

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FACULDADE DE LETRAS

JULIA FERREIRA DOS SANTOS

**MITO E RACIONALIZAÇÃO NAS *NARRATIVAS* DE CÔNON A PARTIR DA
BIBLIOTECA DE FÓCIO**

Rio de Janeiro

2023

JULIA FERREIRA DOS SANTOS

**MITO E RACIONALIZAÇÃO NAS *NARRATIVAS* DE CÔNON A PARTIR DA
BIBLIOTECA DE FÓCIO**

Monografia submetida à Faculdade de Letras da
Universidade Federal do Rio de Janeiro, como
requisito parcial para obtenção do título de
Licenciada em Letras: Português- Grego.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ribeiro Martins

Rio de Janeiro

2023

SANTOS, Julia Ferreira dos
s237m Mito e Racionalização nas Narrativas de Cônio a partir da Biblioteca de Fócio / Julia Ferreira dos Santos. -- Rio de Janeiro, 2023.
50 f.

Orientador: Pedro Ribeiro Martins. Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Licenciado em Letras: Português - Grego, 2023.

1. Mitos racionalizados. 2. Cônio. 3. Fócio. 4. Mitos Gregos. 5. Narrativas. I. Martins, Pedro Ribeiro, orient. II. Título.

Aos monstros na minha cabeça que, nas
sombras, ensinaram-me a não ter medo do
escuro.

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais: minha mãe, que me aguentou nos últimos quatro anos surtando por conta da faculdade e me deu a maior força; ao meu padrasto, que apesar de roubar meus doces e sempre reclamar por eu ser desleixada, é o primeiro a tentar me socorrer estando tão longe; ao meu pai, que fez o melhor que pôde e deu aquilo que conseguia.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Pedro Ribeiro Martins, que entrava nas minhas empreitadas malucas; à minha professora e chefe por muitos anos, professora Simone Bondarczuk, que me fez “aprender” o particípio na marra e surtava com meus surtos de ansiedade; ao professor Ticiano Lacerda, que se voluntariou para ser o leitor crítico deste trabalho e batia altos papos comigo no corredor da faculdade quando nos encontrávamos; não menos importante, à todos os professores de clássicas que cruzaram meu caminho e fizeram com que o Departamento de Letras Clássicas fosse a minha casa na faculdade, já que eu estava muito longe da minha.

Agradeço ao meu melhor amigo que, mesmo não estando presente fisicamente na minha jornada, fez com que esses últimos anos se tornassem menos difíceis. Explorar o espaço, cozinhar, minerar, sobreviver, construir trilhos, montar peças, criar portais, cair, fazer faxina em espaçonaves, desarmar bombas, mandar cartas, cuidar de fazenda e sobreviver em alto mar foram as aventuras dos últimos anos que me fizeram não pirar de vez.

Agradeço à Jenny, que retribuiu o posto de ouvidoria de lamentações neste semestre, já que eu fui quando a monografia era a dela. Obrigada ainda mais por ser a primeira a ler este trabalho, dar pitaco e rir dos meus comentários para mim mesma no arquivo.

Aos meus colegas e amigos de grego, que reclamavam principalmente quando a aula era sobre particípio. Foram meus primeiros amigos na terra distante que é o Rio de Janeiro.

Ao Projeto Fócio e seus encontros às sextas-feiras, mostrando que nerds de clássicas não curtem “sextou”, mas sim traduzir grego bizantino.

Um muitíssimo obrigada!

RESUMO

O presente trabalho propõe uma tradução inédita para a Língua Portuguesa dos mitos (1) Midas, (5) Eunomo, (22) Cretente, (30) Procne, (37) Cadmo e (40) Andrômeda presentes na obra *Narrativas* de Cônio (séc. I. a. C.-I d. C.), transmitida através da resenha feita por Fócio, Patriarca da Igreja de Constantinopla no século IX, em sua obra *Biblioteca*, códice 186. Além da tradução, o trabalho também propõe uma análise e comparação com outras versões dos mitos, a fim de analisar as diferenças e semelhanças entre elas. Dentre os mitos traduzidos, três deles possuem elementos de racionalização (Midas, Cadmo e Andrômeda). Pretende-se questionar se Cônio pode ser considerado um mitógrafo que racionaliza mitos de maneira sistemática ou não. A análise será realizada por meio da comparação com outros mitógrafos que racionalizam mitos na antiguidade, como Paléfato e Heráclito, levando em consideração a bibliografia mais atualizada sobre racionalização de mitos, como as obras de Malcolm Kenneth Brown, *The Narratives of Konon* (2002), tradutor e comentarista da obra de Cônio, no estudo sobre racionalização feito por Greta Hawes em sua obra *Rationalizing Myths in Antiquity* (2014) e no artigo sobre o mitógrafo feito por Manuel S. Morales, *Konon Narratives* (2022). Os resultados iniciais da análise apontam que Cônio não desenvolveu uma metodologia sistemática para racionalizar os mitos que descreve, tendo provavelmente se apoiado em outras fontes para abordar os três mitos com elementos de racionalização traduzidos neste trabalho.

Palavras-chaves: Cônio; Fócio; Narrativas; mitografia grega; mitos racionalizados.

ABSTRACT

The present work proposes an unpublished translation into Portuguese of the (1) Midas, (5) Eunomus, (22) Cretente, (30) Procne, (37) Cadmus and (40) Andromeda myths present in the work *Narratives* by Konon (1st century B. C. until the 1st century A. D.) transmitted through review made by Photius, Patriarch of the Church of Constantinople in the 9th century, in his work *Bibliotheca*, codex 186. In addition to the translation, the work also proposes an analysis and comparison with other versions of the myths, in order to analyze the differences and the similarities between them. Among the translated myths, three are rationalized myths (Midas, Cadmus and Andromeda), arising a question of whether Konon can be considered a mythographer who rationalizes myths or not. The analysis will be carried out through comparison with other mythographers who rationalized myths in antiquity, such as Palaephatus and Heraclitus, taking into account the most up-to-date bibliography on myth rationalization, such as the works of Malcolm Kenneth Brown, *The Narratives of Konon* (2002), translator and commentator of the work of Konon, in the study on rationalization done by Greta Hawes in her work *Rationalizing Myths in Antiquity* (2014) and in the article about the mythographer made by Manuel S. Morales, *Konon, Narratives* (2022). The initial results of the analysis indicate that Konon did not develop a systematic methodology to rationalize the myths he describes, having probably relied on other sources to approach the three myths with elements of rationalization translated in this work.

Keywords: Konon; Photius; Narratives; Greek mythography; rationalized myths.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO: | 8 |
| 1. Sobre a obra: | 10 |
| 1.1. Cónon, o mitógrafo:..... | 11 |
| 1.2. Fócio e sua Biblioteca:..... | 13 |
| 2. Sobre mitos: | 16 |
| 2.1. Eunomo:..... | 17 |
| 2.2. Cretense:..... | 19 |
| 2.3. Procne:..... | 22 |
| 3. Sobre mitos racionalizados: | 26 |
| 3.1. Midas:..... | 28 |
| 3.2. Cadmo:..... | 33 |
| 3.3. Andrômeda:..... | 39 |
| 4. Conclusão: Cónon racionalista? | 46 |
| REFERÊNCIAS: | 50 |

INTRODUÇÃO:

A motivação deste trabalho se deu graças ao interesse por mitologia e tradução de mitos. Graças ao Projeto Fócio e o acesso à obra *Narrativas*, transmitida na *Biblioteca* de Fócio, surge a ideia de analisar os mitos descritos por este mitógrafo quase desconhecido. Pelo fato da obra conter diversos mitos com versões não canônicas, nas quais elementos fantásticos são descritos de maneira racionalizada, originou-se um questionamento sobre as características da racionalização de mitos na mitografia antiga.

O Projeto Fócio surge graças ao processo de catalogação de uma cópia da edição de 1653 de David Hoeschel da *Biblioteca* de Fócio presente na Divisão de Obras Raras da Fundação Biblioteca Nacional. Essa proposta de catalogação foi realizada pelo Projeto de Extensão Núcleo de Documentação em Línguas Clássicas (NDLC), que tem como objetivo auxiliar a FBN na catalogação de obras em grego e latim. A obra de Fócio (810-983 d. C.), Patriarca da Igreja Bizantina, consiste em uma coletânea de 280 códices — ou resenhas — de diversas obras dos mais variados temas da biblioteca pessoal do Patriarca. O Projeto Fócio é um laboratório de tradução que congrega pesquisadores em nível de graduação, mestrado, doutorado e professores de diversas instituições e tem, portanto, o objetivo de traduzir e comentar a obra *Biblioteca* de Fócio e publicá-la em edição digital.

Em seguida, o Projeto Fócio estabeleceu uma parceria com os autores italianos da mais recente edição crítica da *Biblioteca* de Fócio graças ao acordo internacional da UFRJ com a Universidade de Bari, na Itália, o que proporcionou também uma parceria com a editora *Edizione della Normale* por intermédio do prof. Dr. Nunzio Bianchi. O professor Bianchi cedeu a edição crítica (2019) com o texto grego e tradução para italiano da obra *Biblioteca*. Esta edição crítica é a utilizada pelo projeto para as traduções da obra de Fócio e também é utilizada para compor este trabalho.

O presente trabalho tem como finalidade abordar alguns mitos presentes no códice 186 da obra de Fócio, que contém a resenha da obra *Narrativas* do mitógrafo Cônnon (I a.C-I d.C.). A obra do mitógrafo consiste em 50 narrativas de diversos mitos, fábulas e anedotas, de histórias conhecidas e desconhecidas. A escolha dos mitos teve como foco tratar o questionamento se Cônnon é um mitógrafo racionalista, fazendo uma comparação de suas narrativas entre si e com outras versões de mitos.

As narrativas selecionadas para fazer este questionamento são a 1ª Midas, 5ª Eunomo, 22ª Cretente, 30ª Procne, 37ª Cadmo e 40ª Andrômeda (que não aparecerão nesta ordem, mas serão separadas entre mitos e mitos racionalizados). Estas narrativas foram escolhidas por

conter a presença ou omissão de animais e monstros, além de serem classificadas neste trabalho como mitos, mitos híbridos e mitos racionalizados — a ideia inicial era tratar animais e monstros nos mitos de Cônio, mas, graças ao descobrimento dos mitos racionalizados entre os selecionados, esta ideia foi adiada. Com estes mitos serão analisados os recursos utilizados por Cônio para contar suas narrativas e a escolha de termos específicos para delimitar mito e história. Como o mitógrafo utiliza estes monstros e animais para manter o mito fantasioso ou para torná-lo o mais racionalizado possível.

Para estas análises serão utilizados os estudos feitos por Malcolm Kenneth Brown (2002), maior pesquisador e tradutor de Cônio, além dos comentários feitos em cada narrativa, o artigo feito por Manuel S. Morales (2022) sobre o mitógrafo e o livro da pesquisadora Greta Hawes (2014) sobre racionalização de mitos na antiguidade, do período helênico e do período imperial. Baseados nesses estudos e em interpretação própria, serão levantadas origens para os mitos representados nas obras, além de outras versões e possíveis fontes. Também os recursos utilizados pelo autor para racionalizar seus mitos, torná-los ambíguos ou mantê-los fantasiosos.

As análises são baseadas nas traduções dos mitos escolhidos do códice 186 de *Biblioteca* e na tradução da introdução de Fócio sobre a obra *Narrativas* para a Língua Portuguesa de autoria própria e na comparação com autores contemporâneos a Cônio, como Ovídio e Pseudo-Apolodoro, e autores predecessores, como Paléfato, Heródoto, Sófocles entre outros.

Este trabalho se encontra dividido em quatro capítulos: no capítulo 1 há uma breve introdução sobre a obra *Narrativas*, sobre o autor Cônio e também sobre Fócio e sua *Biblioteca*; no capítulo 2 há a análise de mitos, sendo apresentadas as traduções e interpretações das narrativas (5) Eunomo, (22) Cretense e (30) Procne; no capítulo 3 há a análise de mitos racionalizados, sendo vistas as traduções e interpretações das narrativas (1) Midas, (37) Cadmo e (40) Andrômeda; e, por fim, no capítulo 4 há a análise e conclusão sobre Cônio ser ou não considerado um mitógrafo racionalista.

1. Sobre a obra:

A obra *Διηγήσεις* (*Diegéseis - Narrativas*) de Cónon é uma coletânea de 50 narrações datada entre o século I a.C. e I d.C., que chega até a atualidade através de sua reprodução em epítomes contidas na obra *Biblioteca*, do Patriarca da Igreja Bizantina, Fócio (códice 186). A partir da introdução presente no códice 186 de Fócio, será tratado sobre o autor, a quem a obra foi dedicada e sua permanência até os dias atuais, graças, primordialmente, ao registro feito por Fócio (810/820-893 d.C.) em sua obra *Biblioteca*, contendo 280 códices no total.

Sua obra inclui narrativas de diversos mitos populares entre mitógrafos e poetas do período helenístico, além de muitos outros regionais e quase inéditos. A obra contém mitos de formação de cidades (κτίσεις) e mitos genealógicos — como em *Teogonia*, com a árvore genealógica dos deuses do Panteão grego —, assim como fábulas, mitos sobre animais e disputas territoriais, até mesmo histórias populares que passam por uma reinvenção feita pelo autor.

A permanência de sua obra *Διηγήσεις* foi dada graças às anotações feitas por Fócio I de Constantinopla, Patriarca da Igreja Bizantina. Para iniciar as análises dos opúsculos selecionados para a argumentação deste trabalho é preciso ver, em primeiro lugar, a introdução que Fócio faz para a obra *Narrativas* presente no códice 186:

ρπς'
 Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Κόνωνος Διηγήσεις· προσφωνεῖ μὲν τὸ πονημάτιον Ἀρχελάφ
 Φιλοπάτορι βασιλεῖ, περιέχεται δ' αὐτῷ ἐκ πολλῶν ἀρχαίων συνειλεγμένα ν'
 διηγήματα.

186

Lido: um livrinho de Conon, *Narrativas*; ele dedica o opúsculo ao rei Arquelau Filopator, (a obra) contém 50 narrações coletadas de várias tradições antigas.¹

O título da obra como *Narrativas* é uma proposta de tradução para a Língua Portuguesa, visto que é uma tradução inédita para a língua; uma tradução direta de *διηγήσεις*, que pode ser traduzido como “narrações” ou “narrativas”.

Os códices presentes em *Biblioteca* são iniciados com Ἀνεγνώσθη, sendo seguido pelo nome da obra a qual ele se refere e, a fins de padronização nas traduções do grupo de pesquisa do Projeto Fócio, a tradução é “Lido:” como em uma lista de resumos. Na parte referente a

¹ Todas as traduções de Cónon que serão utilizadas na dissertação são de autoria própria. Caso sejam necessárias outras traduções em citações, serão evidenciados seus devidos tradutores.

Cônon, este termo aparece apenas no códice 186 que dá início às narrativas do mitógrafo, não sendo reutilizado posteriormente.

1.1. Cônon, o mitógrafo:

Segundo Brown, editor e comentarista mais relevante de *Narrativas*, Cônon, o mitógrafo, teria possivelmente vivido na corte do Rei Arquelau Filopatris — na obra sendo tratado como *Filopator* — entre os séculos I a.C. e I d.C., época em que Arquelau reinava sobre a Capadócia, enquanto o reino ainda era vassalo de Roma (BROWN, 2002, p.1). De sua obra original pouco se restou, tendo sido encontrados dois papiros contendo 42 linhas sobre duas histórias incompletas, publicados em 1984 - Papiros de Oxirrinco (*P. Oxy 52 3648*)². A datação de sua obra e de quando teria vivido se dá através de sua dedicatória ao rei e também a datação dada a seus papiros, que datam do século 2 d.C aproximadamente.

Pouco se sabe sobre o autor, tendo algumas de suas características estilísticas sendo citadas por Fócio quando necessárias. Em sua obra, apenas a dedicatória e a citação de outra figura histórica poderia elucidar sobre o período de tempo em que viveu; essa figura, porém, que está contida na narração de número 50, é Alexandre, tirano de Pherai na Tessália, que governou entre 369-358 a.C., séculos antes de Arquelau Filopatris e, conseqüentemente, de Cônon. Pelo fato de tiranos e reis possuírem estudiosos em sua corte e Cônon dedicar sua obra ao rei da Capadócia, sua datação possivelmente é marcada com a ascensão e o declínio deste rei, no período do reinado de Augusto de Roma (36 a.C.- 10 d.C.) (BROWN, 2002, p. 4)³.

