

2016.2 . Ano xxxiii . Número 32

CALÍOPE

Presença Clássica



Capa: campo de girassóis na aldeia de Idomeni, perto da fronteira entre Grécia e Macedônia.

2016.2 . Ano xxxiii . Número 32

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
REITOR: Roberto Leher

Centro de Letras e Artes
DECANA: Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras
DIRETORA: Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
COORDENADOR: Ricardo de Souza Nogueira
VICE-COORDENADORA: Arlete José Mota

Departamento de Letras Clássicas
CHEFE: Fernanda Messeder Moura
SUBCHEFE: Tatiana Oliveira Ribeiro

Organizadores
Anderson de Araujo Martins Esteves
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Ricardo de Souza Nogueira

Conselho Editorial
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Nely Maria Pessanha
Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

Conselho Consultivo
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa e editoração
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Diagramação
Esther Marie Batista Reis

Revisão de texto

Revisão técnica
Lucia Pestana

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão
21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.letras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Sumário

Apresentação

A areté na aristocracia homérica

¶ Alexandre Rosa

Elementos para um catálogo brasileiro de literatura grega (1837-2016): Homero e Platão

¶ Eduardo Tuffani

Querelas familiares no tribunal: o uso do culto aos mortos nas disputas jurídicas dos discursos de Iseu

¶ Priscilla Gontijo Leite

De lugar a não lugar: (im)pertinências à Roma antiga na poesia latina

¶ Fábio Frohwein de Salles Moniz

Discurso e sintoma: uma leitura psicanalítica do Filoctetes de Sófocles

¶ Patricia Horvat

Os discursos post reditum e o resgate da imagem pública de Cícero

¶ Eduardo da Silva de Freitas

A dinâmica do belo corpo através dos tempos: o paradigma e a função mantenedora de in-clusões e ex-clusões desde Homero...

¶ Alessandra Serra Viegas

Autores

Apresentação

A revista *Calíope: Presença Clássica*, um dos mais conhecidos e tradicionais periódicos da área de letras clássicas em território nacional, apresenta-se aqui em seu número 32. Nessa edição, o leitor é brindado com uma série de artigos de temas variados sobre a Antiguidade greco-romana.

O artigo de cada autor expressa conteúdos que constroem os sempre fabulosos estudos que permeiam o fluxo de saber que emana da revista, como as águas sempre renováveis do rio de Heráclito. Arrola-se, nessa singela apresentação, um apanhado breve e em conjunto dos artigos e de seus autores, uma vez que, logicamente, deve ser dado ao leitor o prazer aristotélico de conhecer por si só e de adentrar por seus próprios meios na intelectualidade do corpo do periódico. Dados mais substanciosos se encontram também no resumo que antecede os artigos.

O nome de Homero ou o adjetivo homérico, esse último utilizado muitas vezes por aqueles que preferem não se referir propriamente a um autor lendário, mas sim a uma característica própria advinda de poemas épicos, aparece em alguns artigos desse número de *Calíope*, seja em estudos que se detêm propriamente a temas pertencentes aos poemas homéricos, seja em artigos que o utilizam para demarcar, pela sua condição de origem basilar de monumento literário de início da literatura ocidental, um estudo que tem seu princípio na épica grega. Alexandre dos Santos Rosa, helenista pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas

da UFRJ, contribui para o engrandecimento da revista com o artigo *A areté na aristocracia homérica*, em que debate o complexo conceito de *areté* em meio aos poemas homéricos. Já a helenista, e ainda especialista em história e teologia, Alessandra Serra Viegas se detém em um estudo sobre a representação do corpo no decorrer do tempo e, para isso, parte exatamente da figura do guerreiro homérico como fonte de aprofundamento. Por fim, o Eduardo Tuffani Monteiro, importante professor e pesquisador brasileiro, especialista em língua latina, delinea, em seu artigo, um trabalho prático sobre a formação de um catálogo brasileiro de literatura grega, tomando por base, em seu estudo, o que foi feito no Brasil em textos concernentes a Homero e Platão.

No tocante à cultura e literatura grega, há ainda mais dois artigos que discutem temas inseridos no período da Atenas clássica dos séc. V e IV a.C., a época, por assim dizer, de maior apogeu da Antiguidade helênica. Patrícia Vivian von Benko Horvat, que atua em várias áreas de saber, tais como arte, psicanálise, filosofia e história, engrandece as páginas de *Calíope* com um notável artigo de fundamentação teórica psicanalítica que discute as doenças de origem psicógena em sua presença na Antiguidade, mais precisamente no período da tragédia grega, por meio do discurso trágico extraído da peça *Filoctetes*, de Sófocles, e da doença perceptível no protagonista homônimo. Já Priscilla Gontijo Leite, profunda especialista em história da Antiguidade, apresenta um artigo que lança luz aos mecanismos do processo de partilha de bens na Atenas clássica, discutindo em especial a questão da adoção, e, para tanto, faz uso dos discursos de Iseu, orador grego que atuou no séc. IV a.C..

A literatura latina tem sua presença neste número de *Calíope* por meio de dois artigos que se direcionam para gêneros e momentos pontuais da Antiguidade Romana. Eduardo da Silva de Freitas, especialista em literatura comparada e latinista, se debruça sobre os discursos de Cícero para extrair deles as representações que, de alguma maneira, dizem respeito à própria imagem desse orador em meio à sociedade romana. Por sua vez, Fábio Frohwein de Salles Moniz, latinista e teórico prático de temas concernentes à Antiguidade, se volta para a poesia latina, em um estudo que abarca a identidade nacional nas obras de Virgílio, Horácio, Tibulo, Propércio, Ovídio e Juvenal, sob o ponto de vista do conceito moderno de identidade.

Apresentados os artigos, cabe agora apenas desejar aos leitores uma experiência indelével de conhecimento, que se espera ficar registrada na mente para a continuidade da trajetória vital humana, por sua validade não somente acadêmica, mas também de exercício produtor de um modo de vida que se apraz do saber. Que as páginas que se seguem a essa humilde apresentação possam trazer esse sentimento, pois conteúdos excepcionais que podem fornecê-lo não faltam. Boa leitura a todos.

Os editores

A areté na aristocracia homérica

Alexandre Rosa

RESUMO

Na literatura grega antiga, encontramos uma quantidade significativa de vocábulos que representa não só um modo de pensar, mas também uma maneira de agir propriamente helênica. No que tange a esse assunto, o termo *areté* se destaca por sua acepção não permanecer a mesma, mas assumir matizes vários, dependendo da época ou do autor em questão. Por essa razão, delimitamos nosso trabalho, objetivando mostrar o sentido de *areté* no contexto da sociedade aristocrática retratada nos Poemas Homéricos, um valor basilar entre os guerreiros, que os faz praticar atos honrosos e ações gloriosas.

PALAVRAS-CHAVE

Areté; Homero; Poemas Homéricos; Aristocracia.



o abordarmos alguns conceitos e valores presentes na tradição grega antiga, sobretudo na homérica, é importante analisarmos o contexto que contribuiu para sua formulação¹. Muitos poetas, dramaturgos, historiadores e filósofos, ao descreverem ou mencionarem determinados eventos sociais relativos ao período denominado arcaico da Grécia, quase invariavelmente, recorriam às lembranças de um passado fabuloso, de guerras memoráveis, de varões corajosos, para estimular sentimentos dignos e atitudes honrosas nos homens. A busca incessante de um ideal que mostrasse aos mais jovens as proezas e realizações do povo grego era a base da educação, pois acreditava-se que o exemplo de um passado glorioso pudesse delinear e fortalecer nos de então os valores estabelecidos.

Qualquer comentário acerca da civilização grega antiga tem em Homero a fonte primeira de informação, já que nos Poemas Homéricos se encontra a mais antiga manifestação do pensamento grego. Marrou² destaca o conteúdo ético dos poemas – cujos fundamentos eram a honra e a glória imperecível – como elemento decisivo para sua aplicação na educação dos jovens aristocratas, que tinham como modelo ideal de ação e conduta os heróis homéricos. A educação arquetípica estava, pois, relacionada com uma aristocracia que vivia de acordo com um código de conduta pautado em valores tradicionais, transmitidos oralmente pelos mais velhos, o qual delineava o caráter do indivíduo e o fazia sentir-se participante da comunidade. Essa ideologia de perfeição é sintetizada nas palavras de Fênix, nos vv. 442-443 do canto IX da *Ilíada*, nos quais se traça o perfil do nobre como indivíduo portador de habilidades física e intelectual: “τοῦνεκά με προέηκε, διδασκόμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων” (Por esta razão me enviou, para te ensinar tudo isso: proferir discursos e realizar ações).³ De acordo com Finley,⁴ “o código heroico constitui um todo sem ambiguidades, de tal modo que nem mesmo o poeta nem seus personagens jamais o põem em questão.” Nesse modelo arquetípico, a bravura e a ousadia – manifestadas no campo de combate, ao lutar com alguém do mesmo valor, medido pelo nascimento, riqueza e pelo reconhecimento público – eram tidas como qualidades essenciais de um guerreiro, e ocupar as primeiras fileiras com intrepidez, sem medo da morte, consistia na

manifestação mais plena daqueles dois atributos, que constituem na poesia heroica, sobretudo na *Iliada*, uma das modalidades da chamada *areté*.

De fato, o conceito de *areté* em Homero traz à lembrança a ideia de valentia e habilidades guerreiras, tendo em vista que, numa época de migrações e sucessivas expedições de conquista, era natural o homem ser avaliado por sua *aristéia*. Porém, nos Poemas Homéricos, podemos atestar que cada herói, fosse participante da campanha contra Troia, fosse da viagem de retorno de Odisseu, possui uma *areté* que o distingue dos demais homens e confirma sua presença nas façanhas heroicas.⁵

Por essa razão, nos Poemas Homéricos, ao lado da “valentia guerreira”, prerrogativa do herói maior da *Iliada*, Aquiles, reconhecemos a ação da *métis*, “astúcia”, como o atributo mais importante de Odisseu, sem o qual o herói não tornaria possível a vitória contra Troia nem conseguiria desvencilhar-se de todas as dificuldades enfrentadas em sua viagem de retorno a Ítaca. A essas formas de *areté* acrescentamos os conselhos de Nestor,⁶ a arte profética de Mérope,⁷ a força de Ajax,⁸ a soberania de Agamêmnon,⁹ a arte de Demódoco,¹⁰ entre outras.¹¹

É consenso entre os estudiosos ser tarefa difícil encontrar um equivalente na língua portuguesa para o termo grego *areté*. Embora seja constantemente traduzido por “virtude”, esse conceito, nos Poemas Homéricos, está destituído de conotação moral, como o tem na língua portuguesa. Outro aspecto a ser considerado é o fato de o vocábulo *areté* ter assumido matizes vários, condicionados ora pelos diferentes contextos – político, econômico e social –, ora por razões ideológicas do indivíduo que o empregasse¹². Acresce, ainda, não estar definida qual a raiz exata da palavra *areté*, a despeito de haver um ponto concordante, o prefixo de aumentativo *ari-*, presente no adjetivo *áristos*, que, empregado no plural, designa, frequentemente, a classe dos aristocratas. Com efeito, ser possuidor de uma *areté* implicava, necessariamente, ser membro de uma aristocracia, ou seja, ter nascido neste grupo, possuir riquezas, principalmente fundiárias¹³, e ser reconhecido por seus pares. Acerca do termo *areté*¹⁴, é significativa a definição de Kerferd:¹⁵

Em termos gerais, a virtude designada por *areté* compreendia em um homem todas aquelas qualidades que o levavam ao bom êxito

na sociedade grega e que era lógico esperar que garantisse com toda segurança a admiração de seus concidadãos, acompanhadas, em muitos casos, de grandiosas recompensas materiais.

Passo significativo acerca da sujeição de um guerreiro aristocrata ao código heroico, no qual a *areté* deve ser evidenciada, pode ser atestado no canto VI da *Iliada*, nos versos em que Heitor, o melhor dos troianos, se encontra não diante de um poderoso inimigo aqueu, mas perante o dilema verbalizado por Andrômaca, que se expressa nos seguintes termos:

Δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος, οὐδ' ἐλεαίρεις
παῖδά τε νηπίσῃον καὶ ἔμ' ἄμμορον, ἢ τάχα χήρη
σεῦ ἔσομαι· τάχα γάρ σε κατακτανέουσιν Ἀχαιοὶ
πάντες ἐφορμηθέντες·

Divino (Heitor), tua coragem irá matar-te. Não tens compaixão de teu filho pequenino e de mim, desafortunada, eu que rapidamente serei tua viúva; sem demora, todos os Aqueus, depois de se lançarem contra ti, te matarão;¹⁶

Num contexto revelador de intensa dramaticidade, por apresentar um discurso feminino em forma de apelo que, de certa forma, contraria os ideais aristocráticos da sociedade homérica, o herói, mesmo diante da possibilidade de o filho e a esposa se tornarem escravos dos Aqueus, opta por morrer a ser reconhecido como covarde:

Ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει, γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς
αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους,
αἶ κε κακὸς ὥς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο·
οἰδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς
αἰεὶ καὶ πρῶτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι,
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἢδ' ἐμὸν αὐτοῦ.
Εὖ γάρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν·
ἔσσεται ἡμᾶρ ὅτ' ἂν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρὴ
καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἑυμμελίω Πριάμοιο·

Mulher, tudo isso certamente também me preocupa; porém, eu me envergonho terrivelmente dos Troianos e das Troianas de
[longos véus,
se, como um covarde, fujo para longe da guerra;

nem meu coração me impele a isso, pois aprendi a ser valoroso
e sempre a lutar entre os primeiros Troianos,
conservando assim a grande glória de meu pai e a minha própria.
Eu bem sei disso na mente e no coração:
haverá um dia em que a sagrada Ílion será destruída
e também Príamo, de forte lança, e seu povo.¹⁷

A trajetória heroica de Heitor não lhe permite vacilar e, apesar de prever a proximidade da morte – como corrobora o emprego do advérbio eu], “bem”,¹⁸ que reforça o sentido do verbo οἶδα “sei”¹⁹ –, o herói, movido pelos princípios aristocráticos, é estimulado a lutar para preservar o μέγα κλέος, “grande glória”,²⁰ de seu pai e a sua. Indubitavelmente, na sociedade homérica, a valorização da estirpe era um dos aspectos relativos à *areté*, e estar plenamente convicto de sua linhagem estimulava os heróis a confirmar sua distinção no embate.

Percebemos, assim, que existe coerência entre a posição social do guerreiro e suas atitudes em batalha, de modo que um rei devia inevitavelmente demonstrar sempre suas qualidades e postar-se firmemente entre os primeiros. Compartilhamos, assim, do ponto de vista de Vernant,²¹ quando afirma que:

Na verdade, ἀγαθός ou καλὸς καγαθός significa ao mesmo tempo que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui as virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego de homem completo, do homem de coragem. Parece então que, para ser rei, seria preciso mostrar-se heroico, e que não seria possível ser heroico se não se era rei.

Outra questão que pode ser comentada dos supracitados versos é a manutenção da “glória” paterna, que dependia unicamente do esforço do herói, independentemente do resultado positivo ou negativo dos feitos.²² Daí, Heitor, em consonância com o código heroico, mesmo diante de um resultado desditoso em consequência da guerra, decide lutar até o fim, pois fugir não se harmonizava com os princípios de um aristocrata e mostrar-se covarde na guerra constituía uma vergonha para a estirpe aristocrática.

Vale ressaltar, ainda, que Heitor, o príncipe troiano, enfrentaria não menos que o melhor dos Aqueus, Aquiles, ambos, portanto, pertencentes ao mesmo nível social, a classe dos nobres

guerreiros. Este é outro aspecto presente na sociedade descrita por Homero, pois um nobre só poderia mostrar publicamente sua *areté* competindo com outro da mesma estirpe. De outro modo, estaria violando o código de honra aristocrático.²³ A esse respeito, significativos são os v. 123-126 do canto vi da *Ilíada*, que reproduzem o diálogo entre Diomedes, guerreiro aqueu, e Glauco, aliado dos troianos, colocados frente a frente no campo de batalha:

Τίς δὲ σὺ ἔσσι, φέριστε, καταθητηῶν ἀνθρώπων;
οὐ μὲν γάρ ποτ' ὄπωπα μάχη ἐνὶ κυδιανείρῃ
τὸ πρὶν· ἀτὰρ μὲν νῦν γε πολὺ προβέβηκας ἀπάντων
σὼ θάρσει, ὅ τ' ἐμὸν δολιχόσκιον ἔγχος ἔμεινας·

Quem és tu, ó excelentíssimo entre os mortais?
Pois antes nunca te vi na luta que glorifica o homem.
Mas, nesse momento, tu superas em muito a todos,
por tua coragem, enquanto esperas a minha lança de longa sombra.²⁴

O questionamento de Diomedes a Glauco, buscando saber justamente a origem e a posição hierárquica de seu adversário, revela que a valorização da vitória ou ação de conquista só seria legítima se a disputa fosse entre iguais. Talvez isso explique o motivo de Diomedes destacar a coragem de seu oponente. Corrobora-o emprego do qualificativo φέρτιστος,²⁵ “o mais forte” ou “o mais poderoso”, traduzido aqui por “excelentíssimo”. Ora, numa sociedade em que as disputas territoriais e os enfrentamentos eram realizados em combates corpo a corpo, a coragem era indispensável para o guerreiro ser o primeiro entre seus pares e superar seus adversários.

Nos versos subsequentes, Glauco, em resposta, menciona sua origem, afirmando que procedia de Éfira e tinha como antepassado Belerofonte. Ao perceber que ambos possuíam laços de amizade, já que seu avô, Eneu, recebera em casa Belerofonte, Diomedes propõe a troca de armas para que vissem que eram amigos e iguais – homens nobres –, com base em suas ações e respectivas ascendências. Verificamos, assim, que, na sociedade homérica, além de a amizade só ser possível entre iguais, ela possui um aspecto contraditório, pois, se por um lado unifica o grupo, por outro, contém a rivalidade que motiva a competição pelo mérito e pela glória.²⁶

É importante salientar que o reconhecimento público advindo

da coragem dignificaria o nome não só do guerreiro, mas também o de sua família, como se infere do citado v. 446 do canto VI da *Iliada*. Essa também parece ter sido a razão de Hipóloco ter educado seu filho de acordo com esse modelo socialmente prescrito, a fim de que alcançasse uma boa reputação entre os seus e honrasse o nome de sua estirpe, como confirmam as próprias palavras de Glauco, citadas nos v. 206-211, em continuação de sua resposta à pergunta de Diomedes:

Ἴππόλογος δέ μ' ἔτικτε, καὶ ἐκ τοῦ φημι γενέσθαι·
πέμπε δέ μ' ἐς Τροίην, καί μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλεν
αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων,
μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν οἱ μέγ' ἀριστοὶ
ἐν τ' Ἐφύρῃ ἐγένοντο καὶ ἐν Λυκίῃ εὐρείῃ.
Ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχόμεαι εἶναι.

Hipóloco gerou-me, e eu afirmo dele ter nascido;
enviou-me para Troia e me pediu insistentemente
para ser sempre o melhor e ser superior aos demais,
nem desonrar a linhagem de meus pais que se tornaram os melhores
em Éfira e na vasta Lícia.

Dessa linhagem e desse sangue eu me glorifico de ser.²⁷

Destaca-se aqui o emprego do verbo ἀριστεύω, “ser o melhor”, e do adjetivo ὑπείροχον, “superior”²⁸ – ambos inseridos no campo semântico da excelência –, indicando que Glauco, como aristocrata, deveria tomar a iniciativa, orientar seus pares e mostrar destemor no combate – onde estavam reunidos os grandes guerreiros aqueus e troianos – numa atitude constante, como demonstra o emprego do advérbio αἰὲν, “sempre”.²⁹ Além disso, os advérbios μάλα e πολλά, no v. 207, que reforçam o sentido do verbo ἐπιτέλλω “rogar”, “pedir” (ἐπίτελλεν, v. 207), e a forma verbal αἰσχύνω “ultrajar”, “desonrar” (αἰσχυνέμεν, v. 209), evidenciam a ênfase dada à solicitação acerca do cuidado com a honra das gerações passadas.

O apelo à coragem e à honra é inerente ao código heroico, porque as ações caracteristicamente entendidas como vergonhosas eram consideradas incompatíveis com a posição do ἀγαθός e, por isso, evitadas permanentemente pelos heróis. Long,³⁰ citando o exemplo da reprovação de Glauco a Heitor em *Iliada*, canto XVII, v. 142-68, acusado de não ter tido coragem de enfrentar Ájax na luta pela posse do corpo de Pátroclo, partilha dessa opinião, afirmando que “a covardia³¹ está ligada a uma violação da *areté*”.

A esse respeito vale mencionar o episódio do canto IV da *Iliada* em que Odisseu, por não ter percebido a movimentação do exército aqueu para voltar ao combate, é censurado por Agamêmnon, dizendo-lhe que, se nos banquetes ele era um dos primeiros a ser chamado, na guerra deveria também ocupar os primeiros lugares. Na repreensão proferida pelo filho de Atreu, *Iliada*, v. 338-48, observamos uma referência pejorativa à facilidade de o herói forjar δόλος (δόλοισι, v. 339), habilidade caracterizada pelo termo κακός (κακοῖσιν, v. 339), reforçado pelo participio καίνυμαι (κεκασμένη, v. 339) “ser superior”, “excelente” e pelo adjetivo κερδαιλέοφρον (v. 339), “que tem a inteligência ardilosa”. No contexto homérico, entretanto, esse atributo do herói geralmente não é questionado, como o fora no discurso de Agamêmnon. O herói de Ítaca, então, irrompendo-se contra as palavras de seu chefe, responde:

Ἄτρείδη, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων;
 πῶς δὴ φῆς πολέμοιο μεθίμεν, ὅππότε Ἄχαιοὶ
 Τρωσὶν ἐφ' ἰπποδάμοισιν ἐγείρομεν ὄξυν Ἄρηα;
 ὄψεται, ἦν ἐθέλησθα καὶ αἴ κέν τοι τὰ μεμήλη,
 Τηλεμάχοιο φίλον πατέρα προμάχοισι μιγέντα
 Τρώων ἰπποδάμοων· σὺ δὲ ταῦτ' ἀνεμώλια βάζεις.

Filho de Atreu, que palavra escapou das barreiras de teus dentes?
 Como, então, dizes que eu sou negligente no combate, sempre
 [que nós, os Aqueus,
 incitamos Ares irascível contra os Troianos domadores de cavalos?
 Verás, se quiseres e te interessares por essas coisas,
 o querido pai de Telêmaco combatendo nas primeiras fileiras
 perante os Troianos domadores de cavalos. Portanto, tu dizes
 [coisas inúteis.³²

De acordo com Jaeger,³³ a ordem social na nobreza heroica tinha por base o respeito e a honra; o princípio da honra era o ἔπαινος, “elogio”, e sua contrapartida, o ψόγος “reprovação”, que constituía o fundamento da desonra. Assim, a censura de Agamêmnon representava a negação da *areté* de Odisseu, de sua coragem, de suas ações guerreiras e, além disso, significava uma desonra à sua condição privilegiada de rei e ao modelo heroico socialmente aceito. É digno de nota que, ao referir-se como pai de Telêmaco, o herói evoca um dos aspectos da *areté*, qual seja, a genealogia, além de lembrar sua condição de πρόμαχος, *o que combate nas primeiras fileiras*, o que configura a prova cabal de sua *aristéia*.

Com efeito, a imprescindibilidade da exata noção de conduta que os homens deveriam ter em batalha, a qual, segundo Jaeger,³⁴ poderia ser fundamentada na sentença proferida por Hipóloto – αἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, “ser sempre o melhor e ser superior aos demais”³⁵ –, uma vez que esse princípio sintetiza o ideal da educação guerreira na sociedade apresentada nos Poemas Homéricos.

Além disso, prevalece a percepção, pois o guerreiro é aquilo que se pensa acerca dele. Na verdade, “cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, cada indivíduo existe por esse olhar. Ele é o que os outros veem dele. A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social”.³⁶ Por isso, as atitudes e palavras do herói visam quase sempre a demonstrar tanto os valores imprescindíveis que o fazem superar seus pares quanto o mérito de possuir bens e de pertencer a uma linhagem real. Finley³⁷ corrobora essa afirmação, ao enfatizar que nos Poemas Homéricos “guerreiro e herói são sinônimos”, e que “toda norma, todo o juízo e toda a ação, todas as aptidões e talentos têm por função definir a honra ou realizá-la”. Comprova-o o discurso de Sarpédon, rei dos Lícios e aliado dos Troianos, quando se dirige a seu companheiro Glauco, encorajando-o a lutar:

Γλαῦκε, τί ἦ δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα
ἔδρη τε κρέασίν τε ἴδε πλείοις δεπάεσσιν
ἐν Λυκίῃ, πάντες δε θεοὺς ὡς εἰσορόωσι,
καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας,
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο;
τῶ νῦν χρὴ Λυκίοισι μετὰ πρῶτοισιν ἐόντας
ἑστάμεν ἢδε μάχης καυστειρῆς ἀντιβολῆσαι,
ὄφρα τις ᾧδ' εἴπη Λυκίων πύκα θωρηκτάων·
Οὐ μὰν ἀκλέεες Λυκίην κατά κοιρανέουσιν
ἡμέτεροι βασιλῆες, ἔδουσί τε πίονα μῆλα
οἶνόν τ' ἔξαιτον μελιθεά· ἀλλ' ἄρα καὶ ἴς
ἑσθλή, ἐπεὶ Λυκίοισι μετὰ πρῶτοισι μάχονται.
ᾠ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ', οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρῶτοισι μαχοίμην
οὐτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν·
νῦν δ' ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρία, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,
ἴομεν, ἢέ τω εὖχος ὀρέξομεν, ἢέ τις ἡμῖν.

