

“ISSO <NÃO> É GREGO”: UNIDADES FRASEOLÓGICAS DE BASE LITERÁRIA GREGA

Ana Maria César Pompeu
Orlando Luiz de Araújo
Rosemeire Selma Monteiro-Plantin

RESUMO

A tradição literária, filosófica, histórica e mitológica greco-romana é responsável por grande número de reflexões gerais, máximas, provérbios, fórmulas e sentenças que fazem parte da língua como verdadeiras prescrições de conduta humana e regras de boa convivência. Nesse trabalho, pretendemos estabelecer, por meio de exemplos extraídos da literatura grega antiga, um diálogo possível da produção literária dos séculos VIII a V a.C. com unidades fraseológicas de uso corrente na contemporaneidade. Não pretendemos estabelecer distinções entre as formas que constituem o campo de estudo da Fraseologia, nem discuti-las. Numa perspectiva diacrônica, apresentaremos algumas unidades fraseológicas no seu contexto antigo e na sua ressignificação em novos contextos, a fim de compreendermos o percurso realizado.

Palavras-chave: unidades fraseológicas; mitologia greco-romana; diacronia.

Assumimos neste trabalho que o hiperônimo *unidades fraseológicas*, objeto de estudo da Fraseologia, é suficiente para abarcar provérbios, ditos populares, expressões idiomáticas, clichês e chavões. Seguindo tal orientação, constituímos um *corpus* composto de expressões proverbiais e reflexões sentenciosas extraídas da mitologia e chegadas até nós por meio de documentos literários, como *Iliada* e *Odisseia*, de Homero, da poesia sapiencial de Hesíodo, da produção teatral de Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes e Menandro, assim como do conjunto das reflexões gerais de poetas líricos como Sólon, Teógnis e Píndaro.

Embora ainda marginalizadas na tradição literária contemporânea, em que são vistas como desgastadas, ou exemplo de falta de criatividade e, no ensino de língua materna, por serem consideradas ainda formas anômalas ou exceções, concebemos as unidades fraseológicas como peças linguísticas propícias à compreensão do funcionamento das línguas naturais.

Através de seu estudo, podemos compreender regularidades e irregularidades do sistema, refletir sobre a influência da etimologia nas formas linguísticas contemporâneas, sobre os processos de variação e mudança a que estão sujeitas todas as línguas e sobre os fatores que condicionam esses processos, além de revisitar a clássica noção saussureana que opõe arbitrariedade e motivação.

Conceituamos unidades fraseológicas como combinações de unidades léxicas, relativamente estáveis, com certo grau de idiomaticidade, que constituem a competência discursiva dos falantes, utilizadas convencionalmente em contextos precisos, com objetivos específicos, ainda que, muitas vezes, de forma inconsciente.

Tais combinações léxicas podem ser identificadas pelas seguintes características: polilexicalidade, fixação, idiomaticidade, convencionalidade e frequência. Para exemplificar a aplicabilidade dessas características, tomemos como exemplo a expressão idiomática *falando grego*.

A polilexicalidade diz respeito à presença de pelo menos duas unidades lexicais que têm de ser compreendidas em seu sentido global e não unitário.

A fixação concerne ao plano sintático da expressão que, para manter o sentido pretendido, tem de ser apresentada nesta ordem e sem a possibilidade de inserção de outros elementos, e nem mesmo substituição por sinônimos, como, por exemplo, *falando um pouco de grego* ou *falando francês*.

A idiomaticidade que nesse caso é parcial diz respeito ao conteúdo semântico de a expressão não ser resultado da soma de sentido de cada um dos elementos que a constituem, uma vez que, *estar falando grego* significa dizer coisas incompreensíveis. Porém, essa expressão também pode ser compreendida em sua acepção literal, ou não idiomática, e, nesse caso, grego poderia ser substituído por qualquer outra língua, inglês, russo ou alemão, por exemplo, e não estaríamos diante de uma unidade fraseológica.