Além disso, fontes recentes relatam que uma das narrativas de Cônon, a 48^a sobre a infância de Rômulo e Remo, é muito similar com uma versão contada por Michael I (1112-1119), Patriarca sírio, em sua obra *Crônicas Sírias* (MORALES, 2022, p. 163). É provável que o patriarca tenha se utilizado da própria *Biblioteca* de Fócio como base para sua versão ou até mesmo as mesmas fontes utilizadas por Cônon para compor sua obra.

Em sua introdução, Fócio menciona que Cônon tem como fonte para suas narrativas “tradições antigas”, πολλῶν ἀρχαίων, que pode ser entendido também como “fonte”, “tradições” ou “autores”. Não se pode afirmar se na obra original havia a menção dessas tradições antigas nas quais o mitógrafo se baseou para as suas 50 narrativas, mas Morales (2022, p. 165) menciona a possibilidade levantada por R. B. Egan de a obra *Phillippica*, de

² Editado por M. A. Harder, localizado na Biblioteca Sackler de Oxford.

³ Este é apenas um resumo sobre o conhecimento que existe a respeito de Cônon. Para mais informações e uma leitura aprofundada, veja Brown (2002) e Morales (2022), que tratam mais a respeito do mitógrafo.

Teopompo de Quios, ser uma das fontes usadas pelo mitógrafo; Morales conclui, no entanto, que não é de tanta importância ter o conhecimento da origem dos mitos de Cônnon, apesar de alguns serem possíveis de supor.

Dos 50 opúsculos resenhados por Fócio, é possível perceber uma tendência e apreço de Cônnon por mitos — anedotas ou fábulas — de caráter raro, pouco conhecidas e com pouquíssimas fontes ou outras versões remanescentes que sobreviveram até a modernidade, como a de número 22, Cretense — que será apresentada no presente trabalho —, que possui apenas um outro mito semelhante para fins de comparação. Por ser uma obra datada do período Imperial, é possível ver a presença de mitos gregos e romanos na sua obra, além de algumas hibridizações. Contudo, o número de mitos conhecidos e populares, podendo ser considerados ‘canônicos’, é bem inferior ao de mitos raros, tendo apenas 11 de 50 narrativas (1ª Midas, 21ª Dardano, 24ª Narciso, 27ª Deucalião, 31ª Procne, 32ª Europa 37ª Cadmo, 40ª Andrômeda e 45ª Orfeu como mitos gregos conhecidos e 46ª Eneias e 48ª Rômulo e Remo como mitos romanos conhecidos) — Morales (2022, p. 166) cita 10 mitos conhecidos, desconsiderando Europa entre eles, mas, por se tratar de um mito presente tanto em *Histórias*, de Heródoto de Halicarnasso, e *Metamorfoses*, de Ovídio, pode-se considerar um mito importante e bastante difundido na cultura greco-romana.

Quanto ao seu estilo, poderia haver dúvidas a respeito dele por conta de sua obra original ter se perdido quase por completo, restando apenas 42 linhas. Por ter sido reproduzida em outra obra, há de se pensar que o estilo teria sido modificado por Fócio ao escrever as notas sobre as 50 narrações. Contudo, graças aos achados de Papiros de Oxirrinco, foi possível notar que uma das histórias contidas nos papiros se tratava da quadragésima sétima narração das 50 contidas na obra de Cônnon. Em uma comparação feita por Brown (2002, p. 38) entre o papiro *P. Oxy* LII 3648 e a narração 47 do códice 186 de Fócio, é possível notar que Fócio tende a se manter bem próximo da versão original, com poucas mudanças sintáticas para se adequar melhor ao gênero de anotação.

ὡς Αλθαμένης τοῦ Ἡρακλειδῶν γένους τρίτη γενεὰ ἀπὸ Τημένου στασιάζει πρὸς τοῦς ἀδελφοῦς (νεώτατος δ' ἦν) καὶ μετανίσταται Πελοποννήσου, στρατὸν Δωριέων ἔχων καὶ τινας Πελασγῶν.

(Fócio, 186 140b42-141a3)

Αλθαμένης τῶν Ἡρακλε [
 Τημένους στασιάσας, πρὸ [
 νεώτατος ἀνίστησιν. [
 τὸν Δωρι[έ]ων ἔγνω ἔχω [
 μετεῖχον δὲ τοῦ στόλου κα [
 ἐκ Πελοποννήσου διατα [
 μεταναστάσεις ἀλώμεν [

(P. Oxy 52.3648 F 2, 1.20-26)

É possível notar uma preferência em evidenciar algumas frases no lugar de outras, mas ainda assim o Patriarca se mantém próximo de Cónon em quesito de escrita, podendo exibir os estilos do mitógrafo e como ele escolhe contar as histórias que enumera em *Narrativas*, apesar de ter uma tendência em resumi-las. Esse resumo aparece muitas vezes em forma de lista, com o uso da preposição ὡς para enumerar os acontecimentos ao longo da narrativa.

Já quanto à escrita do mitógrafo não é possível saber como ela seria com precisão por ter restado muito pouco de sua escrita original. Por ter permanecido através de epítomes de Fócio — incluindo que seu trabalho pode ter sido redigido por um secretário e sua obra, *Biblioteca*, ter passado por copistas e revisores —, muito pouco resta do que seriam as escolhas estilísticas de Cónon presentes em *Narrativas*. Algumas evidências podem ser levadas em consideração, ao menos, como o fato dele escrever em dialeto ático (WAHLGREN, 1995).

Vale ressaltar que, apesar da escrita do Patriarca ser próxima do único original que se tem do mitógrafo, muitas das próximas argumentações irão se embasar em algumas escolhas de palavras e termos presentes nos epítomes, mas que não são possíveis serem totalmente atribuídos a Cónon ou a Fócio.

1.2. Fócio e sua Biblioteca:

Fócio, também chamado de Fócio I de Constantinopla ou São Fócio, o Grande — reconhecido pela Igreja Ortodoxa — foi um patriarca de Constantinopla que viveu entre 810 até 893 na Era Comum. Vindo de uma família nobre de Constantinopla, Fócio cresceu com uma boa educação e almejando ingressar ao monastério, mas, graças a sua proximidade com a corte, tornou-se o primeiro Secretário Imperial, tendo sido um servidor do Estado em Bagdá em 855. Considerado de suma importância — o mais importante — para os estudos clássicos em Bizâncio devido ao grande número de obras lidas em seu tempo (WILSON, 1983, p.89), foi o precursor do gênero resenha graças a sua obra *Biblioteca*, onde fez anotações em 280 códices de obras diferentes, com diversas temáticas (CHADWICK, 1997, p. 127).

Vale ressaltar que diversos relatos sobre sua juventude e estudos foram feitos por seus opositores, sendo difícil atestar sua veracidade. Mas é de conhecimento que teve uma boa educação por vir de uma família abastada (The Oxford Dictionary of the Christian Church,

1997, p. 1283), além de ser sobrinho de Tarásio de Constantinopla, patriarca de 784 até 806 e ter sido aluno do arcebispo de Siracusa e erudito Gregório Asbestas.

Sua carreira como um homem da Igreja é bem extensa, iniciando-se em 858 quando foi, contra a sua vontade, eleito patriarca e permanecendo no cargo até 867. Isso ocorreu após a deposição de Inácio de Constantinopla pelo Imperador Miguel III, o Ébrio. Assim, nasce uma disputa entre dois patriarcas para serem legitimados pelo Papa em vigor naquela época, Nicolau I. O Papa, então, declara a anulação do patriarcado de Fócio após encontrar irregularidades em sua posse, em 863, e Inácio volta, então, a ter seu patriarcado legitimado⁴.

Após isso, inicia-se uma disputa indireta entre o Papa e o Imperador, já que Nicolau I não se agradou com a interferência de Miguel III, mas enxergou uma oportunidade de aumentar seu poder no Oriente, retirando o patriarca nomeado pelo Imperador do patriarcado. Com a volta de Inácio como patriarca, ele anula todos os feitos de Fócio no clérigo, mas esse feito não é enxergado com bons olhos por Constantinopla, gerando uma discordância entre a Igreja Oriental e Ocidental. Isso faz com que Nicolau aceite reanalisar o caso, porém, graças à recém conversão da Bulgária, não há acordo entre Roma e Constantinopla. No meio dessa disputa, Fócio denuncia o Papa Nicolau I através de uma carta, em 867, relatando as invasões de missionários latinos à Bulgária, relatando a heresia do Papa e o levando à excomunhão.

No mesmo ano, o Imperador e protetor de Fócio, Miguel III, é morto por seu sucessor, Basílio, e com isso mais uma vez Fócio é deposto e Inácio retorna como patriarca, que leva Fócio ao exílio de 869 até 870. Ele só retorna ao patriarcado após a morte de Inácio, em 877, mas em 886 sai novamente do patriarcado com a ascensão de Leão VI, exilando-se em um mosteiro e vivendo até sua morte.

Sua obra mais importante, a qual originou a fonte desta análise, é a *Biblioteca*. Essa obra que inaugura o gênero resenha contém 280 códices ou capítulos de cerca de 386 outras obras, com os mais variados temas, de sua biblioteca pessoal. Desde os temas como teologia, o qual Fócio demonstra seu maior conhecimento e críticas tanto positivas quanto negativas por ser um patriarca da Igreja, até textos da antiguidade, filosóficos, mitológicos e outros, esta obra é vista como singular na literatura bizantina.

Houve diversas edições publicados de *Biblioteca*, a primeira sendo editada por David Höschel (1556-1617) em 1601. Os exemplares que se encontram na Biblioteca Nacional e que ocasionaram na fundação do Projeto Fócio são das edições de 1612 (publicado em Genebra) e

⁴ Para uma discussão mais aprofundada, cf. Wilson (1983) e Chadwick (1997). Em Língua Portuguesa há uma versão resumida em ‘Orígenes no Códice 8 da *Biblioteca* de Fócio: Uma Análise das Polêmicas sobre a Trindade’ (2022), trabalho de monografia de Jennifer Gomes de Azevedo, integrante do Projeto Fócio.

de 1653⁵ (impresso em Rouen), ambas tendo como base uma edição de 1606 que contém um estudo da obra e uma tradução para o latim, feitas pelo jesuíta belga, Andreas Schott.

As edições mais famosas são a de Bekker (1824), com uma edição crítica completa, e de René Henry (publicado de 1959 até 1974) pela *Les Belles Lettres* em oito volumes. A *Edizione della Normale* de Pisa, Itália (edição de 2016, mais recente e atualizada), foi cedida para a utilização do texto grego por intermédio do Prof. Nunzio Bianchi (*Università degli Studi di Bari Aldo Moro*) para o Projeto Fócio. Assim como a edição de Henry, a edição italiana tem como base os manuscritos mais antigos.

⁵ HOESCHEL, David. *Phôtiou Myriobiblon, ê Bibliothêkê. Photii Myriobiblon, sive Bibliotheca. Rothomagi [Rouen]: Sumpt. Ioan. et Davidis Berthelin, Fratr. [Jean Berthelin e David Berthelin], 1653.*

2. Sobre mitos:

A obra de Cônio é majoritariamente composta por narrativas que — até mesmo o que é possível se entender das resenhas feitas por Fócio —, seriam classificadas como *mitos*. Sua histórias, divididas entre lendas de fundação de cidades, povos, nações etc, mitos etiológicos, mitos eróticos, fábulas e parábolas e mitos racionalizados, tratadas como *διήγησις*, *narrativa*, em sua maioria, possuem um caráter fantástico tal qual são os mitos mais difundidos, como as histórias de Homero, Hesíodo ou Pseudo-Apolodoro.

Vale ressaltar que o período de Cônio se trata de um período Imperial, onde a cultura grega e romana se encontrava bem entrelaçada graças à expansão romana e a conquista de Alexandria. Muitos mitógrafos, nesse período, podiam se adaptar a essa mesclagem cultural, como Pseudo-Plutarco e Ovídio que, em *Parallela minora* e *Metamorfoses*, utilizam-se tanto de mitos gregos quanto de mitos romanos, algumas vezes ocorrendo até mesmo uma hibridização de versões. Já Pseudo-Apolodoro, por exemplo, tende a se manter com mitos gregos, omitindo mitos romanos⁶.

Como mencionado anteriormente, não se sabe muito a respeito de Cônio por não haver quase nenhum registro de sua existência, além dos fragmentos de papiros e a presença de sua obra na obra de Fócio. Presumidamente, por ter dedicado sua obra ao rei da Capadócia, pode-se pressupor que o mitógrafo viveu na corte do rei, assim como muitos outros mitógrafos que poderiam ter vivido entre a elite — seja por fazerem parte dela ou por dependerem dela —, tendo acesso a um vasto conhecimento literário graças ao fácil acesso concedido pela sua posição. Este acesso é o que pode ter gerado a gama de conhecimentos necessários para tão diversos tipos de mitos, retratados em *Narrativas*.

Graças a esses dois fatores, é fácil entender a vastidão de mitos e temas abordados em suas 50 obras, desde mitos gregos até mitos romanos. Há um caráter tipicamente helenístico em sua preferência por narrativas consideradas estranhas e quase desconhecidas (MORALES, 2022, p. 166), também sem a presença de mitos sobre deuses, eles aparecendo apenas para ter um papel secundário. Apesar de um número considerável de mitos populares helênicos e romanos, sua obra consiste majoritariamente em mitos raros, podendo ser vistos como fábulas ou anedotas.

Em sua obra, o termo *narrativa* é citado pela primeira vez — além de no título da obra que aparece descrito no códice 186 — no epítome de número três, sendo retomado várias

⁶ Para mais informações a respeito de mitógrafos do período imperial e também sobre o contexto, cf. Charles Delattre (2022, p.78-96).

vezes posteriormente pelo artigo definido feminino ἡ no início dos epítomes quando é mostrado que a obra que está sendo resenhada se trata de uma narrativa: Ἡ ε' τὰ περὶ como sendo “a quinta [narrativa]”. Este termo é muito importante pois será distintivo nos mitos, narrativas de caráter híbrido e nos mitos racionalizados. Em seu título referenciado no início do códice 186, o termo aparece no nominativo plural feminino, διηγήσεις, enquanto ao longo da obra, quando mencionado, aparece no singular, διήγησις — o título da obra se referindo a coletânea de narrativas e o termo nas narrativas referenciando a si próprias. O termo διηγήματα, “narrações”, também aparece no resumo introdutório de Fócio, mas não é retomado como forma de denominar as narrativas.

Para ilustrar a forma que suas narrações míticas são tratadas, foram selecionados, traduzidos e comentados três de suas 50 epítomes para entender como são as histórias mais *fantasiosas* do mitógrafo. Desde um mito sobre disputa entre nações, senciência animal e um mito extremamente popular e conhecido greco-romano, este presente trabalho pretende avaliar como Cônon trata de formas diferentes cada uma de suas narrativas míticas, sejam elas raras ou amplamente conhecidas.

2.1. Eunomo:

Para se iniciar as análises dos mitos será visto primeiramente a quinta narrativa de Cônon, intitulada *Eunomo*. Esta narrativa trata sobre a disputa entre as regiões de Lócrida — ou Locros — e Régio, regiões da *Magna Grécia* que possuíam grande inimizade. Aqui, a disputa é reduzida a uma competição entre dois citarristas, Aríston dos Régios e Eunomo dos Lócridos, descrevendo também as cigarras de cada região.

ε' Εὐνομος. Ἡ ε' τὰ περὶ <Ἀρίστωνος τοῦ> Ῥηγίνου καὶ Εὐνόμου τοῦ Λοκροῦ τῶν κίθαρωδῶν τὴν ἱστορίαν ποιεῖται, καὶ ὡς εἰς Δελφοὺς ἀφίκοντο καὶ ὅτι ποταμῶ διοριζόμενοι Ῥηγῖνοί τε καὶ Λοκροί (Ἄληξ ὄνομα τῷ ποταμῶ) οἱ μὲν ἀφώνους, ἡ δὲ Λοκρὶς ἄδοντας ἔχει τοὺς τέττιγας· καὶ ὡς ἐρίζων Εὐνομος τῷ Ῥηγίνῳ τέττιγος ᾧδῆ κρατεῖ τοῦ ἀνταγωνιστοῦ. Ἐπταχόρδου γὰρ τότε τῆς ἀρμονίας οὔσης, καὶ μιᾶς ῥαγείσης τῶν χορδῶν, τέττιξ ἐπιπτὰς τῇ κίθάρᾳ τὸ λείπον ἀνεπλήρωσε τῆς ᾠδῆς.

