

Daimōn como categoria relacional: um estudo etimológico

PEDRO BRAGA FALCÃO

Faculdade de Teologia, UCP

Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

É quase impossível uma definição satisfatória de *daimōn* (δαίμων) no contexto religioso grego, tendo em conta não só o seu vasto campo semântico, como tudo aquilo que, não se predicando exacta e textualmente como *daimōn*, ainda assim se inclui na sua esfera de sentido¹. Ademais, o espectro de análise diz respeito a uma fronteira conceptual que assenta numa expressão algo imprecisa e muitas vezes anacrónica: a de «religião grega», e o mesmo poderíamos dizer em relação à «religião romana», ou mesmo em relação à «religião do mundo antigo». Tal como em outras expressões que confortam o estudioso, mas que camuflam pressupostos metodológicos discutíveis, o conceito de «religião grega» acaba por dar uma falsa ilusão de unidade ao estudo², quando na realidade estamos a falar de expressões

* Por opção do autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

¹ Tenha-se em consideração, por exemplo, a área indefinida que ocupa o culto dos mortos, dos heróis e dos deuses ctónicos (BURKERT 1985, 190-214).

² Para o tema e para uma ideia do que é o conceito de «religião grega», cf. a excelente e sintética introdução de BREMMER (1994, 1-10).

religiosas demasiado multifacetadas³, quer no tempo quer no espaço, para as podermos estudar de forma conjunta ou unívoca. Quando analisamos um determinado conceito das ciências religiosas, tendemos a simplificar e a interpretar numa mesma área de significado hierofânico manifestações que distam por vezes umas das outras mais de seis ou sete séculos, e dizem respeito igualmente a etnologias por vezes acentuadamente diferentes. Veja-se, por exemplo, como uma mesma divindade, a *Tychê* (a Fortuna), a temos representada tanto num vaso ateniense de c. de v a. C., no contexto da pólis grega (Antikensammlung, Staatliche Museum, Berlin 30036), como numa representação greco-romana de c. do século II d. C., tal como a encontramos no Museu Arqueológico de Istambul, produzida na zona da Bitínia (no noroeste da actual Turquia), num mundo helenístico assaz diferente, já sob domínio político romano. Por outro lado, a mesma *Tychê* surge tanto na *Teogonia* de Hesíodo (346 e ss.), nos séculos VIII-VII a. C. e no contexto da Grécia arcaica e da sua religiosidade própria, como nos *Hinos Órficos* (hino 72), compostos provavelmente no século III d. C., no seio de uma cultura helenística que procura uma identidade grega e pagã num contexto religioso já muito marcado pelo cristianismo. Como poderemos, pois, tecer considerações sobre a natureza de uma determinada expressão religiosa antiga, se as nossas fontes se espalham no tempo, no espaço, já para não falar no próprio *medium*? Em relação a este último aspecto, que perspectiva adoptar? Falar em *daimōn* do ponto de vista da dimensão doutrinal da religião, em que Platão ou Plutarco se assumem como os principais sistematizadores filosóficos, ou da *praxis* religiosa, ou seja, a forma como o *homo religiosus* ateniense, espartano, tebano, trácio, etc., se relacionava ritual ou «narrativamente» com um determinado *daimōn*? Todas estas questões que aqui levantamos são premissas que nos colocam de sobreaviso: o *quando*, o *onde* e o *quem* são elos estruturantes num qualquer estudo que se possa fazer sobre o tema, e levar-nos-ão necessariamente a conclusões distintas.

³ Cf., por exemplo, a monografia de C. SOURVINOU-INWOOD (1991) que explora a religião grega no seu contexto, tentando libertar-se das distorções e dos preconceitos dos estudiosos modernos (cf. particularmente o estudo sobre Afrodite, pp. 147-188).

1. Ambiguidades homéricas

Tendo em conta estas observações iniciais, teremos necessariamente de delimitar a área de estudo. Será, porém, que a própria palavra *daimōn* nos poderá servir de guia? Segundo o consenso geral entre etimologistas, a palavra deriva de δαίωμα, «dividir, fazer em partes». O facto de grande parte do léxico derivado deste verbo dizer respeito, segundo Chantraine, à actividade do *symposion* (atente-se, e.g., em δαίς, «banquete, refeição») alerta-nos, primeiro que tudo, para o facto de este «fazer em partes para posterior distribuição» ser um gesto focado em algo específico: neste caso, o alimento. Um *daimōn* seria assim, num primeiro sentido, uma entidade responsável pela repartição e pela distribuição, literalmente, «um distribuidor». Não sabemos quando nem em que medida o nome foi associado quase exclusivamente ao universo religioso grego. Sabemos, porém, que a ideia de ter uma entidade que, no domínio sobrenatural, é responsável pela atribuição e distribuição de algo, não é específico de *daimōn*; uma relação etimológica semelhante encontramos entre as divindades responsáveis pelo tecer e cortar do destino dos homens, as Moiras, e o seu étimo: de facto, μοῖρα relaciona-se com o verbo μείρομαι, que significa precisamente «dividir, fazer em partes». Esta distribuição, todavia, não está relacionada etimologicamente com nenhuma carga positiva ou negativa, algo que reflecte uma das diversas ambiguidades que caracterizarão o uso da palavra já desde Homero⁴.

Tomemos, pois, o universo homérico como um bom exemplo daquilo que afirmávamos no início, acerca da impossibilidade de uma definição satisfatória de *daimōn*; os primeiros testemunhos que os estudiosos costumam aduzir para procurar uma definição do conceito têm, de facto, a sua origem nas epopeias homéricas, dada a centralidade destes textos na cultura arcaica grega e também helenística. Do ponto de vista da história das religiões, porém, isto levanta vários problemas; primeiro o *medium*: nem a *Iliada* nem a *Odisseia* são textos sagrados, tal como os *Vedas*, ou a *Torá*, e

⁴ Para uma reflexão sobre a distinção entre *daimōn* e *theos* em Homero, cf. BRENK (1986, 2071 e s.). Para uma introdução geral ao estudo e sugestões de leitura sobre o divino em Homero, cf. KEARNS (2006, 59-73).

embora seja um claro ponto de referência na religiosidade grega⁵, ainda assim não são narrativas eminentemente religiosas; por outro lado, o poema data da época arcaica (c. séc. VIII a. C.), e reporta-se a uma sociedade e a uma religião associadas ao colapso da Idade de Bronze (séc. XII a. C.), isto tudo num contexto linguístico e dialectal que atesta uma heterogeneidade que se pode argumentar como sinónima de diversidade cultural. Como, portanto, entender como um coríntio, no século I d. C., ouviria S. Paulo falar em *daimonia* (e.g., 1Cor 10.20)? Com a perspectiva de um grego jónico do século VIII a. C.? Ainda assim, será importante analisar aqui algumas ocorrências da palavra em Homero, pois elas apontam para algumas das ambiguidades a que já nos reportámos.