A convencionalidade e a frequência de uso estão intimamente relacionadas à medida que, por ser frequente, se torna convencional. Mas vale dizer que esta expressão é culturalmente marcada, não podendo ser literalmente traduzida para outras línguas, uma vez que os gregos, para se referirem a alguém que diz algo incompreensível, dizem “*falando turco*”, enquanto os espanhóis preferem dizer “*falando chinês*”, para uma análise

dos estereótipos linguísticos relacionados com culturas estrangeiras (ver Monteiro-Plantin, 2010).

As principais fontes das UF, frequentemente apontadas, têm sido a mitologia greco-romana (*calcanhar de Aquiles/bicho de sete cabeças/leito de procrusto/caixa de Pandora*); a Bíblia, seja no Velho Testamento (*cova dos leões/paciência de Jó/sabedoria salomônica/arco da velha*), seja no Novo Testamento (*Madalena arrependida/lavar as mãos/onde Judas perdeu as botas/dar a outra face*) e a literatura universal (*Inês é morta/ ovo de Colombo/até aí morreu o Neves/espelho mágico*).

Centraremos nossas reflexões na primeira das fontes citadas, a mitologia, mais especificamente em alguns exemplos oriundos da mitologia grega.

A produção literária grega, que floresce no século VIII a.C. com os poemas homéricos e se propaga até o final do século IV com o teatro, é profícua em descrever as experiências cotidianas de homens, deuses e heróis; em discutir o ideal de virtude e de sabedoria que permite ao homem atingir a felicidade; em indagar acerca da vida e, acima de tudo, em propagar a prática do bem e da justiça. O mito, “uma narração ou um relato tradicional, memorável e exemplar, paradigmático, da atuação de personagens extraordinários [...] em um tempo prestigioso e distante” (GUAL, p. 2),¹ oferece importantes contribuições para o fortalecimento da identidade cultural e religiosa de uma comunidade.

Embora possamos nos referir à mitologia africana ou indígena, por exemplo, é certo que a expressão *mito* evoca quase naturalmente a herança greco-romana. Preconizamos que tal associação se deve à forma com que os gregos se relacionaram com suas histórias e o tratamento que deram aos relatos míticos, apesar do olhar cético que Platão lança sobre eles.

Os mitos expressam valores e sentimentos que estão nas preocupações diárias do homem grego antigo (muitas delas posteriormente apropriadas pelos romanos). Tais preocupações aparecem na produção literária grega como *gnômai* e/ou reflexões gerais, provérbios, máximas, fórmulas e sentenças acerca do sentido da vida, como conselhos e preceitos que buscam guiar e controlar a vida do homem, a fim de que este possa viver melhor e com justiça, conforme nos alerta o filósofo Aristóteles (*EN* X, 7,8): é preciso viver de acordo com “*a parte mais excelente de nós mesmos*”. Os dramaturgos gregos do V século, especialmente Sófocles, também nos oferecem, por meio de reflexões gerais, uma “lição de vida”

que se encontra no cerne de toda a literatura e que já se faz presente na *paideia*² grega anterior ao V século, perpassa o período clássico, permanecendo vívida em Sócrates, Platão e Aristóteles.

Por meio das unidades fraseológicas, conhecemos os valores e os sentimentos desse mundo, cujo funcionamento de regras de conduta, da sabedoria prática do dia a dia e da identidade da comunidade se dá por meio dos *tópoi* argumentativos que integram tais expressões e nelas se escondem. Em *Iliada* (6.144-9),³ Glauco adverte Diomedes, grande adversário no campo de batalha, acerca de sua linhagem patrilinear. Antes, porém, de mencionar os nomes de seus antepassados e de suas pátrias, introduz uma reflexão geral, cujo eco ressoará em toda a literatura grega seguinte. No contexto citado, a reflexão de Glauco sobre a alternância das gerações introduz seu discurso, servindo de argumentação para o que, de fato, o personagem quer ressaltar diante do antagonista: a grandeza da sua estirpe.

