sinal do furor bélico de Deus, *Liber pater* inundou tempestivamente a Índia de sangue».

<sup>150</sup> *História contra os pagãos* VII, 6.

*cristã, utiliza todo este aparelho teórico-conceitual?* Isto tendo em conta que Orósio entende o Cristianismo como a verdadeira religião <sup>151</sup>, e que os males do mundo antigo se deveram não somente ao facto de os antigos terem sido impiedosos, mas porque a religião que professavam estava longe de ser a verdadeira.

Pensamos que a resposta reside no público a quem Orósio pretende atingir. Como vimos no início, o texto tem como objectivo introduzir a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, explicando aos não-cristãos o que se pretendia com este cristianismo político. Se havia os que acusavam os seguidores da Fé em Cristo como a primeira causa das desgraças que assolavam o Império, como as constantes investidas das tribos do norte, o trabalho de Orósio permitia demonstrar que os tempos de desgraças e cataclismos naturais não eram uma exclusividade do seu tempo. Antes, tinham um longo historial que se podia traçar a partir da própria criação do homem. Para tal, Orósio passa a escrever uma História que abrange momentos e culturas-chave conhecidos dos cidadãos do Império a quem pretendia informar. Ao lidar com estes, maioritariamente helenizados, torna-se compreensível que recorra a categorias facilmente identificáveis por tal comunidade. Entre essas categorias incluía-se todo o património mitológico da Antiguidade clássica, elemento formativo essencial em todo o cidadão helenizado do Império, especialmente o greco-romano. Orósio sabia a importância que os autores clássicos e seus textos tinham para esse mesmo público, pois eram parte estruturante do seu património cultural.

Compreende-se assim que Orósio o faça. À excepção da alusão a Dioniso, o presbítero parece não intuir os argumentos a que recorre como factos maravilhosos, mas simples episódios perfeitamente plausíveis de ter acontecido. Na verdade, os heróis greco-romanos poderiam perfeitamente ter sido verdadeiros homens e mulheres da História. Assim, não se refere a Marte como pai de Rómulo e Remo ou a Reia Sílvia como vestal, não menciona a loba que teria amamentado os gémeos, omite o julgamento de Páris, abstém-se de citar metamorfoses, prescinde de citar as lutas fantásticas de heróis como Cadmo, Perseu e Édipo. Por isso mesmo, talvez, Orósio privilegia os mitos secundários aos grandes ciclos. Prefere desenvolver as histórias das Amazonas que as façanhas de Hércules, ou a crueldade de

<sup>151</sup> *História contra os pagãos* I, 5.

Semíramis que a sua ascendência oculta. Quando evoca alguma história menos crível, adjectiva-a de *fabula*.

Do mesmo modo, há simples referências e há longos desenvolvimentos narrativos. Tudo depende da função exemplar para o mito escolhido. Os que facilmente desaguam em situações de imaginário e maravilhoso são, quase sempre, apenas referidos. Os que narram tragédias familiares e crimes humanos convêm mais ao texto orosiano. Em resumo, o escritor coloca a mitologia clássica ao serviço do seu principal objectivo.

Que fontes teria usado Orósio para inserir estes elementos na sua *História*? Em primeiro lugar há que referir que a educação clássica do presbítero teria sido provável e razoavelmente ampla. Na verdade, como cidadão do Império, os seus contactos com a latinidade helenística seriam assíduos. Ele próprio se define como *Romanus* e todo o romano aprendia a ler, por exemplo, com Virgílio. É possível mesmo que Orósio jamais tenha renegado essa formação, pois apesar de cristão sabia da sua importância para a comunidade não-cristã. Como prosélito consciente, usa-a. Em segundo lugar, há uma grande dose de narrativas lendárias gregas mencionadas. O património histórico que lhe permitia uma reconstituição dos factos anteriores à fundação de Roma não estava, obviamente, à sua disposição como hoje. Daí, houve que recorrer às tradições e às literaturas então disponíveis que, evidentemente, continham uma componente mítica bastante forte. Que Homero e Virgílio eram sobejamente conhecidos de Orósio, é fácil detectar, uma vez que o próprio autor os cita e refere frequentemente em seu trabalho <sup>152</sup>. Se investigarmos as fontes onde podemos encontrar os mitos evocados, detectamos ainda a predominância de nomes como Apolodoro, Pausânias, dos trágicos, Diodoro e Ovídio. Contudo, sabemos que Orósio não dominava o grego, pelo menos quando participou no Concílio de Jerusalém, pois foi Avito de Braga quem lhe serviu de intérprete <sup>153</sup>. Pelo que houve que recorrer a intérpretes e tradutores, ou teria aprendido a língua de Homero posteriormente <sup>154</sup>. Por outro lado, e como já salientou Torres Rodriguez,

---

<sup>152</sup> Por exemplo, *História contra os pagãos* I, 17; IV, *Pref.*; VI, 1. Em VI, 2, o autor refere-se a Tróia como Ílio, forma que também encontramos em Homero.

<sup>153</sup> Avelino de Jesus da Costa, «Paulo Orósio» in *Dicionário de História de Portugal*, vol. IV, p. 483.