Se partirmos de uma oposição *theos/daimōn*, uma perspectiva que nos pareceria óbvia quando iniciamos uma reflexão sobre o assunto, em que *theos* se refere a um «deus em pessoa» (cf. Montanari, Liddell e Scott), e *daimōn* a um poder indeterminado, da esfera divina, inominado, que opera sobre os destinos do homem, encontramos de facto passos em Homero em que tal leitura é possível:

ἀλλὰ σὺ μὴ μοι ταῦτα νόει φρεσί, μὴ δέ σε δαίμων
ἐνταῦθα τρέψειε φίλος· (Il. 9.600)

«mas tu, amigo, não me penses tais coisas na mente, para que um *daimōn* não te force a ir para aí!»

Neste passo, Fénix, o velho que ajudou a criar Aquiles como se fora seu filho, tenta acalmar a cólera funesta do seu amigo estimado, atribuindo a um *daimōn* o eventual poder de desviar o homem para um caminho diferente do que deveria seguir, quase sempre prejudicial pela sua imprevisibilidade, no caso das epopeias homéricas⁶. Repare-se que a expressão

⁵ Aquilo que BURKERT considera ser «the spell of Homer»: «only an authority could create order amid such a confusion of traditions. The authority to whom the Greeks appealed was the poetry of Hesiod and, above all, of Homer. The spiritual unity of the Greeks was founded and upheld by poetry» (BURKERT 1985, 119 e ss.).

⁶ Como bem resume TIMOTIN, «le recours à la notion de δαίμων sert ainsi dans les poèmes homériques à attribuer à différents protagonistes épiques une interprétation des événements présents par laquelle ceux-ci sont rapportés à l'intervention d'une puissance divine non identifiée se manifestant surtout par des actions spontanées à caractère imprévisible, intervention qui peut être rapportée, dans d'autres contextes, à la divinité, conçue de façon générique, ou à la totalité des dieux, ou bien à un dieu particulier du panthéon hellénique» (2012, 17).

daimōn surge sem artigo, sublinhando o seu carácter indeterminado («um» *daimōn*), algo que acontece sempre em Homero, e que gramaticalmente traduz a ideia de um poder indefinido. Neste sentido, é natural que a expressão se refira naturalmente àquilo que o homem não poderá evitar, algo associável à noção de destino:

ἔρρε κακὴ γλήγη, ἐπεὶ οὐκ εἴξαντος ἐμεῖο
πύργων ἡμετέρων ἐπιβήσεται, οὐδὲ γυναῖκας
ἄξεις ἐν νήεσσι· πάρος τοι δαίμονα δώσω. (Il. 8.164-166)
«Fora daqui, menina má! Não será por minha cedência
que treparás as nossas muralhas, nem as mulheres
levarás nas naus: antes disso entregar-te-ei um *daimōn*.»⁷

Neste passo Heitor insulta Diomedes, e ameaça-o de morte. Atentemos, porém, na forma como o faz: diz que em breve ele próprio, Heitor, o «dará à divindade», ou seja, o entregará ao seu destino, à sua sorte, que pelo contexto se subentende ser a morte. Mas, como dizíamos, já em Homero as fronteiras entre *theos/daimōn* não são tão fáceis de discernir como os exemplos anteriores sugerem:

[...] ἦ [Ἀθήνη] δ' Οὐλύμπων δὲ βεβήκει
δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους. (Il. I.222)
«[...] E assim partiu ela [Atena] para o Olimpo,
para a residência de Zeus detentor da égide, para junto dos outros *daimones*.»

Logo nos primeiros versos da *Iliada*, Aquiles, terrivelmente encolerizado com a soberba de Agamémnon, tira a espada da bainha para atacar o chefe dos Aqueus. É a deusa Atena que intervém, dirigindo-lhe palavras que pretendem amenizar a sua raiva. Quando ela acaba de discursar, Aquiles refreia o seu ímpeto e a *deusa* (assim apelidada no v. 216, *thea*) parte para o Olimpo, para junto dos outros «deuses». Ora, o termo em grego é precisamente *daimones*, e a tradução em português mais aproximada, dado o contexto, seria, de facto, «divindades», «deuses», e não «seres

⁷Todas as traduções são da nossa autoria, excepto indicação em contrário. Quanto às edições utilizadas, são aquelas compiladas e referenciadas no *corpus* do *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*, em que também baseámos as buscas por ocorrências na base deste estudo.

sobrenaturais inominados», por exemplo. Outro passo é elucidativo; Ares, surpreendido por ter sido atacado por um mortal (Diomedes), queixa-se a Zeus de que foi Atena quem inspirou o herói a arremeter contra os próprios deuses. Ferido, apontando para o sangue imortal que corria da sua ferida, acaba por dizer:

Κύπριδα μὲν πρῶτον σχεδὸν οὐτάσε χεῖρ' ἐπὶ καρπῷ,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος. (Il. 5.883-4)
«A mão de Cípris (Afrodite) feriu de perto, no pulso,
e depois investiu contra mim próprio, semelhante a um *daimōn*.»

Daqui pode concluir-se que o herói Diomedes, ao investir contra um deus, se assemelhou a *uma divindade*, a um *daimōn*, e embora não passasse de um simples mortal, logrou algo *hybrístico*: ferir um deus, algo que só poderia estar ao alcance de alguém semelhante a um *theos* ou a um *daimōn*. É importante também sublinhar que Atena tem um papel decisivo na forma como apressa a lança de Diomedes na direcção de Ares, e como impede que o deus agrida o seu protegido: esta «ajuda divina» é a que permite ao herói ser semelhante a um *daimōn*. Destes quatro breves exemplos podemos concluir que o termo *daimōn* não descreve exclusivamente uma «entidade sobrenatural inominada», antes é consistente com uma mitologia e consequente culto (ao identificar, por exemplo, Atena como um *daimōn*), e ainda com as forças e pulsões determinadas e características da condição humana (como, por exemplo, a ideia da morte e do destino). Será, pois, útil definir *daimōn* a partir da sua oposição a *theos*, assumindo que para ser um *daimōn*, ele terá forçosamente de ser impessoal, e não objecto nem de culto nem de uma mitologia? Será sequer esta definição útil para entendermos, do ponto de vista da antropologia do mundo antigo, a forma como o indivíduo vivia a sua relação com o sobrenatural?

2. Uma proposta metodológica

A solução para esta questão, no nosso entender, e como muito bem defende Smith (1978, 430), não está em tentar encontrar na expressão *daimōn* uma categoria substantiva, mas sim situacional ou relacional; ou

seja, mais do que pensar em *daimōn* como um sinónimo ou paralelo de *theos* ou, pelo contrário, como uma força sobrenatural distinta de um *theos*, há que considerar a situação e a relação que se estabelece entre homem e um *daimōn*. Neste sentido, na perspectiva de Smith, o espaço dos *daimones* é precisamente o espaço e o tempo incivilizados (o deserto, a floresta, o reino dos mortos, a noite, por exemplo), por oposição a um mundo organizado (1978, 428), que é o mundo dos *theoi*. Ou seja, mais do que tentar uma definição funcional do que é exactamente um *daimōn*, temos de perceber que situação e que relação, do ponto de vista religioso e antropológico, esta palavra exprime.