5. Eunomo. A quinta [narrativa] conta a história a respeito dos citarristas <Aríston de> Régio e Eunomo de Lócrida; como eles chegaram em Delfos e que os régios e os lócrios eram divididos por um rio (um rio chamado Alex); enquanto [as cigarras de

Régio] não tinham voz, Lócrida possuía cigarras que cantam. E como Eunomo, ao rivalizar com a cidade de Régio, ganha de seu adversário por meio do canto da cigarra. Pois, naquele tempo, uma vez que a composição [da cítara] era de sete cordas, quando uma delas arrebentou, uma cigarra, pousando sobre a cítara, completou o restante da canção.

Com um tom mais de fábula, assemelhando-se bastante com uma narração de contos de fadas, esta narrativa se distingue das que se seguirão por ter um tom mais ameno e fantasioso, bem próximo das fábulas de Esopo. Embora tenha esse tom ameno e leve para tratar de uma disputa entre músicos, este opúsculo pode ser destrinchado para que se entenda o que há por trás dessa disputa.

A disputa entre ambas as regiões é retratada com detalhes por Tucídides ao longo de sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, mostrando a inimizade pré existente entre ambos os povos mesmo antes de cada região tomar lados opostos na guerra — os lócrios do lado dos lacedemônios e os régios do lado dos atenienses. “Eram instigados principalmente pelos lócrios, que odiavam os régios e haviam efetuado uma expedição maciça contra seu território” (Tucídides. 4.24)⁷.

Não se sabe ao certo os motivos para a disputa entre Lócrida e Régio, também não é mencionada essa inimizade prévia na narrativa do mitógrafo, apenas é mostrado o recorte onde Eunomo e Aríston estão em um *agón* para decidir qual será o primeiro citarrista a tocar em Delfos pelos Jogos Píticos⁸. Também é explicado que as regiões são separadas pelo rio Alex — ou Halex⁹ —, que também dividia as cigarras com e sem voz, as que podiam cantar em Lócrida e as que não podiam em Régio. Com uma das cordas se rompendo, uma das cigarras com voz pousa na cítara de Eunomo e o ajuda com a competição, suprindo a nota que faltava (BROWN, 2002. p. 78-81).

Apesar de não aparecerem termos específicos, como o termo μῦθος, que Fócio ou Cónon utiliza para tratar as obras racionalizadas e que possam facilitar a interpretação da narrativa como algo fantasioso, o fato de um inseto ocupar o lugar de uma corda de cítara se enquadra como algo longe da realidade. Cónon não deixa claro neste opúsculo que ele enxerga uma relação mítica com este acontecimento, mas também não trata de maneira racionalizada como faz em alguns outros, os quais veremos ainda neste presente trabalho.

⁷ Tradução de Mário da Gama Kury (2001).

⁸ Jogos pan-helênicos em honra a Apolo.

⁹ Este rio é mencionado por Tucídides em *A Guerra do Peloponeso* (3.99) e também por outros autores.

Brown não cita, em seu comentário do quinto opúsculo (p. 78-81), a *História da Guerra do Peloponeso* ou qualquer outra possível origem para a disputa entre lócrios ou régios, mas menciona que Timeu de Tauromênio, historiador do século IV a. C. da Sicília, seria a fonte para a origem da lenda das cigarras que teria ajudado Eunomo nos Jogos Píticos que seria sido recontada diversas vezes, incluindo por Antígono de Caristo (III a.C.) e Estrabão (I a.C.).

No que seria a história que originou a narrativa, de Antígono de Caristo, Eunômo e Aríston teriam caído em uma discussão sobre quem deveria iniciar as músicas. Aríston tenta vencer apelando para os habitantes de Delfos por ter uma história comum com a região, já que Régio era uma colônia délfica. Porém, Eunomo contra-argumenta dizendo que Aríston nem devia competir por vir de uma região onde as cigarras não cantam. O lócrio vence a competição quando uma cigarra pousa em sua cítara para preencher o lugar de uma corda faltando.

Para Morales (2022, p. 166-167), este mito, além do mito de número 22 — que será visto na sequência — e o de número 43 são considerados mitos paradoxais, que retratam eventos incríveis e que vão contra as leis da natureza, aqui sendo a cigarra que, por vontade própria, supre a ausência de uma corda de um instrumento musical para ajudar um músico a vencer uma competição. Apesar deste gênero ter precedentes na literatura grega antiga, o gênero “nasce” no Período Helenístico, sobrevivendo até o Período Imperial. Para os estudiosos essa característica de escolha dos animais seria vista como algo não natural, criando um paradoxo, tratando-se de algo mitológico por fim.

2.2. Cretense:

O seguinte opúsculo a ser tratado é o de número 22. Ele trata uma narrativa pouco retratada nos mitos greco-romanos, tendo apenas outra fonte parecida encontrada. A narrativa trata de um jovem que ganha uma serpente e é obrigado a abrir mão do animal por conta do grande tamanho que a serpente atinge. Passado um tempo do ocorrido, em uma situação de apuros, o jovem é resgatado pela mesma serpente que o reconhece mesmo depois de tanto tempo.

κβ' Κρής. Ἡ κβ'· μειρακίῳ Κρητὶ γέννημα δράκοντος ἐραστῆς δωρεῖται. Ὁ δὲ ἔτρεφέ τε καὶ ἐπεμελεῖτο ἕως ἠὺξήθη καὶ φόβον ἐποίει ὁ δράκων τοῖς ἐπιχωρίοις· οὗτοι γὰρ τότε ἠνάγκασαν τὸ μειράκιον ἐκθεῖναι τὸ θηρίον ἐπὶ τῆς ἐρημίας, καὶ πολλὰ κλαίων

ἐξέθετο. Ὑστερον δ' ἐπὶ θήραν ἐξεληθόντος τοῦ μαιρακίου καὶ λησταῖς περιπεσόντος, ἀνακαλουμένου τοὺς βοηθήσοντας, ἀναγνωρίσας ὁ δράκων τὴν φωνὴν τοὺς μὲν ληστὰς διέφθειρεν, ἐκάστῳ περιεληθείς, σημεῖα δὲ τῷ παιδί παλαιᾶς αἰσθήσεως ἐνδειξάμενος, ἀπαλλάσσει τῆς ἐπιβουλῆς.

22. Cretense. A vigésima segunda [narrativa] conta sobre um amante que ofereceu um filhote de uma serpente a um jovem cretense. O jovem a alimentou e cuidou até que se tornou grande e a serpente causou medo aos nativos; pois eles, nesse tempo, forçaram o jovenzinho a levar a fera para o deserto; chorando muito, ele a levou. E um tempo depois, o jovem, tendo saído para caçar, foi capturado por ladrões, e, ao chamar por socorro, a serpente reconheceu a sua voz e matou os ladrões tendo se enrolado em cada um deles; mostrando sinais para o menino de uma antiga lembrança, a serpente o liberta da emboscada.

Este opúsculo, assim como a anterior, inicia-se com o artigo definido para tratar de uma narrativa. Também tem como assunto principal as relações entre humano e animal, mas agora o animal é visto como agente principal e não apenas um recurso do conto. Paralelamente, Cláudio Eliano, em sua obra *De Natura Animalium* (6.63), relata a história de uma criança arcadiana que cresce junto de uma serpente e desenvolve um grande amor pelo animal¹⁰ (BROWN, p. 162-163).

Há diversas aparições de serpentes ao longo das histórias, mitos e lendas greco-romanas, apesar da narrativa de Cōnon ter um caráter quase inédito por ter apenas Cláudio Eliano com uma versão bem semelhante¹¹. As serpentes que visitam e tentam picar Hércules em seu berço após seu nascimento (Pseudo-Apolodoro, 2.4.8), a serpente que guarda o pomo de ouro no Jardim das Hespérides (Pseudo-Apolodoro, 2.5.11) — que pode ser descrita como uma serpente gigante, uma serpente de 100 cabeças ou até mesmo um dragão em seu sentido mais medieval — e as as cabeças de serpente da Hidra de Lerna (Pseudo-Apolodoro, 2.5.2) são apenas alguns poucos exemplos de aparições e menções aos ofídios na cultura grega.

Mais uma vez, Cōnon não trata de forma direta se esta narrativa pode ser interpretada como mito ou não. Se tender a interpretar como um mito, a serpente se tornando gigante, recordando o som da voz de seu antigo dono e o ajudando a se livrar de salteadores que

¹⁰ Além disso, narrativas similares aparecem em Plínio, *História Natural* 8.61 e Eliano, *Varia Historia* 13.46.

¹¹ Ver a nota anterior.

tentavam o prejudicar pode ser visto como algo extraordinário, algo que um animal comum não poderia fazer, tendo um senso de justiça ou vingança para ajudar alguém que lhe foi importante.

A característica do reconhecimento da voz, a serpente ajudando o dono e seu aspecto grande, podendo ser considerado bestial, é considerado mitológico. Além disso, é um mito considerado paradoxal pela presença de algo não-natural, no caso a memória do ofídio, o que auxilia na compreensão como uma narrativa fantasiosa. É possível ver esse tratamento em outros animais míticos, como Xantos e Bálios, cavalos imortais de Aquiles que possuem o dom da fala (Homero, *Iliada*. 16.149-467; 19.400), e lamentam a morte de Pátroclo por Heitor. Este comportamento mostra a afeição criada pelo amante de seu dono, além de para com o seu próprio dono, mostrando a representação do afeto dos animais pelos donos¹².

Se tender a interpretar como apenas um animal que criou um laço com seu dono, tendo sentimentos e instinto de proteção para com ele, como se pode ver com diversos animais de estimação, a narrativa transita pelo campo da verossimilhança com a realidade, ainda com algumas características fantasiosas, como o animal se tornar gigante. Não é muito viável imaginar a presença de um animal de tamanho porte, assombrosamente grande tal qual outras serpentes mitológicas gregas — como Ladão, a serpente que guarda os pomos de ouro no Jardim das Hespérides, ou até mesmo a Hidra de Lerna, que apesar de não se tratar de uma serpente, tem cabeças de uma —, mas a presença dessas serpentes gigantes é bem recorrente em mitos greco-romanos.

Com isso em mente, pode-se entender que esta narrativa se encaixa com um caráter misto, ou seja, pode ser interpretada como um mito por ter alguns aspectos fantasiosos e fora da realidade, mas também pode ser entendida como uma narrativa com elementos de realismo. Claramente não se trata de uma história racionalizada, pois as racionalizações do mitógrafo são bem visíveis em seus opúsculos pelas escolhas de palavras e também por diversas explicações presentes nas resenhas de Fócio. Assim como Eunomo, o mito 22 é tratado como sendo paradoxal, pois não retrata uma característica natural, já que no período helenístico e imperial, a compreensão majoritária sobre a senciência dos animais é vista como não-natural, apesar de alguns autores, como Plutarco, Teofrasto e Porfírio, debaterem a racionalidade animal e a possibilidade de existir amizade entre humanos e animais¹³.

¹² Para uma discussão mais aprofundada, cf. Wiley (2021, p. 81-101) inserido no livro *Animals in Ancient Greek Religion*, de Julia Kindt (2021), que discute a relação de Aquiles e Xanto.

¹³ Para uma discussão sobre a racionalidade dos animais na antiguidade e suas consequências morais, cf. Sorabji (1992) e Martins (2019).

2.3. Procne:

Um dos mitos mais populares greco-romano, considerado canônico, é o de Procne e Filomela, sobre a transformação das irmãs em pássaros. Assim como diversos mitos helênicos, este serve como explicação para fenômenos naturais que os povos antigos ainda não possuíam explicação científica, no caso o canto de aves. Há diversas versões do mito de transformação das irmãs em pássaros, incluindo em *Metamorfoses*, de Ovídio e *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro. Cōnon traz uma versão semelhante em muitos aspectos das versões anteriores, mas que também se distingue em alguns detalhes.

λα' Πρόκνη. Ἡ λα'· ὡς Τηρεὺς, βασιλεὺς Θρακῶν τῶν περὶ Δαυλίαν καὶ τὴν ἄλλην Φωκίδα, ἄγεται Πρόκνην γυναῖκα τὴν Πανδίωνος βασιλεύοντος Ἀθηνῶν, καὶ ὡς ἐπεμάνη καὶ ἐμίγη ἀκούσῃ Φιλομήλα τῇ ἀδελφῇ Πρόκνης, καὶ τέμνει τὴν αὐτῆς γλῶτταν δεδιῶς τὸν ἐκ λόγων θόρυβον. Ἡ δὲ πέπλον ὑφαίνουσα γράφει τὰ πάθη τοῖς νήμασι. Καὶ ἡ Πρόκνη μαθοῦσα καὶ ἀμυνομένη, παρατίθησιν αὐτῷ δεῖπνον τὰ αὐτοῦ γεννήματα. Ὁ δὲ Τηρεὺς μαθὼν τοῦ δείπνου τὸ μύσος ὑπ' αὐτῆς Πρόκνης, ἐδίωκεν αὐτὴν τε καὶ τὴν ἀδελφὴν ὡς συνεργὸν ξίφει ἀνελεῖν. Τὰς δὲ <ο> μῦθος λαβὼν ἐντεῦθεν Πρόκνην μὲν ἀηδόνα ποιεῖ, Φιλομήλαν δὲ χελιδόνα· καὶ ἄδουσι διὰ παντὸς τὰς τότε συμφοράς. Ἀλλὰ καὶ ὁ Τηρεὺς εἰς ἔποπα μετέστη τῷ μύθῳ· καὶ οὐδ' ἐν ὄρνισιν αὐτοὺς φασὶ πεπαῦσθαι τῆς ὀργῆς, ἀλλ' ἔποπες ἀεὶ ἀηδόνας καὶ χελιδόνας διώκουσιν.

31. Procne. A trigésima primeira conta como Tereu, rei dos Trácios em torno da Dáulia e do restante da Fócida, tomou Procne, filha do rei Pandíon de Atenas, como esposa, e como foi levado pela loucura e violou a irmã de Procne, Filomela, contra a sua vontade, e cortou sua língua temendo o clamor das palavras. E ela, tramando uma tapeçaria, descreve seus sofrimentos por meio dos fios. Procne, compreendendo isso, vingou-se e serviu a ele seus filhos como refeição. E Tereu, ao tomar conhecimento da abominação cometida por Procne, perseguiu-a e também a irmã como cúmplice para matá-las com uma espada. Tomado daí, <o> mito as transforma, Procne em rouxinol e Filomela em andorinha; e, então, elas cantam todo o tempo os infortúnios de outrora. Mas também Tereu se transforma em poupa conforme o

mito; e em forma de pássaros, dizem, eles nunca cessam sua fúria, mas as poupas sempre perseguem os rouxinóis e as andorinhas.

Diferenciando-se dos opúsculos anteriormente mencionados, apesar deste também ser tratado como uma narrativa tal qual os anteriores, este traz um posicionamento muito importante do mitógrafo. Aqui, Cónon se refere a narrativa como mito, pois a partir de certo ponto ao longo de seu relato, a transformação de Procne, Filomela e Tereu em aves é tratada como algo mitológico, utilizando-se da palavra μῦθος para se referir a narrativa, podendo exibir a descrença do mitógrafo com o acontecimento.

É interessante perceber que a narrativa não é mencionada como sendo mito até que chegue ao ponto onde a metamorfose das personagens em aves é citada. Ela, então, poderia ser enxergada como algo mais dentro da realidade se não fosse pela transformação de seres humanos em animais. O termo ἐντεῦθεν, “tomado daí”, deixa claro a perspectiva de que a partir do ponto onde há essa mudança de forma, algo visto como algo mítico e fantasioso, a narrativa não pode mais se encaixar como uma versão racionalizada.

O termo μῦθος com essa forma de elucidar que se trata de algo não crível também aparece nas narrativas 37 e 40, as quais serão vistas posteriormente no trabalho, que são narrativas onde os mitos são racionalizados por Cónon. Apesar disso, o mito de Procne não é racionalizado, apenas enfatizado que se trata de uma narrativa não verídica.

A primeira menção ao mito que se tornaria o de Procne acontece em *Odisseia* (19.518-523), onde uma filha sem nome de Pândaro — identificada posteriormente como Aedon —, esposa de Zethos, mata o filho Itylos por engano e, transformada em rouxinol, continua a murmurar o nome de seu filho morto (BROWN, 2002, p. 219-220). A versão ática que se popularizou, onde quem se torna rouxinol é Procne, citada como ‘filha de Pandión’, possivelmente se deu graças à tragédia de Sófocles, *Tereu* (fr. Radt. 581-595). Sua trama era apenas uma especulação até a descoberta de uma possível sinopse (P. Oxy 3013) (fr. Radt. 435-436):

Pandión, rei de Atenas, casou sua filha Procne com Tereu, rei dos trácios; um filho chamado Itys nasceu do casal. Depois de algum tempo, Procne, desejando ver sua irmã Filomela, convence seu marido a viajar até Atenas para buscá-la. No meio do caminho da viagem de volta para a Trácia, Tereu se apaixona por Filomela, deflora-a e corta sua língua para mantê-la quieta. De volta a Trácia, Filomela informa sua irmã sobre o que aconteceu por um tecido de vestir [túnica]. Em vingança, Procne mata

Itys e o serve de jantar para Tereu desavisado. As irmãs fogem com Tereu em perseguição e todos os três se transformam em pássaros¹⁴.