<sup>154</sup> O que é uma hipótese bem plausível, pelo que lemos em *História contra os*

parece também ter citado de memória, referindo-se a lendas e tradições que conhece apenas de ouvido <sup>155</sup>.

Já o recurso aos latinos se tornava mais fácil. Ovídio e, com certeza, Justino/Trogo Pompeio foram fontes seguras para o trabalho de Orósio. O trabalho deste historiador latino e de seu epitomista era bastante semelhante ao de Diodoro e ambos serviram, por certo, de inspiração e modelo à história cristã do presbítero bracarense. De qualquer modo, e como já referido, a biblioteca de Santo Agostinho em Hipona foi, certamente, o espaço onde conseguiu reunir um manancial tão grande de informação culta.

Outra conclusão interessante é a que podemos retirar da datação dos acontecimentos míticos feita por Orósio. Analisemos a seguinte tabela:

CRONOLOGIA OROSIANA	EVENTO	CRONOLOGIA CRISTÃ
1300 antes de Roma	Reinado de Nino	c. 2052 a.C.
1070 antes de Roma	Reinados dos Telquines	c. 1822 a.C.
1060 antes de Roma	Reinado de Ógigo	c. 1812 a.C.
1008 antes de Roma	Reinado de Ápis	c. 1760 a.C.
810 antes de Roma	Dilúvio de Deucal.	c. 1562 a.C.
775 antes de Roma	Dánao, Tereu e Perses	c. 1547 a.C.
560 antes de Roma	Teseu contra o Minotauro	c. 1312 a.C.
480 antes de Roma	Reinados das Amazonas	c. 1232 a.C.
430 antes de Roma	Rapto de Helena	c. 1182 a.C.
414 após Tróia	Fundação de Roma	752 a.C.

Se a sugestão dada para o reinado de Semíramis (Sammuramat) é bastante desviada daquela que nós hoje sabemos ser a realidade

---

*pagãos* VII, 6: «Flávio Josefo refere que, por ordem de Cláudio, os Judeus foram expulsos da cidade de Roma. Mas mais me impressiona Suetónio que diz assim: Cláudio expulsou de Roma os Judeus». Esta citação demonstra que teria, possivelmente, **lido** os dois autores, tendo um escrito *em grego* e outro em latim. O maior obstáculo desta hipótese é a existência de traduções latinas de Josefo, que o bracarense poderia ter utilizado em Jerusalém ou em Hipona. Porém, não sabemos se ao tempo de Orósio estariam já disponíveis.

<sup>155</sup> Casimiro Torres Rodríguez, «Los siete libros de la Historia contra los paganos, de Paulo Orosio», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, IX, 1948, p. 28. Cf. *História contra os pagãos* I, 18.

(séc. IX a.C.), as datações fornecidas para a derrota do Minotauro e para a guerra de Tróia são bastante sugestivas: fazer coincidir a morte do touro minóico com o século XIV a.C. é colocá-la no tempo das invasões aqueias (período em que Creta teria sido finalmente dominada pela civilização micénica; a concretização histórica do mito de Te-seu) e fazer coincidir o rapto de Helena de Esparta com o século XII a.C. é colocá-lo no tempo em que provavelmente se deu de facto uma guerra de Tróia, período dórico, séculos XII-XI a.C. (datada, já na Antiguidade, por Eratóstenes, em c. 1184 a.C.; Orósio teria falhado por muito pouco <sup>156</sup>). Assim, as propostas cronológicas do historiador cristão são extremamente interessantes, uma vez que se aproximam bastante de realidades históricas identificadas com os acontecimentos míticos referidos.

O providencialismo de Orósio é assim enriquecido com o recurso a todo um manancial teórico de informação, de um património comum a todo o cidadão romano. Longe de denegrir a sua imagem, o recurso à mitologia demonstra uma formação própria de um romano do século V e como todo este material era importante na cultura ocidental. Se, como afirma F. Carvalho Correia, o autor consegue alcançar uma construção teórica em que se define uma existência comum sem fronteiras de língua, raça ou condição sociológica <sup>157</sup>, então talvez nada o defina melhor que a utilização de toda esta estrutura cultural, constituída pelos antigos mitos greco-romanos. Estes teriam uma função mensurável e unificadora para o público visado. Orósio testemunha um cristianismo muito particular. Ainda embrionário, é um cristianismo que não hesita em recorrer à mitologia clássica como património. Mais não seja, para a utilizar como forma de proselitismo, servindo-se dela para converter pagãos e fazer a apologia de um mundo doravante cristão. O seu uso da mitologia clássica faz prova evidente da sua mais famosa expressão *Romano entre os Romanos*. Por outro lado, se a Idade Média leu Orósio assiduamente, a ponto de o tornar num manual de estudo, então isso prova que este era também um património que os homens coevos não podiam, necessariamente, ter ignorado.

---

<sup>156</sup> Do mesmo modo, Orósio falha um ano na datação da fundação de Roma, em relação à cronologia sugerida por Varrão.

<sup>157</sup> F. Carvalho Correia, «Orósio e Hidácio perante as invasões», *Theologica*, XI, 1976, p. 98.