Mas como limitar o nosso espectro de análise? Propomos neste artigo uma perspectiva algo diferente daquela que tem marcado esta discussão, muito centrada na questão filosófica, em particular na reflexão que Platão ou Plutarco apresentam⁸, dando um contributo específico para o tema. Para tentar evitar os erros metodológicos para os quais apontámos no início, é nossa intenção centrar a nossa análise exclusivamente nas palavras derivadas e compostas a partir de *daimōn*. Línguas como o grego (ou como o alemão, por exemplo) têm este recurso: para além das formações e derivações através de prefixos, infixos ou sufixos, podem criar um novo léxico a partir da «justaposição» de elementos. Enquanto no português o recurso é algo limitado, o grego fá-lo de uma forma sistemática, e é, como veremos, reveladora muitas vezes da forma como a palavra é entendida e aplicada. Para termos uma ideia mais concreta, se tomarmos *daimōn* como exemplo, encontramos mais de oitenta palavras formadas a partir desta, quer em palavras derivadas (e.g., o verbo denominativo δαιμονάω, «estar sob o poder de um *daimōn*») quer em palavras compostas (e.g., o substantivo δαιμονοβλάβεια, composta a partir de *daimōn* e βλάβη, «dano, malefício»). Podemos assim seguir um percurso que, embora assente numa cultura escrita, extravasa as fronteiras da história, da filosofia ou da literatura, e poder-nos-á devolver uma imagem mais precisa da forma como o indivíduo falante do grego, num determinado espaço linguístico e social, se relacionava com uma ideia de *daimōn*. Podemos igualmente definir o espectro espacial e temporal da análise proposta: queremos sobretudo

⁸A este respeito, remetemos para a monografia recente e bastante completa de TIMOTIN (2012) e para o extenso artigo de BRENK (1986, 2068-2145). Para Plutarco, cf. a recente monografia editada por VAN DER STOCKT et al. (2010) com alguns estudos neste sentido.

explorar o mundo helenístico falante de grego, entre os séculos III a. C.-II d. C., período em que a força da cultura consequente das conquistas de Alexandre Magno e da posterior ocupação romana homogeneizou de certa forma uma cultura tal⁹ que nos permite aproximar estes povos daqueles «gregos» a que o Novo Testamento genericamente se refere (os *hellênes* de, por exemplo, Jo 7.35,36 e 12.20 ou de Rm 10.12). Interessa-nos particularmente a época helenística por esta estar mais próxima do mundo grego com que o cristianismo vai conviver, e por assim podermos limitar o nosso estudo em termos temporais, o que, embora seja um período de tempo ainda bastante lato, evita alguns dos perigos – não todos, certamente – de fazermos uma análise conjunta que abarque deste a época micénica até aos primeiros séculos da nossa era, em diferentes zonas da Hélade. Assim, a data de II d. C. serve como uma fronteira óbvia; a partir deste século, a matriz de pensamento judaico-cristão e a sua demonologia própria condicionará indelevelmente uma reflexão que possamos fazer sobre o assunto no espaço da Hélade.

3. *Daimōn* como categoria relacional: δαιμονάω, δεισιδαιμονία

Antes de avançarmos nesta nossa proposta, cumpre-nos apenas referir um nome derivado de *daimōn*, *daimonion* (δαιμόνιον); este é formado a partir de um sufixo diminutivo (-ιον), e quererá dizer algo como «pequeno *daimōn*»¹⁰; a palavra está já em uso na literatura arcaica e clássica, e é quase exclusivamente sinónimo de *daimōn*¹¹, sendo abundantemente usado na linguagem filosófica (Xenofonte, Platão, Aristóteles, Plutarco), provavelmente porque o seu género é neutro em grego¹², ao contrário do masculino

⁹ Em relação à religião grega e a sua função estruturante no mundo helenístico, cf. a síntese de MIKALSON (2007, 208-222) e respectivas sugestões de leitura.

¹⁰ Repare-se que não encontramos uma forma diminutiva para θεός, algo, por exemplo, como θεϊόνιον.

¹¹ Cf. Eur. *Phoen.* 352, *Bacch.* 894, *Soph. Ant.* 376, *El.* 1267; B. *dit.* 16.35.

¹² O adjectivo substantivado τὸ θεῖον, «o divino, a divindade», obedece a um raciocínio linguístico análogo. *Daimonion* e não *daimōn* é aliás o termo genericamente usado no NT, que a Vulgata não traduziu, antes transliterou do grego (em bom rigor, um *daimōn* helenístico não corresponderia a um *genius* em latim, que tende a ter uma conotação positiva, como divindade tutelar e individual de cada homem).

daimōn, dando assim um carácter mais abstracto ao conceito. Para o estudo em causa, porém, as ambiguidades que revestem o termo *daimonion* são as mesmas da palavra que lhe deu origem, e o mesmo podemos dizer em relação ao adjectivo δαιμόνιος («relativo a um *daimōn*»), pelo que avancemos na nossa análise¹³.

Passemos assim aos verbos denominativos, ou seja, verbos formados a partir de *daimōn*, como δαιμονιάω, δαιμονιάω, δαιμονίζω ou δαιμονιώω. No nosso entender, todos estes verbos sublinham «uma gramática» da ideia de que o homem pode ter uma relação imanente com o sobrenatural. Não podendo aqui analisar todas as ocorrências, tomemos como paradigma δαιμονιάω, um verbo que indica algo como «estar no poder de um *daimōn*» (cf. Aeschl. *Sept.* 1001, Eur. *Ph.* 888). Este significado, porém, é demasiado fechado em português: o melhor seria recorrer à sufixação, criando um neologismo tal como «daimonar(-se)» – repare-se, por exemplo, na relação de um verbo denominativo como τιμάω (honrar) com o seu étimo τιμή (honra). Dentro do período em análise, um passo de Plutarco (I-II d. C.), não dos seus escritos filosóficos, mas biográficos (trata-se da biografia de Marcelo, o grande general romano, c. 268-208 a. C.), é elucidativo. Plutarco aduz neste passo (*Marc.* 20.1-7), dizendo ter como fonte Possidónio (II-I a. C.), um exemplo do carácter justo de Marcelo. Durante a Segunda Guerra Púnica, a cidade siciliana de Êngion apoiava a causa cartaginesa. Porém, uma das suas mais importantes figuras, Nícias, exortava publicamente a que os seus cidadãos apoiassem os Romanos. Sabendo dos planos dos seus concidadãos para o prender e o entregar aos Cartagineses, Nícias terá divisado um plano: começou a proferir impropérios contra as Mães, divindades (talvez associadas a Magna Mater ou Cibele) que, segundo a tradição, teriam aparecido nesta cidade siciliana, e que tinham um famoso templo a elas consagrado. Quando se preparavam para o prender, Nícias roja-se pelo chão e a sua voz vai crescendo e agudizando cada vez mais, até finalmente afirmar que estava a ser perseguido por estas Mães (predicadas não como *daimones*, mas como *theai*, poucas linhas antes). Neste momento,

¹³ Outros adjectivos como δαιμόνιος (cf. Plut. *Isid* 362 s.) padecem da mesma ambiguidade, e são usados sobretudo pela filosofia e no vocabulário da demonologia cristã (cf. Clem. *Str.* 6.12.98.1, etc.); compare-se com o fértil adjectivo θεῖος, «divino» que tem um contexto positivo muitas vezes associado, tendo em conta o seu étimo θεός.