Glauco, por que, de fato, somos nós dois muitíssimo honrados com um assento, carnes e taças cheias

na Lícia, por que todos nos contemplam como deuses,
e governamos uma grande propriedade nas margens do Xanto,
bela de pomares e campos férteis em trigos?
Assim, agora é preciso mantermo-nos entre os primeiros
Lícios e participar da batalha ardente,
para que um dos Lícios de fortes couraças assim diga:
‘De fato, não reinam sem glória na Lícia
os nossos reis, comem gordas ovelhas e (bebem)
vinho selete, doce como mel; mas seu vigor
é também excelente, já que lutam entre os primeiros Lícios’.
Meu amigo, se, tendo nós dois fugido dessa guerra,
pudéssemos sempre estar isentos da velhice e ser imortais,
nem eu mesmo lutaria entre os primeiros
nem te enviaria para a luta glorificadora de homens;
mas agora, enfim, sobrevêm inúmeros destinos da morte,
de que não é possível um mortal fugir nem escapar.
Vamos, concedamos glória a um, ou um a nós.³⁸

É digno de nota que, para persuadir Glauco, Sarpédon inicia seu discurso com uma pergunta retórica que, enumerando os privilégios e recompensas pessoais conquistados pelo herói, define a origem da τιμή, ou seja, o reconhecimento público da excelência individual dos heróis, que ocupam as linhas de frente do exército, como enfatizam os sintagmas: [...] Λυκίοισι μετὰ πρώτοισιν ἔοντας (“[...] mantermo-nos entre os primeiros Lícios”),³⁹ [...] Λυκίοισι μετὰ πρώτοισιν μάχονται (“[...] lutam entre os primeiros Lícios”⁴⁰ e [...] ἐνὶ πρώτοισιν μαχοίμην (“[...] eu mesmo lutaria entre os primeiros”).⁴¹ Devemos observar que a τιμή é o resultado da observação do povo em relação ao comportamento dos heróis no campo de batalha, já que eles devem ser πρόμαχοι “os primeiros no combate”. Portanto, as ações do guerreiro estão sempre sob o foco da coletividade que lhe confere τιμή, o que é evidenciado por Vernant do seguinte modo:

O valor proeminente de um indivíduo, ou seja, ao mesmo tempo, sua hierarquia, os privilégios e as honras que tem direito de exigir e sua excelência pessoal, o conjunto das qualidades e dos méritos que demonstram que ele faz parte de uma elite, do pequeno grupo dos *áristoi*, dos melhores.⁴²

Reconhecendo uma linha tênue existente entre a definição de *timé*, proposta por Vernant, e a de *areté* apresentada por Kerferd, comentada anteriormente, pois uma parece abarcar aspectos da outra,

julgamos interessante citar a opinião de Griffin,⁴³ segundo o qual os prêmios recebidos, como terras e presentes – tomados como padrão de medida para saber o quanto alguém é estimado –, estão intrinsecamente relacionados com a *timé* “honra” e não com a *areté*. Isso explica o motivo da ira de Aquiles, tema da *Ilíada*: o fato de o Pelida ter sido desonrado publicamente por Agamêmnon, que lhe tomara o prêmio recebido como reconhecimento público de sua bravura nos campos de batalha.⁴⁴ De acordo com o código heroico, Briseida é a contrapartida da *areté* individual de Aquiles, é a concretização de sua *timé*, ela é seu *géras*. Perdê-la representa para o herói a negação de sua *timé*⁴⁵, e, conseqüentemente, de sua *areté*.

É interessante também a opinião de Finkelberg acerca de *timé*, segundo a qual o valor da honra ocupa um lugar central na ética homérica, e os heróis parecem protegê-la nas relações em comunidade, como se a *timé* refletisse sua própria imagem pessoal. Por essa razão, no início da *Ilíada*, Agamêmnon irrita-se por causa de Criseida, seu espólio de guerra, que deveria ser devolvida a Crises, e Aquiles encoleriza-se em razão de Briseida, seu *géras*, ter-lhe sido arrebatada pelo supremo rei dos Aqueus. Com base nesse pressuposto, Finkelberg,⁴⁶ comentando Finley, propõe:

Como é geralmente aceito que honra é um valor de competição, não causaria surpresa o fato de que ele seja central para a discussão da ética homérica como estritamente competitiva. Assim Finley escreveu: ‘Está na natureza da honra que ela deve ser exclusiva ou pelo menos hierárquica. Quando alguém atinge igual honra, então, não há honra para ninguém. Por necessidade, portanto, o mundo de Ulisses era ferozmente competitivo, cada herói esforçava-se para superar o outro.

Finkelberg,⁴⁷ entretanto, discordando de Finley, entende que a distribuição de honra em Homero apresenta fatos que não se enquadrariam nessa suposição. Em primeiro lugar, ela defende que o termo “honra” não é a tradução mais apropriada para o vocábulo *timé*, uma vez que a noção de hierarquia parece não ser a primeira acepção do referido termo; por isso, considerando a “fórmula” em que o termo é empregado em Homero (ἔμμορε τιμῆς ‘a ele tem sido atribuída uma *timé* ou tem sido dada a ele uma porção de *timé*),⁴⁸ ela considera *status*/prestígio o equivalente mais próximo. Por isso, a

estudiosa, propondo uma nova classificação, afirma que *timé* deveria ser entendida como um valor de distribuição, em vez da noção predominante de valor competitivo. Para balizar ainda mais sua tese, ela menciona os jogos fúnebres em honra de Pátroclo no canto XXIII da *Iliada*, como a manifestação mais plena dessa *timé* distributiva.

Lá, na competição de carros,⁴⁹ o primeiro prêmio⁵⁰ fora dado àquele que chegara por último, e o segundo, ao guerreiro que chegara em terceiro. O mesmo ocorre nos v. 884-897, na disputa das lanças, quando Agamêmnon recebe das mãos de Aquiles o prêmio que lhe cabia como rei supremo, mesmo sem competir. Finkelberg percebeu, assim, que, na sociedade homérica, os heróis se atiram aos combates por uma questão de obrigação de um *áristos* e não por causa da honra, pois esta já estava anteriormente estabelecida. Nesse sentido, ela concorda com Finley, que afirmou, considerando o mundo de Ulisses, que: “os valores básicos da sociedade já foram dados, predeterminados; havia um lugar para os homens na sociedade e para os privilégios e deveres que seguiam seu *status*.”

Notemos também que os heróis têm a expectativa de receber do povo não só a τιμή, mas, sobretudo, o κλέος “glória”. Com efeito, sendo ‘άκλεες, *desprovido de glória*,⁵¹ como afirma Sarpédon, na passagem anteriormente comentada do canto XII da *Iliada*, sua valentia e, em consequência, seu senhorio, já que por sua bravura eram eles dignos de governar as cidades, ficariam “anônimos”. Estabelece-se nesse passo uma nítida distinção entre τιμή e κλέος, já que entre esses dois tipos de mérito somente o segundo confere aos heróis a recompensa pela “bela morte”, garantindo-lhes a perenidade de sua bravura no campo de batalha. De fato, os heróis homéricos são apresentados como cientes de que “o heroísmo não traz felicidade; com efeito, a única e suficiente recompensa para o guerreiro é a fama “*kleos*”.⁵²

À guisa de conclusão, podemos dizer que a supracitada passagem do canto XII da *Iliada* aponta um outro dado relevante para a compreensão do código dos heróis homéricos: a inevitabilidade da velhice e da morte que funciona como elemento instigador para obtenção do κλέος. Mais uma vez vale mencionar os judiciosos comentários de Vernant,⁵³ quando afirma que a escolha do herói por uma vida curta e gloriosa, propiciada pela “bela morte” no campo de guerra, origina-se da consciência da efemeridade da vida humana e

da “dimensão metafísica da honra heroica”. Com efeito, o citado v. 328, ἴομεν ἢ ἐ τῷ εὖχος ὀρέξομεν ἢ τις ἡμῖν (“Vamos, concedamos glória a um, ou um a nós”), sintetiza a concepção de que no contexto da cultura guerreira aristocrática, retratada nos Poemas Homéricos, sobretudo na *Iliada*, o κλέος devia acompanhar a *areté* do herói.

ABSTRACT

Arete in the Homeric aristocracy

In ancient Greek literature, we found a significant amount of words that is not only a way of thinking but also a way to act properly Hellenic. Regarding this matter, the term arete stands out for its meaning not remain the same, but take various hues depending on the time or the author in question. For this reason, we delimit our work, aiming to show the sense of arete in the context of aristocratic society portrayed in the Homeric Poems, a basic value of the warriors, which makes them perform honorable deeds and glorious deeds.

KEYWORDS

Arété; Homer; Homeric Poems; Aristocracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADKINS, A.W.H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- _____. “Homeric Values and Homeric Society”. *The Journal of Hellenic Studies* 91, 1971, p. 1-14.
- _____. “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”. *JHS* 92, 1972, p. 1-19.
- _____. “Values, Goals, and Emotions in the Iliad”. *Classical Philology* 77, n. 4, 1982, p. 292-326.
- CLAUS, David B. “Aidos in the language of Achilles”. *TAPA* 105, 1975, p. 13-28.
- CÓRDOVA, Paola Vianello de. “La areté en la Grecia: de Homero a Aristóteles”. *Nova Tellus* 9-10, 1991-1992, p. 271-88.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Rio de Janeiro: Gradiva, 1988, p. 36-74.
- DONLAN, W. “The origin of καλὸς κάγαθός”. *AJP* 94, n. 4, 1973, p. 365-74.
- FINKELBERG, Margalit. “Timé and Areté in Homer”. *The Classical Quarterly* 48, n. 1, 1998, p. 14-28.
- FINLEY, Moses I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- GEDDES, A.G. “Who’s who in Homeric’ Society?” *CQ* 34, n. 1, 1984, p. 17-36.
- GRIFFIN, Jasper. *Homer on life and death*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 14-5.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1987-1992. 4V
- _____. *L’Odyssée*. Texte établi et Traduit par Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1989-1997. 3 V.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23-84; 620-47.
- KERFERD, G.B. *The Sophistic Movement*. New York: Cambridge University Press, 1981, p. 111-29.
- LONG, A.A. “Morals and values in Homer”. *JHS* 90, 1970, p. 121-39.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 121-54.
- MARROU, Henri Irinée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975. (p. 17-32)
- NAGY, Gregory. *The Best of The Achaeans- Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- SNODGRASS, A. M. *The Dark Age of Greece: an archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- VERNANT, Jean-Pierre. “A ‘bela morte’ de Aquiles” In: _____. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 407-413.

Elementos para um catálogo brasileiro de literatura grega (1837-2016): Homero e Platão (I)¹

Eduardo Tuffani

Ao longo do trabalho de levantamento bibliográfico em outras áreas de conhecimento,² tomou-se contato mais profundo com o material publicado no Brasil a respeito de Língua e Literatura Gregas. Como não foi possível elaborar algo semelhante ao que se fez para Língua e Literatura Latinas,³ julgou-se ser mais conveniente catalogar os títulos traduzidos de Literatura Grega,⁴ para que não se perdesse o trabalho realizado, sendo um catálogo brasileiro de traduções de Literatura Grega útil a alunos, professores, pesquisadores e estudiosos. Uma vez que não se dispunha de tempo suficiente, buscou-se registrar os elementos mínimos para a redação das referências bibliográficas. Os critérios adotados para a confecção do catálogo estão expostos nos parágrafos que vêm a seguir.

Fazem parte do catálogo livros em versão impressa, não sendo incluídos os títulos lançados em publicações seriadas. Foram aproveitados os estudos em que se destinam unidades a obras de autores gregos em tradução portuguesa: “Os fragmentos heraclíticos” em *O logos heraclítico* de Damião Berge (39).⁵ As traduções dos livros bíblicos não estão arroladas, mas foram levantadas as obras dos padres gregos da Igreja. Traduções publicadas originalmente em Portugal

também se encontram caso tenham sido lançadas em edições brasileiras, como *Fábulas* de Esopo por Manuel Mendes da Vidigueira (34). O trabalho privilegiou as traduções integrais, incluindo-se versões incompletas em casos especiais, como exemplo, *História* de Políbio, tradução de Mário da Gama Kury (“Políbios”, 41).⁶ Versões parciais também estão registradas se acompanhadas de estudos alentados, sendo o caso de *Ethica Nicomachea 1 13-III 8* de Aristóteles por Marco Zingano (18). Das traduções ditas adaptadas, arrolaram-se trabalhos de tradutores e adaptadores em certos casos, compreensíveis para os helenistas e estudiosos. São várias as traduções de principais obras de autores gregos, algumas delas sabidamente não vertidas dos textos originais. Além disso, há casos de traduções sem registro de tradutor. Os títulos na última situação foram descartados. Para alguns deles, foi possível encontrar os tradutores, porém, de forma geral, a procedência dos trabalhos não justifica a identificação. Por outro lado, fica registrada, por exemplo, a versão de *Hipólito* de Eurípides em “antiga tradução portuguesa, direta do grego” (38, p. 93), que um estudioso de teatro grego pode reconhecer.⁷

Quanto aos autores antigos, optou-se por manter a autoria convencional. Por tal razão, teve entrada em Aristóteles *O homem de gênio e a melancolia: o problema xxx, 1*, tradução de Alexei Bueno com notas de Jackie Pigeaud (22). Os nomes dos autores gregos figuram, por vezes, não como estão nas páginas de rosto, mas como aparecem no corpo dos trabalhos: “Semônides [de Amorgos]” em *Os elegíacos gregos de Calino a Crates* por Vittorio de Falco e Aluizio de Faria Coimbra (1). Manteve-se a grafia dos nomes tal qual se apresenta nas publicações, o que vale para “Eurípedes” por “Eurípides” em *Teatro grego* de J.B. de Mello e Souza (15). O mesmo se aplica aos títulos de obras, de que são exemplos *Felípicas* por *Filípicas* de Demóstenes, versão de Amilcare Carletti (32), e *Dafne e Cloé* por *Dáfnis e Cloé* de Longo em tradução de Duda Machado (40). No que toca aos títulos, alguns não foram aproveitados, pois apenas estão nas capas e dizem respeito a coleção, como no caso de “Sócrates” de “Os Pensadores” pela Abril Cultural (13) e Nova Cultural (14). Em “O epicurismo contendo uma ‘Antologia de textos de Epicuro’ e ‘Da natureza’ de Lucrécio”, parte do título foi suprimida por ser desnecessária e até incômoda para a referência bibliográfica. Entre as duas possibilidades de transcrição, foi escolhida a segunda: “O EPICURISMO: Epicuro.

Antologia de textos. LUCRÉCIO. *Da natureza*.”; “EPICURO. *Antologia de textos*. LUCRÉCIO. *Da natureza*.” (3). Foi essa a solução retomada para as últimas edições dessas traduções de Agostinho da Silva a cargo da Abril Cultural (4) e Nova Cultural (5), devendo-se registrar que “O epicurismo” se refere a “Antologia de textos” de Epicuro. Os subtítulos só foram mantidos em casos especiais, de que são exemplos, de Aristóteles, *O homem de gênio e a melancolia: o problema xxx*, 1, obra citada (22), e, de Plutarco, *Vidas dos homens ilustres: Alexandre e Caio Júlio César*, tradução de Hélio Vega (42). Alguns títulos foram registrados por estarem no corpo dos trabalhos, mas não nas páginas de rosto, sendo o caso dos volumes 1/2 da obra de Platão traduzida por Carlos Alberto Nunes: *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, [Laquete, Cármites, Lísida, Eutífrone, Ião], Menão, [Menéxeno, Eutidemo], Hípias maior, outros* (93).⁸ Os itens dos títulos vêm como estão nas capas e nas páginas de rosto, havendo casos em que é outra a ordem nos sumários e no corpo das obras. *Teatro grego* de J.B. de Mello e Souza teve nova edição pela Ediouro em dois volumes, “Eurípedes” (37) e “Ésquilo, Sófocles” (6), e a ordem de autores e títulos foi tão variada que se anotou a que repetia a da edição original, citada para “Eurípedes” por “Eurípides” (15). Pelo que foi até aqui exposto, entende-se que só houve registro dos títulos das obras, tendo sido dispensados outros elementos, por exemplo, *Arte retórica, Arte Poética*, sem “e”, de Aristóteles em tradução de Antônio Pinto de Carvalho (16). As edições bilíngues estão registradas por meio das indicações “[Texto grego]”, “[Texto latino]”, etc.

Não estão indicadas as traduções de obras gregas para outras línguas modernas com base em que se fizeram versões portuguesas. Apesar de ser mais um elemento, o fato é que essa informação é muitas vezes omitida. Por essa razão, ficou sem registro que a tradução de Eugène Talbot serviu para a de Líbero Rangel de Andrade da obra de Xenofonte *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (“Sócrates”, 13). Esse critério poderia até ser revisto, porém, como escrito, o volume de traduções indiretas é maior do que se indica. Há exceção para *Metafísica* de Aristóteles, trabalho em edição com estudo alentado de Giovanni Reale, anotado como tradutor com Marcelo Perine (23). Vittorio de Falco e Aluizio de Faria Coimbra são apontados como tradutores de *Os elegíacos gregos de Calino a Crates* (1), embora o trabalho de tradução e notas seja mais do segundo, mas não seria direito

considerar o primeiro só como autor intelectual. Os anotadores e comentadores vêm ao lado dos tradutores, ainda que a distinção não figure de maneira explícita na obra arrolada, sendo o caso de *Mênnon*, *Banquete*, *Fedro* de Jorge Paleikat com notas também de João Cruz Costa (106). Quando o autor intelectual também é o tradutor, fica dispensada a primeira informação em favor da segunda, mais pertinente, sendo exemplos *Os filósofos pré-socráticos* por Gerd Bornheim (7) e *Variações sobre a lírica de Safo* de Joaquim Brasil Fontes (44), unidade publicada à parte da obra *Eros, tecelão de mitos* do mesmo educador (43). Os nomes dos tradutores e anotadores foram padronizados, de que é exemplo “Manuel Odorico Mendes” por “Odorico Mendes”. Com esse critério adotado, contrário às normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas, não só se uniformiza, mas também se corrige e se esclarece: “Eudoro de Sousa” por “Eudoro de Souza”, em tradução da *Poética* de Aristóteles (17) e “Jeanne Raison” por “Jean Raison”, em notas com Médéric Dufour da *Odisséia* de Homero, tradução de Antônio Pinto de Carvalho (62). Deixaram-se de indicar os nomes dos editores e dos autores de apresentações, prefácios, introduções, estudos, ensaios, etc. Como são mínimos os elementos das referências, havendo caso de anotador diferente para uma mesma tradução em edições distintas, fazem-se duas entradas, como para *A República* de Platão, tradução de J. Guinsburg com notas de Robert Baccou (176) e com notas de Daniel Rossi Nunes Lopes (177). No caso de nomes distintos ou de editoras diferentes, também se fazem mais entradas: “Sócrates” de “Os Pensadores” pela Abril Cultural (13) e Nova Cultural (14), com citação para título ignorado; *A política* de Aristóteles em tradução de Nestor Silveira Chaves pela Cultura Brasileira (24), Atena (25), Ediouro (26), Edipro (27), Escala Educacional (28), Ícone (29), Folha de S. Paulo (30) e Nova Fronteira e Saraiva (31). Apesar da economia na transcrição, mediante esse procedimento, recuperaram-se informações para mais referências, perdidas caso se registrassem apenas as últimas edições de cada trabalho traduzido, estando anotadas as últimas edições por casas publicadoras de obras consultadas. As indicações das edições vêm desacompanhadas de dados sobre revisão, reimpressão, etc.

Dos elementos da imprensa, locais e editoras foram padronizados. Com base nisso, por exemplo, vem “São Paulo” por “S. Paulo”, manteve-se, porém, “Pôrto Alegre”, observada a grafia

então vigente. Para as casas publicadoras, além disso, foram usadas siglas e abreviaturas, como “Ediouro” por “Edições de Ouro”, “Difel” por “Difusão Européia do Livro”, “CPAD” por “Casa Publicadora das Assembléias de Deus”, etc., citando-se casos mais e menos conhecidos. Em razão das condições em que se fez o levantamento, como exposto no início, não se indica a paginação. Indicam-se os números dos volumes quando se trata de parte do todo, sendo exemplos *Diálogos* de Platão por Jorge Paleikat, João Cruz Costa e Leonel Vallandro pela Globo (v. 1, 106, v. 2, 100, v. 3, 139) e Ediouro (v. 1, 107, v. 2, 101, v. 3, 140) e por Carlos Alberto Nunes pela UFPA (v. 1/2, 93, v. 3/4, 110, v. 5, 102, v. 6/7, 138, v. 8, 108, v. 9, 113, v. 10, 112, v. 11, 115, v. 12/13, 105). Como as séries e coleções não vêm anotadas, não se pode aqui deixar de mencioná-las: Biblioteca Clássica da Atena, Biblioteca Clássica da Hexis, Biblioteca Clássica da Rideel, Biblioteca dos Séculos da Globo, Biblioteca Martins Fontes e Clássicos da Martins Fontes, Bibliotheca Antiqua da PUC-Rio, Clássica da Cultura, Classica Digitalia Brasil da Annablume Clássica e da Universidade de Coimbra, Clássicos da Ars Poetica, Clássicos da Penguin e da Companhia das Letras, Clássicos e Universidade da Ediouro, Clássicos Comentados da Ateliê Editorial e da Unicamp, Clássicos Cultrix, Clássicos da Filosofia da Loyola, Clássicos da Humanidade da Nova Acrópole, Clássicos Edipro, Clássicos Garnier, Clássicos Gregos e Textos Greco-Latinos da Difel, Clássicos Gregos da UNB, Clássicos Jackson, Coleção Popular de Formação Espiritual, Fontes da Catequese e Os Padres da Igreja da Vozes, Coleção Universitária de Teatro da Civilização Brasileira, A Comédia Grega e A Tragédia Grega da Jorge Zahar, Cultura Clássica da Cultura Brasileira, Dionísias da Iluminuras, Farias Brito da UFPA, Grandes Nomes do Pensamento da Folha de S. Paulo, Grécia-Roma da Hucitec, Kouros da Odysseus, L&PM Pocket, Letras Clássicas da Humanitas e USP, A Obra-Prima de Cada Autor da Martin Claret, Patrística da Paulus, Os Pensadores da Abril Cultural e Nova Cultural, Saraiva de Bolso da Nova Fronteira e da Saraiva, Signos da Perspectiva, Teatro da Movimento e da Universidade de Coimbra, Teatro Vivo da Abril Cultural.

Arroladas as séries e coleções dedicadas à Literatura Grega, é oportuno escrever algo sobre as traduções publicadas no Brasil. Não é o caso aqui de tratar do helenismo nacional, o que deve ser

feito em parte em artigo a ser escrito “Implantação dos cursos superiores de Letras no Brasil: os cursos de Letras Clássicas”, tema de palestra apresentada no VI Congresso de Letras Clássicas e Orientais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, realizado entre 6 e 9 de maio de 2013 na sede da UERJ no Rio de Janeiro. Traduções de obras de autores gregos tiveram projeção no Brasil nas últimas décadas do séc. XIX e nas primeiras do séc. XX, sendo dois os tradutores sempre lembrados, Manuel Odorico Mendes e o Barão de Paranapiacaba. Antes da fundação dos primeiros cursos de Letras no Brasil, o ensino do Grego fazia parte do currículo de seminários, escolas secundárias e cursos de Teologia e Filosofia. Como foram muitos os helenistas, estão citados os que mais se distinguiram como figuras públicas ligadas ao cultivo do Grego: Joaquim de Sousa Andrade – o Sousândrade, Alexandre Correia, Benjamin Franklin Ramiz Galvão, Carlos de Laet, José da Silva Lisboa – o Visconde de Cairú, Manuel Odorico Mendes, Otoniel Mota, Jorge Henrique Augusto Padberg-Drenkpol, João Ribeiro, Joaquim Caetano da Silva e José Bonifácio de Andrada e Silva, entre outros mencionados por Antenor Nascentes em “O helenismo no Brasil” (NASCENTES, 1992). Antes de ter sido professor de Grego no Brasil, Cairú o fora em Portugal, no Colégio das Artes, tendo-se formado em Coimbra (*id.*, *ib.*, p. 151). José Bonifácio traduziu Hesíodo, Meléagro e Píndaro, trabalhos publicados em *Poesias avulsas* com o pseudônimo de Américo Elísio (SILVA, 1942). Joaquim Caetano da Silva foi o primeiro professor de Grego do Colégio Pedro II e um dos maiores historiadores brasileiros do séc. XIX. Autor do *Vocabulário etimológico, ortográfico e prosódico das palavras portuguesas derivadas da língua grega* (1994), Ramiz Galvão foi um dos maiores helenistas brasileiros da fase pré-universitária. A pedido de D. Pedro II, traduziu *Prometeu acorrentado* entre 1888 e 1889, cuja publicação se deu em 1909 (35), relançado na “Estante Classica da Revista de Lingua Portuguesa” com um ensaio de João Ribeiro (ESCHYLO, *Est. Clas. R. Lingua Port.*, v. 10, p. 31-69, set. 1922; RIBEIRO, *ibid.*, v. 10, p. 161-167, set. 1922). Alexandre Correia, Otoniel Mota e Padberg-Drenkpol foram pioneiros na docência de Grego em nível superior, respectivamente na Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo (1925), depois “São Bento”, na Faculdade Paulista de Letras e Filosofia (1931) e na Universidade do Distrito Federal (1935). Médico e professor de Grego como Ramiz

Galvão, Demétrio Tourinho traduziu Homero e Anacreonte, porém, até onde se sabe, esses trabalhos ficaram inéditos (W., jul. 1938, p. 234). Filho de José de Alencar, Mário de Alencar é tido como o provável mestre de Grego de Machado de Assis (NASCENTES, *op. cit.*, p. 155), tendo-se dedicado à tradução de *Os sete contra Tebas* e *Prometeu acorrentado* (CORRESPONDÊNCIA, *R. Acad. Bras. Letras*, v. 36, n. 116, p. 501, 512, 514, ago. 1931; v. 37, n. 117, p. 84, 90, set. 1931). Está perdida boa parte do que se fez no Brasil em estudos clássicos no séc. XIX e início do séc. XX. De qualquer modo, o volume de publicações sobre Latim foi muito superior ao de Grego. Daí vem a brevidade com que é tratada a herança grega do período no que diz respeito à produção intelectual.