Muito próxima a versão da tradição de Sófocles, é possível notar que Cônio se mantém bem próximo da tragédia, apesar de não manter o aspecto trágico, mas sim como um registro mitográfico. Além disso, o mitógrafo não racionaliza como ocorre com a versão de Paus (1.41.8), que conta que, após a fuga das irmãs e Tereu não conseguir capturá-las, ele se suicida em Mégara.

Também semelhante aos seus contemporâneos, a versão grega de Pseudo-Apolodoro e a romana de Ovídio possuem muitos pontos em comum com a retratada na *Biblioteca* de Fócio. Entretanto, uma das maiores similaridades que podem ser notadas são as transformações em aves:

Pandion desposou Zeuxipe, irmã de sua mãe, e teve duas filhas, Procne e Filomela, e filhos gêmeos, Erecteu e Butes. Quando eclodiu a guerra contra Lábdaco a respeito das fronteiras da região, solicitou a ajuda de Tereu da Trácia, filho de Ares, e por haver tido êxito na guerra graças a ele, deu-lhe a mão de sua própria filha Procne em casamento. Tereu teve um filho com ela, Ítis; apaixonado por Filomela, também a seduziu, dizendo-lhe que Procne havia morrido, quando, na verdade, ela a mantinha oculta em suas terras. Posteriormente, casou-se com Filomela, teve relações sexuais com ela e cortou-lhe a língua. Esta, porém, tendo bordado em uma túnica uns caracteres, fez com que Procne ficasse sabendo, por meio deles, a sua própria desgraça. Tendo saído à procura de sua irmã, Procne matou seu filho Ítis e, depois de cozinhá-lo, serviu-o num banquete a Tereu, sem que ele percebesse, e juntamente com sua irmã, fugiram rapidamente. Quando Tereu percebeu o que havia ocorrido, pegou um machado e saiu no encalço delas; elas, ao verem-se cercadas em Dáulia, na Fócide, suplicaram aos deuses que as metamorfoçassem em pássaros; Procne transformou-se em rouxinol e Filomela, em andorinha; Tereu também se metamorfoseou em pássaro e se tornou uma pupa.¹⁵

(Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*. 3.14.8)

Na narrativa de número 31 é possível notar diversas semelhanças entre ela e a versão de Pseudo-Apolodoro, além da própria semelhança com a versão ática mais antiga de Sófocles. Contudo, ambas as versões de Cônio e Pseudo-Apolodoro são distintas da versão mais conhecida, a de Ovídio (*Metamorfoses*, 4. 424-674). Procne e sua irmã, Filomela, têm seu papel invertido em Ovídio, já que Procne se torna um rouxinol e Filomela uma andorinha nas versões de Cônio e de Pseudo-Apolodoro:

¹⁴ Tradução própria do inglês “Pandion, King of Athens, marries his daughter Prokne to Tereus, the king of the Thracians; a son Itys is born to the couple. After some time Prokne, desirous of seeing her sister Philomela, convinces her husband to travel to Athens to fetch her. Halfway on the journey back to Thrace Tereus falls in love with Philomela, deflowers her, and cuts out her tongue to keep her quiet. Back in Thrace, Philomela informs her sister what happened by the device of a woven garment. In revenge Prokne kills Itys and serves him up for supper to the unsuspecting Tereus. The sisters flee, with Tereus in hot pursuit, and all the three change into birds.”, citado em Brown.

¹⁵ Tradução de Luis Alberto Machado Cabral (2013).

Jugar-se-ia que os corpos das Cecrópidas estavam suspensos por asas.
 E, de fato, estavam! Encaminha-se uma para a floresta. A outra
 trepa ao telhado. As marcas do assassinato não lhe desaparecem
 do peito. De fato, sua plumagem ostenta sinais de sangue.
 Tereu, levado pela dor e pela ausência de castigo,
 muda-se em ave. No cimo da cabeça ostenta uma crista,
 no lugar da longa lança, prolonga-se um desmesurado bico,
 O nome da ave é poupa, sua cabeça parece a de um guerreiro.¹⁶

(Ovídio, *Metamorfoses*. 4.667-674)

Apenas a transformação de Tereu se mantém como as demais, tornando-se uma poupa. Além disso, na versão de Pseudo-Apolodoro, não há o estupro de Filomela, como retratado por Cônio, no resumo da tragédia de Sófocles e por Ovídio, mas apenas a mutilação de sua língua. Essas duas aproximações distintas entre cada versão — a transformação sendo semelhante a de Pseudo-Apolodoro e o relato de estupro semelhante a de Ovídio — mostra que Cônio possui uma versão nova para o mito, mas que bebe da mesma fonte das demais, seja a grega ou a romana.

Apesar da diferença entre as transformações em animais, mantendo apenas a de Tereu igual nas três distintas versões dos mitógrafos contemporâneos, todas elas mantêm a transformação de suas personagens em aves, incluindo as versões mais antigas do mito, de Homero até Sófocles. Este comportamento é muito presente nas punições divinas para atos injustos, inumanos ou profanos — sendo muito bem representados em toda a poesia de Ovídio em *Metamorfoses*. O ato de estupro cometido por Tereu, o assassinato dos filhos (ou filho) cometido por Procne em forma de vingança e o canibalismo involuntário de seu marido ao banquetear seus filhos sem seu conhecimento mostram comportamentos considerados inumanos, assemelhando-os a forma de animais. Por conta disso, a punição para seus atos é a abdicação de suas formas humanas, sendo zoomorfizados em pássaros por suas ações (WILEY, 2021, p. 81-101).

¹⁶ Tradução do latim de Domingos Lucas Dias (2017).

3. Sobre mitos racionalizados:

É uma característica dos mitos greco-romanos possuírem mais de uma versão para a mesma história. As incongruências que são muitas vezes vistas de uma versão para a outra são resultado dos diversos cultos gregos e romanos, ocasionados por muitos fatores como isolamento geográfico, ancestralidade étnica de um local, empréstimo de outros povos etc. Além destas divergências entre as possíveis versões de uma mesma história, muitas vezes estes mitos podem não condizer com alguma realidade; não pela existência de criaturas sobre-humanas, mas por possuírem inconsistências lógicas e cronológicas (HAWES, 2014, p. 2-3). Para tentar elucidar essas inconsistências presentes em mitos e torná-los mais verossímeis surge a racionalização de mitos.

A racionalização de mitos, apenas racionalização ou mitos racionalizados, é uma predileção de mitógrafos em reinterpretar mitos, amplamente conhecidos ou não, tornando-os mais históricos e condizentes com o que seria a realidade, excluindo ou modificando acontecimentos fantásticos e não-naturais. Diferentemente de Heródoto ou Tucídides, historiadores gregos que utilizam a racionalização de mitos para explicar acontecimentos históricos da antiguidade, a racionalização feitas por mitógrafos não precisa explicar um fato histórico ou buscar adequar o mito a um contexto histórico específico, mas sim apresentar uma versão do mito mais crível para aqueles que o consomem.

Esta racionalização, em muitos casos, consiste no uso de situações ambíguas ou figuras de linguagem presentes nos mitos, que podem dar uma ampla margem de interpretação para que os mitógrafos as utilizem para explicar como o mito fantasioso surge e como ele seria de fato — pois, para estes mitógrafos, em suma, suas versões consistem como sendo a realidade e não um mito no qual eles se contrapõem¹⁷.

O mais antigo mitógrafo a tratar mitos racionalizados é Paléfato (século IV a.C.) em sua obra *Peri Ariston*, ΠΕΡΙ ΑΠΙΣΤΩΝ, (*Sobre Fenômenos Incríveis, Sobre Contos Inacreditáveis* ou *Sobre Histórias Incríveis*), uma coletânea que contém 52 mitos racionalizados. Em seu prefácio, Paléfato diz que foi a diversos lugares e procurou por diversas fontes para escrever as suas versões dos mitos que irá apresentar na obra:

Eis a obra intitulada Sobre Histórias Inacreditáveis. Pois bem, as pessoas crédulas, não familiarizadas com a filosofia e com o conhecimento científico, dão

¹⁷ Para uma discussão mais aprofundada cf. Hawes, *Rationalizing Myth in Antiquity* (2014), onde a autora traz uma ampla pesquisa sobre racionalização, além de falar sobre as obras dos principais mitógrafos que racionalizam mitos da antiguidade.

crédito a tudo o que lhes dizem, enquanto as que são por natureza mais inteligentes e analíticas não acreditam que essas coisas tenham acontecido. Quanto a mim, julgo existir realidade por trás de todas as histórias, pois nomes isolados, sem histórias, dificilmente teriam surgido. Assim, ter-se-ão verificado ventos e depois histórias a seu respeito.

Ora, todas as figuras e formas físicas que se diz terem existido no passado, mas não existem agora, nunca existiram, pois tudo o que em algum momento veio a existir continua a existir agora e continuará a existir no futuro. Eu, de qualquer forma, estou constantemente a recomendar os autores Melisso e Lamisco de Samos, por afirmarem “O que veio a existir no início existe e continuará a existir.” Contudo, os poetas e os prosadores adulteraram certos acontecimentos, transformando-os em algo mais incrível e impressionante, para que as pessoas ficassem entusiasmadas.

Ora, reconheço que tais fenómenos não podem ocorrer da forma que descreveram, mas também me apercebi deste facto: caso não tivessem ocorrido de todo, não teriam dado lugar a histórias. Fui a diversas regiões e indaguei às pessoas idosas o que lhes havia sido transmitido acerca de cada uma das histórias. Escrevo o que aprendi a partir delas. Vi pessoalmente o que cada um dos lugares aparenta hoje e escrevi essas narrações, não como me foram contadas, mas depois que visitei e as investiguei pessoalmente.¹⁸

(Paléfato, *Peri Ariston*, prefácio)

Além de Paléfato, diversos outros autores trataram de racionalizar mitos ao longo do tempo. Heráclito (século II-I a.C.), paradoxógrafo, possui uma obra homônima a de Paléfato, assim como um autor anônimo, com todos os seus mitos sendo uma versão racionalizada; Plutarco, historiador grego, em sua obra *Vida de Teseu*, e Pausânias, mitógrafo asiático, em sua obra *Periegesis*, também tratam de racionalizar mitos, mostrando que é um fenómeno até recorrente para se recontar histórias já conhecidas¹⁹.

Cônon, no entanto, difere-se no quesito de mitógrafo racionalista. Sua obra, *Narrativas*, possui apenas 3 de 50 narrativas consideradas mitos racionalizados, sendo mitos canônicos da cultura helênica e não mitos pouco conhecidos, os quais ele mostra ter maior preferência. Também o mitógrafo não parece demonstrar nenhuma aversão a situações fantásticas em suas outras narrativas, como as mencionadas no capítulo anterior, não sendo, portanto, extremamente racionalista (BROWN, 2002, p. 27-31).

A racionalização de três mitos específicos, Midas (1), Cadmo (37) e Andrômeda (40), mostra que, em suas fontes de pesquisa, o mitógrafo pode ter se deparado com uma versão racionalizada destes mitos e ter utilizado essa fonte, as ditas “tradições antigas” que Fócio cita em seu prefácio no códice 186. Vale ressaltar que sua racionalização se dá e é explicada pela má interpretação de alguns eventos, gerando as versões fantasiosas dos mitos. A escolha para estes três mitos em específico, que são muito conhecidos e referenciados, tendo diversas versões gregas e romanas, deve-se pelos eventos dos mitos serem possíveis de ser

¹⁸ Tradução de Reina Marisol Troca Pereira em Português de Portugal (2016).

¹⁹ Na obra de Greta Haves, *Rationalizing Myths in Antiquity* (2014), a estudiosa faz um levantamento desses mitos racionalizados dos autores citados.

interpretados e reinterpretados de diversas maneiras, como será visto nas análises de cada mito.

3.1. Midas:

Abrindo a coletânea de narrativas, a primeira narrativa de Cônon se trata de um mito com alguns elementos racionalizados sobre o rei Midas. Em um resumo confuso e em formato de lista devido ao grande número de partículas ὡς — típico da redação de Fócio — para explicar a ordem de acontecimentos narrativos, conta sobre como Midas se tornou rei após encontrar um tesouro e por utilizar diversas táticas e sobre a presença de uma criatura que habitava perto do povo que Midas governava e que foi trazida até ele. Também explica sobre a migração do povo brígio graças a tudo ter se tornado ouro e a mudança de nome para frígios, além da “transformação” de Midas em asno.

Ἦν πρῶτον τὰ περὶ Μίδα καὶ Βριγῶν, ὅπως τε θησαυρῷ περιτυχὼν ἀθρόον τε εἰς πλοῦτον ἦρθη, καὶ Ὀρφέως κατὰ Πιέριαν τὸ ὄρος ἀκροατῆς γενόμενος πολλαῖς τέχναις Βριγῶν βασιλεύει. Καὶ ὡς Σειληνὸς περὶ τὸ Βέρμιον ὄρος Μίδου βασιλεύοντος ὤφθη, ὑφ' ᾧ καὶ τὸ ἔθνος ᾧκει πολυανθρωπότατον ὄν· καὶ ὡς ἦχθη τὸ ζῶον ἐξηλλαγμένον τὴν ιδέαν ὡς ἐν ἀνθρώπου φύσει. Καὶ ὅπως αὐτῷ χρυσὸς ἐγένετο καὶ τὰ εἰς τροφήν παρατιθέμενα ἅπαντα· καὶ ὡς διὰ τοῦτο πείσας τὸ ὑπήκοον ἀπ' Εὐρώπης διαβῆναι τὸν Ἑλλήσποντον ὑπὲρ Μυσίαν ᾧκισε Φρύγας ἀντὶ Βριγῶν βραχὺ τι παραλλαγείσης τῆς λέξεως μετονομασθέντας. Μίδας δὲ πολλοὺς ἔχων ἀπαγγέλλοντας αὐτῷ τὰ ὅσα ἐλέγετό τε καὶ ἐπράττετο τοῖς ὑπηκόοις, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀνεπιβουλεύτῳ τὴν βασιλείαν ἔχων καὶ εἰς γῆρας ἐλθὼν, μακρὰ ὄτα ἔχειν ἐλέχθη, καὶ κατ' ὀλίγον ἢ φήμη ὄνου ὄτα τὰ μακρὰ μετεποίει, καὶ ἀπὸ τοῦ σκῶψαι τὴν ἀρχὴν ὁ λόγος ἔργον εἶναι ἐπιστεύθη.

Dos quais o primeiro conta sobre Midas e sobre os brígios: como, ao encontrar subitamente um tesouro, tornou-se rico, e como, após ter se tornado pupilo de Orfeu junto ao monte Piéria, governou os brígios por meio de muitos artificios. E como Sileno foi avistado perto do monte Bérmio durante o reinado de Midas, sob o qual também o povo [brígio] habitava em maior número; também como foi trazida até ele a criatura extraordinária com a aparência como se fosse humana. E como absolutamente tudo se tornava ouro para ele [Midas], até mesmo o que era servido no banquete. E de

que forma, por causa disso, após convencer os súditos a saírem da Europa e cruzarem o Helesponto, estabeleceu-se na Mísia, depois de terem seu nome alterado com uma pequena mudança da palavra, de Brígios para Frígios. Midas tinha muitas pessoas que lhe informavam de tudo que era dito e feito entre os súditos; e por isso, na ausência de intriga, o rei manteve seu reinado e viveu até a velhice. É dito que tinha longas orelhas, e pouco a pouco o rumor remodelava as longas orelhas em orelhas de burro; e a história que no princípio era uma piada ficou conhecida como verdade.

Em um resumo bem entroncado e pouco detalhado feito pelo Patriarca, a história contada na primeira narrativa quase seria de difícil reconhecimento se não fosse pela presença de personagens já bastante conhecidos, Midas e Sileno. Começando de maneira diferente à das outras narrativas, Fócio trata os quatro primeiro opúsculos como sendo sequenciais: a primeira [...], a segunda [...]; depois simplificando para apenas o artigo definindo e o número da narrativa: Ἡ ε' τὰ περὶ, que seria “ a quinta [narrativa] conta sobre [...]”.