Em *Odisseia*, encontramos o tema “*dos males o menor*”, conhecido da tradição latina como *minima de (ex) malis*.⁴ O motivo “dos males o menor”, como destaca Alvarez (2005, p. 83), expresso por um personagem que fala em primeira pessoa, propõe uma comparação entre duas ações negativas em relação à própria vida ou a de terceiros; a resolução do problema se faz pela escolha do menor mal. No poema, há seis⁵ sentenças que aparecem vinculadas a circunstâncias concretas em que alguém deve escolher o caminho que deve seguir. No canto 11.488-91, Ulisses repreende Aquiles por esse estar lamentando por ter morrido. Aquiles reprocha-o, respondendo-lhe:

Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses.
Eu preferiria estar na terra, como servo de outro,
até de homem sem terra e sem grande sustento,
a reinar aqui sobre todos os mortos.⁶

Diante da morte, Aquiles, o melhor dos guerreiros gregos em Troia, preferiria continuar vivo, na terra, ainda que fosse escravo de outro, a ter todo o poder sobre os mortos. Desse modo, a opção de Aquiles se faz entre morrer e viver. A morte e o trabalho forçado, condição de quem está vivo, apresentam-se, igualmente, como males; no entanto, entre dois males, escolhe-se o menor que, de acordo com a equivalência que lhes dá Aquiles, a escravidão, desde que permaneça vivo, é o menor dos dois. Em 12.109-10, Circe adverte Ulisses de como deve proceder ao encontrar

Cila e Caríbdis. O herói deve aproximar-se de Cila, mas afastar-se rapidamente, e evitar Caríbdis. “Antes te deves aproximar de perto do rochedo de Cila, /navegando depressa, pois é preferível lamentares a morte /de seis companheiros na nau do que a morte de todos.”

O conselho de Circe e a prudência de Ulisses não são suficientes para evitar a morte de toda a tripulação, pois a proximidade de Cila implica a morte de alguns homens, visto que “de junto dela nunca nenhum marinhheiro fugiu / ileso na sua nau: pois cada uma das suas cabeças / arrebatou um homem da nau de proa escura” (vv.98-100). Entretanto, aproximar-se de Caríbdis é fatal, porque nada poderia salvar Ulisses e seus camaradas da desgraça, “nem mesmo o deus que abala a terra” (v.107). Na passagem, o que se impõe a Ulisses é a escolha entre perder meia dúzia de companheiros ou perder a tripulação inteira. Diante de dois males tão grandes, é preferível o menor, ainda que esse seja a morte de seis companheiros. O motivo da sentença, que nos leva a escolher entre duas situações difíceis, mostra o sentido prático que guia as tomadas de decisão de Ulisses. Novamente, como no primeiro exemplo, a relação que se estabelece é entre a vida e a morte.

O episódio homérico inspirou poetas e escritores. Em *A defence of poetry*, o poeta romântico Shelley (1821, p. 70), usou a expressão para referir-se a uma situação em que ambas as opções são más: “The rich have become richer, and the poor have become poorer; and the vessel of the state is driven between the Scylla and Charybdis of anarchy and despotismo.” A oposição é entre o sistema anárquico e despótico que tomava conta da época e que, segundo Shelley, não há possibilidade de escolhas, uma vez que são equivalentes. Nesse sentido, não há como fazer uma opção que envolva um mal menor, já que as alternativas são igualmente funestas.