μηδενὸς τολμῶντος ἄψασθαι μηδ' ἅπαντῆσαι διὰ δεισιδαιμονίαν, ἀλλ' ἔκτρεπομένων, ἐπὶ τὰς πύλας ἐξέδραμεν, οὔτε φωνῆς τινος οὔτε κινήσεως πρεπούσης δαιμονῶντι καὶ παραφρονοῦντι φεισάμενος (Marc. 20.9)

«ninguém se atrevia a agarrá-lo nem ir ao seu encontro, por *deisidaimonia* (por temor ao *daimōn*), mas afastavam-se, e ele correu assim para as portas da cidade, não se poupando nem aos gritos nem aos movimentos apropriados a alguém que «daimonia» (= que age como *daimōn*) e que está delirante».

O que podemos concluir daqui? Que na sociedade em que Plutarco se insere (não nos esquecendo igualmente da matriz grega da narrativa, a Sicília) existe e está em uso um verbo para descrever a forma como um ser humano pode agir como um *daimōn*; neste ponto, não nos é útil pensar exactamente na dimensão mitológica ou ritual do universo religioso grego, mas sim mais precisamente reflectir sobre a experiência ou a *relação* que subentende a criação deste verbo denominativo. De pouco também nos interessa a veracidade histórica do episódio (abundam muitos outros episódios de *daimonização* na antiguidade), nem se o episódio de «transe religioso» por que Nícias passa é verdadeiro ou simulado – o contexto é ambíguo¹⁴. O que é mais relevante neste exemplo é que a língua grega tenha um verbo que permita exprimir a ideia de um homem dentro do qual o *daimōn* habita; mais do que analisar a forma como a «possessão» de Nícias se processa, veja-se como a experiência é descrita: todos se afastam dele, e ninguém ousa ir ao seu encontro, de tal forma que conseguiu escapar, para se juntar a Marcelo em Siracusa¹⁵. Este medo ou fobia pelo acto de «daimonar(-se)» ajuda-nos a compreender que *daimōn* não é pois uma categoria substantiva, como *theos*, antes descreve a forma como o invisível, o sobrenatural, pode invadir o visível, o antropológico, causando uma reacção: o medo¹⁶. Por outro lado, se atentarmos na relação *daimōn*/

¹⁴ Nícias tanto poderá ter simulado o seu delírio, como provocado deliberadamente as divindades, acreditando que, ao incorrer na sua ira, poderia escapar da situação.

¹⁵ Quando mais tarde Êngion foi tomada, os seus habitantes foram perdoados precisamente porque Nícias intercedeu por eles, até pelos seus inimigos, e Marcelo acabou por lhe dar ouvidos, o que foi, segundo Plutarco, uma demonstração clara do seu sentido de justiça, o motivo aliás para o autor aduzir esta narrativa.

¹⁶ Diferente perspectiva temos em palavras como ἰσοδαίμωνος «semelhante a um *daimōn*» (cf. Aesch. *Pers.* 634), em que existe uma *comparação* (entre um homem que *parece* um *daimōn*) e não

/theos, repare-se que o verbo denominativo de *theos*, θεόω, não quer dizer «estar possuído por um deus», mas sim «divinizar, deificar», descrevendo normalmente o processo de deificação do homem (cf. Callim. *H.* 3.159), e que o adjectivo ἔνθεος (de onde deriva ἔνθουσιασμός, «inspiração divina, entusiasmo») não significa tanto «possuído por um deus» mas sim «inspirado por um deus» (muitas vezes determinado, cf. Eur. *Hip.* 141).

Aliás, no mesmo passo de Plutarco que comentámos, uma outra palavra se salienta: *deisidaimonia*, palavra derivada do adjectivo *deisidaimōn* (δεισιδαίμων), composto a partir do verbo δείδω (temer, ter medo de) e *daimōn*. A formação *deisi-daimonia* apela, pois, a uma sociedade que assume a existência de algo sobrenatural e invisível e que receia a sua acção sobre o homem. Não por acaso, entre os filósofos, a palavra adquiriu o sentido de «superstição», como é exemplo uma elucidativa passagem de Teofrasto, filósofo peripatético que morreu em Atenas por volta de 287 a. C.:

Ἀμέλει ἢ δεισιδαιμονία δόξειεν ἄν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον, ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις [...] (*Ch.* 16.1)

«A *deisidaimonia* (= temor pelos deuses, superstição) parecerá ser, pois, a covardia¹⁷ para com o *daimonion*, e o *deisidaimōn* (= aquele que teme os deuses, o supersticioso) é aquele que [...] [o texto continua como uma descrição do *deisidaimōn*].»

Na sua obra *Caracteres*, uma obra incomum da antiguidade em que o autor procura descrever trinta caracteres-tipo, descreve o «homem supersticioso» (ὁ δεισιδαίμων) como aquele que procura todo o tipo de rituais, que o filósofo reputa como fúteis ou ridículos. «É um sujeito», por exemplo, «que lava as mãos em três fontes, encharca-se em água benta, mete uma folha de louro na boca e assim fica preparado para começar o dia» ou «não pisa um túmulo, nem se aproxima de um cadáver, nem de uma mulher de parto, para evitar qualquer contaminação» (*Ch.* 16. 2,9, trad. Sousa, 2014). O que de momento, porém, nos interessa não é uma definição

uma *relação*. O adjectivo δαιμονιώδης, «à maneira de um *daimōn*», parece ser já uma formação tardia, feita em ambiente cristão (cf. Tg 3.15).

¹⁷ Δειλία relaciona-se com o verbo δείδω, de onde deriva *deisidaimonia*.

do que é para a filosofia a *deisidaimonia*, nem a opinião pejorativa que a cultura filosófica grega, partilhada quer por estóicos quer por epicuristas, tem em relação a este «temor pelos deuses», mas sim o facto de existir uma tal palavra em grego que não é, aliás, exclusiva do mundo filosófico; se mudarmos para o campo da historiografia, descobrimos em Políbio (c. 200-c. 118 a. C.) um passo como este:

Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἄνθρωποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν·

«Parece-me, porém, que a principal e melhor vantagem que o Estado Romano tem é em relação ao seu discernimento em relação aos deuses. Parece-me que aquilo que para os restantes povos é motivo de censura, é o que mantém coesa a hegemonia romana; refiro-me à *deisidaimonia*.»