Diferentemente das outras narrativas já abordadas anteriormente e as que serão abordadas na sequência, esta trata personagens que podem ser vistos como históricos. Apesar de ser amplamente presente em mitos, Midas também é visto como uma figura histórica, ao menos para a historiografia antiga, pois é representado por Heródoto em seu livro:

[...] Gigés foi, depois de Midas, filho de Górdio, rei da Frígia, primeiro dos bárbaros conhecidos a fazer oferendas a Delfos. Midas tinha presenteado o templo com o trono no qual costumava fazer justiça. Esse trono constitui obra digna de ser vista. [...]²⁰

(Histórias, 1.14)

Assim como Cónon, que cita a mudança do nome dos brígios para frígios após sua migração, Heródoto cita que Midas foi rei da Frígia antes que Giges, o rei regicida que usurpou o trono com auxílio da rainha, tornasse rei da Lídia e fazer as oferendas a Delfos. Não se tratando mais apenas de um personagem mitológico, pode-se entender a racionalização do mitógrafo como algo próximo de Heródoto, inclusive quando ele mantém Sileno em sua obra, tal qual no livro 8.138 de *Histórias*:

[...] Chegando a um outro cantão da Macedônia, os jovens estabeleceram-se perto dos jardins que, segundo dizem, pertenceram a Midas, filho de Górdio, onde crescem espontaneamente rosas de sessenta pétalas, cujo perfume é mais suave do que o de quantas crescem em outras partes. Foi também nesses jardins que Sileno foi preso,

²⁰ Tradução de J. Brito Broca (2019).

como contam os Macedônios. Pouco adiante do referido local fica o monte Bérmio, inacessível no inverno.

No entanto, na citação de Sileno por Heródoto não há menção de qualquer natureza estranha de Sileno, enquanto Cónon menciona sua aparência animalesca. Na narrativa não há nenhuma menção da aparência de traços próximos ao de animais, apenas a menção de “criatura extraordinária com a aparência como se fosse humana”, ζῷον ἐξηλλαγμένον τὴν ιδέαν ὡς ἐν ἀνθρώπου φύσει. Além de utilizar ζῷον para criatura, que também pode ser traduzido como animal, bicho etc, Sileno é comparado a um humano, o que é estranho já que símiles e outras descrições típicas da tradição greco-romana comparam homens a animais e não o contrário. Pode-se, então, entender que Sileno é uma criatura animalesca que possui traços que remetem aos humanos.

Sileno é descrito, na tradição, como sendo um beerrão, pai adotivo do deus do vinho Dionísio e com orelhas e cauda de burro, sendo algumas vezes atribuído como sendo pai ou avô dos sátiros. Em diversos vasos, como o de figura vermelha da Sicília, presente no acervo de J. Paul Getty Museum em Malibu²¹, sua aparência é vista com longas orelhas caídas e também com pêlos cobrindo todo o corpo. Sua presença em Heródoto com ausência de suas características, distingue-se da presença na narrativa de número 1, onde a presença de Sileno é mencionada, além de suas particularidades. Apesar disso, em ambos a sua captura próximo ao monte Bérmio é mantida, tornando-se cativo do rei Midas.

Outra característica interessante é, logo no início, a menção dos ensinamentos de Orfeu, cujo ensinou as táticas que foram necessárias para Midas se tornar rei. Esta personagem não aparece junto a Midas em Heródoto, mas é presente em *Metamorfoses*, onde todos as personagens mencionadas até então aparecem (11.85-193):

Acompanha-o o cortejo habitual de sátiros e de bacantes.
Falta aí Sileno. Cambaleando por causa do amor e do vinho,
havia-no apressado os camponeses da Frígia, levando-o atado
com grinaldas ao rei Midas, a quem o trácio Orfeu
e o cecrópio Eumolpo tinham iniciado nos mistérios.
Logo que reconheceu o amigo e companheiro de culto,
Midas festejou alegremente durante dez dias acrescidos
de outras tantas noites a chegada do deus, seu hóspede.

(Metamorfoses, 11. 89-96)

Ovídio, ainda no começo de sua narração, menciona tanto a captura de Sileno que teria se dado próximo ao monte Bérmio, quanto a criatura sendo levada até Midas. Aqui, Midas é

²¹ Link para acesso da imagem nas referências bibliográficas.

mencionado como tendo sido discípulo de Orfeu — também mencionado por Cônio — e de Eumolpo, por quem fora iniciado nos mistérios²², a racionalização disso pelo mitógrafo podendo ser os artificios, τέχναις (“artes”, “habilidades”, “táticas”) que Midas aprendeu para conseguir se tornar rei. Heródoto não menciona Orfeu, além de também não mencionar o aprendizado de Midas e uma possível iniciação nos mistérios, tornando-o alguém com maior contato com o divino e com o sobrenatural, mas isso é importante para a narrativa de Ovídio ao explicar o ganho do toque de ouro.

Pela décima primeira vez, havia Lúcifer guiado já
o celestial rebanho de estrelas, quando, alegre, chega o rei
aos campos da Lídia e restitui Sileno a seu jovem aluno.
Feliz por receber seu aio, o deus concedeu a Midas a grata,
mas vã, faculdade de escolher uma recompensa. Este,
que iria fazer mau uso desse dom, pede: “Faz que tudo quanto
eu venha a tocar com o meu corpo se converta em fulvo ouro.”
Líber acedeu à sua escolha, concedendo-lhe a pernicioso recompensa,
mas lamentou-se de que não tivesse pedido algo melhor.
(*Metamorfoses*, 11. 97-105)

Na narrativa de Cônio — ou no resumo feito por Fócio, o que é mais cabível —, não há uma explicação para o dom de Midas de tornar tudo o que toca em ouro. Ovídio explica essa habilidade com uma recompensa divina após Midas retornar com Sileno para Dionísio, seu pupilo. O deus, agradecido pelo ato do rei, concede-lhe uma recompensa e Midas escolhe tornar tudo o que toca em ouro. Também há a menção da Lídia como em Heródoto, local que seria governado por Giges, como sendo o local onde é a morada do deus Baco.

Por não haver uma explicação para o toque de ouro de Midas na versão de Cônio, torna-se difícil imaginar um esclarecimento para este componente da narrativa. Por se tratar de um mito parcialmente racionalizado — já que a presença da criatura Sileno tira qualquer possibilidade de uma total racionalização para este mito —, é bem provável que não haja uma lógica capaz de explicar este dom, de forma que ele possa ser visto como algo mais racional.

A migração do povo brígio é explicada através do toque de Midas, onde tudo havia se tornado ouro no local em que habitavam na Europa, fazendo-o inabitável. Migra, então, todo o povo da Europa (Macedônia) e atravessam o Helesponto para se estabelecer na Mísia, onde passam a se chamar Frígios. Esta mudança entraria de acordo com o que Heródoto menciona a respeito de Midas, já que ele seria um rei da Ásia Menor, local onde fica tanto a Frígia quanto a Lídia. Em *Metamorfoses*, todos esses acontecimentos são situados já na Ásia Menor,

²² Religião originada do culto ao deus do vinho Dionísio. A doutora Rita de Cássia Coda dos Santos, em seu artigo *Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego* (2014), elucida sobre esta religião e o que seriam os mistérios.

o que difere de Cônio e de Heródoto, não havendo nenhuma menção de uma habitação na Europa antes disso — pois, em *Histórias*, a menção da Macedônia aparece ao citar os jardins do rei Midas, o Monte Bérnio e a captura de Sileno.

Na primeira narrativa da coleção de Cônio não há menção sobre o desaparecimento do dom de Midas, enquanto nos versos 11.132-145 de Ovídio há uma explicação. Para ele, Midas suplicou ao deus Baco para se livrar do dom que pedira e o deus, sendo benevolente, instruiu o mortal ao que fazer para se livrar da “maldição”. O rei precisa se banhar em um rio vizinho de Sardes, cidade da Frígia, para que o ouro fosse transferido do mortal para o rio e a terra. Após isso, Midas abole as riquezas e vai viver em bosques, venerando o deus sátiro Pã. E, por conta de uma competição de flautas entre Pã e o deus Apolo, julgada por Tmolo, com a vitória de Febo Apolo, Midas não concorda com o veredito e é punido pelo deus, ganhando orelhas de burro (11. 146-196).

Esta é a versão mitológica para origem das orelhas de burro, enquanto para Cônio as orelhas seriam apenas um boato por conta das grandes orelhas que o rei possuía. Por ter vivido até a velhice já que seu reinado foi livre de intrigas e disputas, e analisando o fator biológico que são que o nariz e as orelhas nunca deixam de crescer enquanto os humanos envelhecem, este rei “histórico” seria apenas um senhor que atingiu certa idade e suas orelhas continuaram crescendo. Para enfatizar que isso não passaria de um boato, o mitógrafo utiliza os termos φήμη, “rumor”, para descrever as orelhas de burro e σκῶψαι, traduzido no texto como “piada”, para se referir ao boato que se tornou verdade, dando ênfase na racionalização da transformação em burro que teria acontecido com o rei.

O resumo que abre a obra *Narrativas*, então, não pode ser vista completamente como um mito racionalizado, já que ainda possui presença de partes mitológicas e sem explicações plausíveis, como a presença de Sileno, que é descrito como uma criatura que lembra a forma humana, mas não é, e também o toque de ouro de Midas, que não recebe uma explicação racional para o seu surgimento e se eventualmente desaparece. Enquanto isso, a iniciação nos mistérios de Midas por Orfeu sendo substituída pelo ensino de artifícios (τέχναις), que levariam Midas ao poder, a imigração do povo e estabelecimento deles na Ásia, onde passam a se chamar frígios, como o reino descrito por Heródoto, e o boato das orelhas que teria aumentado ao ponto de serem consideradas de burro, surgindo assim o mito de Midas, são formas racionalizadas presentes na narrativa.

Pode-se, então, entender esta narrativa como sendo híbrida, com elementos tanto mitológicos quanto racionalizados. Contudo, diferentemente da narrativa 22, onde se ela é

mitológica ou não cabe à interpretação que se dê a ela, aqui não é tão aberto: há partes fantasiosas e partes racionalizadas.

3.2. Cadmo:

A trigésima sétima narrativa trata sobre a fundação da cidade de Tebas por Cadmo, irmão de Tasos e Europa, que diferentemente do mito conhecido — em Pseudo-Apolodoro e Ovídio — onde é enviado ao resgate de sua irmã sequestrada por Zeus em forma de touro, ele é enviado para a Europa pelos fenícios a fim de estabelecer o seu domínio. Em uma narrativa mais racionalizada do que a de Midas, nesta versão de Cónon, o mitógrafo deixa claro a sua posição a respeito de mitos e as distorções ocorridas neles.

λζ' Κάδμος. Ἡ λζ' ὡς ἀπὸ Θάσου τοῦ Κάδμου ἀδελφοῦ Θάσος ἢ νῆσος ὠνομάσθη· ἐκεῖ γὰρ αὐτὸν ὁ ἀδελφός, δοὺς τοῦ στρατοῦ μοῖραν, ἀπολείπει. Καὶ ὡς Κάδμος ὑπὸ τοῦ Φοινίκων βασιλέως, μέγα καὶ αὐτὸς δυνάμενος παρὰ Φοίνιξιν, ἐπὶ τὴν Εὐρώπην σταλείη. Οἱ δὲ Φοίνικες τότε μέγα τε (ὡς λόγος) ἴσχυον, καὶ πολλὴν τῆς Ἀσίας καταστρεψάμενοι τὸ βασίλειον ἐν Θήβαις ταῖς Αἰγυπτίαις εἶχον. Σταλῆναι δὲ Κάδμον οὐχ ὡς Ἑλληνές φασι, κατὰ ζήτησιν Εὐρώπης, ἦν παῖδα Φοίνικος οὕσαν ἦρπασε Ζεὺς ἐν σχήματι ταύρου, ἀλλ' ἀρχὴν μὲν ἰδίαν ἐν Εὐρώπῃ μηχανώμενον πλάττεσθαι ἀδελφῆς ἦρπασμένης ποιεῖσθαι ζήτησιν, ἐξ οὗ καὶ ὁ τῆς Εὐρώπης μῦθος ἦκεν εἰς Ἑλληνας. Περιπλέων δὲ τὴν Εὐρώπην τὸν μὲν ἀδελφὸν Θάσον, ὡς εἴρηται, τῇ νήσῳ λείπει, αὐτὸς δ' εἰς Βοιωτίαν πλεύσας, ἄνεισι πρὸς τὰς νῦν καλουμένας Θήβας, καὶ σὺν τῇ δυνάμει περιτειχίσας τὸ χωρίον Θήβας ἀπὸ τῆς οἰκείας ἐπωνόμασε πατρίδος. Τῶν δὲ Βοιωτῶν εἰς μάχην αὐτοῖς συμπλακέντων ἠττῶνται Φοίνικες, ἵτα κρατοῦσιν ἐνέδραις καὶ προλοχισμοῖς καὶ τῇ ἀήθει τῶν ὀπλων ὄψει· κράνος γὰρ καὶ ἀσπίς οὐπω τοῖς Ἑλλησιν ἔγνωστο. Καὶ κρατεῖ Κάδμος τῆς Βοιωτῶν γῆς, καὶ φυγόντων τῶν διασωθέντων ἐπὶ τὰς οἰκείας πόλεις οἰκίζει Φοίνικας ἐν Θήβαις καὶ τὴν Ἄρεως καὶ Ἀφροδίτης Ἀρμονίαν γαμεῖ. Βοιωτοῖς δὲ πρὸς τὴν ἔκκληξιν τῶν ὀπλων καὶ τῶν προλοχισμῶν καὶ τῆς ἐνέδρας δόξα παρέστη αὐτοῖς ὅπλοις ἀνεῖναι τῆς γῆς τοὺς ἄνδρας καὶ Σπαρτοὺς ὡς ἐκ τοῦ χωρίου φύντας αὐτοὺς ἐκάλεσαν. Περὶ μὲν Κάδμου καὶ Θηβῶν οἰκίσεως οὗτος ὁ ἀληθὴς λόγος, τὸ δ' ἄλλο μῦθος καὶ γοητεία ἀκοῆς.

37. Cadmo. A trigésima sétima [narrativa] conta como a ilha Tasos foi chamada assim por Tasos, irmão de Cadmo, pois seu irmão, depois de ter oferecido uma parte do seu

exército, deixou-o lá. Como Cadmo, ele próprio grande e poderoso entre os fenícios, foi enviado para a Europa pelo rei dos fenícios. E como os fenícios, naquele tempo, eram muito poderosos (como é dito), e tendo dominado boa parte da Ásia, possuíam capital em Tebas no Egito. Mas Cadmo não foi enviado, como dizem os helenos, em busca de Europa, filha de Fênix, a quem Zeus, em forma de touro, raptou, mas sim para construir um império próprio na Europa, tendo inventado a busca pela irmã raptada, de onde surge o mito de Europa para os helenos. Navegando em torno da Europa deixa o irmão Tasos na ilha, como é dito, ele próprio depois de navegar para a Beócia, dirigiu-se para a agora chamada Tebas, e tendo construído muralhas com suas próprias forças, chamou a região Tebas por causa da sua terra natal. Porém os fenícios estavam sendo vencidos pelos Beócios unidos em batalha, mas, em seguida, os fenícios os subjugarão por meio de emboscadas, de armadilhas e pela aparência estranha de suas armas; pois o elmo e o escudo ainda não eram conhecidos pelos helenos. E Cadmo dominou a terra dos beócios e, depois que os fugitivos se refugiaram em suas cidades natais, ele assentou os fenícios em Tebas e casou com [a filha] de Ares e Afrodite, Harmonia. E para os beócios o terror das armas, das armadilhas e das emboscadas fez nascer uma crença de que os homens com suas armas teriam saído da terra, e os chamaram espartanos por como eles brotavam do lugar. Este é o relato verdadeiro sobre Cadmo e a colonização de Tebas, e qualquer outro é mito e boato de feitiçaria.

Nesta versão, é relatado que a ilha de Tasos possui este nome por conta do irmão de Cadmo e a empreitada para a Europa que originou a fundação de Tebas após Cadmo ser enviado pelo rei dos fenícios a fim de ampliar seu poderio na Grécia. Os fenícios possuíam um vasto império na Ásia e tinham sua capital na homônima Tebas no Egito.