Na contemporaneidade, o escritor Saramago (2005, p. 54) faz uso da expressão no livro *As intermitências da morte*. O contexto que aparece é político; trata-se do momento em que o narrador explicita as estratégias do ministro do interior: “Foi contra esta pedra de súbito atirada ao meio do caminho que a estratégia do ministro do interior esbarrou com grave dano para a dignidade do estado e do governo. Entalado entre a espada e a parede, entre sila e caríbdes, entre a cruz e a caldeirinha, correu a consultar o primeiro-ministro sobre o inesperado nó górdio surgido”. É interessante observar, na passagem, o uso incomum da expressão – revelando um conhecimento distinto do narrador – e o uso mais comum, quase

como se fosse uma tradução do provérbio “estar entre Cila e Caríbdis”. Como no exemplo anterior, o sentido se distancia do de Homero, pois não implica escolha, somente a noção de alguém que se encontra em um dilema, em um perigo iminente ou em grande dificuldade –, acepção que também encontramos no poema homérico. Todavia, não expressa, exatamente, a concepção de dois males em que a escolha se faz pelo menor.

No final da passagem citada, o narrador introduz a expressão nó górdio, aludindo ao inesperado da situação. A circunstância apresentada diz respeito à complexidade da conjuntura política em que os personagens estão inseridos. A expressão pode, também, significar um problema de difícil resolução, mas que se resolve de maneira muito fácil. Aparece no século II d.C., na *Anábase de Alexandre*⁷, do historiador romano Arriano, e, provavelmente, chega até nós pela lenda do camponês Górdias⁸ que fundou a cidade de Górdio e nela foi coroado rei. Antes dele, o rei da Frígia, na Ásia Menor, morreu sem deixar um herdeiro para o trono. E, de acordo com um oráculo, seria ocupado por quem chegasse à cidade em uma carroça de bois. A profecia se cumpre, pois Górdias entra na cidade em cima de uma carroça. A fim de não se esquecer de sua condição de pobre, deixou a carroça no templo de Zeus e a amarrou com um nó em uma coluna. O nó era impossível de ser desatado, e quando Górdias faleceu, Midas, seu filho, ascendeu ao trono, mas morreu sem deixar herdeiro. Novamente o oráculo é consultado e profetiza o domínio do trono e de toda a Ásia para quem conseguisse desatar o nó. Muito tempo depois, Alexandre, o Grande, foi até o templo de Zeus observar o nó de Górdias, e, ao vê-lo, desembainha a espada e corta-o, conquistando, assim, toda a Ásia Menor.

A lenda refere-se a nó górdio como um problema insolúvel até o momento em que Alexandre o corta. Dessa forma, sua história passa da lenda para o provérbio como “cortar o nó górdio” com o sentido de “resolver um problema por meio da força ou por meio da transgressão das leis”. Ora, se atentarmos para a lenda, a profecia predizia o desate do nó, não o seu corte. Nesse sentido, a atitude esperta de Alexandre, diante da circunstância, é de arrogância e de desrespeito às leis. No texto de Saramago, prevalece o sentido de um problema insolúvel, prescindindo da argúcia e da esperteza que usara Alexandre para cortar o nó.

Na história de Górdias, o Oráculo surge, em dois momentos, como símbolo importante para a continuação da narrativa: no primeiro momento, prediz a sorte de Górdias, e no segundo, a de Alexandre. Na Grécia, a

palavra oráculo designa tanto o santuário de Apolo Pítio, em Delfos, quanto a sacerdotisa ou o sacerdote por meio dos quais a resposta - oráculo – é proferida. Em *História* (I.13), Heródoto relata o episódio de Candaules, rei da Lídia, e seu servo fiel Giges. A despeito da lealdade, Giges mata o rei e assume o trono. Segundo o historiador, o poder de Giges foi confirmado pelo oráculo:

[...] em face da grande indignação dos lídios diante do infortúnio de Candaules os partidários de Giges e o resto do povo chegaram a um acordo segundo o qual, se o oráculo determinasse que Giges fosse rei dos lídios, então ele reinaria; se não determinasse, ele teria de restituir o trono aos Heráclidas. O oráculo determinou e assim Giges tornou-se rei.