Políbio não estará aqui provavelmente a traduzir o conceito de *pietas* romano (que seria mais propriamente a *eusebeia* grega), mas sim a descrever por uma palavra, *deisidaimonia*, a ideia de que o homem pode ter uma relação de temor com o *daimōn*, e que esta relação até pode ser vantajosa; diz ainda mais: é esta relação, esta *superstitio*, que fez com que os Romanos se tornassem os senhores do mundo conhecido¹⁸. Num mesmo contexto temos um termo definido e narrativo/mitológico (*theoi*, em «o discernimento em relação aos deuses») associado a uma categoria relacional explícita: *deisidaimonia* traduz linguisticamente a ideia de que o homem pode ter temor para com o *daimōn*, visto como categoria relacional, neste caso, de uma relação de medo entre homem e divindade, que tem consequências não só na história de um indivíduo, mas também no seguimento da própria História – a mesma *deisidaimonia* que faz, por exemplo, com que o *deisidaimōn* lave três vezes as mãos numa fonte antes de começar o

¹⁸ Políbio di-lo-á não provavelmente porque acredite que a *deisidaimonia* dos Romanos seja uma «operação religiosa» bem-sucedida, que faz com que se obtenha o favor dos deuses; pelo contexto percebe-se que o historiador vê na *deisidaimonia* um elemento agregador que, do ponto de vista social, faz com que os Romanos se mantenham unidos.

dia. Repare-se também que não existe um correspondente a *deisidaimonia* construído a partir de *theos*¹⁹.

4. Formações a partir de *daimōn* que revelam uma influência negativa ou positiva

Outra perspectiva vamos encontrar na palavra *daimonismos*, usada por um autor pagão como Vétio Valente, um astrólogo de Antioquia que no século II d. C. escreveu um manual sobre a sua arte; neste apresenta o planeta Saturno (*Kronos*, 2.16) como uma influência particularmente nociva, sendo causa de δαιμονισμός (o processo de possessão por um *daimōn*), κιναιδία (homossexualidade) ou ἀκαθαρσία (impureza, depravação, corrupção). A palavra em si revela uma vez mais uma relação do homem com o *daimōn*, que neste caso tem para o autor uma acepção claramente negativa. No âmbito da astrologia, aliás, encontramos outras formações compostas a partir de *daimōn* e o verbo πλήσσω, no sentido de «atingir, tocar»: o adjectivo δαιμονιόπληκτος, «atacado/atingido por um *daimōn*» é o termo usado por Cláudio Ptolomeu (Alexandria, c. 100-c. 170 d. C.) no seu *Tetrabiblos* (3.15), descrevendo como a alma é afectada por uma determinada conjugação nefasta dos planetas, podendo os homens tornarem-se *daimonioplēktoi*²⁰. Repare-se igualmente que θειασμός (o correspondente ao δαιμονισμός) diz mais propriamente respeito a uma «inspiração divina» (Dion. 7.68.1) ou à prática da divinação (Thuc. 7.50.4).

Não é só, porém, no âmbito astrológico que a palavra *daimōn* deu origem a acepções menos positivas²¹. Temos vários exemplos de palavras

¹⁹ Existe apenas a palavra δεισίθεος, com apenas uma ocorrência no *corpus* do TLG, no léxico do gramático Pólux (1.21).

²⁰ Encontram-se igualmente atestadas no dicionário de Montanari e de Liddell e Scott as formas δαιμονιοπληξία e δαιμονιοπλοκος, com sentidos e contextos semelhantes. A formação correspondente com θεός, θεόπληκτος surge uma vez só em contexto pagão (no latim *theoplactus* de Cícero, Verr. 4.66.148) e algumas vezes em contexto cristão («tocado por Deus», cf. Cirilo de Jerusalém, *Cat.* 6.23).

²¹ Palavras aparentemente de formação tardia e de contexto já cristão são δαιμονιάρχης, «príncipe dos demónios» (cf. Lact. 2.14.6), δαιμονοποιός, «que gera demónios» (cf. Theod. *Epist.* 461.23), enquanto o adjectivo δαιμονικός, «relativo ao *daimōn*, enviado pelo *daimōn*», embora usado por Plutarco (cf. *Isid.* 362 s.), é mais comum em contexto cristão, onde se traduz por «demoníaco» (cf. Clem. *Str.* 6.12.98). Existe também a forma ἐχθροδαίμων (de ἐχτρος, «odiado» e *daimōn*,

que, no seu raciocínio etimológico, apresentam um *daimōn* como uma influência negativa. Tomemos a palavra δαιμονοβλάβεια, composta a partir de *daimōn* e βλάβη (dano, malefício), que traduz a ideia de um mal trazido por um *daimōn*. A palavra é usada mais uma vez pelo historiador Políbio. O assunto é Perseu, o último rei da Macedónia, derrotado na batalha de Pírra em 186 a. C. Ao falar da sua relação com Gêncio, um rei ilírio, o historiador censura a incapacidade de Perseu de perceber o fundamental na guerra contra os Romanos: pagar bem aos reis que quer ter como aliados. Depois de Gêncio ter sugerido várias vezes que seria seu aliado, mas que não tinha os recursos suficientes para empreender a guerra contra os Romanos, Perseu nas diversas propostas de aliança que enviou nunca abordou a questão económica. Porque não? Políbio dá uma justificação:

ὥστε διαπορεῖν πότερα δεῖ λέγειν ἐπὶ τῶν τοιούτων ἀλογιστίαν ἢ δαιμονοβλάβειαν. δοκῶ μὲν ὅτι δαιμονοβλάβειαν, οἵτινες ἐφίενται μὲν τοῦ μεγάλα τολμῶν καὶ παραβάλλονται τῇ ψυχῇ, παριᾶσιν δὲ τὸ συνέχον ἐν ταῖς ἐπιβολαῖς, βλέποντες αὐτὸ καὶ δυνάμενοι πρᾶττειν (28.9.4)

«em relação a isto, é duvidoso dizer se se deveu a uma insensatez ou a um malefício de um *daimōn* (*daimonoblabeia*). Parece-me mais uma *daimonoblabeia*; aqueles que se lançam em grandes actos corajosos e arriscam a vida, esquecem-se do mais importante nas suas empresas, embora vendo isto e tendo o poder para o levar a cabo».

Foi, pois, por *daimonoblabeia* que Perseu acabou por perder um conjunto de alianças políticas, que provavelmente teriam levado o rei a um outro destino que não a derrota. Do ponto de vista linguístico e cultural, porém, o que nos diz o termo e a sua utilização por Políbio? A ideia de que há no processo da decisão humana um momento em que um *daimōn* intervém, e que leva o homem na direcção errada; neste caso, como que o «cega» e impede-o de ver o óbvio, o evidente. Uma vez mais, trata-se de uma categoria relacional: quando há necessidade de se referir ao poder

ou seja, «odiado pelos deuses»), mas está limitada a um único passo de Sófocles (*OT*. 816), assim como a forma *πλανοδαίμων* (de *πλάνη*, «engano» e *daimōn*, ou seja, «*daimōn* enganador») parece confinada também a fórmulas mágicas (só uma ocorrência em *PGM* 7.636). Para uma leitura de *daimōn* no contexto dos papiros de magia da Grécia, cf. PACHOUMI (2013, 46-69).

sobrenatural que opera directamente sobre o homem, o termo *daimōn* surge como apropriado²².