Logo no começo da narrativa é evidenciado que ela não é como a tão conhecida versão dos gregos — “como dizem os gregos”, ὡς Ἕλληγές φασι — de que Cadmo teria partido para a Europa atrás de sua irmã de mesmo nome porque ela havia sido levada pelo rei dos deuses, Zeus, mas sim porque queriam ampliar seu império — finalizando que esta seria a origem de onde surge o mito (μῦθος) grego. É possível notar como o mitógrafo deixa bem explícito que esta versão não é fantasiosa como a versão grega, utilizando μῦθος para se referir àquela conhecida narrativa dos helenos, além de utilizar a expressão “como os gregos dizem” para a história do rapto de Europa, o resgate de seus irmãos e a invenção do plano de Cadmo como uma desculpa para a ida até a Europa, mascarando o plano inicial.

Vale ressaltar que, na coletânea de mitos de Cônio, na narrativa de número 32 é contado sobre o rapto de Europa, na qual seu pai e rei dos fenícios, Fênix²³, enviou seus filhos para resgatá-la e que, no meio do caminho, acabaram fundando diversas cidades por não conseguirem achar sua irmã. Apesar de não mencionar a presença de deuses, sendo uma versão até mais racional, ela não condiz com a narrativa 37, onde é afirmado que o pretexto da viagem para a Europa não foi o resgate da irmã, mas sim a ampliação de poderio com a desculpa do resgate para mascarar esta intenção. Esta incongruência entre as narrativas mostra que Cônio não demonstra uma coerência entre os mitos que ele descreve, podendo mostrar uma divergência dele com as fontes (tradições antigas) utilizadas para sua coletânea ou o uso de fontes diversas para uma mesma narrativa.

As diferenças entre a versão de *Narrativas* e a versão dita grega podem ser notadas ao se comparar com a versão de Pseudo-Apolodoro, em sua *Biblioteca*:

Após termos descrito a estirpe de Ínaco e mostrado as gerações desde Belo até os heraclidas, falemos, na sequência, também sobre a estirpe de Agenor. Como havíamos dito, Líbia gerou de Posídon dois filhos, Belo e Agenor. Belo foi rei dos egípcios e gerou os filhos que já mencionamos. Quanto a Agenor, dirigiu-se a Fenícia, casou-se com Teléfassa e gerou uma filha, Europa, e os filhos Cadmo, Fênix e Cílix. Embora alguns digam que Europa não era filha de Agenor, mas de Fênix. Zeus, tendo se apaixonado por ela, transformou-se num touro manso, e carregando-a sobre seu dorso, levou-a pelo mar para Creta. Aí, após se unir a Zeus, ela gerou Minos, Sarpédon e Radamante; mas, segundo Homero, Sarpédon era filho de Zeus e Laodâmia, a filha de Belerofonte. Quando Europa desapareceu, seu pai Agenor enviou seus filhos à sua procura, dizendo-lhes que não retornassem antes de encontrá-la. Com eles, também partiram à sua procura sua mãe, Teléfassa, e Tasos, o filho de Posídon ou, como afirma Ferécides, de Cílix. Mas quando, após terem feito uma busca completa, foram incapazes de encontrar Europa, desistiram de retornar às suas casas e cada qual se estabeleceu em lugar: Fênix, na Fenícia, Cílix, perto da Fenícia, e denominou Cilícia toda a região sob seu poderio, próxima ao rio Píramo, e do mesmo modo, Tasos se estabeleceu na Trácia, fundando aí a cidade de Tasos.

(Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 3.3.1)

A versão de Pseudo-Apolodoro condiz tanto com a versão da narrativa de número 32 de Cônio — ignorando o fato do sequestrador de Europa ser Zeus em forma de touro, o que não é mencionado no opúsculo 32 — quanto a versão mencionada como mito grego na de

²³ A filiação de Europa pode variar dependendo da fonte, assim como o número de seus irmãos e nomes, mas este fato não é de suma importância para as análises a respeito da racionalização do mito por Cônio.

número 37. Vemos, então, uma mudança se comparado a outros mitos, como também a versão de Ovídio (*Metamorfoses*, 2. 833-875), onde é relatado o rapto de Europa por Zeus ao se disfarçar de touro enquanto a princesa se encontrava em uma praia, fazendo a donzela se encantar com a sua aparência de animal e resolver, então, montá-lo, sendo levada embora pelo deus. Heródoto, assim como Cônio, também faz essa racionalização quando cita o rapto de Europa, excluindo a presença de Zeus neste acontecimento (1.1-5) e explicando a disputa de poder entre asiáticos e gregos através do rapto de mulheres, incluindo Europa, princesa fenícia que foi raptada por gregos.

Logo depois da explicação no início da narrativa, Cônio descreve o trajeto de Cadmo, deixando seu irmão Tasos em uma ilha e partindo para a Beócia, construindo um muro em torno da cidade e chamando-a de Tebas²⁴ em homenagem a sua antiga cidade, a homônima Tebas no Egito. Também conta sobre uma batalha entre os fenícios e os beócios, na qual os fenícios perdiam inicialmente, mas conseguiram prevalecer graças a emboscadas, armadilhas e suas armas, desconhecidas para os gregos²⁵. Cadmo, então, torna-se senhor dos beócios e, após sobreviver a batalha, assenta fenícios em Tebas e se casa com Harmonia, filha de Ares e Afrodite. Graças a emboscada e as armas, os beócios acreditavam que os fenícios haviam sido enviados pela terra e eles os chamaram de espartanos por terem surgido no local. Conclui dizendo que, a respeito de Cadmo e a fundação de Tebas, aquele era o relato verdadeiro, ὁ ἀληθὴς λόγος, e tudo além disso era mito ou boatos de feitiçaria.

Em *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro, vemos o que seria considerado mito ou boatos de feitiçaria que Cônio afirma:

Quando Telépassa morreu, Cadmo a enterrou, e tendo sido acolhido hospitaleiramente pelos trácios, partiu para Delfos para obter informações sobre Europa. O deus disse-lhe que não se preocupasse com Europa, mas que se deixasse guiar por uma vaca e fundasse uma cidade no local em que ela caísse esgotada. Após receber este oráculo, viajou pela Fócida e, encontrando a vaca entre os rebanhos de Pelagonte, pôs-se a segui-la. Esta, após ter atravessado a Beócia, baixou ao solo no local em que agora se encontra Tebas. Desejando sacrificar a vaca a Atena, enviou alguns de seus companheiros para pegar água da fonte de Ares. No entanto, um dragão, que guardava a fonte, o qual alguns afirmam que era filho de Ares, exterminava a maior parte dos enviados. Tomado de indignação, Cadmo matou o

²⁴ Na versão de Ovídio (3. 1-13), um oráculo de Febo instrui Cadmo a chamar a terra na qual fundaria sua cidade de Beócia, posteriormente se chamando Tebas. Em Heródoto (2. 49) é mencionada a vinda de Cadmo da Fenícia para a parte da Grécia que era, atualmente (no período de Heródoto) chamada de Beócia.

²⁵ Esta questão pode ser relacionada ao uso de ferro pelos fenícios enquanto os gregos ainda usariam bronze em suas armas e armaduras, mostrando uma superioridade militar dos fenícios em relação aos gregos.

dragão e, por conselho de Atena, semeou seus dentes. Após eles terem sido semeados, emergiram da terra homens armados, denominados espartos. Eles se mataram uns aos outros, uns, por entrarem na disputa involuntariamente, outros, por ignorância. No entanto, Ferécides afirma que ao ver homens armados surgindo da terra, Cadmo lançou pedras contra eles, e eles, supondo que uns haviam-nas lançado contra outros, travaram combate entre si. Cinco deles sobreviveram: Equíon, Udeu, Ctônio, Hiperénor e Peloro.

(Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 3.4.1)

A explicação para a fundação da cidade de Tebas é a mesma dada por Ovídio (3. 1-13), além da menção do desejo de sacrifício da vaca para a deusa Palas, sobre a fonte e a serpente de Ares e o surgimento dos espartanos através dos dentes da serpente derrotada ao serem plantados no chão (3. 14-130). A explicação que o mitógrafo dá para a origem dos espartanos é que, por parecerem terem nascidos da terra por surgirem do nada, teriam sido chamados desta forma pelos beócios, enquanto em Apolodoro e Ovídio eles realmente teriam surgido da terra, nascidos dos dentes da serpente derrotada por Cadmo.

Segundo Hawes (2014, p. 141), umas das explicações mais antigas para o nome dos espartanos seria ter se originado do verbo σπείρω, que significa “semear”, “gerar”, “espalhar como semente” etc, o que condiz com o mito grego e o romano citados anteriormente. Para Cónon, entretanto, seriam considerados como homens semeados por parecerem ter surgido da terra. Paléfato, no período clássico, já mostrava essa discordância com a versão mitológica para a origem dos espartanos:

Uma história antiga reporta que Cadmo matou uma serpente; extraiu-lhe os dentes e dispô-los como sementes na sua própria terra. De seguida, emergiram homens armados a partir do solo. Todavia, se isto fosse verdade, nenhum chefe militar mostraria algo mais, a não ser dentes de serpente – mesmo que não fosse noutras regiões, pelo menos na terra onde homens armados haviam recentemente emergido.

Contudo, o que verdadeiramente aconteceu foi o seguinte: Cadmo, fenício de nascimento, veio até Tebas, para concorrer pela posse do reino com o seu irmão Fénix. Na altura, o rei de Tebas era Drago, um filho de Ares. Drago dispunha das várias posses que os reis geralmente tinham – e em particular detinha alguns dentes de elefante.

Ora, Cadmo matou Drago e tornou-se rei. Seguidamente, os amigos de Drago decretaram-lhe guerra e os filhos de Drago também se juntaram nessa luta contra Cadmo. Mas quando se encontraram numa posição militar mais débil, os amigos de Drago tomaram as posses de Cadmo – entre as quais se encontravam os dentes de elefante, que tinham sido guardados num templo – e partiram com eles de volta para as suas terras. Uns foram numa direcção; outros, noutra; um grupo foi para a Ática; outros para o Peloponeso, ou para Fócida, ou para Lócride. A partir destes locais, prosseguiram com a campanha contra os Tebanos. Eram opositores valorosos, em virtude da linguagem comum que compartilhavam e do conhecimento do território que possuíam.

Eis então o que os cidadãos de Tebas afirmaram depois que os amigos de Drago se apossaram dos dentes e partiram. “Cadmó causou-nos um grande mal, ao matar Drago. Existem agora muitos homens armados dispersos noutras terras, os quais nos decretam guerra – tudo isto provém dos dentes de Drago.” Este foi o verdadeiro acontecimento, a partir do qual o mito foi construído.

(Paléfato, *Peri Ariston*, 3)

Para Paléfato, mitógrafo da antiguidade que relatou diversos mitos racionalizados, a racionalização ocorre de modo um pouco diferente de Cónon. O motivo da ida de Cadmo para a Europa seria para tomar o lugar de seu irmão como rei, além de não existir um exército surgido da terra, nascido de dentes de uma serpente. O mitógrafo grego explica uma complexa intriga política que se relaciona com a disputa da coroa de Tebas e os únicos dentes presentes na narrativa seriam dentes (presas) de elefantes, espólios adquiridos de Drago por Cadmo e depois por seus opositores. Apesar deste ponto se distinguir do relatado na narrativa 37, Paléfato e Cónon seguem por uma linha em comum: a racionalização. Mesmo com as diferenças entre as duas versões do mito se pode pensar que Cónon utilizou Paléfato como um de suas fontes para compor a obra *Narrativas* ou que pelo menos bebeu da mesma fonte que o outro mitógrafo.

Fechando a narrativa como iniciou, diferenciando a sua versão da versão dos gregos, o miógrafo utiliza μῦθος, “mito” e γοητεία ἀκοῆς, “boatos de feitiçaria”, para classificar aquelas versões que divergem da que ele relata, já que a sua seria o relato verdadeiro. Sua narrativa, então, modifica a origem da viagem de Cadmo para a Europa, apesar de se contradizer com outro relato que está presente na mesma obra — a narrativa 32 sobre o rapto de Europa —, e também racionaliza o surgimento dos espartanos ao dizer que eles pareciam surgir da terra em vez de terem vindo de dentes de serpente plantados no chão. Além disso, omite a presença da serpente monstruosa filha de Ares, a qual Cadmo mata nas versões de Apolodoro e Ovídio, mas mantém a presença do deus e também menciona Afrodite ao explicar a filiação da esposa de Cadmo, Harmonia.

Assim, diferente do mito que abre a coletânea, Midas, o qual apesar de ser racionalizado, ainda mantém diversas características mitológicas que não podem ser vistas como naturais ou racionais — a criatura Sileno e o toque de ouro —, mantendo-se híbrida, em Cadmo o mitógrafo da corte de Arquelau deixa bem evidente seu posicionamento ao racionalizar o narrativa: o que é dito pelos gregos é mito, enfatizando este posicionamento com a escolha de termos utilizados por ele.

3.3. Andrômeda:

Possivelmente um dos mitos mais populares da cultura grega, o mito de Andrômeda, inserido na história de Perseus (Ovídio, *Met.* 4. 663-764), o semideus filho de Zeus que matou a Górgona Medusa, é um dos mais representados na cultura *pop* da atualidade. Por ter a presença de diversos monstros e outros elementos bem populares na trajetória do herói grego, esta lenda se torna encantadora para os fãs de aventuras com donzelas em perigo e com monstros tenebrosos. Contudo, o mitógrafo opta por diversas mudanças nesta história tão facilmente reconhecida e recontada por suas características tão marcantes.

O quadragésimo opúsculo resenhado por Fócio trata especificamente do trecho no mito onde a história da donzela Andrômeda acontece. Nele há a explicação para seu encontro com o herói Perseu, muito distinta da versão onde a princesa etíope é dada em sacrifício ao monstro marinho *Ceto* por conta de sua mãe ter ofendido as nereidas. A racionalização desta história muda quase que completamente aquilo que era conhecido do mito.

μ' Ανδρομέδα. Ἡ μ' ἱστορία τὰ περὶ Ἀνδρομέδας ἱστορεῖ ἐτέρως ἢ ὡς ὁ Ἑλλήνων μῦθος· ἀδελφοὺς μὲν γὰρ δύο γενέσθαι φασὶ Κηφέα καὶ Φινέα, καὶ εἶναι τὴν τοῦ Κηφέως βασιλείαν τότε ἐν τῇ μετονομασθείσῃ μὲν ὕστερον Φοινίκη, τῆνικαῦτα δ' Ἰόππα ἀπὸ Ἰόππης τῆς ἐπιθαλασσιδίου πόλεως τοῦνομα λαβούση. Καὶ ἦν τὰ τῆς ἀρχῆς ὄρια ἀπὸ τῆς καθ' ἡμᾶς θαλάσσης μέχρι Ἀράβων τῶν πρὸς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν ὠκημένων. Εἶναι δὲ τῷ Κηφεῖ καὶ θυγατέρα πάνυ καλὴν Ἀνδρομέδαν, καὶ αὐτὴν μνᾶσθαι Φοινικά τε καὶ τὸν ἀδελφὸν Κηφέως Φινέα. Κηφεὺς δὲ μετὰ πολλοὺς τοὺς ἐφ' ἑκατέρῳ λογισμοὺς ἔγνω δοῦναι μὲν Φοινικί, ἀρπαγῇ δὲ τοῦ μνηστῆρος τὸ αὐτοῦ ἐκούσιον ἀποκρύπτειν· καὶ ἀρπάζεται ἀπὸ τινος νησίδος ἐρήμου ἢ Ἀνδρομέδα ἐν ᾧ εἰώθει ἀπιούσα θυσίας τῇ Ἀφροδίτῃ θύειν· Φοίνικος δ' ἀρπάσαντος νηῖ (κῆτος δ' αὕτη ἐκαλεῖτο, ἢ μίμησιν ἔχουσα τοῦ ζώου ἢ κατὰ τύχην), ἢ Ἀνδρομέδα, ὡς κατὰ ἄγνοιαν τοῦ πατρὸς ἀρπαζομένη, ἀνωλοφύρατό τε καὶ μετ' οἰμωγῆς τοὺς βοηθήσαντας ἀνεκαλεῖτο. Περσεὺς δ' ὁ Δανάης κατὰ δαίμονα παραπλέων κατίσχει καὶ πρὸς τὴν πρώτην ὄψιν τῆς κόρης, οἴκτω καὶ ἔρωτι συσχεθεὶς τό τε πλοῖον, τὸ κῆτος, διαφθείρει καὶ τοὺς ἐμπλέοντας ὑπὸ ἐκπλήξεως μόνον οὐχὶ λιθωθέντας ἀναιρεῖ. Καὶ τοῦτο Ἑλλῆσι τὸ τοῦ μύθου κῆτος καὶ οἱ παγέντες εἰς λίθους ἄνθρωποι τῆς Γοργόνης τῇ κεφαλῇ. Ἄγεται δ' οὖν γυναῖκα τὴν Ἀνδρομέδαν, καὶ οἴχεται αὐτὴ συμπλέουσα εἰς τὴν Ἑλλάδα τῷ Περσεῖ, καὶ βασιλεύοντος τὸ Ἄργος οἰκεῖται.