Modernamente, a palavra pode ser usada com o sentido de resposta resultante de uma consulta que alguém faz à cartomante, à cabala, às runas, aos búzios, ao tarô ou, ainda, como emprega Nancy Mangabeira⁹ no título do artigo: *O mundo é oracular para aquele que se põe à sua escuta*, em que oracular estabelece uma relação com quem o consulta. As duas formas de uso estão próximas do emprego que a Antiguidade fazia. É interessante perceber a noção de ambiguidade que existe nas palavras que são proferidas pelo oráculo na consulta dos antigos, e como essa ambiguidade permanece no uso que tomou a expressão hoje. Referir-se a alguém como oracular nas palavras, há, pelo menos, dois sentidos: o de ter uma “predição” – uma resposta certa – e o do silêncio. Como exemplo do primeiro caso, citamos um episódio extraído do livro de Brigante (1999, p. 77) em que um de seus analisandos, de forma bem humorada, diz: “Meu querido amigo, teu colega, dr. Coari, entre tantas Brahmas, foi oracular: como a psicanálise te fez mal!”. O segundo exemplo ocorre, com muita frequência, ao aludirmos a Heráclito como um filósofo enigmático. Assim, em que pese a sua capacidade, “seu estilo de pensamento foi oracular”,¹⁰ isto é, profundamente obscuro.

No mundo antigo, o oráculo tem papel indispensável no cotidiano das pessoas. Toda ação a ser realizada deve, necessariamente, passar por seu crivo. Ao oráculo como detentor de suposto saber, não lhe cabe explicar, detalhadamente, suas predições, mas ao consulente, compreender as ambíguas palavras oraculares – tarefa que nem sempre é fácil –, como Édipo que se confunde, completamente, e termina caindo em infortúnios. Assim, em concordância com o poeta trágico Eurípides, que nos diz que “é bem mais fácil exortar os outros a que se resignem, do que enfrentar

o mal que nos aflige”,¹¹ e com Filêmon que nos adverte que “mandar é fácil, e fazer é difícil”,¹² está a sentença proverbial “*falar é fácil, fazer é difícil*”, uma vez que o oráculo restringe-se a sinalizar, por meio de respostas, um caminho, ao passo que aquele que consulta é quem deve percorrer o caminho e, conseqüentemente, enfrentar suas dificuldades. Se Édipo erra, é de forma involuntária, pois não era seu desejo matar o pai e desposar a mãe, tampouco sabia quem, de fato, eram seus pais.

Se o erro de Édipo não é passível de julgamento, o do homem que comete duas vezes o mesmo erro é suscetível à censura. Em um fragmento do século IV a.C., Menandro,¹³ um poeta cômico, reprocha a repetição da mesma falta e condena tal feito ao homem sábio, reputando-o apenas ao homem ignorante, à maneira do que dizemos em português: “*errar é humano, mas permanecer no erro é burrice*” com a sua forma cristianizada: “*errar é humano, perdoar é divino*”. Exprobrar o homem sábio pelo erro é um tema recorrente na literatura grega antiga. Ésquilo, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, diz que “*é vergonhoso para o sábio errar*”.¹⁴

Numa cultura, como a grega, mais especificamente, a ateniense, que tinha como padrão de beleza e de conduta a regulação da vida pelas máximas, respectivamente, μετριότης καὶ ξυμμετρία κάλλος¹⁵ (a beleza é medida e proporção) e μηδὲν ἄγαν¹⁶ (nada em excesso), encontramos, nas unidades fraseológicas, um campo profícuo para a proliferação de provérbios, fórmulas, colocações e de reflexões gerais atinentes à vida em todos os aspectos: social, cultural, político e religioso.

Na literatura grega, encontramos um número prodigioso dessas unidades, e vale destacar a sobrevivência de grande parte da produção literária em forma de fragmentos, e é surpreendente que tais fragmentos constituam verdadeira reflexão acerca do funcionamento da vida, ainda que o contexto de uso inicial seja desconhecido.