O mesmo raciocínio etimológico temos no adjectivo *δυσδαίμων*, formado a partir do prefixo *δυσ-*, que exprime a ideia de mal ou falta (Chantraine), e *daimōn*; à semelhança de *εὐδαίμων* (que analisaremos de seguida), nos diversos contextos encontrados parece já ter um sentido final de «infeliz, miserável»²³, e poucas elações podemos tomar a partir somente das suas ocorrências; isto aplica-se mesmo no ambiente religioso: Pausânias (c. 110-c. 180 d. C), na sua obra geográfica, comenta (10.24.2) que na estátua de bronze de Homero, no templo de Apolo em Delfos, estava inscrito um oráculo que se iniciava desta forma: ὄλβιε καὶ δύσδαιμον – ἔφυς γὰρ ἐπ’ ἀμφοτέροισι, «ditoso e infeliz – serás as duas coisas». Mais interessante é observar o raciocínio etimológico que subjaz à formação da palavra: a ideia de que a miséria, a infelicidade é atribuível a algo que escapa ao sujeito, a uma entidade invisível e sobrenatural. Repare-se ainda como o mesmo prefixo *δυσ-*, num adjectivo composto a partir de *theos*, *δύσθεος*, quer dizer «ímpio, sem deus, odioso aos deuses» (cf. Aeschl. Ag. 1590), e não sublinha a relação imanente do homem tem com a divindade – o mal, neste caso, é do homem em direcção aos deuses (no sentido de *ímpio*) ou vice-versa (no sentido de *odiado pelos deuses*), ou seja, não está na sua intimidade, como em *δυσδαίμων*. Será também relevante referir que a ideia de «infelicidade» é bem mais frequentemente²⁴ expressa em grego em duas palavras que seguem o mesmo raciocínio de *δυσδαιμονία*: *δυστυχία* e *ἀτυχία* atribuem desta feita a responsabilidade pela miséria humana não a um *daimōn*, mas à Fortuna (*Tychê*).

A ideia de «infeliz» ou «desafortunado» também se pode ler num adjectivo bastante usado em grego: *κακοδαίμων*, formado a partir *κακός*, «mau» e *daimōn*; sublinhe-se o facto de se tratar de um *adjectivo* e não de um *substantivo*, ideia que sublinha de novo *daimōn* como uma categoria de relação e não uma categoria de substantivação: repare-se que *eudaimonia*,

²² Embora o termo *θεοβλέβεια* esteja atestado (cf. Dion. I.24.3), os contextos poderão sugerir, porém, que a acção do divino sobre o humano se faz por um deus preciso.

²³ Assim como os seus derivados, *δυσδαιμονία*, «infelicidade» e *δυσδαιμονέω*, «ser infeliz».

²⁴ *Δυστυχία* conta com mais de setecentas ocorrências no *TLG*, e *ἀτυχία* tem mais de seiscentas, enquanto *δυσδαιμονία* surge menos de vinte vezes. É justo inferir que pelo menos o conceito de «infelicidade» era raramente expresso pela palavra *dysdaimonia*, especialmente quando comparado ao seu «positivo» *eudaimonia* (com quase quatro milhares de ocorrências no *TLG*).

kakodaimonia, *dysdaimonia* são formações derivadas dos seus correspondentes adjetivos, e se *daimōn* é de facto um substantivo, *eudaimōn*, *kakodaimōn* e *dysdaimōn* são adjetivos. Em *kakodaimōn* é também evidente uma relação com a divindade, que transparece na ideia de que o carácter ou estado infeliz do homem se deve a uma influência externa, embora o significado geral da palavra, no tempo, por exemplo de Dio Crisóstomo (sofista do séc. I a. C.) tenha evoluído para o de «mal-formado, mau, mesquinho, infeliz», sem que o «eco etimológico» de *daimōn* esteja particularmente evidente; por exemplo, ao falar dos sofistas que se amontoavam em torno do templo de Poseídon, polemizando uns com os outros e repreendendo os seus discípulos, Dio adjectiva-os como *kakodaimones*, ou seja, «assolados por um mau *daimōn*, estultos, miseráveis, pobres coitados, infelizes» (8.9). Num outro discurso (13), Dio refere que Sócrates, quando lhe diziam que os Persas que quase invadiram a Grécia também tinham educação, argumentava que se tratava apenas de homens a quem ensinaram a lutar e a montar, e que portanto, eram apenas μυριάδες ἀνθρώπων ἀμύθητοι πάντων ἀφρόνων καὶ κακοδαιμόνων (13.24), «inumeráveis miríades de homens, todos sem discernimento e *kakodaimones*». Note-se que neste mesmo autor o adjectivo surge substantivado (οἱ κακοδαίμονες)²⁵ sem se referir, porém, a «maus *daimones*»: ao falar de alguns tipos de crimes que pela sua natureza se fazem pela calada (especialmente os crimes de carácter religioso), diz o autor:

οὐδεὶς ἑώρακεν οὐδὲν τῶν πολλῶν, ἀλλ' ἐν τῇ σκότει που καὶ κρύφα
λανθάνοντες ἀσεβοῦσιν οἱ κακοδαίμονες (33.52)

«ninguém na multidão viu nada [do crime], mas escondendo-se num sítio, às escuras e em segredo, os malditos/miseráveis (*kakodaimones*) cometem os seus sacrilégios».

Esta ideia genérica de que a maldade humana (e não só a infelicidade) pode ter uma leitura *daimoniaca* é também visível no verbo formado a partir de *kakodaimōn*: κακοδαιμονέω. Também o lemos em Dio, que dá o seguinte conselho:

²⁵ Cf. igualmente 66.27 (ὁ κακόδαιμον).

εἰ μὴ τῶν ἄλλων καταφρονῆσαι πείσεις σαυτὸν, οὐδέποτε παύση
κακοδαιμονῶν, ἀλλ' αἰεὶ βίον ἄθλιον ζήσεις καὶ χαλεπὸν. (66.24)

«se não te convenceres a ti próprio de que debes olhar com desprezo para os outros [que falam mal sobre ti], nunca deixarás de ser um atormentado por um mau *daimōn*/alguém que vive infeliz; pelo contrário, levarás sempre uma vida miserável e penosa».

O verbo expressa algo daquela «possessão» que já vimos a propósito de δαιμονάω, fixando o seu sentido negativo com o elemento κακός²⁶, embora, como vemos pelo contexto, esta ideia esteja algo diluída na evolução etimológica que a palavra sofreu no contexto helenístico²⁷. Mas mais importante do que isso, é observar que, atentando de novo no contraste etimológico entre *daimōn* e *theos*, a palavra κακόθεος só surge uma vez no cânone do *TLG*, em Teofrasto (IV-III a. C.), citado por Porfírio (*Abst.* 2.7), talvez num neologismo para se referir àqueles que fazem sacrifícios absurdos, homens que o filósofo considera mais κακόφρονες, «de má índole, de má mente (φρήν)» do que propriamente κακόθεοι, aqui com o sentido de «aqueles que prestam culto a deuses maus», e estes só são «maus» na medida em que os κακόφρονες consideram os deuses tão depravados quanto eles. Uma vez mais se salienta *theos* como categoria substantiva, e *daimōn* como relacional.