40. Andrômeda. A quadragésima história conta os fatos sobre Andrômeda de maneira diferente a como é o mito dos helenos: dizem que havia dois irmãos, Cefeu e Fineu, e o reino de Cefeu era aquele que posteriormente seria conhecido como Fenícia, mas, até então, era conhecida por Jaffa, nome tomado da cidade marítima de Jaffa. E as fronteiras do império eram desde o *Mare Nostrum*²⁶ até os árabes que habitam junto ao Mar Vermelho. Também havia uma filha de Cefeu muito bela, Andrômeda, e Fênix aspirava desposá-la, assim como o irmão de Cefeu, Fineu. E Cefeu, depois de muitas considerações de cada um deles, decidiu dá-la a Fênix, mas escondeu a sua própria intenção por meio de um rapto orquestrado pelo pretendente. E Andrômeda foi raptada de uma ilha isolada na qual costumava ir para realizar sacrifícios a Afrodite. Depois de Fênix tê-la raptado em uma nau (e essa nau chamava-se “Cetus²⁷”: ou por representar o animal ou por acaso), Andrômeda, como havia sido raptada sem o conhecimento de seu pai, gritou de medo assim como chamou para que a ajudassem. E Perseu, o dânao, enquanto estava navegando pela região ao acaso, atracou e, ao primeiro vislumbre da donzela, afligido pela compaixão e encanto, destruiu o navio, o Cetus, e matou os tripulantes como se quase [tivessem sido] petrificados pelo terror. E este é, para os helenos, o “Cetus” do mito, assim como o são os homens que foram transformados em pedra por meio da cabeça da Górgona. E [Perseu], então, tomou Andrômeda como esposa e ela foi navegando junto com Perseu para a Hélade e, durante seu reinado, colonizou Argos.

A última narrativa aqui selecionada se inicia logo pontuando como não se trata de uma narrativa com as mencionadas anteriormente, mas sim de uma história. O artigo definido Ἡ não se encontra sozinho como nas anteriores, mas acompanhado do substantivo ἱστορία, “história”. Só esse ponto já pode ser considerado suficiente para notar a racionalização do mito por Cônon, mas ele ainda evidencia que se trata de “uma história diferente dos mitos dos helenos”, ἐτέρως ἢ ὡς ὁ Ἑλλήνων μῦθος. Para dar ênfase nessa racionalização do mito, duas vezes ao longo do opúsculo o termo μῦθος aparece para contrapor a ideia da racionalização,

²⁶ Levando em conta o contexto histórico de Cônon, com a expansão do Império Romano, esta é uma possível tradução para a expressão καθ’ ἡμᾶς θαλάσσης, que literalmente seria ‘nosso mar’. Com relação ao Fócio, também podemos levar em consideração o contexto de que a concepção de *Mare Nostrum* já estava bem solidificada durante o século IX, com o Império Bizantino.

²⁷ A escolha em manter o nome do barco como “Cetus” e não ou transliterado ou como “monstro marinho” ou “baleia” é por se tratar nesse contexto do nome da embarcação, além de que a palavra grega κέτος originou a palavra “cetáceo”, no português, nome utilizado na biologia para classificar uma infraordem de mamíferos marinhos: baleias com dentes (narvais, orcas, belugas etc) e baleias sem dentes (jubartes, azuis etc), além de também ser considerada uma constelação na antiguidade.

pontuando sempre essa diferença existente, que ele está transmitindo um fato e não uma lenda.

Antes de entrar nas questões mais importantes sobre racionalização presente neste trecho, já que se comparado ao opúsculo 1 este se encontra completamente racionalizado e não possui a menção a deuses como no 37, será feita uma análise comparativa com outras versões do mito de Andrômeda:

Ao chegar à Etiópia, onde reinava Cefeu, encontrou a filha deste, Andrômeda, exposta como repasto para um monstro marinho. Pois Cassiepeia, a mulher de Cefeu, rivalizou em beleza com as Nereidas e vangloriou-se de ser mais bela que todas. Por esse motivo, as Nereidas se agastaram, e Posídon, compartilhando da cólera delas, enviou ao país uma inundação e um monstro marinho. Quando Amon anunciou o oráculo de que se livrariam da calamidade se a filha de Cassiepeia, Andrômeda, fosse exposta como repasto para o monstro, Cefeu, tendo sido constringido pelos etíopes, cumpriu o que fora anunciado e agrilhoou sua filha a uma rocha. Assim que Perseu a contemplou, apaixonou-se por ela e prometeu a Cefeu que mataria o monstro se, depois que a salvasse, ele lhe desse como esposa. Após os juramentos terem sido prestados nestes termos, Perseu enfrentou o monstro, matou-o e libertou Andrômeda. No entanto, Fineu, que era irmão de Cefeu e ao qual Andrômeda havia sido primeiramente prometida em casamento, armou um plano contra ele. Ao descobrir a trama, Perseu mostrou a cabeça da Górgona a Fineu e aos seus comparsas e no mesmo instante os transformou em pedra. Ao chegar a Sérifo, deparou-se com sua mãe e Díctis buscando refúgio nos altares, devido à violência de Polidectes; então Perseu entrou no palácio, onde Polidectes havia chamado seus amigos, e, desviando o olhar, mostrou-lhes a cabeça da Górgona. Todos os que a olharam ficaram petrificados, cada qual na posição em que se encontrava. Após ter estabelecido Díctis como o rei de Sérifo, Perseu devolveu as sandálias, a kíbisis e o elmo a Hermes, porém deu a cabeça da Górgona a Atena. Então Hermes restituiu os objetos mencionados às Ninfas e Atena engastou a cabeça da Górgona no meio do seu escudo. Alguns dizem, porém, que Medusa foi decapitada por Atena; pois afirmam que a Górgona pretendeu rivalizar-se com deusa em beleza.²⁸

(Pseudo-Apolodoro, Biblioteca, 2.4.3)

Logo no início é possível notar uma discrepância bem evidente entre as variantes. A origem étnica de Andrômeda é outra em Cónon, tratando-se de uma princesa fenícia, enquanto que em Ovídio e em Pseudo-Apolodoro, contemporâneos do mitógrafo, a princesa possui origem etíope. Muito possivelmente essa diferença se deu por conta dos diversos cultos da antiguidade, que originou versões distintas dos mitos. Sabe-se que a Etiópia foi um país muito presente na cultura helênica, sendo citado em diversos mitos, como o próprio Homero cita em Odisseia como o local para onde os deuses vão para ficar entre os humanos (5. 281-290). Essa mudança, porém, é significativa, já que a etnia de Andrômeda passa de africana, sendo uma princesa provavelmente negra, para asiática, tornando-se uma princesa com etnia semítica²⁹.

²⁸ Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral (2013).

²⁹ Apesar de ser um ponto muito interessante e de suma importância, a mudança etnico-racial da princesa Andrômeda não será um ponto de relevância para a argumentação sobre o mito racionalizado. Porém, é preciso

Em *Metamorfoses* também há essa origem etíope para a princesa, quando cita que Perseus avista o povo etíope e que Amon (nome africano para Zeus) havia ordenado, ali, que Andrômeda fosse castigada (4.667-671). Em outras fontes, como Pausânias (4.35, 9) o lugar onde a princesa se encontrava quando foi salva pelo dânao é Ioppa ou Jaffa — dependendo do tradutor —, cidade que se encontraria na Palestina, como na versão de Cônon.

Mas a maior diferença é que indicaria o início da racionalização deste mito é a mudança da punição sentenciada a Andrômeda para um rapto. Nas versões de Pseudo-Apolodoro e de Ovídio, ou outras versões mais antigas como na tragédia perdida de Sófocles, *Andrômeda*, a princesa é presa em uma pedra ou penhasco por seu pai após sua mãe rivalizar com as nereidas, afirmando que sua filha era mais bela dos que as ninfas dos oceanos. As nereidas, então, vão até Poseidon e contam sua injúria e o deus, furioso com o sacrilégio, exige o sacrifício de Andrômeda para o monstro marinho Ceto ou a cidade seria inundada. Assim, com a princesa acorrentada e pronta para ser devorada pelo monstro, Perseu, que passava pela região, avista a princesa e resolve salvá-la, assassinando o monstro³⁰. Ele resgata Andrômeda e eles vão para Argo, onde se casam e governam juntos.

Na versão de Cônon não há a presença de deuses ou nenhum sacrilégio cometido a eles. Há apenas uma armação feita por Cefeu, pai de Andrômeda, que prefere um pretendente a outro, Fênix no lugar de seu irmão Fineu. Contudo, para esconder essa preferência pela mão de sua filha, o rei arma um sequestro para que não precise divulgar sua escolha. Fênix rapta a princesa da ilha onde era devota de Afrodite — retratada como donzela por sua devoção assim como Ovídio faz, pontuando que se trata de uma princesa virginal (4. 681-682) “Primeiro, ela fica em silêncio e, sendo virgem, / não ousa dirigir a palavra a um homem”— em seu navio.

Cônon inova ao mencionar Andrômeda fazendo oferendas para Afrodite, além do sequestro de Andrômeda por conta da armação de seu pai (BROWN, 2002, p. 277). Infelizmente, por Fócio não mencionar as fontes usadas pelo mitógrafo — tradições antigas — ou o próprio mitógrafo não ter mencionado em sua obra original, não é possível saber se houve outras literaturas contendo essa variante presente na quadragésima narrativa.

pontuar essa diferença que existe entre os mitos, mostrando que Cônon surge com um aparato mitológico que foge do cânone com o qual se está acostumado. A tradução e o comentário sobre essa mudança racial serve de convite para aqueles que queiram tratar esta questão, usando de base a tradução proposta no presente trabalho.

³⁰ A forma como Perseu derrota o monstro marinho pode variar dependendo do autor, sendo mais comum ele derrotar o monstro com a sua espada.

Neste ponto encontra-se a chave para a racionalização do mito por ele. Quando Fênix sequestra a princesa, ele a leva em seu navio chamado *Cetus*³¹, “ou por representar o animal ou por acaso”, κῆτος δ’ αὕτη ἐκαλεῖτο, ἢ μίμησιν ἔχουσα τοῦ ζῴου ἢ κατὰ τύχην. O monstro marinho se torna um navio, mantendo a presença do mesmo, mas mudando a sua forma para se tornar mais plausível para a realidade. Camila Zanon menciona essas representações do Ceto em sua obra *Onde Vivem os Monstros* (2018, p. 95):

No caso de κῆτος, talvez uma parte de seu campo semântico coincida com o de “monstro” no mundo moderno, já que denominamos “monstros marinhos” alguns animais que vivem no mar. Contudo, κῆτος registra qualquer animal marinho de médio e grande porte, como focas ou tubarões, por exemplo (Odisseia, 4.443, 4.446 e 4.452), não exatamente aqueles que nós consideramos “monstros marinhos”, que são, em geral, animais que habitam as profundezas das águas oceânicas. Ademais, o termo κῆτος não é utilizado para Cila ou Caribdis na *Odisseia*, embora as consideremos “monstros marinhos da mitologia grega”. Ele é usado, em vez disso, para os grandes animais aquáticos dos quais Cila se alimenta (Odisseia, 12.95-96).

Cônon deixa bem claro que sua definição para o Ceto é a de animal, por utiliza o genitivo neutro singular de ζῴον (ζῴου) para evidenciar que, dentro do seu conhecimento mitológico, já não é mais visto como uma criatura monstruosa da antiguidade. Uma das representações mais interessante sobre o Ceto é o vaso de Corinto em figuras negras, presente no Altes Museum de Berlim, onde o monstro marinho tem a aparência de lobo ou um cão³², não sendo parecido com a ideia proposta por Zanon ou o que indica o texto de Cônon.

Segundo Hawes (2014, p. 141-144), é possível pensar que o *Cetus* de Fênix, o navio, pode possuir esse nome graças à figura de proa do navio, pois o navio teria adotado o nome daquilo que ele exhibe em seu fronte. A existência de uma figura de proa em formato de baleia ou outro animal marinho é incomum de ser visualizada quando se pensa em sereias, deuses ou outras figuras dos períodos mais modernos das grandes navegações, mas, segundo Brown (2002, p. 278), pode se tratar de uma pintura no aríete³³, uma ponta na proa do navio que servia para atingir os navios inimigos, presente nas trirremes e outros navios gregos.

Paléfato (século IV a. C.), outro mitógrafo conhecido por suas racionalizações de mitos, também trata uma mudança do monstro Ceto em seu mito de Hesione, presente na obra *Peri Ariston*, onde ela é salva do monstro por Hércules:

³¹ Será utilizado Ceto para se referir ao monstro marinho e *Cetus* quando for se referir ao navio de Fênix citado na narrativa.

³² Nas referências bibliográficas há o link para a figura do vaso.

³³ Segunda entrada no Dicionário do Google em parceria com Oxford Languages: “2. Marinha: saliência reforçada da roda de proa de um navio, usada para avariar o casco da embarcação inimiga nas obras vivas; esporão [Muito comum na Antiguidade e na segunda metade do séc. XIX, nas táticas de abalroamento.]”.

Eis a história a propósito do Monstro do Mar: recorrentemente vinha de encontro aos Troianos; se lhe oferecessem jovens raparigas para devorar, ele partia; caso contrário, devastaria a sua terra. Mas é fútil para os homens estabelecerem pactos com peixes. Poderá alguém deixar de aperceber-se disto?

Eis como aconteceu: certa vez, existiu um grande e poderoso rei com uma grande força naval, que mantinha sob a sua alçada todas as áreas costeiras da Ásia Menor. As pessoas da região pagavam-lhe uma taxa, que também designavam como seu tributo. Porém, naquela época, as pessoas usavam bens imóveis em vez de dinheiro, pelo que se ordenou que algumas cidades efectuassem os seus pagamentos com cavalos; outras com gado; e outras ainda com jovens donzelas. Ora, o nome desse rei era Ketos, mas os povos não gregos da Ásia Menor chamavam-lhe Ketos. Ele navegava de acordo com um calendário estipulado, para requerer o seu tributo. Se algum recusasse pagar, ele devastaria a região. Numa dada ocasião, ele chegou a Tróia no preciso momento em que Hércules apareceu com um exército de soldados gregos. Laomedonte, o rei troiano, contratou Hércules para auxiliar a sua cidade. Do outro lado, Ceto fez desembarcar as suas tropas dos seus navios e avançou a pé. Mas Hércules e Laomedonte, cada um com o seu exército, enfrentaram-no e destruíram-no. E foi a partir deste episódio que o mito se constituiu.³⁴

(Paléfato, *Peri Ariston*, 37)

Em sua versão, o monstro que vai atrás de Hesione é atribuído a Ketos, um rei da Ásia Menor. Ovídio, em sua versão do mito de Andrômeda, não chega a racionalizar o monstro marinho, mas o compara a um navio, o que pode ser considerado uma semelhança com a versão de Cónon, nos versos 4 706-712:

Eis que, assim como a veloz nave de esporão na proa
sulca as águas impulsionada pelos braços esforçados
dos jovens, assim a fera, dividindo as águas com o impulso
do peito, distava das rochas tanto, quanto a funda balear
pode transpor pelo ar com a bola de chumbo, quando,
subitamente, o jovem, fincando na terra os pés, se eleva
veloz, até as nuvens. [...]

Podendo se tratar apenas de um símile, o mito descrito pelo poeta romano pode ter apenas uma coincidência com a versão de Cónon. Mas, se for lembrado que o mitógrafo usou tradições antigas para as suas narrativas, pode ser uma origem comum entre as duas variantes de Andrômeda. Além disso, há a menção do aríete, tal qual Brown questiona ter gerado o nome do navio de Fênix.

Outra parte importante da racionalização deste mito é o resgate de Perseus, que ocorre quando ele escuta a princesa pedir por socorro e ele, em seu navio, resolve emparelhar com *Cetus* e o invade, destruindo o navio e matando a tripulação, que fica petrificada de terror. Esse é um dispositivo eficiente para tornar o mito o mais racional possível, a destruição do navio como sendo a morte do monstro e a tripulação ficando petrificada de medo por conta do

³⁴ Tradução de Reina Marisol Troca Pereira (2016).

herói para representar a transformação do monstro em pedra pela cabeça da Medusa. A ausência de outra criatura amplamente conhecida na cultura grega, representada desde os mitos arcaicos como Hesíodo e Homero, pode ser um recurso para que não seja necessária uma outra mudança racionalizante: tira, então, a presença da Medusa para não ter que racionalizá-la, racionalizando o efeito que seria gerado pela petrificação da Górgona e assim a própria existência da criatura.