Até agora, temos mostrado sentenças que constituem motivos para a criação de unidades fraseológicas, como é o caso “dos males o menor”. Aludimos, pois, a algumas sentenças e provérbios que têm relação direta com o grego antigo e sua relação com as línguas modernas, tendo por base a literatura e/ou a mitologia, no campo semântico da justiça e do poder e tempo como categorias que permitem mostrar o homem justo.

Enquanto as reflexões gerais em Homero estão relacionadas com temas universais, no poema *Trabalhos e Dias*, Hesíodo, poeta que viveu no século VII a.C., é mais específico, produzindo um manual de como viver

com seus vizinhos, como se manter justo e se relacionar com o poder e com o trabalho, a fim de viver uma vida mais feliz. Inscrevendo-se no âmbito da literatura sapiencial ou *wisdom-literature*, Hesíodo endereça seu poema a Perses, seu irmão, com quem está em litígio, pela divisão dos bens paternos.

Após apresentar a diferença entre homem e deus, e atribuir a este último o poder pleno para a resolução de todas as sentenças, o foco do narrador assume seu lugar no poema, colocando-se do lado de quem dirá a verdade, uma vez que não se descarta dos interesses de Zeus, reconhecendo que ele “Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças” (v. 9), numa relação direta com o dito “deus escreve certo por linhas tortas”, demarcando, assim, a potência divina. Em suma, no final, prevalece a justiça de deus.

O que Hesíodo fará, nos versos seguintes, é contar várias histórias que, apesar de terem um narratário específico, no caso seu irmão, têm um efeito ampliado pelo teor sentencioso e proverbial dessas narrativas. Dessa forma, Hesíodo profere verdades usando *gnômai*, com o objetivo de persuadir seu interlocutor, no caso seu irmão, a agir de acordo com a justiça.

Em um fragmento de Bías, citado por Demóstenes (1455, 15), o poder é visto como um elemento que caracteriza o homem que o detém: ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν (o poder revela o homem), proclama Bías, uma tradução direta para a máxima “o poder não modifica o homem, mas revela quem ele é” ou “quer conhecer alguém lhe dê poder”. O poder é entendido, nesse contexto, como algo negativo e que põe a virtude do homem à prova.

Na tragédia grega, o problema do poder é posto com muita frequência. Entre elas, *Antígona*, de Sófocles, é uma das peças que melhor representa o problema político do poder. O centro da peça é o dirigente da cidade, Creonte, que, antes de assumir o trono – na tragédia *Édipo Rei* ele ainda não era o governante de Tebas –, aspira a outros ideais. Ao chegar ao poder, transforma-se. Nos versos 175-7, como governante, Creonte expõe sua opinião acerca do homem poderoso: “É impossível conhecer o espírito, o pensamento e a determinação de qualquer homem, antes de ele se ter exercitado no poder e nas leis”. Nessa perspectiva, o poder manifesta o homem, a ponto de podermos julgá-lo ou não como um homem justo nas ações, assim como “só o tempo revela o homem justo”, como nos diz Sófocles, “tudo tem seu tempo”,¹⁷ segundo Hesíodo, e “cura todos os males”.

Um ditado bastante conhecido entre nós é “vaso ruim não quebra”, que poderia ter origem numa passagem da peça *Acarnenses* de Aristófanes, de 425 a.C., em que o coro de velhos carvoeiros de Acarnes e Diceópolis/Justinópolis conversam sobre Nicarco, um sicofanta ou delator do mercado de Atenas, embrulhado e trocado pelas excelentes mercadorias do Beócio como produto exclusivo ateniense (vv.929-45):

CORO

Imbruíra, caba bom, pro istrangêro bem imbruiadin
O pacote assim pra que num se quebre carregano ele.

JUSTINÓPOLIS

Vô tê cuidado, mas ele faz zuada
De tagarela, de rachado e inda de inimigo dos deuse.

CORO

Ele vai prestá pra quê?