Sobre traduções em especial, é delicado escrever, porque muito depende não só do critério de cada tradutor, como também da recepção da parte do leitor interessado, e há o leitor culto e o especialista. Há traduções criticadas por várias razões, o que vale para trabalhos vertidos das línguas clássicas e modernas, ocidentais e orientais. Nem sempre um bom conhecimento da língua a ser traduzida garante um trabalho de qualidade. É claro que há traduções muito mal sucedidas, sendo grave se o caso se referir à tradução feita de língua com tradição no estudo. Uma tradução em prosa de um poema pode ter êxito e ser mais bem aceita do que uma versão poética. Por outro lado, há traduções poéticas notáveis e versões em prosa medianas. Quanto à tradução de obra literária, o ideal é unir o talento do escritor ao conhecimento do especialista, de que é exemplo Carlos Alberto Nunes, sendo dado um nome entre vários. No caso brasileiro, para línguas sem tradição no estudo, é válida a tradução de traduções, como fez Otávio Tarquínio de Sousa para *Rubáiyát* de Omar Kháyyám com base em várias traduções inglesa e francesas (SOUSA, 1979, p. v-vi). Embora o Grego não tenha sido tão estudado como o Latim no mundo luso-brasileiro, esse procedimento não cabe, pois muitos helenistas atuaram no Brasil e outros estão em atividade nas últimas décadas. Mesmo não se aplicando ao Brasil, foi assim que o Barão de Paranapiacaba fez suas traduções. João Cardoso de Meneses e Sousa, o Barão de Paranapiacaba, como atestou Carlos de Laet, verteu os clássicos mediante o cotejo de outras traduções e reelaborou em verso uma tradução em prosa de *Prometeu acorrentado* feita por D. Pedro II (36) (BARRETO; LAET, 1960, p. 387).

Durante muito tempo no Brasil, o Francês foi a segunda língua de estudo. Assim, os clássicos eram lidos sobretudo em língua estrangeira. Com o declínio do Francês como língua de erudição e com a crescente demanda editorial, os clássicos passaram a contar com traduções brasileiras muitas vezes feitas de outras versões estrangeiras. De treze traduções brasileiras de *A República* de Platão, três são de helenistas bem conhecidos. Em Portugal, o mesmo não se observa, havendo uma tradição mais arraigada de trabalho especializado. Como em geral no Brasil tudo é muito singular, desde que se dê o crédito, a tradução de segunda mão é uma forma de pôr ao alcance do público um número maior de obras traduzidas. A partir dos anos 30 do séc. XX, o volume de traduções de autores gregos à disposição do leitor brasileiro foi aumentando consideravelmente com a publicação de versões antigas, brasileiras e sobretudo portuguesas, de traduções diretas dos textos originais e de versões com base em trabalhos de outras línguas modernas. Havia trabalhos mais e menos cuidados, e eram raras as edições bilíngues. Entre os tradutores, os que mais se destacaram foram Junito de Souza Brandão, Jaime Bruna, Mário da Gama Kury e Carlos Alberto Nunes. É de lamentar que trabalhos de profissionais qualificados não tenham podido se beneficiar das condições editoriais disponíveis nas últimas décadas. O Brasil contou com cerca de 25 cursos superiores de Grego na tripla licenciatura de Letras Clássicas, mas vingaram apenas os cursos dos centros mais tradicionais. O ensino do Grego ficou restrito ao ensino universitário, embora tenha persistido em raríssimas escolas de ensino médio e fundamental. Nos seminários e escolas teológicas, o Grego também se manteve com menos ou mais profundidade. Como aqui só está citada a “velha guarda”, os professores de Grego que tiveram e têm uma atividade mais intensa de tradução vêm nomeados na sequência: Junito de Souza Brandão, Jaime Bruna, já citados, Isis Borges B. da Fonseca, tradutora também de Grego Moderno,⁹ Daisi Malhadas, Jorge Paleikat, Anna Lia Amaral de Almeida Prado e Donaldo Schüler.

Com os trabalhos lançados no Brasil entre o início dos anos 30 e o fim dos anos 80 do último século, os interessados por Literatura Grega passaram a contar com um número razoável de títulos, tendo à disposição também as traduções publicadas em Portugal. Da *Odisseia* de Homero, por exemplo, havia as traduções brasileiras poéticas de

Carlos Alberto Nunes (66); de Manuel Odorico Mendes, criativa, (76); as versões em prosa de Jaime Bruna (HOMERO, 1968), de G.D. Leoni (73), de Antônio Pinto de Carvalho (61), essa última, entre mais, de língua estrangeira moderna. O volume de trabalhos não era homogêneo, e havia editora criticada por ser de natureza muito comercial, como de fato o era, tendo essa casa publicadora reeditado muitos títulos. Para mal da cultura brasileira, nas últimas décadas, há editoras que do descuido passaram a algo de mais gravidade. A tradução de *A República* de Platão por Pietro Nasseti (PLATÃO, 2002) é quase uma reprodução da assinada por Maria Helena da Rocha Pereira (PLATÃO, 2001), o que foi muito divulgado nos últimos anos. Num segundo volume dedicado a Sócrates na coleção “Os Pensadores”, com exclusão de *As nuvens* de Aristófanes por Gilda Maria Reale Starzynski, a Nova Cultural lançou os demais títulos como em edições anteriores pela Abril Cultural (13) e Nova Cultural (14), ou seja, pela mesma casa com antiga e nova denominação. A tradução de *Apologia de Sócrates* de Platão é de Enrico Corvisieri; a de *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* de Xenofonte, de Mirtes Coscodai; e a de *Apologia de Sócrates* de Xenofonte, a cargo dos dois, pelo que se entende, mas o confronto da primeira edição da Abril Cultural (SÓCRATES, 1972) com a primeira edição desse volume para Sócrates por outros tradutores (SÓCRATES, 1999) remete para as traduções de *Defesa de Sócrates* de Jaime Bruna e de *Ditos e feitos* por Líbero Rangel de Andrade com base na de Eugène Talbot, sendo os casos idênticos ao apontado entre Pietro Nasseti e Maria Helena da Rocha Pereira. Quanto às traduções de *Apologia de Sócrates* de Xenofonte, o cotejo fica como estímulo à investigação. *Pensamentos* de Epicuro pela Martin Claret busca ser uma edição cuidada (33), porém, ao acrescentar outras unidades à obra de Johannes MEWALDT (1960), não dá o mérito a Agostinho da Silva pela tradução de *Antologia de textos* de Epicuro (33, 97-115), publicada no corpo de *Da natureza* de Tito Lucrecio Caro (2, p. 19-33). Por mais que seja desagradável, vale para o leitor ter critério e procurar escolher traduções confiáveis ou mais confiáveis, sobretudo com o volume crescente de publicações e o improvisado ou a improbidade com que alguns trabalham.

O levantamento não é exaustivo, porque se fez em condições diversas das trabalhadas para o *Repertório*, que já não tinha essa

pretensão. O inventário se refere a São Paulo e Rio de Janeiro em razão de seus acervos mais ricos e antigos, visitados outros centros tradicionais nos estudos clássicos. Uma primeira amostragem com material sobre Homero e Platão foi considerada interessante a estudiosos de Letras e Filosofia, nomeada primeira, aventada a possibilidade de continuação. Apesar das lacunas, pois há anotações incompletas e até perdas, espera-se que este catálogo preliminar seja de utilidade aos interessados pela Literatura Grega. É pena que não estejam arrolados os títulos das publicações seriadas, o que demandaria uma pesquisa ainda maior do que a feita para o Latim, pois o teatro e a filosofia da Grécia sempre atraíram os leitores, daí resultando um número maior de revistas a compulsar para um volume menor de trabalhos por catalogar, comparado com o de Língua e Literatura Latinas. Por fim, seria válido que houvesse, no que toca aos estudos clássicos no Brasil, algo semelhante em Latinidade Brasileira, embora o material seja desigual e, por vezes, desalentador, mas há textos importantes para a História do Brasil e a cultura brasileira.¹⁰

EXEMPLIFICAÇÃO DO CATÁLOGO

COLETÂNEAS

- 1) OS ELEGÍACOS gregos de Calino a Crates: Calino, Arquíloco, Tirteu, Ásio, Semônides [de Amorgos], Mimnermo. [Texto grego.] Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra. São Paulo: Brusco, 1941. v. 1.
- 2) LUCRÉCIO Caro, Tito. **Da natureza**. [Epicuro, Antologia de textos.] Trad. Agostinho da Silva. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- 3) EPICURO. **Antologia de textos**; LUCRÉCIO. **Da natureza**. Trad. Agostinho da Silva. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- 4) EPICURO. **Antologia de textos**; LUCRÉCIO Caro, Tito. **Da natureza**. Trad. Agostinho da Silva; CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros; SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia, Da tranqüilidade da alma, Medéia, Apocoloquintose do divino Cláudio**. Trad. Giulio Davide Leoni; MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Trad. Jaime Bruna. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

- 5) EPICURO. **Antologia de textos**; LUCRÉCIO Caro, Tito. **Da natureza**. Trad. Agostinho da Silva; CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros; SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia, Da tranqüilidade da alma, Medéia, Apocoloquintose do divino Cláudio**. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- 6) ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**; SÓFOCLES. **Rei Édipo, Antígone**. Trad. J.B. de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- 7) OS FILÓSOFOS pré-socráticos: [Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Xenófanes de Cólofon, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos, Alcmeão de Cróton, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia, Melisso de Samos, Empédocles de Agrigento, Filolau de Cróton, Arquitas de Tarento, Anaxágoras de Clazomena, Diógenes de Apolônia, Leucipo de Abdera, Demócrito de Abdera]. Trad. Gerd Bornheim. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.
- 8) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Enrico Corvisieri; XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Trad. Mirtes Coscodai; XENOFONTE. **Apologia de Sócrates**. [Trad. Enrico Corvisieri, Mirtes Coscodai.] São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- 9) PLATÃO. **O banquete**; PLOTINO. **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Cultura Brasileira, s.d.
- 10) PLATÃO. **O banquete**; PLOTINO. **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro. 5. ed. São Paulo: Atena, 1963.
- 11) PLATÃO. **O banquete**; PLOTINO. **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2007.
- 12) PLATÃO. **Carta aos amigos**; CÍCERO. **Lélio ou A amizade**. Trad. Renata Maria Pereira Cordeiro; PLUTARCO. **Amigos & inimigos, Sobre a maneira de distinguir o adulator do amigo**. Trad. Duda Machado. São Paulo: Landy, 2009.
- 13) PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna; XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates**. Trad. Líbero Rangel de Andrade; ARISTÓFANES. **As nuvens**. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- 14) PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna; XENOFONTE.

Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates.

Trad. Líbero Rangel de Andrade; ARISTÓFANES. **As nuvens.** Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

15) TEATRO grego: [Ésquilo, Prometeu acorrentado, Sófocles, Rei Édipo, Antígone, Eurípedes, Alceste, Electra, Hipólito]. Trad. J.B. de Mello e Souza. Rio de Janeiro: W.M. Jackson, 1957.

ALCMEÃO

Ver Alcmeão de Cróton, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

ANAXÁGORAS

Ver Anaxágoras de Clazomena, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

ANAXIMANDRO

Ver Anaximandro de Mileto, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

ANAXÍMENES

Ver Anaxímenes de Mileto, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

ARISTÓFANES

Ver Aristófanés, **As nuvens.** Trad. Gilda Maria Reale Starzynski, em coletânea 13.

Ver Aristófanés, **As nuvens.** Trad. Gilda Maria Reale Starzynski, em coletânea 14.

ARISTÓTELES

16) ARISTÓTELES. **Arte retórica, Arte poética.** Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Notas: Jean Voilquin, Jean Capelle. São Paulo: Difel, 1964.

17) ARISTÓTELES. **Tópicos, Dos argumentos sofisticos.** Trad. Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. **Metafísica:** livro I e livro II. Trad. Vincenzo Cocco. Notas: Joaquim de Carvalho. **Ética a Nicômaco.** Trad. Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. **Poética.** Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- 18) ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea I 13-III 8**. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- 19) ARISTÓTELES. **A ética de Nicômaco**. Trad. Cássio M. Fonseca. 4. ed. São Paulo: Atena, 1959.
- 20) ARISTÓTELES. **A ética**. Trad. Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- 21) ARISTÓTELES. **A ética**. Trad. Cássio M. Fonseca. Bauru: Edipro, 1996.
- 22) ARISTÓTELES. **O homem de gênio e a melancolia: o problema xxx, i**. [Texto grego.] Trad. Alexei Bueno. Notas: Jackie Pigeaud. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.
- 23) ARISTÓTELES. **Metafísica**. [Texto grego.] Trad. Giovanni Reale, Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014. 3 v.
- 24) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Cultura Brasileira, s.d.
- 25) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. 3. ed. São Paulo: Atena, s.d.
- 26) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- 27) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru: Edipro, 2009.
- 28) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala, Educacional, 2006.
- 29) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Ícone, 2007.
- 30) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- 31) ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Saraiva, 2011.

ARQUÍLOCO

Ver Arquíloco, **Os elegíacos gregos de Calino a Crates**. Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

ARQUITAS

Ver Arquítas de Tarento, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

ÁSIO

Ver Ásio, **Os elegíacos gregos de Calino a Crates**. Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

CALINO

Ver Calino, **Os elegíacos gregos de Calino a Crates**. Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

DEMÓCRITO

Ver Demócrito de Abdera, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

DEMÓSTENES

32) DEMÓSTENES. **As Olíntias, As Felípicas, [Sobre a paz, Sobre o Aloneso, Sobre os fatos do Quersoneso]**. [Texto grego.] Trad. Amilcare Carletti. São Paulo: Livraria e Editora Universitária de Direito, 1995.

DIÓGENES

Ver Diógenes de Apolônia, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

EMPÉDOCLES

Ver Empédocles de Agrigento, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

EPICURO

33) EPICURO. **Pensamentos**. Trad. Johannes Mewaldt et al. São Paulo: Martin Claret, 2011.

Ver Epicuro, **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva, em coletânea 2.

Ver Epicuro, **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva, em coletânea 3.

Ver Epicuro, **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva, em coletânea 4.

Ver Epicuro, **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva, em coletânea 5.

ESOPO

34) ESOPO. **Fábulas**. Trad. Manuel Mendes da Vidigueira. São Paulo: Cultura, 1943.

ÉSQUILO

Ver Ésquilo, **Prometeu acorrentado**. Trad. J.B. de Mello e Souza, em coletânea 15.

Ver Ésquilo, **Prometeu acorrentado**. Trad. J.B. de Mello e Souza, em coletânea 6.

35) ESCHYLO. **Prometheu acorrentado**. Trad. B.F. Ramiz Galvão. Rio de Janeiro: Asylo Gonçalves d'Araujo, 1909.

36) ESCHYLO. **Prometheu acorrentado**. Trad. Dom Pedro II, Barão de Paranapiacaba. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

EURÍPIDES

Ver Eurípedes, **Alceste, Electra, Hipólito**. Trad. J.B. de Mello e Souza, em coletânea 15.

37) EURÍPEDES. **Alceste, Electra, Hipólito**. Trad. J.B. de Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

38) EURÍPIDES. **Tragédias**: [Alceste, trad. Barão de Paranapiacaba, Hipólito, trad.?] [Joaquim de Foyos]. 2. ed. São Paulo: Cultura, 1945.

FILOLAU

Ver Filolau de Cróton, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

HERÁCLITO

39) OS FRAGMENTOS heraclíticos. [Texto grego.] Trad. Damião Berge. In: _____. **O logos heraclítico**. Rio de Janeiro: INL, 1969.

Ver Heráclito de Éfeso, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

LEUCIPO

Ver Leucipo de Abdera, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

LONGO

40) LONGUS. **Dafne e Cloé ou As pastorais [sic]**. Trad. Duda Machado. São Paulo: Princípio, 1996.

MARCO AURÉLIO

Ver Marco Aurélio, **Meditações**. Trad. Jaime Bruna, em coletânea 4.

MELISSO

Ver Melisso de Samos, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

MIMNERMO

Ver Mimnermo, **Os elegíacos gregos de Calino a Crates**. Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

PARMÊNIDES

Ver Parmênides de Eleia, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

PITÁGORAS

Ver Pitágoras de Samos, **Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

PLOTINO

Ver Plotino, **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 9.

Ver Plotino, **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 10.

Ver Plotino, **Do amor**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 11.

POLÍBIO

41) POLÍBIOS. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1996.

PLUTARCO

Ver Plutarco, **Amigos & inimigos, Sobre a maneira de distinguir o adúlador do amigo**. Trad. Duda Machado, em coletânea 12.

42) PLUTARCO. **Vidas dos homens ilustres: Alexandre e Caio Júlio César**. Trad. Hélio Vega. 5. ed. São Paulo: Atena, 1958.

SAFO

43) VARIAÇÕES sobre textos da lírica de Safo. [Texto grego.] Trad. Joaquim Brasil Fontes. In: _____. **Eros, tecelão de mitos**. São Paulo: Estação Liberdade, 1991.

44) VARIAÇÕES sobre a lírica de Safo. [Texto grego.] Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.

SEMÔNIDES

Ver Semônides de Amorgos, **Os elegíacos gregos de Calino a**

Crates. Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

SÓFOCLES

Ver Sófocles, **Rei Édipo, Antígone.** Trad. J.B. de Mello e Souza, em coletânea 15.

Ver Sófocles, **Rei Édipo, Antígone.** Trad. J.B. de Mello e Souza, em coletânea 6.

TALES

Ver Tales de Mileto, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

TIRTEU

Ver Tirteu, **Os elegíacos gregos de Calino a Crates.** Trad. Vittorio de Falco, Aluizio de Faria Coimbra, em coletânea 1.

XENÓFANES

Ver Xenófanes de Cólofon, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

XENOFONTE

Ver Xenofonte, **Apologia de Sócrates.** [Trad. Enrico Corvisieri, Mirtes Coscodai], em coletânea 8.

Ver Xenofonte, **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates.** Trad. Mirtes Coscodai, em coletânea 8.

Ver Xenofonte, **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates.** Trad. Líbero Rangel de Andrade, em coletânea 13.

Ver Xenofonte, **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates.** Trad. Líbero Rangel de Andrade, em coletânea 14.

ZENÃO

Ver Zenão de Eleia, **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. Gerd Bornheim, em coletânea 7.

AMOSTRAGEM

HOMERO

45) HOMERO. **Ilíada.** Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

- 46) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Atena, s.d.
- 47) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos, s.d.
- 48) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- 49) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.
- 50) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- 51) HOMERO. **A Ilíada**. Trad. Fernando C. de Araújo Gomes. 12. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- 52) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, Companhia das Letras, 2013.
- 53) HOMERO. **Ilíada**. [Texto grego.] Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002. 2 v.
- 54) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Manoel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Guttenberg, 1874.
- 55) HOMERO. **A Ilíada**. Trad. Manuel Odorico Mendes. 2. ed. São Paulo: Atena, 1958.
- 56) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: J.M. Jackson, 1964.
- 57) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2013
- 58) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Manuel Odorico Mendes. Notas: Sálvio Nienköter. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial, Campinas: Unicamp, 2010.
- 59) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Octávio Mendes Cajado. Notas: Eugène Lassere. São Paulo: Difel, 1961.
- 60) HOMERO. **Ilíada**. Trad. Octávio Mendes Cajado. Notas: Eugène Lassere. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- 61) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Notas: Médéric Dufour, Jeanne Raison. São Paulo: Difel, 1960.
- 62) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Notas: Médéric Dufour, Jeanne Raison. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- 63) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Notas: Médéric Dufour, Jeanne Raison. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- 64) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Notas: Médéric Dufour, Jeanne Raison. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

- 65) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Atena, s.d.
- 66) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos, s.d.
- 67) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 6. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- 68) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Três, 1974.
- 69) HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- 70) HOMERO. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- 71) HOMERO. **Odisséia**. [Texto grego.] Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007. 3 v.
- 72) HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Notas: Bernard Knox. São Paulo: Penguin, Companhia das Letras, 2011.
- 73) HOMERO. **Odisséia**. Trad. G.D. Leoni, Neyde Ramos de Assis. São Paulo: Atena, 1960.
- 74) HOMERO. **Odisseia**. Trad. Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- 75) HOMERO. **Odysséa**. Trad. Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro, Freitas Bastos, 1928.
- 76) HOMERO. **A Odisséia**. Trad. Manuel Odorico Mendes. 2. ed. São Paulo: Atena, 1957.
- 77) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Manuel Odorico Mendes. Salvador: Progresso, 1957.
- 78) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Manuel Odorico Mendes. 3. ed. São Paulo: Ars Poetica, USP, 2000.
- 79) HOMERO. **Odisséia**. Trad. Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- 80) HOMERO. **Odisseia**. [Texto grego.] Trad. Trajano Vieira. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.
- 81) HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2013.
- PLATÃO
- 82) PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Banquete**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2011.

- 83) PLATÃO. **Apologia de Sócrates, O banquete, Fedro**. Trad. Edson Bini, Albertino Pinheiro. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- 84) PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2015. (Diálogos de Platão, 5.)
- 85) PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997.
- 86) PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton**. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- 87) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Sueli Maria de Regino; **O banquete**. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- 88) PLATÃO. **Cármides, Lísis**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2015. (Diálogos de Platão, 7.)
- 89) PLATÃO. **Cartas, Epigramas**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011.
- 90) PLATÃO. **Diálogos**: [Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísida, Eutífrone, Protágoras, Górgias]. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, s.d.
- 91) PLATÃO. **Diálogos**: [Defesa de Sócrates, Um banquete, Êutifron, Critão ou O dever, Fédon]. Trad. Jaime Bruna. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- 92) PLATÃO. **Diálogos**: Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes rivais, Teages, Minos, Definições, Da justiça, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011. v. 7.
- 93) PLATÃO. **Diálogos**: Apologia de Sócrates, Critão, [Laquete, Cármides, Lísida, Eutífrone, Ião], Menão, [Menéxeno, Eutidemo], Hípias maior, outros. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2007. v. 1/2.
- 94) PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, Apologia de Sócrates. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2001.
- 95) PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, Mênon, Timeu, Crítias. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2014. v. 5.
- 96) PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, trad. José Cavalcante de Souza, Fédon, Sofista, Político, trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- 97) PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, trad. José Cavalcante de Souza, Fédon, Sofista, Político, trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa. 5. ed.

São Paulo: Nova Cultural, 1991.