Em relação ao oposto etimológico de δυσδαιμονία e κακωδαιμονία, εὐδαιμονία, «felicidade», podemos tecer algumas considerações

²⁶ A mesma leitura do verbo temos em Marco Aurélio (2.8): Παρὰ μὲν τὸ μὴ ἐπιστάνειν, τί ἐν τῇ ἄλλου ψυχῇ γίνεται, οὐ ῥαδίως τις ὄφθη κακοδαιμονῶν, «não dedicar-se àquilo que se passa na cabeça do outro: dificilmente alguém assim será infeliz/possuído por um mau *daimōn*».

²⁷ O mesmo podemos observar no substantivo κακοδαιμονία, «infelicidade, desgraça» (ou um seu sinónimo, κακοδαιμοσύνη, Ael. Fr.110): repare-se no seu uso em Dio Crisóstomo: οὐ δοκεῖ σοι τὴν ὀϊζὺν ἄντικρυς κακοδαιμονίαν τινὰ λέγειν; (23.1) «não te parece que por “miséria” ele quer dizer expressamente algo como “infelicidade”?» (este discurso de Crisóstomo é em forma de diálogo, precisamente sobre a *eudaimonia*, v. também 31.121, 47.11). Repare-se também no uso de κακοδαιμονίζω, «considerar alguém desventurado» (Strab. 11.11.8, cf. o oposto εὐδαιμονίζω), κακοδαιμονικός, «que traz má sorte, infelicidade» (Sext. 9.176). Κακοδαιμονιστής tem um significado preciso e só é usado por Lísias (v a. C.); o orador fala da falta de reverência religiosa de Cinésias (9.2; passagem também citada por Sext. 12.76), que, entre outras coisas, fez um banquete num dia em que tal não era permitido, intitulando-se a ele e aos seus amigos de *kakodaimonistês* (prestador de culto ao mau *daimōn*) em vez de propriamente *noumèastês* (celebrantes do primeiro dia do mês lunar, νουμηγία). A palavra, porém, tem um uso muito restrito no *corpus* do *TLG*.

semelhantes; a palavra deriva do adjectivo εὐδαίμων, «feliz, ditoso, próspero, rico», formado a partir de εὐ- (prefixo que com nomes e adjectivos significa «abundância, prosperidade, facilidade», cf. Montanari) e *daimōn*, e no seu raciocínio etimológico está a noção de que também a felicidade pode ser vista como algo que não é uma construção interior do sujeito, mas algo transcendente²⁸. Embora na filosofia, especialmente na reflexão platónica e aristotélica, o vocabulário tenha uma variedade de sentidos e se ofereça particularmente à discussão filosófica, em especial no domínio ético, o seu uso na época helenística parece reflectir já um sentido final em que se nota um certo «distanciamento» em relação à origem etimológica da palavra²⁹ – como parece indicar o facto de, como sublinha o dicionário de Bailly, o adjectivo se aplicar mais num sentido moral, ao contrário de εὐτυχής, que se poderá referir a um ser feliz mais por intervenção do acaso ou da Fortuna (*Tychê*) (cf., e.g., Eur. *Med.* 1229), e também o facto de a expressão τὸ εὐδαίμων se traduzir simplesmente por «felicidade».

A mesma oposição εὐδαιμονία/κακωδαιμονία é aliás aquela que se estabelece entre ἀγαθοδαίμων e κακοδαίμων. Ambas as formações sublinham *daimōn* como categoria relacional ora negativa (*kakodaimōn*) ora positiva (*agathodaimōn* é formado a partir de ἀγαθός, «bom», e *daimōn*). Em relação a ἀγαθοδαίμων, porém, esta forma composta é pouco usada em grego, e parece estar confinada uma vez mais ao ambiente da astrologia, em que descreve uma zona do céu propícia (Vett. Val. 135.22)³⁰; isto

²⁸ Marco Aurélio (7.17) faz uma associação entre o conceito de εὐδαιμονία e δαίμων: εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθός ἢ δαιμόνιον ἀγαθόν.

²⁹ Note-se os exemplos dados pelos dicionários; o adjectivo tanto se aplica a coisas como a pessoas (Liddell e Scott: Hes. *Op.* 826, Thgn. 1013, Pind. P. 10.22; Montanari: Hes. *Op.* 826, Thuc. 2.43.4; Bailly: Aesch. *Pr.* 647, Soph. *Ant.* 582); atente-se também no facto de ter o sentido de «próspero, rico, opulento» (e.g., Hdt 1.133, Plat. *Resp.* 406c, etc.), e o mesmo se poderá dizer em relação a algumas palavras compostas e derivadas: εὐδαιμονέω, «estar feliz, ser próspero» (e.g., Hdt. 2.177.1) e seus derivados εὐδαιμόνημα, «sucesso» (Luc. *Im.* 22 etc.), εὐδαιμόνησις, «estado de ser feliz, felicidade» (Eustr. in *EN.* 91-27); εὐδαιμονίζω («considerar alguém feliz», e.g., Eur. *Tr.* 286) e seus derivados, como εὐδαιμόνισμα (felicitação, App. *Civ.* 4.16), εὐδαιμονισμός («reputação de felicidade», Arist. *Ret.* 1.9.34), κατευδαιμονίζω, «considerar alguém muito feliz» (Jos. *BI.* 1.33.8), συνευδαιμονέω, «ser feliz com alguém» (Xen. *Hel.* 5.1.16); εὐδαιμονικός, «que diz respeito à felicidade, que faz feliz» (Plat. *Phaedr.* 253); πανευδαίμων, «totalmente feliz» (Luc. *Cont.* 14 etc.); τρισευδαίμων, «três vezes feliz, felicíssimo» (Bacchyl. *Epin.* 3.10, cf. o oposto τρισκακοδαίμων, Men. *Epit.* 913).

³⁰ Cf. igualmente o verbo denominativo ἀγαθοδαιμονέω, «ocupar a zona do céu do *agathodaimōn*» (Vett. 62.20, cf. oposto κακοδαιμονέω, Heph. 3.9) e ἀγαθοδαιμόνημα, «zona do *agathodaimōn*» (Heph. 2.11.4,11 cf. oposto κακοδαιμόνημα, Vett. 71.16).

acontece talvez porque *Agathos Daimōn* seja precisamente uma divindade consagrada na religiosidade grega – atente-se nas centenas de vezes que ela surge no *corpus* dos *Duke Data Bank of Documentary Papyri*; a ele se costumava dedicar a primeira libação quando se bebia vinho em geral, ou mais especificamente no santuário de Dioniso (Burkert 1985, 180), e era representado sob a forma de uma serpente. Embora o facto de *Agathos Daimōn* se escrever separadamente se justifique talvez por ter sido primordialmente o epíteto de uma determinada divindade (provavelmente Dioniso), ainda assim não ser um elemento composto (*Agathodaimōn*), pode ser lido como um indício de uma certa «personalização» ou «teologia» do *daimōn*, uma «substantivação» do conceito religioso.