JUSTINÓPOLIS

Pra toda utilidade vai sê um vaso:
Taça de ruindade, pilão de litijo, lamparina de denunciá
As conta e copo... de misturá os negóço.

CORO

Com'ê que alguém vai cunfiá neste vaso
Pra usá em casa fazeno tanta zuada?

JUSTINÓPOLIS

É forte, meu amigo, tanto que num quebra é nunca,
Mermo que pindurasse ele pelos pé de cabeça pra baxo.¹⁸

As unidades fraseológicas constituem um acervo importante para o reconhecimento de diferentes aspectos culturais de diversos povos, contemporâneos ou predecessores, cujo conhecimento poderá contribuir para uma compreensão de traços distintos de diferentes culturas.

Uma análise da trajetória das unidades fraseológicas que constituíram nosso *corpus*, além de contribuir para ampliação do conhecimento de uma forma geral, pode auxiliar na compreensão da constituição de nossa identidade cultural, através das formas linguísticas que a representam.

Percebemos que aquilo que muitas vezes acreditamos fazer parte da cultura regional ou nacional, ao ser posto em oposição à identidade cultural dos mais diversos povos que viveram em diferentes épocas, pode propiciar oportunidade de diminuir o egocentrismo e de compreender melhor diferentes crenças, opiniões, formas de organização do conhecimento e

das diferentes sociedades humanas. Tal caminho poderá nos aproximar de uma maior tolerância, tão necessária para alcançarmos a tão desejada interculturalidade.

As unidades fraseológicas constituem, para uma comunidade, um elo entre o universal e o particular representado no cotidiano. Os exemplos retirados da produção literária antiga refletem, de certo modo, a maneira como essa comunidade lidava com categorias que conduziam e delimitavam as ações de seus cidadãos. Por meio das reflexões gerais, o público do teatro grego, os ouvintes da execução dos poemas homéricos, os consulentes dos oráculos encontram conselhos ou reprimendas que lhes permitem refletir não apenas sua condição diária, seus prazeres e suas alegrias, mas o lugar que ocupam enquanto ser humano no mundo em relação com os outros, uma vez que, como nos diz Aristóteles, “*uma andorinha só não faz verão*”. As unidades fraseológicas podem constituir, nas formas de reflexões gerais, uma lição de vida em relação ao que elas têm para comunicar, a partir do seu ambiente de produção. Afinal, “isso <não> é grego”.

ABSTRACT

The tradition of literary, philosophical, historical and mythological Greco-Roman is responsible for a large number of general reflections, maxims, proverbs, formulas and sentences that are part of the language prescriptions as true of human conduct and rules of coexistence. In this work, we intend to establish, by means of examples from ancient Greek literature, a possible dialogue of literary production of the VIII century BC with phraseological units in common use nowadays. We do not intend to draw distinctions between the forms that constitute the field of study of phraseology, or discuss them. In a diachronic perspective, we present some phraseological units in its ancient context and its new meaning in new contexts to understand the route taken

Keywords: phraseological units; Greco-Roman mythology; diachrony.

NOTAS

¹ “[...] el mito es una narración o un relato tradicional, memorable y ejemplar, paradigmático, de la actuación de personajes extraordinarios (en el mundo griego, dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano”. Tradução nossa.

² Paideia é a palavra grega para educação, ensino ou a formação do homem em sua totalidade. Para uma discussão acerca do tema, ver JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

³ “Tidida magnânimo, por que queres saber da minha linhagem?
Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens.
Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço
faz nascer outras, quando sobrevem a estação da primavera:
assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir. (Il. 6.145-49. Trad.
de Frederico Lourenço).

⁴ Cícero, *Dos Deveres*, Livro III, 29, 115.

⁵ Cf. *Odisseia* (3.232-4; 11.489-91; 12.109-10 e 350-1; 16.106-7; 21.154-5).

⁶ Todas as traduções da *Odisseia* são de Frederico Lourenço.