- 98) PLATÃO. **Diálogos:** Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011. v. 6.
- 99) PLATÃO. **Diálogos:** Eutífron ou Da religiosidade, Apologia de Sócrates [texto grego], Críton ou Do dever, Fédon ou Da alma. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Hemus, s.d.
- 100) PLATÃO. **Diálogos:** Fédon, Sofista, Político. Trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Globo, 1961. v. 2.
- 101) PLATÃO. **Diálogos:** Fédon, Sofista, Político. Trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa. 21. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. v. 2.
- 102) PLATÃO. **Diálogos:** Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades. Trad. Carlos Alberto Nunes. [Belém]: UFPA, 1975. v. 5.
- 103) PLATÃO. **Diálogos:** Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008. v. 3.
- 104) PLATÃO. **Diálogos:** Górgias, Eutidemo, Hípias maior, Hípias menor. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007. v. 2.
- 105) PLATÃO. **Diálogos:** Leis, Epínomis. Trad. Carlos Alberto Nunes. [Belém]: UFPA, 1980. v. 12/13.
- 106) PLATÃO. **Diálogos:** Mênon, Banquete, Fedro. Trad. Jorge Paleikat. Notas: João Cruz Costa. 5. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1962. v. 1.
- 107) PLATÃO. **Diálogos:** Mênon, Banquete, Fedro. Trad. Jorge Paleikat. Notas: João Cruz Costa. 21. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. v. 1.
- 108) PLATÃO. **Diálogos:** Parmênides, Filebo. Trad. Carlos Alberto Nunes. [Belém]: UFPA, 1974. v. 8.
- 109) PLATÃO. **Diálogos:** Parmênides, Político, Filebo, Lísias. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. v. 4.
- 110) PLATÃO. **Diálogos:** Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2002. v. 3/4.
- 111) PLATÃO. **Diálogos:** Protágoras, Górgias, Fedão. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2002.
- 112) PLATÃO. **Diálogos:** Sofista, Político, Apócrifos ou duvidosos [Hiparco, Mínos, Os rivais, Teágenes, Clitofonte, Do justo, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Eríxias, Axíoco, Definições]. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 10.
- 113) PLATÃO. **Diálogos:** Teeteto, Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001. v. 9.
- 114) PLATÃO. **Diálogos:** Teeteto, Sofista, Protágoras. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2014. v. 1.
- 115) PLATÃO. **Diálogos:** Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias

- menor. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001. v. 11.
- 116) PLATÃO. **Íon, Hípias menor**. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- 117) PLATÃO. **Laques, Eutífron**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2015. (Diálogos de Platão, 6.)
- 118) PLATÃO. **As leis, Epinomis ou O filósofo**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.
- 119) PLATÃO. **Primeiro Alcibíades**. [Texto grego.] 3. ed. **Segundo Alcibíades**. [Texto grego.] 4. ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2015. (Diálogos de Platão, 8.)
- 120) PLATÃO. **Timeu, Crítias**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- 121) PLATÃO. **Timeu, Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. 2. ed. São Paulo: Annablume Clássica, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012.
- 122) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- Ver Platão, **Apologia de Sócrates**. Trad. Enrico Corvisieri, em coletânea 8.
- 123) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Maria Lacerda de Moura. 8. ed. São Paulo: Atena, 1960.
- 124) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- 125) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Saraiva, 2011.
- 126) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. [Texto grego.] Trad. Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- Ver Platão, **O banquete**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 9.
- Ver Platão, **O banquete**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 10.
- Ver Platão, **O banquete**. Trad. Albertino Pinheiro, em coletânea 11.
- 127) PLATÃO. **O banquete**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011. (Diálogos de Platão, 1.)
- 128) PLATÃO. **O banquete**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- 129) PLATÃO. **O banquete**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- 130) PLATÃO. **O banquete**. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.
- 131) PLATÃO. **O banquete**. Trad. Jorge Paleikat. Notas: João Cruz

- Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Saraiva, 2011.
- 132) PLATÃO. **O banquete**. [Texto grego.] Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- 133) PLATÃO. **O banquete ou Do amor**. Trad. José Cavalcante de Souza. 7. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- 134) PLATÃO. **O banquete ou Do amor**. Trad. José Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- Ver Platão, **Carta aos amigos**. Trad. Renata Maria Pereira Cordeiro, em coletânea 12.
- 135) PLATÃO. **Carta VII**. [Texto grego.] Trad. José Trindade Santos, Juvino A. Maia Junior. 2. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2013.
- 136) PLATÃO. **Crátilo ou Sobre a correção dos nomes**. [Texto grego.] Trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.
- Ver Platão, **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna, em coletânea 13.
- Ver Platão, **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna, em coletânea 14.
- 137) PLATÃO. **A defesa de Sócrates**. Trad. Sérgio Avrella. 7. ed. Curitiba: Elenco, 2009.
- 138) PLATÃO. **Diálogos: A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2000. v. 6/7.
- 139) PLATÃO. **Diálogos: A República**. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Globo, 1964. v. 3.
- 140) PLATÃO. **Diálogos: A República**. Trad. Leonel Vallandro. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. v. 3.
- 141) PLATÃO. **Eutidemo**. [Texto grego.] Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2011.
- 142) PLATÃO. **Fédon**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011. (Diálogos de Platão, 2.)
- 143) PLATÃO. **Fédon**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- 144) PLATÃO. **Fédon**. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.
- 145) PLATÃO. **Fédon**. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- 146) PLATÃO. **Fédon**. Trad. Miguel Ruas. 4. ed. São Paulo: Atena, 1957.
- 147) PLATÃO. **Fédon**. Trad. Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret,

2007.

148) PLATÃO. **Fedro**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

149) PLATÃO. **Fedro**. [Texto grego.] Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011. (Diálogos de Platão, 3.)

150) PLATÃO. **Fedro**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

151) PLATÃO. **Fedro**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, Companhia das Letras, 2016.

152) PLATÃO. **Filebo**. [Texto grego.] Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2012.

153) PLATÃO. **Górgias**. [Texto grego.] Trad. Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Obras, 2.)

154) PLATÃO. **Górgias ou A oratória**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1970.

155) PLATÃO. **Górgias ou A oratória**. Trad. Jaime Bruna. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

156) PLATÃO. **Íon**. [Texto grego.] Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

157) PLATÃO. **Lísis**. Trad. Francisco de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.

158) PLATÃO. **Mênon**. [Texto grego.] Trad. Maura Iglesias. 7. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2012.

159) PLATÃO. **Mênon**. [Texto grego.] Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

160) PLATÃO. **Parmênides**. [Texto grego.] Trad. Maura Iglesias, Fernando Rodrigues. 4. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2013.

161) PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986.

162) PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Matese, 1965.

163) PLATÃO. **A República**. Trad. Albertino Pinheiro. São Paulo: Cultura Brasileira, s.d.

164) PLATÃO. **A República**. Trad. Albertino Pinheiro. 5. ed. São Paulo: Atena, 1955.

165) PLATÃO. **A República**. Trad. Albertino Pinheiro. Bauru: Edipro, 2000.

166) PLATÃO. **A República**. Trad. Ana Paula Pessoa. São Paulo: Sapienza, 2005.

- 167) PLATÃO. **A República**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- 168) PLATÃO. **A República**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006. 2 v.
- 169) PLATÃO. **A República**. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- 170) PLATÃO. **A República**. Trad. Eduardo Menezes. São Paulo: Exposição do Livro, s.d.
- 171) PLATÃO. **A República**. Trad. Eduardo Menezes. São Paulo: Hemus, 1970.
- 172) PLATÃO. **A República**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, Banco do Nordeste, 2009.
- 173) PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Best Seller, 2002.
- 174) PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- 175) PLATÃO. **A República**. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.
- 176) PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. Notas: Robert Baccou. 2. ed. São Paulo: Difel, 1973. 2 v.
- 177) PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. Notas: Daniel Rossi Nunes Lopes. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Obras, 1.)
- 178) PLATÃO. **A República**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- 179) PLATÃO. **A República**: livro VII. Trad. Elza Moreira Marcelina. Comentários: Bernard Piètre. Brasília: UNB, São Paulo: Ática, 1989.
- 180) [PLATÃO.] **O um e o múltiplo em Platão [Parmênides]**. [Trad.?] Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1958.

NOTAS

¹ Registra-se aqui a gratidão a André Alonso e Glória Braga Onelley, docentes de grego da UFF, pela leitura do texto e pelas sugestões recomendadas.

² Primeiramente, fez-se um trabalho sobre a produção nacional em Língua e Literatura Latinas da Independência até 1996. Ainda está em curso outra atividade acerca da bibliografia de Tupi Antigo de 1934 em diante.

³ O levantamento e inventário a respeito de Latim foi publicado há anos (TUFFANI, 2006). O trabalho prossegue com um suplemento que vai de 1997 a 2006.

⁴ Adotado o critério de não levantar obras anteriores à Independência, fica sem registro a obra *Categorias* de Aristóteles em tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira pela Imprensa Régia do Rio de Janeiro (ARISTOTELES, 1814).

⁵ Entre parênteses vêm o ano da publicação do título nas referências bibliográficas ou o número da transcrição da obra no catálogo literário.

⁶ Manteve-se *A ética de Nicômaco* de Aristóteles pela Atena, seleção traduzida por Cássio M. Fonseca (19), pois foi muito lida e teve mais duas edições, em ambas com o título *A ética*, uma pela Ediouro (20) e a outra pela Edipro (21).

⁷ Entre as traduções portuguesas desse autor, indica Maria Helena Ureña Prieto: “*Hippolito de Eurípides*, vertido do grego em portuguez pelo director de uma das classes da Academia Real das Sciencias de Lisboa (Padre Joaquim de Foyos) [para a BN também]. Texto grego e português em verso. Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1803”. (ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ [EURIPIDOU], *Ἰππολυτος στεφανηφορος* [Hippolytos stephanephoros], 1803; PRIETO, 2001, p. 166.) Aproveita-se desta nota para registrar que os tradutores vêm como estão nas capas, nas folhas de rosto, nos sumários e nas unidades traduzidas, pois é com base nisso que se fazem as referências, embora nem sempre tais indicações sejam as mais corretas. A tradução de *Hipólito* de Eurípides feita pelo Padre Joaquim de Foyos, reproduzida em *Tragédias* de Eurípides pela Cultura (38, p. 93-181), está incluída em *Teatro grego* de J.B. de Mello e Souza (15, p. 287-353), o que não está nos elementos acima arrolados, mas num longo prefácio, sem identificação do tradutor, ao justificar a inclusão de uma versão poética “de tradutor português desconhecido” entre outras traduções em prosa de Ésquilo, Sófocles e Eurípides (15, p. x).

⁸ Algumas versões apresentam tradutores como autores até de forma muito implícita, como exemplo, *O um e o múltiplo em Platão [Parmênides]* de [Platão] em tradução de Mário Ferreira dos Santos [?] (180).

⁹ Formada em Letras Clássicas no Brasil e em Grego Moderno na França, Isis Borges B. da Fonseca, entre outros trabalhos, levou a cabo a tradução de *Poemas* de Konstantinos ΚΑΒΆΦΙΣ (2006).

¹⁰ Os títulos latinos de interesse para o Brasil têm registro sobretudo nos trabalhos de A. GARRAUX (1962) e de Rubens Borba de MORAES (1958).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELES, **Categorias** de. Traduzidas do grego e ordenadas a um novo plano por Silvestre Pinheiro Ferreira. Para uso das Prelecções Philosophicas do mesmo Traductor. Rio de Janeiro. Na Impressão Régia. Anno de MDCCC XIV. Com Licença de S.A.R.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **Normalização da documentação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação, 1964.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **Normas ABNT sobre documentação**. Ed. atual. pela Comissão de Estudos de Documentação do CB-14. Rio de Janeiro, 1978. v. 1.

_____. **NBR 6023**. Rio de Janeiro, ago. 1989.

_____. **NBR 6023**. Rio de Janeiro, ago. 2002.

BARRETO, Fausto; LAET, Carlos de. **Antologia nacional**: coleção de excertos dos principais escritores da língua portuguesa do 20.º ao 13.º século. Precedida de uma introdução gramatical e entremeada de breves notícias bio-bibliográficas. 37. ed. anotada e adaptada ao programa do 2.º ciclo do curso secundário pelo Prof. M. Daltro Santos.

- Rio de Janeiro: Francisco Alves, Paulo de Azevedo, 1960.
- CORRESPONDÊNCIA de Mario de Alencar e Machado de Assis. **Revista da Academia Brasileira de Letras**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 116, p. 488-514, ago. 1931; v. 37, n. 117, p. 82-105, set. 1931.
- ESCHYLO. Prometheu acorrentado. Trad. B.F. Ramiz Galvão. **Estante Classica da Revista de Lingua Portuguesa**, Rio de Janeiro, Fluminense, v. 10, p. 31-69, set. 1922.
- ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ [EURIPIDOU], **Ἴππολυτος στεφανηφορος** [Hippolytos stephanephoros]; EVRIPIDES, **Hippolyto** de, vertido do grego em portvgvez pelo director de hvma das classes da Academia Real das Sciencias [BN: Padre Joaquim de Foyos], e por ella offerecido a Sva Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor. [Texto grego.] Lisboa[,] na Typografia da mesma Academia. MDCCCIII. Com licença de Sua Alteza Real.
- GALVÃO, Ramiz. **Vocabulário etimológico, ortográfico e prosódico das palavras portuguesas derivadas da língua grega**. Rio de Janeiro: Garnier, 1994.
- GARRAUX, A.L. **Bibliographie brésilienne**: catalogue des ouvrages français & latins relatifs au Brésil (1500-1898). Introdução de Francisco de Assis Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. (Documentos Brasileiros, 100.)
- HOMERO. **Odisséia**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1968. (Clássicos Cultrix.)
- ΚΑΒΆΦΙΣ, Konstantinos. **Poemas**. Introdução, tradução e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Odysseus, 2006.
- MEWALDT, Johannes. **O pensamento de Epicuro**. São Paulo: Iris, 1960.
- MORAES, Rubens Borba de. **Bibliographia Brasiliana**: a bibliographical essay on rare books about Brazil published from 1504 to 1900 and works of Brazilian authors published abroad before the Independence of Brazil in 1822. Rio de Janeiro: Colibris, 1958. 2 v.
- NASCENTES, Antenor. O helenismo no Brasil. In: _____. **Estudos filológicos**: 3.^a série. Organizador: Raimundo Barbadinho Neto. Rio de Janeiro: Colégio Pedro II, 1992. p. 149-158. (Cadernos Avulsos da Biblioteca do Professor.)
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **A República**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002. (A Obra-Prima de Cada Autor.)
- PRIETO, Maria Helena Ureña. **Dicionário de literatura grega**. Lisboa: Verbo, 2001.
- RIBEIRO, João. Algumas breves notas ao texto escolhido de Ramiz Galvão. **Estante Classica da Revista de Lingua Portuguesa**, Rio de Janeiro, Fluminense, v. 10, p. 157-179, set. 1922.
- [SILVA], José Bonifacio (Americo Elysio) [de Andrada e]. **Poesias**: ed. fac-similar da príncipe, de 1825, extremamente rara; com as poesias ajuntadas na edição de 1861, muito rara; com uma contribuição inédita. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1942. (Afrânio Peixoto.)
- (SÓCRATES.) PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Enrico Corvisieri; XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Trad. Mirtes Coscodai; XENOFONTE. **Apologia de Sócrates**. [Trad. Enrico Corvisieri, Mirtes Coscodai.] São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores.)
- _____. PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Trad. Jaime Bruna; XENOFONTE. **Ditos e feitos**

- memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates.** Trad. Líbero Rangel de Andrade; ARISTÓFANES. **As nuvens.** Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores.)
- SOUSA, Otávio Tarquínio de. Prefácio da 1.^a edição. In: KHÁYYÁM, Omar. **Rubáiyát.** Trad. _____. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. p. v-viii.
- TUFFANI, Eduardo. **Repertório brasileiro de língua e literatura latina (1830-1996).** Cotia: Íbis, 1996.
- W., W. de S.R. O helenismo português e o ensino do grego no Brasil: um inédito de Ramiz Galvão. **Mensario do “Jornal do Commercio”**, Rio de Janeiro, t. 3, v. 1, p. 233-236, jul. 1938.

Querelas familiares no tribunal: o uso do culto aos mortos nas disputas jurídicas dos discursos de Iseu

Priscilla Gontijo Leite¹

RESUMO

Os discursos de Iseu constituem valiosas fontes para a análise do processo de partilha de bens na Atenas Clássica, principalmente quando havia a adoção de herdeiros. A adoção era o mecanismo utilizado para evitar a extinção do *oikos*, cabendo ao adotado os mesmo deveres e direitos dos filhos legítimos. Dessa maneira, ao se questionar um processo de adoção, um novo modelo de partilha estava sendo proposto. Em Iseu, para afirmar ou deslegitimar a adoção, é recorrente o uso do argumento do dever religioso e o cuidado que o adotante teve ou deixou de ter com o culto aos mortos. A partir dessas querelas familiares apresentadas por Iseu, nota-se a importância da religião familiar para a constituição da *pólis* e o esforço coletivo para preservá-la.

PALAVRAS-CHAVE

Iseu; retórica; família; culto aos mortos; direito sucessório.

N

os últimos anos, discussões envolvendo o âmbito da família foi um dos tópicos mais recorrentes no cenário público brasileiro. Em 2011, o STF aprovou a união legal de pessoas do mesmo sexo, provocando uma grande reação em determinadas camadas da sociedade brasileira. Em 2015, a Câmara dos Deputados discutiu e aprovou o Estatuto da Família, que traria uma definição do conceito de família mais preciso do que a apresentada na Constituição de 1988. Entre as diversas definições em pauta, a vencedora foi a aceção de família como uma união heterossexual, demonstrando a força do conservadorismo no que se refere ao domínio do privado na sociedade brasileira. Um dos impactos mais imediatos dessa nova definição é com relação à adoção de crianças por casais homossexuais, que apesar de permitida no instrumento jurídico brasileiro, encontra vários entraves para sua implementação na prática. A discussão ainda continua vigorosa no Brasil e é clara a dificuldade de se encontrar um ponto de conciliação entre as diversas posições.

Dessa calorosa discussão do presente, a conclusão mais imediata é da importância da família para a sociedade e o cuidado do Estado em legisla-la. São exatamente esses dois elementos que encontramos ao voltar nosso olhar para a Atenas clássica. A preocupação da *pólis* com determinados assuntos familiares está presente tanto na legislação² como no teatro.³ Um exemplo é a *gerotrophia*, o dever de cuidar dos membros mais velhos do *oikos*, principalmente dos ascendentes. Outro dever é a realização periódica dos cultos domésticos e, em especial, o cuidado com os preparativos fúnebres dos familiares.

Sobre as honras aos mortos, a *pólis* estipulou várias leis para regulamentar a conduta da família.⁴ Em Atenas, pela legislação que conhecemos, havia um limite para o velório. A lei determinava que o período do cortejo ao funeral poderia acontecer até o nascer do sol do terceiro dia após a exposição do corpo. O corpo era colocado em uma carroça e fazia-se uma procissão com os homens à frente, seguidos pelas mulheres. Nenhuma mulher que não fosse membro da família poderia participar, exceto aquelas com mais de sessenta anos. O sacrifício de bois era proibido e havia restrições para certos tipos de roupas, comidas e bebidas durante o funeral. Após a morte,

a família deveria realizar sacrifícios comemorativos aos defuntos no terceiro, nono e trigésimo dia depois do falecimento. No trigésimo dia era realizada uma refeição em conjunto com a família, o que simbolizava o fim do luto.

Quando o morto era *kyrios*, o senhor do *oikos*, levantava-se o problema da sucessão de bens. Afinal, com sua morte um novo senhor deveria cuidar do *oikos* e, dentre esses cuidados, estavam os deveres com relação ao culto aos mortos. A posição deveria ser assumida pelo filho legítimo mais velho. O direito ático define o filho legítimo como sendo “os filhos de uma mulher que tenha sido dada em casamento segundo a lei ou pelo seu pai, ou por um irmão filho do mesmo pai, ou pelo avô paterno serão considerados filhos legítimos”.⁵ Havia, contudo, casos em que o *kyrios* não tinha herdeiros masculinos legítimos, ou que o herdeiro mais próximo era uma mulher. Nessa situação, com a morte do senhor, a mulher se tornava *epikleros*, herdeira universal dos bens. A solução, então, era o casamento com o parente masculino mais próximo. Se ela ainda não estivesse preparada para o casamento, ficava sob a tutela de quem o *kyrios* determinasse em vida ou através do testamento,⁶ contraindo o matrimônio assim que possível, sendo que seu marido se tornava o herdeiro do *oikos*. Quando não havia nenhum herdeiro, a alternativa era adotar um, garantindo assim a continuidade do *oikos*. Dessa forma, se hoje os motivos que conduzem uma família a realizar uma adoção são afetivos e se dirigem principalmente a crianças, na Atenas Clássica as razões para a adoção tinham uma natureza mais econômica e religiosa e buscava-se um homem adulto, que fosse capaz de desempenhar as funções de *kyrios*. Quando não estava claro quem era o herdeiro legítimo, as disputas familiares em torno dos bens se acirravam ainda mais. Esse problema já era tão antigo na Grécia, que, em Hesíodo,⁷ encontramos indícios dessas disputas e das medidas tomadas pela cidade para regulamentá-las. Como foi demonstrado linhas acima, a cidade tem o cuidado de delimitar quem poderiam ser os herdeiros legítimos e os casos em que a adoção se faria. Dessa maneira, o primeiro aspecto a ser observado para a adoção é a ausência de herdeiros legítimos. Além disso, eram consideradas passíveis de anular a adoção todas as situações em que a pessoa teria seu discernimento influenciado, como é sustentado numa lei atribuída a Sólon: “[...] Em todo o caso, não permitiu a prática indiscriminada e aleatória de doações, mas ‘somente

quando não fossem feitas sob o efeito da doença, de drogas, de prisão ou por coação ou ainda por instigação de uma mulher”⁸. No registro forense, também se encontra o mesmo posicionamento, corroborando a legislação soloniana:

A lei não permite que ninguém faça doação dos seus bens se estiver diminuído devido à avançada idade, à doença ou a qualquer dos impedimentos que sabeis causarem doença mental.⁹

Assim, a demonstração diante dos juízes de que a adoção foi feita de forma irregular era um dos pontos importantes para instaurar um novo processo de partilha de bens. Por isso, um dos elementos centrais dos discursos de Iseu era a determinação da validade da adoção, pois o adotado assumiria a propriedade do senhor sem passar por um novo processo legal.

Iseu é o orador da qual possuímos o maior número de registros sobre as disputas em torno da herança. Como se pode imaginar, para a resolução dos impasses, os familiares recorriam aos tribunais. E muitos parecem ter recorrido ao ofício de Iseu como logógrafo. Por essa razão, para entender o universo das disputas familiares na partilha de herança e nos processos de adoção, utilizaremos seus discursos. Um de nossos principais objetivos será o entendimento das razões que levaram o orador a escolher a argumentação religiosa para demonstrar se uma pessoa constituía ou não um herdeiro legítimo e as implicações para a vida social quando o culto aos mortos não era realizado de forma adequada.

Os discursos de Iseu são considerados modelos de primazia na eloquência judiciária. Sobre ele, sabemos que não era ateniense, tal como acontecia com Lísias, outro membro do *Cânone dos dez oradores áticos*. Iseu nasceu no final do séc. v em Cálcis, na Eubeia e partiu para Atenas para estudar retórica com Isócrates, como evidenciam as fontes antigas de Pseudo-Plutarco e Hermipo.¹⁰

Iseu era natural de Cálcis, mas veio viver para Atenas, onde frequentou a escola <de Isócrates; assemelha-se> a Lísias pela harmonia da linguagem e a clareza com que expunha as matérias, de tal modo que, quem não tivesse um bom conhecimento do estilo de cada um deles seria incapaz de atribuir sem hesitações muitos dos discursos a um ou a outro destes dois oradores. Iseu

atingiu o seu auge (ἀκμή) após o termo da guerra do Peloponeso, do que dão testemunho os seus discursos, e viveu até ao reinado de Filipe <II da Macedónia>. Foi mestre de Demóstenes, à margem da escola, tarefa por que cobrou dez mil dracmas. Tornou-se também muito famoso por este facto. Segundo a opinião de alguns teria sido <Iseu> quem escreveu os discursos de Demóstenes contra os seus tutores. Deixou um conjunto de sessenta e quatro orações, das quais são tidas por autênticas cinquenta; escreveu também um tratado de retórica. Foi ele o primeiro a dar forma artística aos seus textos e a praticar um estilo oratório cidadão, ponto em que Demóstenes o seguiu escrupulosamente. O poeta cómico Teopompo alude ao orador na <sua peça> Teseu.¹¹

Outras informações sobre a vida de Iseu são escassas e o fato mais ressaltado é seu envolvimento com Demóstenes. Esse já era o quadro desde a antiguidade, pois na obra *Vida dos dez oradores*, a parte dedicada à vida de Iseu possui as menores dimensões. Iseu, como meteco estabelecido na cidade, dedicou-se à atividade de logógrafo, e sua carreira começou aproximadamente com o final da carreira de Lísias.¹² A atividade de logógrafo exercida pelos dois possibilitou diversas comparações entre ambos, verificando-se certa semelhança entre seus estilos.¹³

Iseu abriu uma escola de retórica, na qual Demóstenes foi aluno, na intenção de recuperar a fortuna dilapidada pelos tutores. Demóstenes recebeu dele uma valiosa ajuda na elaboração desses processos. Há estudiosos que questionam a autoria desmosteniana desses processos, pois acreditam que Demóstenes era muito jovem e ainda não possuía a habilidade para escrever os discursos, mesmo sendo assessorado por Iseu. Dessa forma, há quem sustente que os discursos contra os tutores foram escritos por Iseu e apenas pronunciados por Demóstenes.¹⁴

Segundo o relato de Plutarco, a escolha de Demóstenes ao optar pela escola de Iseu está envolvida numa questão prática, seja porque ele não tinha dinheiro para pagar a escola de Isócrates,¹⁵ seja por acreditar que Iseu tinha maior sucesso na resolução de conflitos familiares:

Embora Isócrates tivesse escola nessa época, foi Iseu que ele tomou como guia no caminho para a oratória, ou porque, sendo órfão,

como dizem alguns, não podia pagar a Isócrates o salário de dez minas, ou, mais certamente, porque via na eloquência de Iseu eficácia e utilidade prática.¹⁶

A relação entre Iseu e Demóstenes foi de resto um dos fatores que interferiram no processo de seleção dos discursos de Iseu nas bibliotecas helenísticas.¹⁷ Segundo a tradição, Iseu escreveu sessenta e quatro discursos, sendo que da grande maioria se conhece apenas os títulos, além de alguns tratados de retórica, cuja natureza é desconhecida. Desse conjunto de títulos, cinquenta são considerados autênticos e somente onze discursos completos chegaram até nós. São eles: (I) *Sobre a herança de Cleónimo*, (II) *Sobre a herança de Ménecles*, (III) *Sobre a herança de Pirro*, (IV) *Sobre a herança de Nicóstrato*, (V) *Sobre a herança de Diceógenes*, (VI) *Sobre a herança de Filoctémon*, (VII) *Sobre a herança de Apolodoro*, (VIII) *Sobre a herança de Círon*, (IX) *Sobre a herança de Astífilo*, (X) *Sobre a herança de Aristarco* (XI) *Sobre a herança de Hágnias*. Também restaram alguns fragmentos conhecidos. O maior deles que possuímos é considerado o décimo segundo discurso do *corpus*, por causa de sua importância e extensão (possui ao todo doze parágrafos). É denominado *Em defesa de Eufileto*, e trata a respeito do direito de cidadania, sendo o único discurso que conhecemos de Iseu que não aborda o direito sucessório.