Uma conclusão

Julgamos, pois, que considerar *daimōn* como categoria substantiva leva-nos a um campo ambíguo em que as fronteiras *daimōn/theos* se encontram diluídas³¹, algo visível já nos poemas homéricos. É que ao definir *daimōn* como uma entidade sobrenatural impessoal, que não é objecto de culto nem tem uma mitologia própria, fazemos depender o conceito de um alargamento ou estreitamento das fronteiras *daimōn/theos*, e obrigamos muitas vezes a definição a ir ao encontro da realidade religiosa grega, e não o seu oposto, o que seria metodologicamente desejável. Pois o que dizer de *Agathos Daimōn*? Trata-lo como a excepção que confirma a regra? O mesmo expediente não resulta, por exemplo, ao falarmos em conceitos divinizados como a *Aretê* (a Virtude), a correspondente *Virtus* romana (que tinha um templo em Roma), ou *Dikê* (a Justiça, com uma mitologia e linhagem bem definidas, cf. Hes. Theog. 901), ou *Némesis* (a Rivalidade, que até tinha um santuário na Ática, cf. Str. 9.1.17): serão *theoi* como Zeus ou Apolo? Ou correspondem, numa leitura antropológica, a algo entre o humano e o divino, um *daimōn* substantivo, uma tradução religiosa de

³¹ Reiteramos que o nosso foco principal não é o filosófico; Platão, por exemplo, no *Banquete* (202d-203a), apresenta bem esquematizado o que é um *daimōn*: um intermediário entre os deuses e o homem, já que os deuses não se «misturam» com os humanos. Entre os diversos *daimones* encontra-se precisamente Eros, o tema do diálogo. Esta visão, porém, não nos parece encontrar eco no «raciocínio etimológico» das palavras derivadas de *daimōn* e numa leitura antropológica.

uma característica psicológica ou social tida como uma influência divina, uma transcendência? E quanto à *Tychê*? O paralelismo evidente *dysdaimonia/dystychia* não nos levará a pensar que *Tychê* deve ser entendida como *daimōn*, e não *thea*?³²

Este estudo procurou traçar um percurso mais específico sobre o que o conceito expressa quando está presente como étimo, seja em palavras derivadas seja compostas, tendo como campo de referência o sentido dado pelos próprios autores helenísticos, sublinhando a sua proximidade temporal com a demonologia judaico-cristã; na nossa leitura salienta-se, sobretudo, que a expressão *daimōn* se assume como uma categoria fundamentalmente relacional, entre humano-divino, visível-invisível, natural-sobrenatural. A própria língua grega e o uso dado às palavras na época helenística convidam-nos a olhar para *daimōn* sob esta perspectiva: *δαιμονάω* expressa a ideia de que o homem pode ter acções controladas não por si, mas por um agente sobrenatural ou invisível (enquanto *θεόω* traduz a ideia de que um homem se pode tornar um deus); *δεισιδαίμων* e *δεισιδαιμονία* exprimem a relação de medo e superstição que o homem pode ter com a divindade; *δαιμονισμός* é um termo astrológico para descrever uma influência particularmente negativa sobre o homem (enquanto *θειασμός* descreve uma inspiração dada por um deus ou a própria divinação); *δαιμονοβλάβεια* traduz a ideia de que o sobrenatural pode cegar o homem e levá-lo a cometer um erro; *δυσδαίμων* sublinha o poder do invisível de levar o homem à miséria, à infelicidade (enquanto *δύσθεος* descreve alguém ímpio, sem deus); se a noção de *κακοδαίμων* faz até da maldade uma «dádiva» do transcendente, *εὐδαίμων* afirma que a felicidade pode ser lida como uma transcendência, uma intervenção sobrenatural (enquanto *κακόθεος* só surge uma vez num passo bastante específico de Teofrasto, e a forma *εὐθεός* não se encontra atestada). Sublinhe-se de novo, porém, que a evolução semântica das palavras *δυσδαίμων* e *εὐδαίμων* fizeram com que os autores do período helenístico já não tivessem tão presente a noção de *daimōn* como étimo; seria, porém, metodologicamente incorrecto não as referir, e ajudaram-nos a ter uma perspectiva mais concreta sobre os outros termos aduzidos.

³² Para uma leitura do *daimōn* como objecto de culto na cultura helenística e a sua relação com *Tychê*, cf. SFAMENI GASPARRO (1997, 67-109).

Em síntese, os derivados e compostos de *daimōn* descrevem linguisticamente um fenómeno comum a praticamente todas as religiões do mundo, a ideia de que as acções do homem e o decurso da sua vida podem ser controlados, guiados, cerzidos e até possuídos por algo que é do domínio sobrenatural. Mais do que pensar em termos binómicos, *daimōn/theos*, é mais útil ver em *daimōn* o transcendente que se manifesta na fortuna e no comportamento humano, quer no que ele tem de bom e favorável quer mau e desfavorável. Talvez por isso, como salienta Smith (1978, 438), o «culto dos *daimones*», no mundo helenístico, diga respeito não tanto a um culto propriamente dito, mas a formas de exorcismo, de retirar essa «ingerência» do sobrenatural sobre o homem ou redireccioná-la para alguém.

Obras citadas:

- BAILLY, A. (1950). *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- BREMMER, J. N. (1994). *Greek Religion*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- BRENK, F. E. (1986). «In the light of the moon. Demonology in the early imperial period», *ANRW* 2, 16: 2068-2145.
- BURKERT, W. (1985). *Greek Religion*. Oxford: Blackwell.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- KEARNS, E. (2006). «The Gods in the Homeric epics», in Robert Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press: 59-73.
- LIDDELL, H. G., e Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Rev. and augm. by H. S. Jones and R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- MIKALSON, J. D. (2006). «Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period», in Glenn R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press: 208-222.
- MONTANARI, F. (2013³). *Vocabolario della Lingua Greca*. Torino: Loescher Editore.

- PACHOUMI, E. (2013). «The religious-philosophical concept of personal “daimon” and the magico-theurgic ritual of “systasis” in the Greek magical papyri», *Philologus* 157 (1): 46-69.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1997). «“Daimôn” and “tuchê” in the Hellenistic religious experience», in Per Bilde et al. (ed.) *Conventional values of the Hellenistic Greeks*. Aarhus University Pr., 67-109.
- SILVA, M. de F. Sousa (2014). *Teofrasto: Caracteres*, trad. e comentário. Coimbra: IUC.
- SMITH J. Z. (1978). «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity», *ANRW* 2, 16 (1978): 425-39.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1991). «*Reading*» *Greek culture: texts and images, rituals and myths*. Oxford: Clarendon Press.
- TIMOTIN, A. (2012). *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden – Boston: Brill.
- VAN DER STOCKT, L., et al. (eds.) (2010). *Gods, daimones, rituals, myths and history of religions in Plutarch's works*. Málaga: Universidad de Málaga, Área de Filología Griega.