⁷ Cf. Arrian, *Anabasis of Alexander*, Book 2, chapter 3.

⁸ Conferir o verbete Górdias, p. 186-7, do *Dicionário da mitologia grega e romana*, de Pierre Grimal.

⁹ O artigo está disponível *on-line* no site do Instituto para o Desenvolvimento Ambiental – IDA – no endereço eletrônico: www.ida.org.br/.

¹⁰ Encontramos esse exemplo *on-line*, no site <http://pt.infobiografias.com/biografia/21258/Heráclito.html>.

¹¹ O fragmento é extraído da tragédia *Alceste*, de Eurípides. (v.1078).

¹² O fragmento em grego *χαλεπὸν τὸ ποιεῖν, τὸ δὲ κελεῦσαι ῥάδιον* pode ser traduzido como “o fazer é difícil, mas o mandar é fácil”.

¹³ O fragmento de Menandro *δις ἑξαμαρτεῖν ταῦτὸν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ* pode ser traduzido, literalmente, por “errar duas vezes a mesma coisa não é digno de um homem sábio”.

¹⁴ Σοφῶ γὰρ αἰσχρὸν ἑξαμαρτάνειν (v.1039): “ao sábio, é vergonhoso errar”.

¹⁵ Platão, *Filebo*, 64.

¹⁶ Sólon, citado por Diógenes Laércio, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (I.63). Havia sete sábios na Grécia, Sólon figura na lista como um deles.

¹⁷ *καιρὸς δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος* (*Trabalhos e Dias*, v. 694). Podemos traduzir, literalmente, como: “Há um melhor momento para tudo”.

¹⁸ Tradução, com falar matuto para os personagens do campo, de Ana Maria César Pompeu (2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, María Estela Guevara de. El motivo del mal menor en expresiones gnómicas de la Odisea, *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, nº 32, año 2005, 81-96.

ARAÚJO, Orlando Luiz de. “Entre a palavra e a força do braço”: as máximas no teatro de Sófocles. In: FARIAS, M.A.; MATTES, M.G.; MESQUITA, A. (Org.). *Estudos de Língua e Literatura*. Porto Alegre: Ed.Uniritter, 2012, v. 1. p. 235-55.

ARISTÓFANES. *Acarnenses*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. In: POMPEU, A.M.C. *Dioniso matuto: Uma abordagem antropológica do cômico na tradução de Acarnenses de Aristófanes para o cearensês*. Curitiba, Appris, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BRIGANTE, Carlos R. *Psicossomática entre o bem e o mal: Reflexões sobre a identidade*. São Paulo: Summus editorial, 1999.

DEMOSTHENES. *Orationes*. Ed. W. Rennie. Oxford: Clarendon Press, 1931.

EURÍPIDES. *Electra, Alceste, Hipólito* (Tragédias gregas). Prefácio, tradução e notas de J.B. Mello de Souza. Ediouro, s/d.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2 ed. Trad. Victor Jabouille. Bertrand Brasil, 1993.

GUAL, Carlos García. *Mitología y literatura en el mundo griego*. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/amaltea/revista/cero/01_Gual.pdf>. Acesso em 19 nov. 2009.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2009.

_____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MONTEIRO-PANTIN, Rosemeire Selma. Reflexos da cultura brasileira no português falado no Brasil. Conferência apresentada no *III Congresso Internacional de Línguas e Culturas do Mundo*. Universidade de Granada, 2011 (no prelo).

_____. Gastronomismos linguísticos: um olhar sobre fraseologia e cultura. In: ALVAREZ, Maria Luisa Ortiz; UNTERNBÄUMEN, Enrique Huelva (Orgs.). *Uma (re)visão da teoria e da pesquisa fraseológicas*. Campinas, SP: Pontes, 2011. p. 249-75.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SHELLEY, Percy Bysshe. *A defence of poetry*. Indianapolis: The Bobbs Merrill, 1904.