Dessa forma, do conjunto da obra conhecida de Iseu percebe-se que ele se dedicou a uma grande variedade de processos judiciais, apesar de todos que chegaram até nós tratarem da questão da herança. Dos onze discursos completos que possuímos a respeito da disputa pela herança, todos envolvem o processo de adoção, exceto o *Sobre a herança de Quíron*.¹⁸ Pela quantidade de processos versando sobre o mesmo tema e o exercício de sua atividade de logógrafo, Iseu pode ser considerado o primeiro especialista em direito privado, especificamente no direito sucessório.¹⁹ Segurado e Campos²⁰ alerta para outra possibilidade dessa suposta especialização: a seleção realizada por editores alexandrinos. Assim, durante o processo de seleção, os editores podem ter agrupado os discursos segundo os temas tratados e colocaram no início de cada coleção os discursos mais numerosos a respeito de um mesmo tema. Sendo assim, o direito sucessório pode constituir o tema mais frequente de Iseu, mas não apenas o único. Diante da possibilidade das fontes que chegaram até

nós, podemos afirmar que Iseu tinha um grande domínio técnico a respeito de disputas familiares no tribunal e na mobilização de aspectos da moralidade compartilhada para captar a benevolência dos juízes, afinal Demóstenes frequentou sua escola justamente para resolver uma pendência no interior de sua família. Por isso, Iseu é uma das fontes mais importantes para entender a dinâmica familiar na Atenas clássica.

A respeito do estilo retórico de Iseu pode-se afirmar que o proêmio de seus discursos é marcado por *tópoi* comuns na retórica, seguidos de uma narrativa breve e múltipla com objetivo de oferecer os argumentos necessários para o desenvolvimento da prova. As provas são formadas basicamente pela apresentação de leis e de testemunhos.²¹ A importância do testemunho se verifica em *Sobre a herança de Círon*, 28:

Por que motivo deveis dar crédito às minhas palavras? Não será por causa das testemunhas? Estou em crer que sim! Não será por causa da aplicação da tortura? É plausível que sim! E por que motivo deveis desconfiar do discurso dos meus adversários? Não será porque eles se recusaram a aceitar os meios de prova? Necessariamente que sim! Poderia alguém demonstrar que a minha mãe era filha legítima de Círon de um modo diferente do que o usado por mim?²²

A habilidade retórica de Iseu é percebida na utilização de *tópoi* que ora favorecem a acusação, ora a defesa. Um exemplo é com relação ao tema dos herdeiros naturais. Quando havia algum laço de parentesco, Iseu evidencia o direito legítimo do herdeiro, a questão da reciprocidade no direito de sucessão (receber o patrimônio em troca dos cuidados fúnebres) e a relação íntima e familiar com o morto. Já quando o caso se tratava de um herdeiro instituído, um adotado, eram valorizados o aspecto religioso e o caráter sagrado da adoção, a liberdade concedida pelas leis a um ateniense a fim de deixar suas vontades escritas em um testamento, a relação de amizade entre as partes e os favores prestados ao morto.

Outro exemplo dessa técnica é com relação às riquezas. Iseu destaca a diferença das fortunas entre as partes para ressaltar que o adversário a conquistou de forma ilícita. Quando não é possível provar esse ponto, afirma que o adversário mesmo sendo rico não contribuiu

em nada para o bem da cidade. Com relação às provas, uma tática comum em Iseu era a deslegitimação dos testemunhos prestados pelos adversários através de demonstração de argumentos e comportamentos feitos pela outra parte, o que em verdade reforça a posição defendida por seu cliente.

Nos casos de adoção discutidos por Iseu, nota-se que a discussão era centrada na partilha dos bens no processo sucessório. Sendo assim, o primeiro passo nesse tipo de processo era a definição clara de quem poderia participar da herança. Sendo assim, nota-se que Iseu, quando é do interesse do seu cliente, descreve de forma rígida a linha sucessória da família, tal como ocorre no discurso *Sobre a Herança de Apolodoro*. Nesse discurso, o orador destaca que no topo da lista estão os homens ligados ao lado paterno. Somente quando se esgotam todas as possibilidades de haver tais homens, permite-se verificar o lado materno do *oikos*:

[...] os homens e os descendentes masculinos, que descendem do mesmo ramo, deverão ter preferência sobre as mulheres, mesmo que a sua relação com o falecido seja mais afastada [...]. Se não houver primos em primeiro grau, nem filhos de primos, nem houver nenhum parente da família do pai, então a lei concede a herança aos parentes por parte de mãe, especificando quem deve prevalecer.²³

Quando não havia herdeiros, uma saída para a continuidade do *oikos* era a adoção,²⁴ que somente era permitida quando o *kyrios* não tivesse herdeiros legítimos. Pode-se elencar três maneiras distintas do processo de adoção. Na primeira, a adoção *inter vivos*, em que o adotante ainda vivo escolhia o seu adotado. Na segunda, a adoção testamentária, em que o nome do adotante estava no testamento.

Somente era possível a um ateniense elaborar um testamento quando não tinha herdeiros masculinos, como demonstra a passagem de *Sobre a herança de Filoctémon*, 28: “A lei atribui ao filho os bens do seu pai, e nem sequer permite que faça testamento um homem que tenha filhos legítimos”.²⁵ Já quando havia somente mulheres, o cidadão deveria nomear em testamento quem será o esposo de sua filha, adotando, assim, o genro como o filho. A adoção feita por testamentos era passível de ser questionada, pois não havia nenhuma instituição que certificava a validade do testamento. Além disso, como indica

Iseu, parecia que não era uma prática muito comum deixar expressa qual a vontade do morto a ser realizada a algum parente vivo, talvez por que muitas dos desejos poderiam provocar brigas no interior da família. Por isso, em muitos casos se questionava a própria validade do documento, através de uma ação de falso testemunho:

Quando se trata de testamentos, como reconhecer que alguém não diz a verdade no caso de não serem detectadas incongruências significativas, uma vez que os testemunhos dizem respeito à palavra de um morto, que os parentes deste não estão a par do que se passou, e que não é possível refutar com rigor os termos em que o testamento está redigido? É que, na sua maioria, os testadores não informam as testemunhas das disposições que vão tomar, pelo que estas apenas podem atestar a existência do testamento, e que depende apenas do acaso que o texto seja, ou não, trocado por um outro que diga exactamente o contrário do que o defunto desejaria.²⁶

Por fim, a terceira alternativa era a adoção póstuma, através da qual um *kyrios* que não tivesse nenhum herdeiro legítimo poderia ser objeto de uma adoção em seu benefício, sem que o adotante, já morto, tivesse uma participação ativa nesse processo.²⁷

Com o processo de adoção, o adotado passava de seu *oikos* original para o *oikos* de outra família, rompendo totalmente os laços com a família original. Com isso, o adotado adquire o estatuto de filho, ao mesmo lado dos filhos legítimos, e perde completamente os laços com sua família original, inclusive o direito de pleitear a sua herança. Depois da morte do *kyrios*, o adotado não poderia abandonar a nova família. Isso só poderia acontecer se ele deixasse um novo herdeiro masculino legítimo no seu lugar, como por exemplo, um filho. O adotado deveria conduzir todos os deveres do funeral.²⁸ Assim, o adotado assumiria a propriedade do senhor sem passar por qualquer formalidade legal, não tendo que apresentar o caso para os tribunais se não houvesse qualquer contestação.

Isso indica que a prática da adoção talvez já fosse comum na ausência de herdeiros, mas, com a regulamentação formal da *pólis*, um dos principais objetivos era evitar manobras para a acumulação de riquezas nos processos sucessórios. Com a adoção, o adotado passaria a ter os mesmos direitos legais e responsabilidades de um filho legítimo, participando assim da partilha da herança e devendo

realizar os rituais religiosos. Assim, o seu principal objetivo da adoção era impedir o fim do *oikos*, já que não haveria nenhum homem para continuá-lo. A falta de um *kyrios*, no campo religioso, significava a negligência dos ritos fúnebres e do culto aos ancestrais.

O risco da não realização dos rituais fúnebres é o de que o monumento desapareça e que, com isso, todo o nome da família caia no esquecimento. A preocupação de ser lembrando após a morte é uma característica marcante dos gregos e está presente desde Homero. Na *Odisseia*, quando Odisseu faz a oferenda para ir até o Hades, a primeira aparição é a do fantasma do seu companheiro de regresso, Elpenor. O soldado morre na ilha de Circe depois de uma festa oferecida pela feiticeira. Embriagado, ele tropeça e cai do penhasco, quebrando o pescoço. Seus amigos partem da ilha deixando seu corpo insepulto. Ele suplica as homenagens fúnebres a Odisseu e um dos argumentos para convencê-lo é a possibilidade de contrariar as divindades, atraindo sua fúria caso não fosse prestada a última homenagem:

Agora suplico-te por aqueles que deixamos para trás,
que já não estão conosco, pela tua esposa e pelo teu pai,
que te criou, e por Telêmaco, que deixaste só no teu palácio;
pois sei que ao saíres daqui, da mansão do Hades,
aportarás na ilha de Eeia na tua nau bem construída.
Aí senhor, te peço que lembres de mim!
Não me deixes sem ser chorado e sepultado
quando regressares para casa, para que não me torne contra ti
uma maldição dos deuses. Queima-me com a armadura
que me resta e eleva-me um túmulo junto ao mar cinzento,
para que saibam os vindouros destes homem infeliz.
Faz isto por mim: e fixa sobre o túmulo o remo
Com que em vida remei junto dos meus companheiros.²⁹

Pela fala de Elpenor, percebe-se que a realização dos ritos fúnebres não é apenas uma obediência aos ditames divinos, mas também uma necessidade dos homens de terem um local para serem lembrados por aqueles que lhes são mais caros. A sepultura é uma garantia física de que a pessoa estará presente na memória dos vivos. Sem isso, ela corria o risco de lhe acontecer algo tão terrível quanto a morte: o esquecimento.

O cuidado na realização dos rituais fúnebres, para evitar que o nome da família caia no esquecimento, juntamente com a preocupação de garantir o seu sustento na velhice, foi o que conduziu Ménecles a um processo de adoção:

Passado algum tempo Ménecles tomou as suas providências para não continuar sem filhos, mas, pelo contrário, para arranjar alguém que, enquanto ele vivesse, lhe prestasse os cuidados devidos à velhice, e que, quando morresse, lhe fizesse o funeral e continuasse pelo tempo fora a assegurar a preservação das cerimónias tradicionais.³⁰

O cliente de Iseu quer assegurar a legitimidade do processo de adoção e, dessa maneira, a validade de sua partilha dos bens realizada e acusa o irmão do falecido, seu adversário no tribunal, de não respeitar os deuses familiares, desejando propositalmente deixar o defunto sem herdeiros (1). Além disso, descreve que o objetivo do adversário é ultrajar Ménecles (15, ὑβρίξειν), com a tentativa de anular a adoção sob a acusação de que o falecido não estava em perfeita posse de suas faculdades mentais. Segundo a acusação, a adoção teria acontecido por intermédio da persuasão da ex-mulher. Contudo, segundo o orador, se esse fosse o fato, o mais lógico seria a mulher convencer a adotar um de seus dois filhos, o que não ocorreu, reforçando as perfeitas condições mentais e de saúde de Ménecles quando o adotou:

Por conseguinte, ser-vos-á fácil julgar que Ménecles não me adotou demente, nem seduzido por uma mulher, mas no seu perfeito juízo. Em primeiro lugar, a minha irmã, a respeito da qual este meu oponente construiu a maior parte do seu discurso, no sentido de que Ménecles me adoptou persuadido por ela, tinha sido dada em casamento muito antes de acontecer a minha adopção, de modo que se ele, persuadido por ela, tivesse adoptado um filho, ele teria adoptado um dos filhos dela, já que ela tinha dois.³¹

Adiante, também é descrita como ultrajante (33, ὑβρίσαντες) a ação do adversário de deixar o adotado sem a herança paterna e o morto sem parentes para cuidar de seus rituais fúnebres. Já próximo do final do discurso, retifica que cumpriu todos seus deveres como

adotado, pois cuidou de Ménecles quando estava idoso e providenciou seu funeral (45). Mais uma vez, o adversário é acusado de querer ficar com a herança sem a merecer, pois ao pedir a anulação da adoção, a sua intenção era deixar o morto sem as homenagens religiosas:

Agora, porém, o meu adversário pretende deserdar-me da herança paterna, seja ela grande seja pequena, e privar o defunto da descendência e da continuação do nome, de forma que ninguém honre, em lugar do morto, nem o culto dos antepassados, nem lhe ofereça, cada ano, sacrifícios, pelo contrário, quer roubar-lhes as honras devidas.³²

Nesse mesmo discurso, *Sobre a herança de Ménecles*, observamos outro aspecto interessante da adoção: reforçar os vínculos de amizade existentes entre duas famílias. A elaboração de um testamento demonstra uma confiança entre as partes, principalmente de que quem irá receber a herança faça uma boa administração do *oikos* e realize os rituais necessários para a continuidade do nome da família. No discurso citado, um dos critérios utilizados para adoção foi a amizade, o que não impediu que o processo sucessório fosse envolvido em disputas. Ménecles desejava adotar um dos filhos de Epónimo de Acarnas, depois de ter tentado ter filhos com sua esposa que também era filha de Epónimo:

Ele não encontrava, pois, ninguém que lhe fosse mais próximo do que nós. Explicou-nos, portanto, os seus argumentos e disse-nos que lhe parecia bem, dado que o destino se lhe tinha apresentado de tal modo que não tinha tido filhos da nossa irmã, adoptar um filho desta família da qual ele teria desejado ter filhos de forma natural. “Quero”, disse, “adoptar um de vós dois, ao qual pareça bem”.³³

Mas, nem sempre os vínculos de amizade são suficientes para o efetivo sucesso dos processos de adoção e de tutoria em testamento. Um dos casos mais célebres de fracasso nas relações de amizade é a tutoria de Demóstenes. O pai de Demóstenes, que estava enfermo quando o orador era apenas uma criança, escolheu três tutores para administrarem seu *oikos* até a maioridade do filho. Dois eram parentes, seus sobrinhos, e o terceiro um velho amigo de infância. Como se vê no desfecho do caso contra cada um dos tutores, os laços de amizade

que uniam esses homens com o pai de Demóstenes não eram o mesmo vínculo que eles possuíam com a mãe e sua família. Assim, com a morte do pai, o laço de amizade se dissolveu e como consequência a mãe de Demóstenes fica desamparada e os tutores dilapidam o patrimônio da família.

Se os laços que unem as amizades podem ser desfeitos, os laços familiares também estão sujeitos aos mesmos esfacelamentos. No discurso *Sobre a herança de Apolodoro*, um sobrinho alega que a herança foi deixada em testamento para ele, pois Apolodoro já tinha sofrido grandes danos por parte de outros membros da família (4). Mais uma vez, a motivação para a instituição de um herdeiro é baseada na preocupação de ter alguém para realizar os rituais fúnebres e libações que devem ser feitas periodicamente (30). Apolodoro temia que sua tumba fosse negligenciada, por causa de sua rixa familiar.

A mesma preocupação com a realização dos rituais fúnebres é apresentada em *Sobre a herança de Cleónimo* (10). No parágrafo 19 é abordada a relação conflituosa entre pais e filhos e abre a possibilidade de os filhos desrespeitarem os pais num momento de irritação. Sempre que isso acontecer deve ser seguido de um arrependimento, já que esse não é o comportamento esperado pela comunidade. No parágrafo 39, é citado o dever com relação à família, que nesse caso específico se refere ao sustento do avô na velhice e às filhas órfãs de pai (epicleras). As opções para um parente próximo com relação às órfãs são duas: ou se casavam com elas ou arranjavam um casamento com um dote.³⁴ Segundo a argumentação do orador, essas ações são devidas primeiramente por causa dos laços sanguíneos, depois pelas leis e, por fim, pela expectativa da cidade.

Se Poliarco, o pai de Cleónimo, nosso avô, fosse ainda vivo e se encontrasse privado do imprescindível, ou Cleónimo tivesse morrido deixando as filhas em dificuldade, seríamos nós obrigados pelo parentesco a cuidar na velhice do nosso avô e também a tomar nós próprios as filhas de Cleónimo como esposas ou dá-las em casamento a outros entregando um dote.³⁵

Nem sempre os laços garantem a proximidade e o cuidado na velhice. O discurso *A herança de Filoctémon* mostra como a relação pode se tornar conflituosa quando o *kyrios* está na velhice. O discurso trata da disputa de bens de Filoctémon, filho de Euctémon.

Filoctémon, antes de partir para uma missão militar, redigiu um testamento em que adotava o seu sobrinho Querétrato, filho de uma das suas irmãs e de Fanóstrato, caso morresse sem que sua mulher tivesse dado à luz a um menino. Filoctémon morre na campanha e seus bens passam para a administração de seu pai, que morreu vinte anos depois com a idade de 96 anos. Na ocasião de sua morte, baseado no testamento, Querétrato reclama a posse dos bens ao arconte. Ândrocles, um suposto parente de Euctémon, realiza uma contestação baseado na alegação de que o idoso tinha um filho legítimo, proveniente de um segundo casamento, que o tornava o único herdeiro de todos os bens. Assim, inicia-se a batalha judicial. No discurso, o idoso se afasta de sua família de origem (esposa do primeiro casamento e seus filhos) por causa desse segundo casamento. A partir da narrativa do orador é possível delimitar de forma clara a condição financeira e social.³⁶ A família de Euctémon possuía uma boa condição financeira, pertencendo à classe dos trezentos cidadãos mais ricos de Atenas, da qual recaía a obrigação de arcar com as mais pesadas liturgias. Filoctémon, Euctémon, Fanostrato e Querétrato são apresentados como um grupo de bons cidadãos, sempre disposto a cumprir seus deveres em prol da cidade:

Sucede que a fortuna dos meus amigos, Cidadãos, é mais gasta em despesas públicas do que em particulares. Fanóstrato já foi trierarco por sete vezes, desempenhou todas as liturgias que lhe competiram, triunfou na maior parte delas. Quanto a Querétrato, apesar de ainda novo, já foi trierarco, corego nos concursos trágicos, e gimnasiarco na procissão dos archotes; ambos pagaram as suas contribuições de guerra quando foram incluídos na lista dos trezentos Atenienses mais ricos.³⁷

Em oposição, tem-se o grupo de Ândrocles, formado por os cidadãos de conduta moral questionável, que, sem recursos financeiros, utilizaram artimanhas para conseguir se aproveitar dos bens do senil Euctémon. A mãe dos adversários era uma escrava que entrou de maneira inapropriada no templo das deusas Deméter e Perséfone e acompanhou o sacrifício durante as Tesmofórias, o que não era permitido para pessoas de sua condição, já que a celebração era restrita às atenienses casadas. Com essa argumentação, Iseu ressalta a impiedade cometida por um dos membros da família dos

adversários, indicando, assim, que a ação movida por eles é baseada em interesses próprios e contrários aos da cidade, uma vez que eles desrespeitam as convenções sociais.

E este, Cidadãos, o texto da lei, nobre e veneranda, que vós promulgastes, mostrando como de longe o que mais vos importa é o respeito devido, não só às duas deusas, como a todos os deuses em geral. Ora a mãe destes moços, revelando assim com clareza a sua condição de escrava e a forma vergonhosa como conduziu toda a sua vida, essa mulher que não tem direito a penetrar no santuário, nem a assistir as celebrações que lá têm lugar, durante as festividades em honra destas deusas atreveu-se a participar na procissão, a entrar no santuário e a ver actos a que estava proibida de assistir!³⁸

O desrespeito à cidade e à família prossegue após a morte do idoso, já que o grupo oculta seu cadáver para recolher os bens da casa e não realizar as cerimônias fúnebres. Essas foram feitas dias depois, por sua esposa legítima e filhas (40-42). Esse fato, juntamente com a ausência dos rituais apropriados no túmulo do morto, são importantes na estratégia do orador para demonstrar a ausência de vínculo familiar entre o morto e o grupo de Ándrocles e que este estava somente interessado nas posses de Euctémon:

Quanto à mulher que toldou o espírito de Euctémon e se apropriou de tantos dos seus bens, essa de tal maneira mostra a sua insolência (ὕβρις), confiante no apoio destes dois homens, que se permite o desplante de desprezar, não só os parentes de Euctémon, como a própria opinião pública da nossa cidade. Bastara a menção de um facto, apenas um, para vos aperceberdes com facilidade do desprezo que ela mostra pelas leis.³⁹

Em todo o discurso são ressaltados os deveres fúnebres dos filhos, principalmente o fato do herdeiro ter que visitar a tumba do falecido e fazer as libações e sacrifícios (51). No último parágrafo (65), esse tema é retomado, indicando que a reivindicação pelo adversário do direito à herança de Filoctémon é inválida, pois nunca realizou os ritos fúnebres, um forte indício de que ele não seria o herdeiro legítimo por não cumprir com seus deveres:

Alguém viu Euctémon prestar lhe honras fúnebres? Onde é que os filhos dela devem ir para lhe prestarem culto e fazerem libações?

Há algum cidadão que esteja informado destes pontos, ou algum dos escravos de Euctémon? É na resposta a estas questões que estará a refutação <do que dizemos>, não em cobrir-nos de insultos! Se obrigardes Ándrocles a demonstrar cada um destes pontos subjacentes à sua contestação, pronunciareis uma sentença conforme a equidade e as leis, e a estes meus amigos será feita a devida justiça.

As cerimônias religiosas também são abordadas em *Sobre a herança de Quíron* (15-16). Mas, ao contrário de *Sobre a herança de Filoctémon* em que o culto é utilizado para caracterizar o adversário negativamente como desrespeitoso com a *pólis*, em *Sobre a herança de Quíron*, o culto é utilizado como uma forma de reafirmar o parentesco com o morto e, assim, a legitimidade no recebimento da herança. No discurso, tem-se a descrição do culto doméstico a Zeus Ctésio, “Zeus protetor dos bens”. Segundo o relato, o culto é executado com toda a família reunida, constituindo mais uma evidência de que a religião familiar reforça os laços de solidariedade dos membros do *oikos*. Nesse culto, também é o momento em que é feito o ritual de iniciação do herdeiro, através do qual ele se compromete a respeitar as celebrações familiares e a realizar o culto aos mortos depois do falecimento do *kyrios*. Essa parte é mais detalhada por Iseu, pois é importante para demarcar os laços de parentesco entre o morto e seu cliente. O orador ressalta que nesse ritual não era permitido participar nenhum escravo ou qualquer homem livre que fosse estranho à família. Todo o processo era feito pelo avô em companhia dos netos, o cliente e seu irmão mais novo. Eles auxiliavam na preparação da vítima sacrificial, do altar e da imolação. Além dessa cerimônia, os dois participavam de todos os rituais feitos pelo avô, desde os mais elaborados até aos mais modestos. Em todos, afirma que o patriarca rogava aos deuses saúde e fortuna para os netos. Ele também sempre os levava na celebração das Dionisiacas rurais. Todos esses elementos reforçam a tese defendida por Iseu de que seus clientes eram filhos legítimos de sua filha legítima e por isso eram por direito os herdeiros da fortuna de Quíron:

E as mulheres do *demos*, depois disto, elegeram-na em conjunto com a mulher de Díocles Piteu para presidir às Tesmofórias e executar com ela as cerimônias habituais. O nosso pai, quando nós nascemos, apresentou-nos aos membros da fratria, jurando,

de acordo com as leis vigentes, que na verdade nos introduzida nascidos de uma cidadã e de uma esposa legítima; nenhum dos membros da fátia se opôs, nem contestou que isto era verdade, ainda que eles fossem muitos e examinassem atentamente este tipo de coisas.⁴⁰

Em *Sobre a herança de Astífilo*, a religião também foi utilizada para demonstrar o grau de parentesco: “O meu pai levava o pequeno Astífilo [meio irmão do orador], juntamente comigo, a todas as cerimónias religiosas; também o apresentou no tíaso dos adoradores de Héacles, para que ele começasse a fazer parte da comunidade”.⁴¹ Iseu apresenta argumentos contra os supostos herdeiros do morto, seu primo, de nome Cléon, e seu filho, que Cléon alega ter sido adotado por Astífilo antes de morrer. Cléon intenta uma ação pela herança em nome de seu filho que ainda era menor de idade. Astífilo faleceu em uma expedição em Metilene. De acordo com o irmão do falecido, e cliente de Iseu, Astífilo não adotou nenhum primo. O irmão, o parente masculino mais próximo, não estava em Atenas na ocasião da morte e por isso os ritos fúnebres foram realizados pelos membros da *fratria*. Diante dessa situação, o raciocínio apresentado por Iseu era o de que se o filho do primo fosse o herdeiro legítimo, iria se preocupar com o funeral de Astífilo, e, posteriormente, com o culto aos antepassados, pois encontrar alguém capaz de realizar essas tarefas era a principal preocupação daqueles que buscavam um herdeiro (4 e 7). Como isso não foi constatado, o orador utiliza esse fato para demonstrar o desejo de Cléon em tirar proveito da situação (a ausência do irmão no momento da morte de Astífilo) e assim apropriar-se da fortuna, sem nunca ter tido muita intimidade com o morto.