Ainda assim, há a explicação para a transformação em pedra que, em Apolodoro, teria acontecido com Fineu, pretendente de Andrômeda. Aqui, o ato heróico de Perseu assusta os tripulantes do navio *Cetus*, fazendo-os ficarem petrificados pelo terror. Com isso, o objeto que resultaria a petrificação deixa de ser a cabeça da Górgona — como citado, inclusive, na própria história — e se torna o herói grego, mantendo, assim, a petrificação.

Na versão de Pseudo-Apolodoro não é citado a forma da morte do monstro, se pela cabeça da Medusa ou se por uma espada, já na versão de Ovídio, Perseu decepa a cabeça do monstro (4. 706-734). No vaso de figuras negras de Corinto, o dânao mata o monstro utilizando pedras. Todas as versões diferentes ao retratar a morte da criatura mostra a variedade de fontes diferentes que geram os mitos remanescentes.

E, para finalizar sua narrativa, Cónon pontua novamente que sua versão é diferente da versão dos gregos, fechando da mesma forma que iniciou: afirmando que a sua versão racionalizada se diverge das demais. Καὶ τοῦτο Ἑλλησι τὸ τοῦ μύθου κῆτος, “E este é, para os helenos, o “Cetus” do mito”, na penúltima frase para retomar o que foi dito anteriormente na abertura da narrativa, quando ele diferencia mito e história: Ἡ μὲν ἱστορία τὰ περὶ Ἀνδρομέδας ἱστορεῖ ἑτέρως ἢ ὡς ὁ Ἑλλήνων μῦθος, “história [...] diferente como a do mito dos helenos”.

Apesar das diversas mudanças comparado às versões mais conhecidas, não por conta da ausência dos aspectos mitológicos, mas por conta das mudanças feitas para que a narrativa se tornasse o mais próximo possível da realidade, Cónon racionaliza um dos mitos mais populares da antiguidade de forma eficiente, fazendo com que o monstro marinho, tão aterrorizante e temível em suas diversas representações, tornasse-se um navio que serviu ao propósito de seu dono: sequestrar a donzela indefesa.

4. Conclusão: Cônon racionalista?

Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν

Hecateu de Mileto conta o seguinte: escrevo o que considero verdadeiro, pois os numerosos relatos dos gregos me parecem ridículos.

Hecateu de Mileto (Fr. 1.1-4)³⁵

Tal qual Hecateu de Mileto (550-476 a.C.) em seu fragmento, onde menciona que considera os mitos gregos como absurdos, é possível pensar que, graças a forma como as narrativas de Cônon se refere aos mitos — “rumor³⁶”, “mitos e boatos de feitiçaria³⁷”, “diferente de como é o mitos dos helenos³⁸” etc —, o mitógrafo concorda com a frase de Hecateu, mas seria Cônon um racionalista?

Em uma análise breve, pode-se dizer que não: Cônon não é um mitógrafo racionalista. Sua obra com 50 narrativas contém um número ínfimo de mitos racionalizados, sendo apenas três. Além disso, o mitógrafo não evidencia em seus outros opúsculos nenhuma aversão ao sobrenatural e fatos considerados mitológicos — como em Eunomo, com a presença da cigarra que pousa em uma corda para suprir um som faltando, ou Cretense, com uma serpente gigante que reconhece a voz de seu antigo dono. Mesmo em Procne, onde utiliza o termo μῦθος para contar a transformação das personagens do mito em aves, ainda se pode imaginar se tratar de uma escolha de Fócio ao resumir a narrativa, não podendo se tomar como uma escolha feita totalmente por Cônon.

Narrativas possui um número expressivo de relatos relativamente desconhecidos, regionais e fantasiosos, nos quais até as narrativas de fundação de cidades e de povos podem conter descrições de acontecimentos mitológicos, exibindo mais uma vez a falta de aversão do mitógrafo com relação a atos fantásticos. Até mesmo a divergência entre a continuidade da narrativa 32 e 37 exhibe que não há uma necessidade em apresentar uma linearidade vinda do autor, mostrando uma diferença clara se comparado a outros mitógrafos racionalistas, já que as narrativas não concordam entre si. Na narrativa 32 há o rapto da princesa e na 37 este rapto é apenas uma desculpa para a ampliação de poderio fenício e essa divergência entre as narrativas causa um problema de linearidade na racionalização.

³⁵ Tradução de Wilson Ribeiro Jr.

³⁶ φήμη na narrativa 1 de Midas, traduzido como “rumor”.

³⁷ μῦθος καὶ γοητεία ἀκοῆς na narrativa 37 de Cadmo, traduzido como “boatos de feitiçaria”.

³⁸ ἑτέρως ἢ ὥς ὁ Ἑλλήνων μῦθος na narrativa 40 de Andrômeda, traduzido como “diferente de como é o mito dos helenos”.

Paléfato tende a seguir uma linearidade em relação à racionalização dos mitos em sua obra *Peri Ariston*, diferentemente de Cónon. Apesar de ser possível notar algumas semelhanças, como a mudança do monstro marinho Ceto para um navio³⁹ em *Narrativas* e para um rei em *Peri Ariston* — mostrando até uma possibilidade do mitógrafo do século I ter se inspirado em Paléfato para compor suas racionalizações —, as similaridades não vão muito além disso. Cónon se utiliza de figuras de linguagem e da possível má interpretação de mitos para explicar as suas racionalizações, como faz em Midas, Cadmo e Andrômeda e Paléfato utiliza esse mesmo recurso, como visto no rapto de Hesione por Ketos, o rei, para obter o mesmo resultado.

As três narrativas racionalizadas por Cónon são semelhantes em vários aspectos. Todas elas são racionalizações de mitos conhecidos, diferente da preferência do mitógrafo por mitos e fábulas quase desconhecidos. Também se utilizam do recurso da má interpretação do mito pelas pessoas para explicar como ele se modificou do que seria a versão racionalizada, tratada por Cónon, para a versão canônica, como as de Ovídio e as Pseudo-Apolodoro. Alguns exemplos de mudanças na versão racionalizada podem ser vistos a seguir: Midas possuía orelhas grandes e o boato as tornou orelhas de burro⁴⁰; o surgimento dos espartanos da terra espontaneamente e não por terem nascido de dentes plantados no chão como se relata tradicionalmente⁴¹; os mitos e boatos de feitiçaria⁴²; e o monstro marinho ser um barco com o nome do animal, diferente do mito dos helenos⁴³.

A escolha de palavras para caracterizar suas obras, seja por sua própria escolha ou escolha de Fócio ao citá-las, também auxilia nessa compreensão de racionalização de seus mitos, ao trazer termos como ἀληθῆς λόγος, “relato verdadeiro” e ἱστορία, “história”, para descrever as suas narrativas. Isto mostra que o mitógrafo acredita que a versão que está transmitindo se trata de um fato, algo incontestável, enquanto as versões a quais ele se opõe

³⁹ κῆτος δ' αὐτὴ ἐκαλεῖτο, ἢ μίμησιν ἔχουσα τοῦ ζώου ἢ κατὰ τύχην, “e essa nau chamava-se “Cetus”: ou por representar o animal ou por acaso”.

⁴⁰ μακρὰ ὄτα ἔχειν ἐλέχθη, καὶ κατ' ὀλίγον ἢ φήμη ὄνου ὅτα τὰ μακρὰ μετεποίει, καὶ ἀπὸ τοῦ σκῶψαι τὴν ἀρχὴν ὁ λόγος ἔργον εἶναι ἐπιστεύθη, “É dito que tinha longas orelhas, e pouco a pouco o rumor remodelava as longas orelhas em orelhas de burro; e a história que no princípio era uma piada ficou conhecida como verdade.”

⁴¹ Βοιωτοῖς δὲ πρὸς τὴν ἐκπληξιν τῶν ὄπλων καὶ τῶν προλοχισμῶν καὶ τῆς ἐνέδρας δόξα παρέστη αὐτοῖς ὅπως ἀνεῖναι τῆς γῆς τοὺς ἀνδρας καὶ Σπαρτοὺς ὡς ἐκ τοῦ χωρίου φύντας αὐτοὺς ἐκάλεσαν, “E para os beócios o terror das armas, das armadilhas e das emboscadas fez nascer uma crença de que os homens com suas armas teriam saído da terra, e os chamaram espartanos por como eles brotavam do lugar”.

⁴² Περὶ μὲν Κάδμου καὶ Θηβῶν οἰκίσεως οὗτος ὁ ἀληθῆς λόγος, τὸ δ' ἄλλο μῦθος καὶ γοητεία ἀκοῆς, “Este é o relato verdadeiro sobre Cadmo e a colonização de Tebas, e qualquer outro é mito e boato de feitiçaria”

⁴³ Φοίνικος δ' ἀρπάσαντος νηῖ (κῆτος δ' αὐτὴ ἐκαλεῖτο, ἢ μίμησιν ἔχουσα τοῦ ζώου ἢ κατὰ τύχην), “Depois de Fênix tê-la raptado em uma nau (e essa nau chamava-se “Cetus”: ou por representar o animal ou por acaso)”; Καὶ τοῦτο Ἕλλησι τὸ τοῦ μύθου κῆτος καὶ οἱ παγέντες εἰς λίθους ἀνθρωποὶ τῆς Γοργόνας τῆ κεφαλῆ, “E este é, para os helenos, o “Cetus” do mito, assim como o são os homens que foram transformados em pedra por meio da cabeça da Górgona”.

são ditas como apenas boatos, mitos e rumores. O uso destes termos para caracterizar algo como verídico também é utilizado pelo próprio Hecateu de Mileto, que diz relatar apenas o que lhe parece verdadeiro, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι, e trata os relatos dos gregos como sendo algo ridículo ou absurdo, γελοῖοι, mostrando que não é um recurso apenas de mitógrafos para racionalizar mitos; já que essa escolha de palavras mostra o ponto de vista dos autores e induz o leitor a concordar com sua proposta.

Entretanto, até mesmo nesses mitos racionalizados, é possível ver que não há uma total racionalização: na primeira narrativa, Mídas ainda mantém o toque de ouro e Sileno ainda é uma criatura que lembra a forma humana, assim como Harmonia, esposa de Cadmo, é caracterizada como filha de Afrodite e Ares, sendo classificada como uma deusa. Então, mesmo quando há racionalização, em alguns casos ainda restam vestígios de acontecimentos sobrenaturais.

Então, como mencionado no capítulo anterior, é razoável supor que os mitos racionalizados de Cônio sejam um empréstimo das fontes utilizadas pelo autor, vindas das tradições antigas que ele obteve acesso possivelmente por viver na corte do rei Arquelau I da Capadócia. Logo, a escolha de mitos mais conhecidos como objeto de racionalização é compreensível por estes possuírem diversas versões e tradições, oferecendo mais elementos ao mitógrafo para a criação de novas versões, desta vez racionalizadas (MORALES, p.167-168, 2022).

Cônio é um mitógrafo que transmite diversas versões e mitos inéditos em sua obra, seguindo a corrente de outros mitógrafos como Pseudo-Apolodoro e Ovídio em alguns mitos, como em Procne, ou indo totalmente contra corrente em outros, como em Eunomo. Contudo, apesar de sua inovação e seu ineditismo, principalmente por sua obra ter praticamente se perdido, restando apenas pequenos fragmentos e o resumo feito por Fócio em sua *Biblioteca*, não pode ser considerado um racionalista como Paléfato ou Heráclito, pois o número de mitos racionalizados é bem inferior aos mitos sobrenaturais. Além disso, por seus mitos racionalizados diferirem bastante de suas outras escolhas de narrativas presentes em sua obra, isso mostra que seus mitos são uma transmissão das tradições antigas que foram utilizadas como sua fonte de inspiração e pesquisa. Não se tem acesso a essas fontes, não se sabe por Cônio as ter omitido ou se por Fócio o ter feito, mas é de consenso que estes mitos não partiram de si próprio (BROWN, 2002, p.30-31 ; HAWES, 2014, p.144-145; MORALES, 2022, p. 167-168)

Apesar disso, o mitógrafo transmite versões novas de mitos, utilizando a racionalização como Paléfato para explicar fenômenos que teriam gerado as versões não

racionalizadas. Esta transmissão é de suma importância para o estudo da racionalização de mitos e para entender mais das tradições antigas, obtendo conhecimento das mais variadas vertentes mitográficas possíveis, bebendo da fonte da racionalização, mas ainda mantendo sua preferência por mitos, fábulas e anedotas quase desconhecidos.

REFERÊNCIAS:

AZEVEDO, Jennifer G. **Orígenes no códice 8 da Biblioteca de Fócio: uma análise das polêmicas sobre a Trindade.** Monografia (Letras) —Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2022

BROWN, Malcon Keneth. **The Narratives of Konon.** Munique, Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2002

CABRAL, Luiz A. M. **A Biblioteca do Pseudo Apolodoro e o estatuto da mitografia.** Campinas, SP - [s.n.], 2013.

CHADWICK, Henry. **East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence (Oxford History of the Christian Church).** Oxford: Oxford University Press, 2003.

DELATTRE, Charles. **Imperial Mythography In. The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography.** Nova York: Oxford University Press, 2022

Fócio. **Bibliotheca.** Edição por: Nunzio Bianchi e Claudio Schiano. vol. 1. Pisa: Edizione della Normale, 2019

GATTI, Ícaro F. **A Crestomatia de Proclo: Tradução integral, notas e estudo da composição do códice 239 da Biblioteca de Fócio.** Tese (Mestrado em Filosofia) — Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

HAWES, Greta. **Rationalizing and Historicizing In. The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography.** Nova York: Oxford University Press, 2022

HAWES, Greta. **Rationalizing the Myth in Antiquity.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

Heródoto. **Histórias.** vol. 1 Trad. J. Brito Broca. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019

Heródoto. **Histórias.** vol. 2 Trad. J. Brito Broca. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019

Homero. **Ilíada.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

Homero. **Odisseia.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

MARTINS, P. R. **O Vegetarianismo na Antiguidade como campo de pesquisa interdisciplinar.** Mare Nostrum, v. 10, n. 1. pp. 1-9, 2019. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/156700/152225>> Acesso em: 15/05/2023

MORALES, Manuel S. **Conon, Narratives In. The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography.** Nova York: Oxford University Press, 2022

Ovídio. **Metamorfoses.** Trad. Domingos Lucas Dias. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017

Paléfato, Heraclito e Anônimo. **Peri Ariston**. Trad. Reina Marisol Troca Pereira. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2016

P. Oxy. LII 3648. **Conon, Diegeseis?** ed. M. A. Harder. Disponível em: <<http://163.1.185.10/cgi-bin/library?e=q-000-00---0POxy--00-0-0--0prompt-10---4----ded--0-11--1-en-50---20-about-52%2e3648--00031-001-1-0utfZz-8-00&a=d&c=POxy&cl=search&d=HASHa1b052c65ad2f6f1e8bc11>> Acesso em: 15/05/2023

RIBEIRO JR., Wilson A. **Hecateu de Mileto**. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em: <greciantiga.org/arquivo.asp?num=0810> Acesso em: 15/05/2023.

SORABJI, Richard. **Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate**. New York: Cornell University Press, 1993;

Staatliche Museum zu Berlin. **Corinthian Vase depicting Perseus, Andromeda and Ketos**. Disponível em: <<https://id.smb.museum/object/685799/korinthische-bauchamphora>> Acesso em: 30/06/2023

PERSEUS. **Silenus — Sicilian Red Figure**. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Malibu+86.AE.399&object=vase>> Acesso em: 05/07/2023

SANTOS, Rita de Cássia C. **Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego**. COLETÂNEA, Rio de Janeiro Ano XIII Fascículo 26 p. 335-350 Jul./Dez. 2014

Tucídides. **A História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001

WALGREEN, Staffan. **Sprachwandel im Griechisch der führer Römischen Kaiserzeit**. Gotemburgo: Dept. of Classical Studies of the University of Goteborg, 1995

WILLEY, H. **Gods and heroes, humans and animals in ancient Greek Myth** In. *Animals in Ancient Greek Religion*. Londres e Nova York: Routledge, 2021

WILSON, Nigel G. **Scholars of Byzantium**. Londres: Gerald Duckworth & Co Ltd, 1983.

ZANON, Camila A. **Onde Vivem os Monstros: criaturas prodigiosas na poesia de Homero e Hesíodo**. São Paulo: Humanitas, 2018