Assim, verifica-se em Iseu o uso dos argumentos religiosos como um importante aspecto para comprovar a legitimidade da adoção e o conseqüente direito de participar da herança. O argumento religioso mais comum era o dever com relação aos pais na velhice e o cuidado com os rituais fúnebres. A demonstração do cumprimento dos rituais religiosos indica que o cliente não está apenas interessado em uma apropriação dos bens, mas sim no cuidado da continuidade do *oikos* que tinha acabado de receber. A constância dessa argumentação nos diferentes discursos permite inferir que tais elementos eram importantes na elaboração de apelos aos juízes, pois

provocariam uma repercussão positiva neles. Esse ponto também é fundamental para despertar o sentimento de obrigação cívica nos juízes, uma vez que o sujeito que provoca uma falta religiosa no seio de sua própria família é capaz de realizar crimes mais terríveis com os seus concidadãos, desestruturando toda a cidade.

ABSTRACT

Family Quarrels in Court: the Use of the Cult of the Dead in the Legal Disputes of the Speeches of Isaeus

The speeches of Isaeus are valuable sources for the analysis of the process of property division in Classical Athens, especially when heirs were involved. The adoption of an heir was the mechanism used to prevent the extinction of the *oikos*. The adopted had the same duties and rights of a legitimate son. Thus, when someone questioned an adoption process, a new model of partition was being proposed. To affirm or delegitimize the adoption in his speeches, Isaeus uses mainly the argument of religious duty and care with the cult of the dead, observing if the adopter would take good care of these two fundamental aspects of social life or not. From the family quarrels presented by Isaeus it is possible to denote the importance of the familiar religion for the formation of the *polis*, and also the collective efforts to preserve it.

KEYWORDS

Isaeus; Rhetoric; Family; Cult of the Dead; Inheritance Law.

NOTAS

¹ Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

² Havia casos em que o filho estava liberado do direito de sustentar os progenitores na velhice. São eles: quando o filho foi prostituído pelos pais na infância (*Ésquines, Contra Timarco*, 13-14) e quando os pais não ensinavam um ofício para os filhos (*Sólon*, 56R).

³ Aristófanes, *As aves*, 1353-1357.

⁴ Cf. *Sólon*: 72CR

⁵ Demostenes, *Contra Estéfano II*, 1. Tradução de Segurado e Campos (2013).

⁶ Leão, 2005, 13.

⁷ *Os trabalhos e os dias*, 35-41.

⁸ *Sólon*, 49BR. Tradução de Leão (2001).

⁹ Iseu, *Sobre a Herança de Nicóstrato*, 16. Tradução de Segurado e Campos (2013). Cf. Demóstenes: *Contra Estéfano II*: 14: “Se não houver filhões varões legítimos, se não estiver fora do seu juízo por loucura, velhice, veneno, enfermidade, ou persuadido por uma mulher, ou ainda se estiver cativo por força ou por aprisionamento”. Tradução de Curado (2008).

¹⁰ LÓPEZ, 2002, p. 7; SEGURADO E CAMPOS, 2013, p. 10. Segurado e Campos (2013, p. 83) segue a argumentação de Blass para demonstrar os elementos de influência entre os dois oradores como a tendência de evitar o hiato. O tradutor português observa que se encontram alguns ritmos do tipo isocrático nos discursos posteriores de Iseu e não naqueles do início da carreira. Ora, tal fato é curioso, pois se espera a influência mais forte da escola no início da trajetória do aluno. Sendo assim, a relação entre Iseu e Isócrates pode ser mais complexa do que a relação aluno-professor.

¹¹ Pseudo-Plutarco, *Vida de Iseu*. Tradução de Segurado e Campos (2013).

¹² USHER, 2001, p. 127.

¹³ LÓPEZ, 2002, p. 11. Desde a Antiguidade, segundo ideia expressa por Dioniso de Halicarnasso, o estilo de Iseu está estilisticamente entre a simplicidade de Lísias e a fogueira de Demóstenes: “Nada me impede de resumir sinteticamente da forma mais concisa as diferenças fundamentais entre os dois oradores (Iseu e Lísias) dizendo parecer-me que Lísias procura acima de tudo a verdade, enquanto o objectivo de Iseu é o efeito artístico, que o primeiro busca causar prazer, o segundo procura a eficácia. Se alguém considerar estas características pouco significativas e sem importância, nunca poderá ser um crítico competente destes dois oradores. Pelo contrário, as semelhanças entre ambos perturbarão a sua capacidade de julgar, a ponto de não conseguir destringir o carácter peculiar de cada um. Com isto deixo expressa claramente a minha opinião”. Dioniso de Halicarnasso, *Iseu*, 18. Tradução de Segurado e Campos (2013).

¹⁴ Para mais pormenores sobre essas posições, *vide* USHER, 2001, p. 171.

¹⁵ A escola de Isócrates era a mais renomada da época, tendo o orador diversos alunos que foram listados em alguns discursos como por exemplo, o *Antidosís* (84-100).

- ¹⁶ Plutarco, *Vida de Demóstenes*, 5.6. Tradução de Várzeas (2010).
- ¹⁷ USHER, 2001, p. 127.
- ¹⁸ USHER, 2001, p. 128.
- ¹⁹ LEÃO, 2001, p. 131-132; LÓPEZ, 2002, p. 7 e 11; SEGURADO E CAMPOS, 2013, p. 13.
- ²⁰ SEGURADO E CAMPOS, 2013, p. 13-14.
- ²¹ USHER, 2001, p. 128; LÓPEZ, 2002, p. 17.
- ²² Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ²³ Iseu, *Sobre a herança de Apolodoro*, 20-22. Tradução de Curado (2008). Curado (2008, p. 268-269) apresenta o esquema da linha sucessória dos herdeiros realizado por Harrison, que esgota toda a *anchisteia*. Começa com os irmãos do falecido pelo mesmo pai e seus descendentes e termina com as tias-avós maternas e seus filhos e netos.
- ²⁴ A respeito do processo de adoção, *vide* Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, 13; *Sobre a herança de Pirro*, 42, 68; *Sobre a herança de Nicóstrato*, 15; *Sobre a herança de Filoctémon*, 9; *Sobre a herança de Apolodoro*, 20, 30; *Sobre a herança de Quíron*, 39; *Sobre a herança de Aristarco*, 13; *Sobre a herança de Hágnias*, 1.
- ²⁵ Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ²⁶ Iseu, *Sobre a herança de Nicóstrato*, 12-13. Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ²⁷ CURADO, 2008, p. 210-211. SEGURADO E CAMPOS, 2013, p. 18-20.
- ²⁸ MACDOWELL, 1986, p. 99; MAFFI, 2005, p. 257.
- ²⁹ Homero, *Odisseia*, canto 11, 66-78. Tradução de Lourenço (2011).
- ³⁰ Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, 10. Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ³¹ Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, 19. Tradução de Curado (2008).
- ³² Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, 46. Tradução de Leão (2001).
- ³³ Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, 11. Tradução de Curado (2008).
- ³⁴ CURADO, 2008, p. 171. A autora ressalta que os juízes conheciam as leis relativas às obrigações familiares, já que o discurso omite alguns aspectos. Cf. Demóstenes, *Contra Macártato*, 51.
- ³⁵ Iseu, *Sobre a herança de Cleónimo*, 39. Tradução de Curado (2008).
- ³⁶ SEGURADO E CAMPOS, 2013, p. 58-61.
- ³⁷ Iseu, *A herança de Filoctémón*, 60. Tradução de Curado (2008). Cf. Iseu, *A herança de Filoctémón*, 1, 5 e 7.
- ³⁸ Iseu, *Sobre a herança de Filoctémón*, 49-50. Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ³⁹ Iseu, *Sobre a herança de Filoctémón*, 48. Tradução de Segurado e Campos (2013).
- ⁴⁰ Iseu, *Sobre a herança de Quíron*, 19. Tradução de Curado (2008).
- ⁴¹ Iseu, *Sobre a herança de Astífilo*, 30. Tradução de Segurado e Campos (2013).

BIBLIOGRAFIA

COHEN, D. **Law, Violence and Community in Classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CURADO, A.L. **Mulheres em Atenas**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008.

- ISEU. **Discursos**: a herança de Filoctémon. Tradução do grego, introdução e notas de J.A. Segurado e Campos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra , 2013. v. VI.
- HARRISON, A.R.W. **The Law of Athens**. Oxford: The Clarendon Press, 1969. v. I.
_____. **The Law of Athens**. Oxford: The Clarendon Press, 1971. v. II.
- HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2011.
- LEÃO, D.F. **Sólon**: ética e política. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
_____. Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. **Dike**: Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico, n. 8, 2005, p. 5-31.
- LEITE, P.G. **Ética e retórica forense**: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- LÓPEZ, M.D.J. **Discursos**. Madrid: Editorial Gredos, 2002.
- MAFFI, A. De la loi de Solon à loi d'Illion ou comment defender la démocratie. In: BERTRAND, J.M. **La violence dans les mondes Grec et Romain**. Paris: Publications de la Sorbone, 2005.
- MACDOWELL, D.M. **The Law in Classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1986.
- PLUTARCO. **Vidas paralelas**: Demóstenes e Cícero. Tradução de Marta Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- USHER, S. **Greek Oratory**: Tradition and Originality. Oxford: Oxford University Press, 2001.

De lugar a não lugar: (im)pertinências à Roma antiga na poesia latina

Fábio Frohwein de Salles Moniz

RESUMO

Este artigo objetiva traçar algumas reflexões sobre identidade nacional na poesia latina antiga. Observaremos em que medida poemas de Virgílio, Horácio, Tibulo, Propércio, Ovídio e Juvenal servem, na Latinidade clássica, para discutirmos sobre questões problematizadas contemporaneamente como identidade nacional enquanto construção sobreposta às diversidades, identidade como delimitação entre “nós” e “eles” e identidade como pertencimento. Para tal, empregaremos, como orientação teórica sobre o conceito de identidade, as obras *A identidade cultural na pós-modernidade*, de Stuart Hall, e *Identidade*, de Zygmunt Bauman. Pretendemos, com isso, demonstrar que se, por um lado, há na obra desses poetas uma identificação com a *urbs romana*, por outro, esse sentimento não se dá em função do nascimento, nem em função de uma identidade nacional, mas por vínculos construídos conforme cada eu poético. Além disso, tencionamos contrapor a essa diversidade de vínculos uma falta de identificação com Roma que se verifica na obra de Juvenal.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura latina; poesia; identidade.

Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall questiona-se quanto à existência de uma crise de identidade na Pós-Modernidade. Para o sociólogo jamaicano radicado na Inglaterra, a ideia de identidade vincula-se estreitamente à definição de sujeito, sendo necessário, antes, discerni-lo em três estágios: 1 sujeito do Iluminismo, dotado de independência e de razão; 2 sujeito moderno ou sociológico, dependente e formado a partir da relação com o outro; 3 sujeito pós-moderno, não sujeito pós-moderno, não dotado de independência nem de identidade fixa. O sujeito moderno surgiu num momento de grandes transformações econômicas e políticas, em que o indivíduo passou a ser definido em novas e complexas estruturas de sociedade. No entanto, esse sujeito, cuja identidade fixa se construía por meio das interações sociais, sofrerá descentramento, ocasionado por avanços das ciências humanas ocorridos na Modernidade tardia. É com o advento do sujeito pós-moderno que se instaura, na sociologia, o debate sobre identidade, entendida como algo móvel, em constante transformação:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. E definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente.¹

Com base nessas considerações, Hall busca repensar o conceito de identidade nacional, sobretudo numa época em que a globalização obriga os indivíduos a deslocamentos, choques entre identidades culturais locais e hibridismo de culturas devido à migração de povos. Assim sendo, torna-se difícil sustentar que existe uma identidade nacional unificada, em função das diferenças coabitantes em uma mesma nação, como etnia, religião, gênero etc., e que há uma crise de identidade, uma vez que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”,² isto é, os processos de identificação do indivíduo não são fixos nem imóveis.

Em *Identidade*, outra obra seminal para a compreensão do tema homônimo, Zygmunt Bauman também se preocupa com o

debate em torno da identidade nacional, surgido no Pós-Guerra e durante a globalização. Segundo o sociólogo polonês, com base na ideia de nação, definiram-se os limites entre “nós” e “eles”, tornando-se a identidade nacional um critério de exclusão. Conforme Bauman, as nações reagiram de duas maneiras à globalização, fator de “ressurgência do nacionalismo”: 1) buscaram se proteger dos “ventos globalizantes” e 2) reavaliaram “o pacto tradicional entre nação e Estado”. De qualquer forma, a “erosão da soberania nacional” foi inevitável. Assim é que “pertencer-por-nascimento”, como elemento identificador da nacionalidade, não é “natural”, mas uma “convenção arduamente construída”.³

À primeira vista, esse estado de coisas parece distanciar-se de nosso *corpus*, mas acreditamos que trazer a discussão sobre identidade para a literatura latina é, no mínimo, necessário. Em primeiro lugar, porque nós, pesquisadores situados na Pós-Modernidade, não somos indiferentes às demandas e questões que nosso tempo nos sugere. Inexoravelmente, desenvolvemos relações de empatia com a Grécia ou Roma antigas a partir de nossa experiência atual. Temas como identidade, alteridade, sexualidade, homoafetividade, gênero, controle social, censura, para ficarmos com poucos, seriam impensáveis até a década de 1970 do séc. xx, pelo menos em se tratando de Brasil, dada a falta de condições históricas para tais investigações ou, antes, para tais inquietações intelectuais no âmbito universitário. Em segundo lugar, enquanto pesquisadores da Antiguidade, temos consciência de que, se por um lado existem aproximações entre os mundos antigo e atual, por outro, é mister nos acautelarmos com o risco de anacronismos e de aplicações indevidas de categorias críticas contemporâneas aos autores greco-latinos.

Da apressada síntese de Hall e Bauman, extraímos alguns pontos que julgamos salutares para uma reflexão sobre identidade nacional na poesia latina. São eles: 1 identidade nacional como construção sobreposta às diversidades, 2 identidade como delimitação entre “nós” e “eles” e 3 identidade como pertencimento. Obviamente, o tema da identidade nacional suscita questões muito mais vastas e complexas, mas julgamos que esses três tópicos já servem a um exercício de leitura produtivo. Com relação ao primeiro ponto, é inevitável, para um latinista, pensar nos poetas augustanos. Portavozes da *Pax romana*, esses autores ecoaram em seus versos um

momento de equilíbrio e reorganização do Estado romano, no sentido de se superarem as discórdias internas e pessoais entre os partidos que disputavam o poder e desestabilizavam o governo nas últimas décadas da República. Augusto realizou a restauração não só política, mas econômica e, sobretudo, moral, retomando valores morais da tradição, que haviam sido abandonados pelos romanos.

As odes cívicas de Horácio, por exemplo, celebram a virtude e expressam a gratidão para com Augusto, por ter pacificado Roma. A lírica nacionalista horaciana, assim, filiava-se à ideologia augustana, segundo a qual a crise romana derivou da decadência da moral, do abandono do antigo sistema de valores que haviam engrandecido Roma. Nas odes cívicas, Horácio subscreve-se ao moralismo de Augusto, criticando o luxo e a extravagância, elogiando a *virtus*:

O ciclo das seis odes romanas [...] tem uma sólida estrutura arquitetônica, um inegável calor de convicção e a capacidade de reevocar, com voz verdadeiramente romana e verdadeiramente carregada da mais alta sabedoria filosófica, os exemplos mais luminosos da *virtus* romana.⁴

Em oposição à época republicana, marcada por grandes oradores, o principado de Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) caracterizou-se pela proliferação da poetas. Esses autores manejavam a palavra não mais para seduzir a multidão, mas para sensibilizar um grupo seleto de jovens aristocratas, cultos e conhecedores de literatura, que deveriam se formar nos valores morais recuperados de uma fase de esplendor para o povo romano. A lírica desse período traduzia, pois, o entusiasmo do momento para com a administração de Augusto, quer fosse através do sentimento nacional, que louvava a grandiosidade do Império romano e expressava a devoção do cidadão ao estado e à virtude; quer fosse através da religiosidade, que assinalava a vocação divina de Roma para governar povos e espalhar a paz; quer fosse ainda através da apologia às alegrias simples da vida, obtidas pela conduta de vida equilibrada, a *aurea mediocritas*, que controla os excessos e grandes paixões, responsáveis por lançarem a República ao caos de egoísmos.

As reformas econômica, religiosa, política e, sobretudo, moral caracterizavam, portanto, o principado de Augusto. Não obstante a

heterogeneidade de províncias e culturas que compunham agora o Império, o *princeps* objetivava a coesão espiritual desse grande território, que buscava obter, por exemplo, por meio da criação de uma religião estatal capaz de congregar os diversos povos conquistados, principalmente os do Ocidente, unificando cultural e religiosamente as províncias ocidentais e Roma. Da mesma forma, a literatura também serviu de instrumento para propagar um constructo de identidade nacional, projetado na figura do *civis romanus*. Para tal, havia um cenáculo influente o bastante, que difundiria esse novo ideal, organizado em torno de Mecenas, patrocinador dos poetas mais respeitados da época, como Virgílio, Horácio, Tibulo e Propércio. Assim é que, *grosso modo*, na poesia augustana, ser romano implica, antes de mais nada, em *pietas* (devoção) para com o Estado, ou seja, no cumprimento de deveres cívicos, políticos e militares para com Roma, devoção essa que, parafraseando Hall, “costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura”.⁵ Essa estrutura consistia em normas sociais, políticas, jurídicas, religiosas que, inicialmente, regiam apenas a cidade de Roma mas que depois se estenderam às demais cidades por imposição, como nos mostra Pierre Grimal, em *Virgílio ou o segundo nascimento de Roma*:

Por muito tempo, Roma não passara de uma “cidade”, um conjunto de homens ligados por esse parentesco jurídico que é pertencer a um mesmo corpo social. Esses homens tinham suas assembleias, seus magistrados; votavam-se leis, faziam-se julgamentos, tomavam-se decisões que só eram válidas no seio do povo; e os deuses aos quais se orava só olhavam e protegiam os membros da cidade. E existiam outras cidades, na superfície da terra, que, da mesma maneira, eram senhoras de si. Depois tudo mudara e as cidades haviam deixado de ser iguais. Roma crescera e estendera seu império – sua proteção e suas leis, as de seus deuses e de suas armas – sobre outras cidades.⁶

Em última instância, a mensagem a ser transmitida era que, não obstante onde tivesse nascido ou morasse, indivíduos que honrassem suas obrigações para com o Estado irmanar-se-iam no ideal romano. Horácio apregoa em sua ode III.2:

*Angustam amice pauperiem pati
robustus acri militia puer*

*condiscat et Partbos ferocis
uexet eques metuendus hasta*

*uitamque sub diuo et trepidisagat
in rebus. Illum ex moenibus hosticis
matrona bellantis tyranni
prospiciens et adulta uirgo*

*suspiret, eheu, ne rudis agminum
sponsus lacessat regius asperum
tactu leonem, quem cruenta
per medias rapit ira caedes.*

*Dulce et decorum est pro pátria mori:
mors et fugacem per sequitur uirum
nec parcat in bellis iuuentae
poplitibus timidoue tergo.*

*Virtus, repulsae nescia sordidae,
intaminatis fulget honoribus
nec sumit aut ponit securis
arbitrio popularis aurae.*

*Virtus, recludens inmeritis mori
caelum, negate temptat iter uia
coetusque uolgaris et udam
spernit humum fugiente pinna.*

*Est et fideli tuta silentio
merces: uetabo, qui Cereris sacrum
uolgarit arcanae, sub isdem
sit trabibus fragilemque mecum*

*soluat phaselon; saepe Diespiter
neglectus incesto addidit integrum,
raro antecedentem scelestum
deseruit pede Poena claudo.⁷*

Que o jovem, fortalecido pela dura campanha,
de boa mente a difícil pobreza aprenda a suportar,
que ele, cavaleiro temido por sua lança,
o terror semeie entre os feros Partos,

sob o céu aberto em consoante perigo vivendo.
Vendo-o as muralhas inimigas,
que a mãe, esposa de um rei guerreiro,
e sua filha virgem já adulta

suspirem, ah, ansiando que o noivo príncipe,
inexperiente na guerra, não provoque um tal leão,
rude e áspero ao toque, cuja sangrenta cólera
o arrasta pelo meio da chacina.

Doce e belo é morrer pela pátria:
a morte persegue o homem que foge,
nem se apieda dos joelhos ou das covardes costas
da pusilânime juventude.

A Virtude, desconhecendo o sórdido revés,
refulge em imaculadas honras, e não segura
ou põe de parte as machadinhas,
à maré da vontade popular.

A Virtude, abrindo aos que não merecem morrer
do céu as portas, aventura-se por negado caminho,
e, de asas ao vento, a vulgar população
e a húmida terra despreza.

O fiel silêncio tem também segura recompensa:
aquele que revelado tiver o culto da misteriosa Ceres
proibirei de viver sob o meu teto,
ou de comigo levantar âncora

no mesmo frágil barco. Tantas vezes Júpiter, desprezado,
o inocente não distinguiu do culpado: raramente o Castigo,
com seu pé manco, o criminoso abandonou
que à frente tinha partido.⁸

Nesse poema, Horácio sintetiza o ideal romano em três *tópoi* básicos: 1 serviço ao exército com disciplina para suportar pobreza e com bravura para enfrentar os inimigos (estrofes 1-4); 2 dedicação à carreira política com constância para lograr vitória no *cursus honorum*, nunca se curvando ante uma possível derrota (estrofes 5-6); 3 religiosidade e respeito aos ritos romanos sagrados (estrofes 7-8). Interessante notarmos que nenhum dos poetas augustanos nasceu na cidade de Roma. Horácio era de Venússia; Virgílio, de Mântua; Tibulo, de Gábios; Propércio, da Úmbria; e Ovídio, de Sulmo; homens originários, portanto, de diversas regiões da Itália, com características geográficas, étnicas e culturais próprias. Algumas, inclusive, haviam participado de revoltas sociais contra Roma e foram esmagadas pelo governo despótico de Sila. Obviamente, essa identidade nacional, alicerçada na noção de *ciuis romanus*, servia para ficcionalizar uma grande nação subordinada ao Estado romano, não obstante a diversidade de etnias, a começar pela própria Itália, que, até a fundação de Roma, recebera povos mediterrâneos, gregos e orientais.

É inegável que a *urbs romana* exercia força centrípeta na poesia augustana, mas veremos que por motivos diferentes. Acima de tudo, Roma era o lugar por excelência do *negotium*. Longe dos deveres, a melhor opção era se afastar da cidade para gozar o *otium*. Na écloga I

de Virgílio, Títiro encontra um protetor em Roma que lhe possibilita a vida sossegada no campo, observando o rebanho pastar e versejando poemas bucólicos. O mesmo pastor, conquanto agraciado com essa dádiva por um deus, numa alusão a Otaviano em vias de divinização oficial, não deixa de criticar Roma, nos v. 24-25:

MELIBOEVVS

[...]

Sed tamen iste deus qui sit da, Tityre, nobis.

TITYRVVS

*Vrbem quam dicunt Romam, Meliboe, putavi
stultus ego huic nostrae similem, quo saepe solemus
pastores ouium teneros depellere fetus.
sic canibus catulos similes, sic matribus haedos
noram, sic paruis componere magna solebam.
Verum haec tantum alias inter caput extulit urbes
quanto lenta solent inter uiburna cupressi.⁹*

MELIBEU

[...]

Mas diz-me, Títiro, quem é este teu deus.

TÍTIRO

Melibeu, eu julgava, pobre tolo, que a cidade a que chamavam Roma era semelhante a esta nossa, para onde nós, pastores, costumamos muitas vezes encaminhar os tenros cordeiros. Sabia que os cachorros eram semelhantes aos cães e às mães os cabritos. Por isso, costumava comparar as coisas grandes com as pequenas. Na verdade, porém, Roma ergue tanto a cabeça acima das outras cidades quanto os ciprestes acima dos flexíveis viburnos.¹⁰

Inveja-o o pastor Melibeu sem a mesma sorte e que, portanto, deve abandonar suas terras:

MELIBOEVVS

*Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
siluestrem tenui musam meditaris auena:
nos patriae finis et dulcia linquimus arua.
nos patriam fugimus: tu, Tityre, lentus in umbra
formosam resonare doces Amaryllida siluas.¹¹*

MELIBEU

Ó Títiro, deitado sob a copa de uma faia frondosa, ensaias um poema silvestre numa flauta singela. Nós deixamos as fronteiras e os queridos

campos da pátria. Somos expulsos da nossa terra. Tu, Títiro, à sombra, tranquilo, ensinas os bosques a cantar a formosa Amarílis.¹²

Mister grifarmos aqui a articulação sintática de coordenação entre as ideias de *arua* (campos cultivados) e *patria* (país ou solo natal). Na écloga IX, Méris, encontrando-se com Lícidas numa estrada, explica-lhe que leva cabritos aos novos donos de seus campos, clara alusão às terras confiscadas e concedidas por Otaviano aos veteranos de exército que lutaram na guerra civil:

LYCIDAS

Quo te, Moeri, pedes? an, quo uia ducit, in urbem?

MOERIS

*O Lycida, uini peruenimus, aduena nostri,
quod nunquam ueriti sumus, ut possessor agelli
diceret: "haec mea sunt; ueteres migrate coloni."
nunc uicti tristes, quoniam fors omnia uersat,
bosilli – quod nec uertat bene – mittimus haedos.¹³*

LÍCIDAS

Méris, aonde te levam os passos? À cidade para onde se dirige este caminho?

MÉRIS

E sobrevivemos nós, Lícidas, para um estranho se apropriar das nossas terras, dizendo (nunca tal receberíamos): “Elas são minhas! Ide-vos embora, velhos cultivadores!” Agora, vencidos, tristes, porque a fortuna a tudo dá volta, vamos levar-lhe estes cabritos. Que lhe não façam proveito!¹⁴

O poema não nos mostra, porém, intuímos, o pastor terá destino similar ao de Melibeu em breve. Nessa fase inicial da obra virgiliana, patenteia-se a ligação orgânica entre indivíduo e propriedade rural. É importante termos isso em mente para não confundirmos ideal romano, a que se subscreverá o poeta no decorrer de sua produção poética, que culminou com a *Eneida*, com genuíno sentimento de identificação, que, para homens provenientes de comunidades agrárias, fundava-se na relação com a terra. Nas *Bucólicas*, além de relatar a vida do campo, Virgílio faz projeções sobre a vida política e social, distanciadas do ambiente campestre. Embora a poesia pastoril virgiliana tenha sido produzida numa época em que a sociedade romana se achava envolvida em lutas civis e em que a

leitura de poemas que retratam a simplicidade do campo deveria agradar ao romano cansado das agitações políticas, já se verificava o processo de divinização de Augusto em alguns poemas, como as éclogas I e IV. O poeta era partidário de Augusto; era atraído não só pela glória, mas também pela promessa de que poderia realizar sua atividade poética sob a paz de um governo estável.

Em Horácio, flagramos uma relação com a cidade marcada pelo *negotium*. Nos versos de abertura de sua sátira II.7, vemos que as aspirações mais profundas da *persona satirica* horaciana são:

[...] *modus agri non ita magnus,
Hortus ubi et tecto uicinus iugis aquae fons
et paullum siluae [...]*¹⁵

[...] um espaço de campo, não tão vasto,
com seu vergel, perene e pura fonte
junto da casa, um pequenino bosque [...].¹⁶

Nessa sátira horaciana, Roma, contrariamente à paz do campo, figura como lugar de vida turbulenta e de situações esdrúxulas. Haja vista o fiador que vem cobrar seu dinheiro de maneira intempestiva. A sátira finda com a célebre fábula do rato do campo que visita seu amigo da cidade e que, durante um lauto banquete, vê-se assustado com súbita invasão de cães, decidindo ir embora, pois prefere a “*silua canusque/tutus ab insidiis*” (Horatius 130), isto é, “a floresta e a toca seguros de perigos”.¹⁷ Outra cena urbana desagradável é o episódio do tagarela na sátira I.9. Importunado por um desconhecido, que tenciona integrar o seletto grupo de Mecenas, o satírico percorre as ruas de Roma em meio ao desespero e busca se desvencilhar do inconveniente a todo custo. A beleza da cidade e de seus bairros, elogiada pelo *garrulus*, perde seu apelo frente a tamanho incômodo. Aliás, diga-se de passagem, já nos primeiros versos do poema, entrevemos certa indiferença do satírico à paisagem urbana, ele que deambula “*meditans nugarum, totus in illis*”,¹⁸ “meditando em amenidades, todo concentrado nelas”.¹⁹ Nas odes líricas, descobrimos o lugar com que, de fato, Horácio se identificava, Tíbur, atual Tívoli, onde ficava a casa de campo presenteada pelo querido amigo Mecenas. A identificação chega a ponto de o poeta, na ode II.6, desejar que suas cinzas sejam espargidas pelas colinas do local, numa fusão completa à terra a que sente pertencer:

*Ille te mecum locus et beate
postulant arces; ibi tu calentem
debita sparges lacrima fauillam
uatis amici?*²⁰

este lugar e estas ditosas colinas
por mim e por ti chamam; aí com lágrima devida
a quente cinza espargirás
do teu amigo poeta.²¹

Na elegia erótica latina, a representação poética da cidade de Roma sofre ressignificação. Em que pese o subjetivismo, o gênero elegíaco não constitui uma produção poética desprovida de marcas do seu contexto. O esquema central assenta-se num eu apaixonado que deseja uma *puella*, delineando-se uma estrutura em três *tópoi* principais: amor, *puella* e eu elegíaco. Embora esses elementos se encontrem ostensivamente na poesia dos três grandes elegíacos latinos, cada qual os trabalhou de modo peculiar. Tibulo, ao começar suas elegias, afirma-se como um amante que prefere sua amada (e a poesia por ela inspirada) às ingratas riquezas da *urbs*. Propércio, por sua vez, inicia seu primeiro livro, apresentando a *puella* e a situação elegíaca, universo paralelo à *urbs*. Ovídio, em contrapartida, abre sua obra inaugural, de forma inusitada, dizendo que cantaria versos épicos, mas foi boicotado por Cupido, sendo “forçado” pelo deus à celebração do amor em detrimento dos fatos relacionados à *urbs*.

A própria relação amorosa entre o eu elegíaco e a *puella* origina-se da transgressão de valores sociais comumente admitidos para o *ciuis romanus*. O eu submete-se à sua *puella*, isto é, o *ciuis romanus* converte-se em escravo de uma mulher. Nesse sentido, afirma-se a superioridade da amada, que causa a amargura, sobre o amante, que sofre as consequências de um amor atormentado. Os poemas de Tibulo, Propércio e Ovídio trazem uma *ciuitas* polarizada pelo afeto. O universo do amante, entregue ao sentimento amoroso numa decisão totalizante, vigora como um mundo autossuficiente. A cidade passa a ser o lugar por excelência dos relacionamentos amorosos. O eu, indivíduo que abdica de ser *ciuis romanus*, tem vínculo com a cidade não em função do serviço ao Estado, mas do *seruitium amoris*, isto é, da obrigação para com a *puella*, que mora em Roma.

No entanto, em Tibulo, a *urbs romana* corresponde ao espaço dos amores venais e atormentadores, projetados em três figuras emblemáticas: Délia, Nêmesis e Máraton. As elegias tibulianas

ilustram certa inversão de valores que Augusto buscava combater com sua reforma moral. Dos ciclos de elegias, constituídos em torno de Délia, Nêmesis e Máraton, os dois primeiros veiculam de maneira inequívoca a ideologia augustana. Délia, a *formosa puella*, aprisiona o poeta em *catenae/uinclae* e representa uma anti-Lucrécia, nada casta, permissiva e volúvel, que trai o marido com vários amantes. As elegias do ciclo deliano exploram também a questão em torno do amor venal. Não obstante casada, Délia é caracterizada pelo eu como uma mulher que manipula seus sentimentos e tortura-o. Na elegia I.1, primeira desse ciclo, o eu, ébrio de idealismo amoroso, dispõe-se a abandonar a sofisticação da cidade:

*Diuitias alius fuluo sibi congerat auro
Et teneat culti iugera multa soli,
Quem labor adsiduus uicino terreat hoste,
Martia cui somnos classica pulsa fugent:
Me mea paupertas uita traducat inertí,
Dum meus adsiduo luceat igne focus.
Ipse seram teneras maturo tempore uites
Rusticus et facili grandia poma manu;
Nec spes destituat, sed frugum semper aceruos
Praebat et pleno pingua mus talacu.
[...]
Non ego laudari curo, mea Delia; tecum
Dum modo sim, quae sosegnis inersque uocer.
Te spectem, suprema mihi cum uenerit hora,
Te teneam moriens deficiente manu.²²*

Outro acumule para si riquezas em outro fulvo
e possua muitas jeiras de solo cultivado;
sofrimento incessante o aterrorize por causa de vizinho hostil,
e o toque da trombeta marcial lhe afugente o sono:
a mim, a minha pobreza me leve por uma vida ociosa,
desde que luza a minha lareira com o fogo permanente.
Eu mesmo, lavrador, plante no tempo certo videiras tenras
e, com mão hábil, grandes árvores frutíferas;
e não me abandone a Esperança mas me dê sempre abundância
de frutos e um denso mosto num lagar cheio.

[...]

Não procuro, eu, ser louvado, minha Délia: contanto que
esteja contigo, podem chamar-me ocioso e inerte.
Que eu te olhe quando houver chegado a minha hora suprema;
que eu, morrendo, te prenda com mão enfraquecida.²³

A opção por tornar-se um camponês vincula-se ao desejo do eu por desfrutar do amor de Délia, numa combinação original que Tibulo faz das temáticas bucólica e erótica, daí ser conhecido como o poeta da pacífica vida rural. Se a tendência da elegia é construir um cenário ideal, refúgio para os tormentos, evadindo para o mundo do mito, em Tibulo a função do mito é desempenhada pelo campo. O poeta quer abrigar-se num espaço tranquilo e íntimo, para se proteger das tempestades e perigos da vida. Porém, a amada não lhe corresponde às expectativas, já que mantém relações com vários amantes.

Nêmesis, cortesã fria e egoísta, é ainda mais permissiva, cruel e gananciosa do que Délia. O ciclo nemesiano expõe os malefícios do amor venal, ou seja, a que ponto o cidadão chega por ceder à venalidade do amor, caracterizando uma crítica do poeta à sociedade romana entregue à decadência de costumes e à desvalorização do afeto em detrimento do valor pecuniário das coisas, inclusive do próprio ser. As figuras femininas em Tibulo estão sempre em busca de amantes ricos, aptos a lhe satisfazerem os caprichos com presentes caros. Nem Máraton, o *puer delicatus*, a quem Tibulo dedicou seus poemas homoeróticos de tom galanteador, escapa à realidade do amor venal. Conforme Gian Biaggio Conte, Roma, na elegia tibuliana, é o ambiente propício aos encontros furtivos e relacionamentos amorosos mas também às intrigas e traições. Daí a cidade exercer, a um tempo, força centrípeta e centrífuga: da mesma forma que atrai o elegíaco, força-o ao escape para o mundo rural, por necessidade de proteção contra as armadilhas da sociedade. Em sua primeira e programática elegia, o poeta sintetiza o idealismo amoroso calcado no abandono da sofisticação da cidade, na opção pela *inertia* e pela *paupertas* da vida no campo, enfim, na utopia de ser amado por Délia exclusivamente.

Em Propércio, a subserviência amorosa não instiga propriamente o eu a evadir-se mas a permanecer na cidade, desertando do serviço ao Estado. A atitude superior dominadora e ativa de Cíntia, a *puella* inspiradora, desdobra-se poeticamente numa relação amorosa governada por uma cortesã, fundada mais na troca de favores do que em sentimentos. A amada exige presentes e favores como pagamento por seu “amor” e se mostra atraente não só para o eu, bem como também para os demais. O amor das *puellae* pelos ricos põe de manifesto o desejo de adquirir bens por parte das jovens

romanas, daí as infidelidades amorosas entre o eu e a amada serem constantes. O retrato que Propércio constrói da mulher ambiciosa é análogo ao da meretriz da comédia latina. Suas contínuas queixas ante os insistentes pedidos por parte da *anara puella* são um claro sinal do choque entre concepções contrastantes de vida e amor. Assim, Propércio considera Cíntia bela porém malvada, desleal, pérfida, libertina, infiel, leviana e, sobretudo, frívola e ambiciosa. Seduzido por Cíntia, o eu a nada mais aspira, ojeriza o *negotium*, afasta-se da vida comum e migra para uma nova ordem, alheia à sociedade.

A figura da *puella* ganha, portanto, mais relevo em Propércio:

*Quid mihi desidia non cessas fingere crimen,
quod faciat nobis Cynthia, Roma, moram?
tam multa illa meo diuisast milia lecto,
quantum Hypanis Veneto dissidet Eridano;
nec mihi consuetos amplexu nutrit amores
Cynthia, nec nostra dulcis in auresonat.
olim gratus eram: non ullo tempore cuiquam
contigit ut simili posset amare fide.
inuidiae fuimus: num me deus obruit? na quae
lecta Prometheis diuidit herba iugis?
non sum ego qui fueram: mutat uia longa puellas.
quantus in exiguo tempore fugit amor!
nunc primum longas solus cognoscere noctes
cogor et ipse meis auribus esse grauis.
felix, qui potuit praesenti flere puellae
(non nihil aspersione gaudet Amor lacrimis),
aut, si despectus, potuit mutare calores
(sunt quoque translato gaudia seruitio).
mi neque amare aliam neque ab hac desistere fas est:
Cynthia prima fuit, Cynthia finis erit.²⁴*

Porque não deixas de levantar-me acusações de inação
Como se Roma, Pôntico, fosse para mim causa de demora?
Separada do meu leito está ela, Cíntia, tantas milhas
Quanto afastado está o Hípane do vêneto Eridano;
Não alimenta Cíntia com o seu amplexo os amores a que me habituei
Nem o seu nome ressoa nos meus ouvidos docemente.
Outrora era tudo para ela; a nenhum outro, por esse tempo,
Aconteceria ser amado com semelhante devotamento.
Fomos alvo de inveja: será que algum deus me deitou a perder?
Ou será que alguma erva colhida nos cimos prometaicos nos separa?
Já não sou quem eu fui: longos caminhos dão voltas às amadas.

Quanto amor, em tão escasso tempo, se pôs em fuga!
Agora, pela primeira vez, sou obrigado a experimentar sozinho noites
[longas
E a ser molesto eu próprio para os meus ouvidos.
Feliz aquele que pôde derramar lágrimas em presença da amada
(não é pequena a satisfação que Amor tem por lágrimas esparsas),
Ou aquele que, embora menosprezado, foi capaz de transferir seus afetos
(há também algum prazer em mudar de dependência).
A mim não me é consentido amar outra sem desistir desta:
Cíntia foi a primeira, Cíntia será meu fim.²⁵

Nessa elegia, o eu objetiva esclarecer a Pôntico que não é exatamente Roma que o detém:

*Quid mihi desidia non cessas fingere crimen,
Quod faciat nobis, Pontice, Roma moram?*²⁶

Porque não deixas de levantar-me acusações de inação
como se Roma, Pôntico, fosse para mim causa de demora?²⁷

Acusado de passar a vida no *otium*, em meio aos amores de Cíntia, o eu defende-se. Afirma que se encontra sozinho, porque foi abandonado pela *puella*, que, irritada por algum motivo obscuro, partiu de Roma. Perplexo, anseia por entender-se e vislumbra explicações na intervenção divina. O universo mítico, assim, representa o esforço do elegíaco por conferir sentido ao caos vivenciado, cuja elucidação não atina com explicação racional. Cupido, o deus brincalhão, é o grande responsável por Cíntia deixar de lhe corresponder aos sentimentos e querer fugir com outro. A ausência da amada torna a cidade um lugar de infelicidade, com o eu a passar longas noites de isolamento. Por mais que haja outras mulheres, “*Cynthia prima fuit, Cynthia finis erit*”,²⁸ “Cíntia foi a primeira, Cíntia será o meu fim”.²⁹ O poema remete à elegia I.1, não só pela temática, bem como pela expressão *Cynthia prima*:

*Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis,
contactum nullis ante cupidinibus.
tum mihi constantis deiecit lumina fastus
et caput impositis pressit Amor pedibus,
donec me docuit castas odisse puellas*

*improbus, et nullo vivere consilio.
ei mihi, iam toto furor hic non deficit anno,
cum tamen adversos cogor habere deos.*³⁰

Cíntia, a primeira, com seu olhar me cativou, a mim, desventurado,
Nunca antes ferido por quaisquer Amorzinhos.
Então Amor me fez abater o olhar de alturas imperturbadas
E me calcou a cabeça com o peso de seus pés,
Até me ensinar a aborrecer as impolutas donzelas,
Esse malvado, e a viver sem ponderação de espécie alguma.
E já esse desvario não me larga por todo um ano,
E assim me vejo obrigado a sofrer deuses adversos.³¹

Por meio desse programático poema, dimensionamos o fascínio exercido por Cíntia. Há um amor implacável e dominador que aprisiona o eu na cidade mas o afasta da vida pública. O adjetivo *primus* fornece-nos importante chave de leitura, refletindo a escolha de se antepor a amada a qualquer possibilidade de carreira política ou de constituição de família com uma casta *puella*. Como em Tibulo, a Roma de Propércio não é lugar de serviço ao estado porém de *seruitium amoris*. Sua opção por se render aos encantos de Cíntia, uma cortesã, consiste em violação do código de respeitabilidade e das normas de conduta da cidade, fundadas no *mos maiorum*.

Entre os elegíacos, Ovídio identifica-se com a cidade de maneira mais multifacetada. Em seus poemas, a *urbs romana* figura profundamente carregada de afetos, histórias, memórias e expectativas. Nos *Amores*, livro de iniciação poética, a relação de Ovídio com Roma assemelha-se, em parte, à dos elegíacos antecessores – o vínculo por meio do amor pela *puella*, Corina. O poeta de Sulmona, no entanto, distingue-se de Tibulo e Propércio, pelo fato de sua paixão pela *puella* não levar à submissão completa, uma vez que sua extrema ironia salvou-o do *seruitium amoris*. Dessa maneira, Roma não se limitava, para Ovídio, à cidade da *puella*, mas das *puellae* e das *mulieres* de qualquer idade, como nos ensina no livro I de sua *Ars amatoria*:

*Seu caperis primis et adhuc crescentibus annis,
Ante oculos neniet vera puella tuos:
Sine cupis iuuenem, iuuenes tibi mille placebunt.
Cogeris uoti nescius esse tui:*

*Seu te forte inuat sera et sapientior aetas,
Hoc quoque, crede mihi, plenius agmen erit.
Tu modo Pompeia lentus spatiare sub umbra,
Cum sol Hercule iter galeonis adit:
Aut ubi muneribus nati sua munera mater
Addidit, externo marmore dives opus.
Nec tibi nitetur quae, priscis sparsa tabellis,
Porticus auctoris Livia nomen habet:
Quaque parare nec emmiseris patruelibus ausae
Belides et stricto stat ferus ense pater.
Nec te praetereat Veneri ploratus Adonis,
Cultaque Iudaeo septima sacra Syro.
Nec fugelini gerae Memphitica templa iuvencae:
Multas illa facit, quod fuit ipsa Ioni.
Et fora conueniunt (quis credere possit?) amori.³²*

Se te cativam tenros anos e ainda em crescimento,
Diante de teus olhos há de surgir uma verdadeira donzela;
Mas se desejas, antes, uma jovem, mil jovens te hão de agradar,
E ficarás bloqueado e incapaz de escolher;
Se acaso te apraz a idade madura e de maior sabedoria,
Também essa, acredita em mim, há de ser tropa bem farta.
Basta passeares com vagar à sombra do pórtico de Pompeu,
No tempo em que o sol avança sobre as costas do leão de

Hércules,

Ou no lugar onde a mãe acrescentou à dádiva de seu filho a sua
[dádiva,
Obra de grande riqueza, graças ao mármore estrangeiro;
Nem deves evitar o pórtico repleto de quadros antigos,
Que herda de quem o inspirou o nome de Lívia,
Ou esse outro, onde estão aquelas que ousaram aprontar a morte de seus

[primos,

As filhas de Belo, e, de semblante carregado e espada em riste, o pai;
Nem deixes passar as festas de Adônis, chorado por Vênus,
Nem o sétimo dia sagrado, que celebram os Judeus da Síria,
Nem evites os templos de Mênfis, da bezerra de linho trajada;
A muitas ela converte naquilo que ela mesma foi para Júpiter.
Até mesmo o foro (quem havia de acreditar?) convém ao amor;³³

Nessa perspectiva, um itinerário de lugares para encontros amorosos nos é traçado pelo *magister amoris* que legou à literatura latina um dos mais inusitados retratos da *urbs romana*. Por 33 versos, somos guiados ao longo de cartões-postais da Roma antiga

comentados conforme seu potencial para o sucesso dos amantes: pórticos de Pompeu, de Otávia, de Lúvia, dos Argonautas e das Danaides; *Forum Iulium* e Teatro de Marcelo. A elegia ovidiana reflete, assim, o esplendor de Roma, propiciado pela estabilização social e política do principado de Augusto. Ovídio, o último poeta elegíaco da literatura latina, frequentou a cidade imperial, conheceu-lhe o luxo, a glória, a riqueza, o mundanismo, a ociosidade, a cultura intelectual e artística. A cidade, em seu ponto de vista, oferece todo um cenário propício à sedução, com infindáveis oportunidades para encontros amorosos, seja no teatro, no circo, no fórum ou ainda nos lugares das festividades romanas onde, certamente, haveria um grande número de mulheres. Como conhecedor da *urbs* onde viveu intensamente, Ovídio deixa patente em sua obra que se alguém desejar desfrutar dos encantos femininos, das mais sedutoras jovens, esses prazeres têm uma farta legião em Roma, pois se trata da cidade dos encantos femininos.

Na segunda fase da obra ovidiana, em obras como *Metamorfoses* e *Fastos*, a presença do ambiente urbano esgarça-se em função do deslocamento para o espaço-tempo mitológico-lendário. A cidade de Roma tornará a ser representada na terceira e última fase de Ovídio, em *Tristia* e *Epistulae ex Ponto*, livros produzidos após a *relegatio* com que Augusto desterrou, em 8 d.C., o poeta para Tomos, atual Constanza (Romênia), nas proximidades do Mar Negro. Em *Tristia*, no poema de abertura, o eu recomenda ao *uolumen* cautela com a resposta aos interessados por sua vida:

*nade, liber, uerbisque meis loca grata saluta:
contingam certe quo licet illa pede.
siquis, ut in populo, nostri non inmemor illi,
siquis, qui, quid agam, forte requirat, erit:
uiuere me dices, saluum tamen esse negabis;
id quoque, quod uiuam, munus habere dei.
atque ita tu tacitus, (quaerenti plura legendum)
ne, quae non opus est, forte loquere, caue!
protinus admonitus repetet mea crimina lector,
et peragar populi publicus ore reus.
tu caue defendas, quamuis mordebere dictis:
causa patrocinio non bona maior erit.³⁴*

Vai, ó livro, e saúda em meu nome os lugares agradáveis: ao menos os tocarei com o pé com o qual me é permitido. Se ainda houver ali

alguém na população lembrado de mim, se houver alguém que por acaso pergunte o que faço, dirás que vivo: não dirás, todavia, que sou feliz; que considero também como graça de um deus a vida que tenho. E assim, discreto, entregar-te-ás para ser lido a quem perguntar mais coisas, nem fales por acaso o que não é necessário. O leitor logo lembrado recordar-se-á de meus erros e como um réu vulgar serei perseguido pela voz do povo. Não te defendas, acautela-te, ainda que sejas atacado com injúrias. Uma causa má tornar-se-á pior pela defesa.³⁵

Assim, o eu ensina a sua obra como deverá se desculpar, caso alguém julgue seus versos inferiores e ordena-lhe que evite o palácio do *princeps*, de onde partiu a ordem para o degredo. Na elegia I.3, Ovídio conta a tristeza que pairou sobre sua casa, quando recebeu a ordem de Augusto de partir para o banimento, descrevendo a última noite que passou na cidade e o desespero de sua mulher e dos amigos. Na elegia III.3, escrevendo da Cítia à mulher, o poeta comunica-lhe seu péssimo estado de saúde e manifesta a vontade de que, caso morra, seus ossos sejam enviados para Roma em uma pequena urna e que sejam assinalados por um epitáfio escrito por ele, desejo esse não realizado, pois morreu por volta de 18 d.C., no degredo. Em várias outras elegias, o eu suplica aos amigos que não se esqueçam dele, que mantenham a lembrança de seu nome, de sua amizade ou que intercedam junto a Augusto para fim ou abrandamento do castigo. Assim é que, ao longo das 51 elegias dos *Tristia*, não obstante o afastamento espacial, a impressão que nos fica é da presença cada vez mais forte da cidade de Roma na poesia de Ovídio, seja em função do trauma causado pela abrupta saída, seja pela saudade da esposa exemplar e dos dedicados amigos ou pelo ressentimento daqueles que se diziam amigos, seja, enfim, pela esperança de obter o perdão do seu algoz. Todo esse sentimentalismo, ainda que forjado/manejado como estratégia retórica para amenizar o posicionamento do *princeps* acerca da punição, compõe o quadro de uma complexa afetuosidade para com a *urbs romana*.

Longe de historiar a representação poética de Roma na poesia de Virgílio, Horácio, Tibulo, Propércio e Ovídio, nossos objetivos são bem mais modestos. Em primeiro lugar, sublinhamos que, se, por um lado, há na obra desses poetas uma identificação com a *urbs romana*, por outro, esse sentimento não se dá em função do nascimento, não obstante a ficção da naturalidade do binômio homem-terra,

conforme Bauman aponta, nem em função de uma identidade nacional, uniformizadora consoante Hall, mas por vínculos construídos de acordo com idiosincrasias ou demandas de cada eu – *negotium*, dever ao Estado, presença da *puella*, saudade da esposa e dos amigos, expectativa de perdão etc. Em segundo lugar, gostaríamos de contrapor a essa diversidade de vínculos uma falta de identificação com Roma que se verifica na obra de Juvenal.

Na sátira III de Juvenal, a *persona satirica*, ainda que triste com a mudança do amigo Umbrício para a pacata Cumas, louva sua decisão, uma vez que Roma se tornou uma cidade inabitável:

*Quamuis digressu ueteris confusus amici
laudo tamen, uacuis quod sedem figere Cumis
destinet atque unum ciuem donare Sibyllae.
ianua Baiarum est et gratum litus amoeni
secessus. ego uel Prochytam praepono Suburae;
nam quid tam miserum, tam solum uidimus, ut non
deterius credas horrere incendia, lapsus
tectorum adsiduos ac mille pericula saenae
urbis et Augusto recitantes mense poetas?*³⁶

Posto que de um amigo tão antigo,
Me custa o apartamento, o não deslouro,
Quando habitar Cumas, se destina,
Um novo cidadão dando a Sibila.
De bajas portas é Cumas; que agradável
Retiro aquela doce praia ostenta!
Próquito preso mais que Suburra.
Que lugar desgraçado, ou solitário
Preferível não vemos à Cidade
Terrível, onde incêndios, e ruínas
De prédios são contínuos; mil desgostos,
Entrando os poetas que em agosto cantam.³⁷

Umbrício afirma que em Roma não há mais lugar para trabalhos honestos e que a riqueza é cada vez menor, daí sua resolução de abandonar a pátria, enquanto é jovem. A personagem não reconhece mais na *urbis* um ambiente favorável a si, homem que não sabe mentir nem enganar as pessoas por meio de falsos elogios ou artes obscuras e que não toma parte em crimes como adultério e rapinagem. Roma tornou-se um lugar em que nada há mais de sagrado nem livre de lascívia e onde a riqueza consiste na principal referência

para que o cidadão seja valorizado em detrimento de seus costumes. Com base na fortuna, são definidos casamentos, heranças e carreira pública. A própria vida em Roma, com seus altos custos de alimentação, manutenção de escravos, vestuário e higiene pessoal, pesa cada vez mais no cotidiano dos cidadãos menos abastados.

Em linhas gerais, a sátira III estrutura-se num grande oximóron, a saber, Roma, caracterizada ao mesmo tempo como não lugar e lugar. No desabafo inicial de Umbrício quanto aos problemas da cidade, Juvenal emprega uma sequência de litotes, traçando, assim, um panorama por meio de negações que carregam o monólogo da personagem com palavras de semântica negativa, tais como *nec, non, nil, nemo, nullus, nulla, numquam, nescio, nequeo*:

*quid Romae faciam? mentiri nescio; librum,
si malus est, nequeo laudare et poscere; motus
astrorum ignoro; funus promittere patris
nec uolo nec possum; ranarum uiscera numquam
inspexi; ferre ad nuptam quae mittit adulter,
quae mandat, norunt alii; me nemo ministro
fur erit, atque ideo nulli comes exeo tamquam
mancus et extinctae corpus non utile dextrae.
quis nunc diligitur nisi conscius et cui feruens
aestuat occultis animus semperque tacendis?
nil tibi se debere putat, nil conferet umquam,
participem qui te secreti fecit honesti.³⁸*

Por que hei de em Roma estar? Mentir detesto;
Maus livros não aprovo, nem os leio;
Não sei de Astrologia; menos quero
Ou posso predizer de um pai a morte:
Não vejo rãs para extrair venenos;
Não sei levar de adúlteros recados;
Ladrões não aconselho; eis os motivos,
Por que de Roma vou sem companhia,
Qual corpo inútil, manco, inerte, e coxo.
Ninguém hoje se estima, salvo aquele,
Que oculto sabe crime, e por dizê-lo
Estala, e o não revela só por medo;
Se alguém, segredo te confia honesto,
Porque te cales não te oferta mimos.³⁹

Em contraste com o alheamento de Umbrício transmitido

em suas sistemáticas negações, Roma figura como cidade agigantada. Juvenal emprega, na sátira III, uma série de enumerações paratáticas que descrevem detalhes do cotidiano, a exemplo dos riscos que a vida urbana oferece aos cidadãos:

Plurimus hic aeger moritur uigilando (sed ipsum languorem peperit cibus imperfectus et haerens ardenti stomacho); nam quae meritoria somnum admittunt? magnis opibus dormitur in urbe. inde caput morbi. raedarum transitus arto uicorum in flexu et stantis conuicia mandrae eripient somnum Druso uitulisque marinis. si uocat officium, turba cedente uebetur diues et ingenti curret super ora Liburna atque obiter leget aut scribet uel dormiet intus; namque facit somnum clausa lectica fenestra. ante tamen ueniet: nobis properantibus obstat unda prior, magno populus premit agmine lumbos qui sequitur; ferit hic cubito, ferit assere duro alter, at hic tignum capiti incutit, ille metretam. pingua crura luto, planta mox undique magna calcor, et in digito clauus mihi militis haeret. nonne uides quanto celebretur sportula fumo? centum conuinae, sequitur sua quemque culina.⁴⁰

De sono a falta aqui mata os doentes,
Indigestões causando tais moléstias,
Pois não digere o estômago inflamado.
Das estalagens nossas, fuge o sono:
Cara uma alcova retirada custa.
Das moléstias, escuta agora as causas.
Dos carros o motim, quando não podem
À vontade virar n'alguma esquina;
A de arrieiros gritaria enorme,
Despertaria um Druso, e as Focas mesmo;
Se preciso é sair, topa-se um rico,
Que na liteira, sobranceiro ao povo,
Que passagem lhe dá, súbito corre,
De Liburnos escravos sobre os ombros:
Lê de caminho, escreve, e dorme dentro,
A liteira cerrada o sono chama,
E sentado anda mais, que a pé andamos.
Do povo a onda nos suspende os passos;
Pelas costas a turba nos empurra.

Cotovelada de um, bordoadada de outro;
Com a tábua a cabeça outro me fere;
De azeite com a talha este me suja;
Cheias de lama vejo as pernas minhas,
Do sapato uma tacha de um soldado,
Com dores mil num dedo se me encrava.
Com que fumaça a espórtula celebram!
Vêm convidados cem; suas cozinhas,
Após os servos levam [...].⁴¹

Além dos inconvenientes urbanos, o satírico menciona ainda novas profissões, que refletem alteração na sociedade:

[...] *quemvis hominem secum attulit ad nos:
grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes,
augur, schoenobates, medicus, magnus, omnia novit
Graeculus esuriens: in caelum iusseris ibit.*⁴²

[...] Que homem veio
Viver aqui? Gramático alardeia,
Retórico, geômetra; em pintura,
Ninguém o excede, em gladiatória é mestre;
Sabe atletas ungir, é agoureiro,
É funâmbulo, mágico, esculápio:
Se o mandas, sobe aos céus com fome um grego.⁴³

Por trás da indignação do satírico, há uma Roma transformada social e espacialmente. Daí a falta de identificação da personagem com essa nova realidade urbana de profissões, linguagem e costumes exóticos trazidos por imigrantes gregos, alteração de hábitos tradicionais romanos, alto custo de vida, incêndios, desabamentos, assaltos etc. Ao justificar a opção pelo gênero satírico em sua programática sátira I, Juvenal esclarece que a sátira é a única forma de poesia a possibilitar o retrato realista de sua época, já que objetivava atacar, em última instância, a corrupção de costumes e as injustiças sociais, que motivam sua ira e *indignatio*.⁴⁴ Assim, nos v. 1, 25-29, Juvenal elenca uma série de personagens representativos dos vícios da sociedade romana, que, sistematicamente, serão alvo em sua obra como um todo: advogados, magistrados e tutores corrompidos, falsificadores, caçadores de testamento, libertos novos-ricos, clientes, rufiões, pervertidos, entre outros exemplos de tipos envolvidos em atos ilícitos ou vergonhosos segundo o *mos maiorum*.

René Martin e Jacques Gaillard situam a sátira entre as formas do gênero afetivo, juntamente com as poesias lírica, bucólica e elegíaca, uma vez que não veem por que “a expressão poética de uma emoção violenta, como a raiva, deva ser separada de outro sentimento forte como o amor”.⁴⁵ Assim sendo, a poesia satírica, quanto ao fundo, apresenta, como elemento estruturador fundamental, uma *persona* satírica, porta-voz do poeta, ainda que empregada a tensão dialógica entre dois personagens como estratégia discursiva para exposição de pontos de vista antagônicos. Essa *persona* caracteriza-se pelo desejo incontido de delatar a verdade. Mobiliza-se pela intenção de denunciar a realidade, o que constitui uma segunda peculiaridade do gênero: o objetivo de corrigir os vícios da humanidade, combatendo-os por meio da derrisão ou pela crítica violenta, como anuncia Juvenal em sua primeira e programática sátira.

A atitude da *persona* satírica de crítica à sociedade, por sua vez, alia-se à presença de determinados *tópoi*. O satírico elege temas específicos entre as possibilidades que oferece a panorâmica da vida humana: atitudes, costumes, reações, que seus concidadãos julgam sem dúvida como coisa corriqueira, mas que despertam indignação no poeta. Podem assinalar-se duas ramificações no objetivo da sátira, a saber, a) denunciar a corrupção de valores; e b) fazer o leitor ver a responsabilidade que tem nessa corrupção. Sendo assim, a sátira tem caráter de ensinamento moral, a base de um terceiro elemento do gênero: a temática. Apesar da diversidade de tons de cada satírico, observa-se certa coincidência temática, manifesta na existência de tópicos recorrentes. À guisa de exemplo, mencionemos o tópico da corrupção em função do dinheiro, que atinge tanto a vida particular, quanto a pública. Em sua sátira III, Juvenal escreve:

*Commune id vitium est: hic uiuimus ambitiosa
paupertate omnes. Quid te moror? Omnia Romae
cum pretio. Quid das, ut Cossum aliquando salutes,
ut te respiciat clauso Veiento labello?
Ille metit barbam, crinem hic deponit amati;
plena domus libis uenalibus: accipe et istud
fermentum tibi habe. Praestare tributa clientes
cogimur et cultis augere peculia seruis.*⁴⁶

É comum vício tal; alentam todos

Entre a miséria, uma ambição extrema?
Por dizer de uma vez – em Roma tudo
A dinheiro se pesa! Por saudares
A Cossio, quando dás? Por de Vejento
Receber, sem falar-te, um leve aceno?
Se um faz a barba, ou do prezado servo
Cortar manda o cabelo, não falecem
Tortas, que vai depois vender o moço.⁴⁷

Essas características gerais do gênero particularizam-se em cada satírico. No caso da poesia juvenaliana, um dos traços mais característicos é a *persona* satírica marcada, essencialmente, pela indignação frente ao colapso moral da sociedade romana. A *indignatio* é um dos temas da obra de Juvenal mais abordados ao longo da crítica literária e não apresenta consenso, quer seja entre estudiosos, quer seja entre eruditos e literatos. Para uns, como o autor romântico francês Victor Hugo, a *indignatio* juvenaliana fundamentar-se-ia num sentimento republicano desgostoso com o Império e, assim, derivaria da reação de um homem virtuoso contra a corrupção dos costumes que começou a se aprofundar desde a dinastia Júlio-Claudiana e atingiu o ápice com Domiciano. Para outros, corresponderia à inveja de Juvenal decorrente da preferência de que contemporâneos desfrutavam e ao seu ódio frente ao desprezo sofrido pelos poetas, que tinham que adotar a posição de *clientes* para sobreviver. Por outro lado, existe uma linha de críticos que não veem sinceridade na *indignatio* e consideram-na um exercício de retórica, uma vez que o poeta se refere a pessoas que já morreram.

Textualmente, esse sentimento de revolta é urdido por meio de determinados recursos literários. A sátira juvenaliana encontra-se, assim, expressivamente marcada por figuras de estilo (hipérboles, metáforas etc.), devido à formação e intensa prática retórica de Juvenal; palavras gregas, arcaísmos, termos coloquiais e de baixo calão – *cinaedus*, *pathicus*, *terere*, *agere*, *moechus*, *inclinare*, *neruus*, *penis*, *uiscera*, *inguina* –, que conferem realismo à linguagem por meio de que se concretiza, no tecido poético, uma vigorosa descrição de detalhes da realidade humana. Tais elementos lexicais, muito presentes na poesia de Juvenal, constituem, na verdade, um legado linguístico da sátira desde seu advento enquanto gênero literário com Lucílio:

Também na esfera erótica e propriamente sexual Lucílio se exprime com franca e desenvolva adesão à corporeidade. Essas características podem ser consideradas [...] no quadro de uma coloração de sanidade e simplicidade rural que Lucílio, proprietário rural com direta experiência da vida e da cultura itálica, podia querer dar à própria personalidade e à própria poesia.⁴⁸

Embora rareiem dados biográficos sobre Juvenal, estima-se que sua atividade poética começou pouco depois da morte de Domiciano, em torno de 100 d.C., e avançou pelos principados de Trajano e Adriano. Entendida em seu contexto, interpretamos a indignação juvenaliana como uma reação à transformação da sociedade romana. Se, por um lado, a estratificação social permanecia a mesma desde a República, por outro, as relações sociais haviam mudado profundamente, criando-se um novo modelo segundo o qual a carreira pública do cidadão dependia, sobretudo, da participação no serviço imperial e, com isso, da relação direta com o *princeps*. Na dinastia Flaviana, homens das províncias, distinguidos pelo *princeps* com honrarias e cargos, constituíam um grupo influente na ordem senatorial. Com a ascensão de Vespasiano, passaram a adquirir *status* sócio-político homens de outras cidades da Itália, colônias e províncias do Império, que traziam consigo um código de conduta mais severo, a exemplo do próprio Juvenal. Produzida no final da Dinastia dos Flávios ou no início do período dos Antoninos, a poesia juvenaliana critica a miscigenação cultural em função de normas de conduta estrangeiras difundidas entre as classes romanas populares, em defesa da antiga *gravitas*, um dos valores nacionais que os flavianos buscaram retomar.

Na sátira III, se, por um lado, Roma figura como lugar caótico, por outro, é inegável como Juvenal a representou enquanto lugar de heterogeneidade e dinamismo. Valendo-nos do conceito de não lugar, definido pelo antropólogo francês Marc Augé, entrevemos no poema em tela uma Roma incapaz de dar forma a qualquer tipo de identidade para provincianos conservadores, como Juvenal, que viam, na transformação do comportamento romano, corrupção de costumes, degradação moral e subversão dos valores humanos; uma Roma, enfim, relegada a espaço de transição. Lembremos que, no início da sátira, Umbrício está de partida para Cumas e, ao fim de seu monólogo,

despede-se do satírico, fazendo votos de que Roma o devolva a Aquino, talvez a cidade de origem de Juvenal, para que o amigo possa visitá-lo e ouvir suas sátiras. Assim é que ambas as personagens não desenvolvem vínculo com a cidade, que, em última instância, se lhes mostra descaracterizada e impessoal, uma cidade que perdeu seu significado primeiro e sua história. Nas palavras do próprio Umbrício: “*Non possum ferre, Quirites, / graecam urbem.*” (Juvenal 14), “Não posso suportar, cidadãos, uma Roma grega” (Juvenal, *Sátiras* 20).

ABSTRACT

From Place to no Place: (Im)pertinence to Ancient Rome in Latin poetry

This article aims to outline some reflections on national identity in the ancient Latin poetry. We shall examine to what extent the poems of Virgil, Horace, Tibullus, Propertius, Ovid and Juvenal, in Classical Latinity, may be used to address much debated issues nowadays, like national identity as a structure superimposed on diversity, identity as boundaries between “us” and “them” and, finally, identity as belonging. In order to achieve these goals, we shall use as a theoretical basis on the concept of identity the works **The Question of Cultural Identity** by Stuart Hall, and **Identity** by Zygmunt Bauman. We intend, therefore, to demonstrate that if, on the one hand, in the work of these poets there is an identification with Rome, on the other, this feeling does not originate from birth or national identity, but relates to each poetic self. In addition, we intend to showcase the lack of identification with Rome, found in the work of Juvenal, as a contrast to the above mentioned diversity of links.

KEYWORDS

Latin Literature; Poetry; Identity.

NOTAS

- ¹ HALL, 2006, p. 23.
- ² Idem, *ibidem*, p. 54.
- ³ BAUMAN, 2005, p. 29.
- ⁴ PARATORE, 1987, p. 443.
- ⁵ HALL, 2006, p. 47.
- ⁶ GRIMAL, 1992, p. 11.
- ⁷ HORACE, 1991, p. 97-98.
- ⁸ HORÁCIO, 2008, p. 180-181.
- ⁹ VIRGILIO, 1968, p. 69-70.
- ¹⁰ Idem, 1996, p. 28.
- ¹¹ Idem, 1968, p. 66-67.
- ¹² Idem, 1996, p. 27.
- ¹³ Idem, 1968, p. 157.
- ¹⁴ Idem, 1996, p. 83.
- ¹⁵ HORATIUS, 1971, p. 127.
- ¹⁶ HORÁCIO, 1966, p. 109.
- ¹⁷ HORÁCIO, 1966, p. 113.
- ¹⁸ HORATIUS, 1971, p. 130.
- ¹⁹ HORÁCIO, 1966, p. 109.
- ²⁰ HORACE, 1991, p. 64.
- ²¹ HORÁCIO, 1966, p. 139.
- ²² ALBIUS TIBULLUS, 2012, p. 147.
- ²³ NOVAK, 2003, p. 106-107.
- ²⁴ PROPÉRCIO, 2002, p. 46.
- ²⁵ Idem, *ibidem*, p. 47.
- ²⁶ Idem, *ibidem*, p. 46.
- ²⁷ Idem, *ibidem*, p. 47.
- ²⁸ Idem, *ibidem*, p. 46.
- ²⁹ Idem, *ibidem*, p. 47.
- ³⁰ Idem, *ibidem*, p. 24.
- ³¹ Idem, *ibidem*, p. 25.
- ³² OVID, 1988, p. 3-4.
- ³³ OVÍDIO, 2011, p. 265-266.
- ³⁴ OVID, 1988, p. 37.
- ³⁵ NASO, 1952, p. 22-23.
- ³⁶ JUVENAL, 1974, p. 13.
- ³⁷ Idem, [1990], p. 28.
- ³⁸ Idem, 1974, p. 14.
- ³⁹ Idem, [1990]. p. 29.
- ⁴⁰ Idem, 1974, p. 20.
- ⁴¹ Idem, [1990], p. 35.
- ⁴² Idem, 1974, p. 15.
- ⁴³ Idem, [1990], p. 30.

⁴⁴ A *indignatio* de Juvenal foi muito discutida ao longo da fortuna crítica do poeta, o que deu margem a linhas de interpretação as mais diversas, algumas fundamentadas em dados biográficos; outras, em vicissitudes da economia interna da sátira juvenaliana, que apresenta nítida influência da retórica, ou ainda em convenções do gênero satírico e em motivações políticas (VITORINO, 2003, p. 98-103).

⁴⁵ MARTIN; GAILLARD, 1990, p. 318.

⁴⁶ JUVENAL, 1974, p. 18.

⁴⁷ Idem, [1990], p. 33.

⁴⁸ CITRONI, 2006, p. 343.

REFERÊNCIAS

ALBIUS TIBULLUS, Lygdamus and Sulpicia. **The Complete Poems of Tibullus: an en Face Bilingual Edition**. Translated by Rodney G. Dennis and Michael C.J. Putnam. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CITRONI, Mario et alii. **Literatura de Roma antiga**. Tradução de Margarida Miranda e Isaías Hipólito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2006.

GRIMAL, Pierre. **Virgílio ou o segundo nascimento de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HORACE. **Odes et épodes**. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. 30. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1991. t. 1.

HORÁCIO. **Odes**. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

_____. **Sátiras**. Tradução e notas de Antônio Luís Seabra. Rio de Janeiro: Ediouro, 1966.

HORATIUS. **Sermones**. Ed. Arthur Palmer. London: Macmillan, 1971.

JUVENAL, Décimo Júnio. **Satiras**. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia. México (DC): Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

JUVENAL, Décimo Júnio. **Sátiras**. Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. S.l.: Ediouro, [1990].

MARTIN, René; GAILLARD, Jacques. **Les genres littéraires à Rome**. Paris: Nathan, 1990.

NASO, Publius Ovidius. **Tristium**. 2. ed. Tradução literal de Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952.

NOVAK, Maria da Gloria; NERI, Maria Luiza (Org.). **Poesia lírica latina**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OVID. **Tristia; Ex ponto**. Edited by Arthur Leslie Wheeler. Cambridge (Massachusetts):

Harvard University Press, 1988.

_____. **Ars amatoria: book 1.** 3. ed. Edited with introduction and commentary by A.S. Hollis. New York: Oxford University Press, 1992.

OVÍDIO. **Amores & Arte de amar.** Tradução, introdução e notas de Carlos de Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

PARATORE, Ettore. **História de literatura latina.** Tradução Manuel Losa, S.J. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PROPÉRCIO. **Elegias.** Tradução de Aires A. Nascimento, Maria Cristina Pimentel, Paulo F. Alberto e J.A. Segurado e Campos. Assis: Accademia Properziana del Subasio. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos Faculdade de Letras, 2002.

VIRGÍLIO. **Bucólicas.** Edición anotada por Mariluz Ruiz de Loizaga e Víctor José Herrero. Madrid: Gredos, 1968.

VIRGÍLIO. **Bucólicas.** Tradução de Maria Isabel Rebelo Gonçalves. S.l.: Editorial Verbo, 1996.

VITORINO, Mónica Costa. **Juvenal: o satírico indignado.** Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, 2003.

Discurso e sintoma: uma leitura psicanalítica do *Filoctetes* de Sófocles¹

Patricia Horvat

RESUMO

Propomos, neste texto, analisar a fundamentação discursiva para doenças de origem psicógena, levando em conta o processo multissecular de apropriações e reiteraões dos textos trágicos gregos que persistem na tradição cultural ocidental. Abordaremos a tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, na qual o protagonista encena uma doença que, sob uma leitura psicanalítica, pode ser interpretada como derivada de fator psicógeno. Este texto tratará da doença de Filoctetes como fruto de um conflito psíquico que pode ser visto como um fenômeno conversivo referido à histeria masculina.

PALAVRAS-CHAVE

Tragédia e psicanálise; histeria; fenômeno conversivo.

Tudo se passa como se algo estivesse escrito no corpo, alguma coisa que nos é dada como um enigma.²

N

a tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, o protagonista encena uma doença física que interpretamos como indicativa, ou derivada, de fator psicógeno, que pode ser associada ao que atualmente é denominado doença psicossomática.³ A doença de Filoctetes pode ser considerada como a representação de um conflito psíquico originado pela traição da confiança do grupo ao revelar um segredo. No sujeito em que se opera o fenômeno conversivo a vinculação às leis naturalizadas, e com elas os *nómoi*, são tão pungentes, que ele, ao agredi-las, pune-se com a própria destruição: a repugnância ao olhar do grupo e o isolamento.

Para interpretar o sintoma de Filoctetes, que se expressa pela ferida em seu pé, partiremos da histeria, pois foi a partir do remetimento dos seus sintomas à linguagem, com a conceituação do inconsciente como instância linguística formadora da subjetividade, que os estudos psicanalíticos permitiram a abordagem da doença física pelo viés da análise da subjetividade. O que hoje entendemos por histeria é um conjunto de fenômenos comportamentais ou modos de expressão que constituem um tipo de discurso, ou seja, um tipo de laço social. Sigmund Freud afirmou que a histeria é um fenômeno que acomete tanto homens como mulheres e estabeleceu como sua característica principal a conversão no corpo de conflitos psíquicos metonímica e metaforicamente expressos.⁴

Na Tragédia ateniense, em que a riqueza da personalidade humana é desvelada, por sua polissemia e complexidade, aproximações e analogias com as teorias psicanalíticas são passíveis de serem feitas, visando sempre à compreensão de fenômenos humanos. Observemos alguns elementos da tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, peça datável com alguma segurança de 409 AEC, buscando uma possível leitura psicanalítica do motivo central do drama: a doença que acometia a personagem-título.⁵

O universo diegético da tragédia é o período final da Guerra de Troia, após a morte de Aquiles. Dez anos antes, Filoctetes era um dos reis (*basileis*) reunidos na expedição guerreira contra Troia. Filho de Peantes, um dos argonautas que acompanharam Jasão, e de Metone, nesta versão ele é aquele que teria atado fogo à pira que incendiou

o corpo de Hércules, após sua loucura enfurecida,⁶ e que ganhou – por ter salvado o deus de um sofrimento eterno, um gesto de amizade – as armas divinas que Apolo dera a Hércules: um arco e flechas que jamais erravam seu alvo. Seu nome é indicativo de elementos reiterados nas versões literárias: *phílos+ktètes*, que se insere no campo semântico das relações de *phília* e revela sua “natureza disposta a adquirir amigos”,⁷ e a plateia de Sófocles provavelmente compreendia o significado deste nome composto. Na peça, Filoctetes está só na ilha de Lemnos, situada a noroeste da Hélade, há dez anos, devido a uma ferida purulenta em seu pé. Os demais guerreiros, impedidos de sacrificar aos deuses, um dos atos cívicos mais importantes nas cidades gregas, por causa da impureza manifestada pela ferida fétida e instigados por Odisseus, abandonaram Filoctetes na ilha.⁸ Em Troia, entretanto, Aquiles fora morto por Páris, e um oráculo do adivinho Heleno⁹ (irmão de Cassandra) predissera que Troia só cairia caso Filoctetes, com as armas sagradas de Hércules, estivesse no campo de batalha.

Píndaro, na *Primeira Pítica*, v. 96-116, ressalta o sofrimento do herói, relacionando sua ferida a uma determinação divina. Na *Iliada* é citado um réptil venenoso como origem da ferida de Filoctetes.¹⁰ Carl Phillips, em sua tradução de Filoctetes, cita a mordida de uma cobra quando ele visitava o Santuário de Atena na ilha de Crise. Permanece, então, certa imprecisão quanto à ferida, e a utilização poética da serpente ou do réptil perigoso remete à abstração daquilo que é indiferenciado e permanece latente, o que é sorrateiro na natureza e que pode sobrevir a qualquer momento, em oposição à humanidade socializada e diferenciada que se pretende própria ao ser humano políade.

O tema de Filoctetes foi explorado por diversos poetas e dramaturgos.¹¹ Na tragédia de Sófocles, o acento está no sofrimento do herói, e podemos destacar dois temas gerais: a) o resgate do herói para a cena do combate; b) o resgate do herói de seu sofrimento (a ferida em seu pé). O espaço cênico apresenta um lugar desolado, representando a ilha de Lemnos, cujos detalhes são destacados no Prólogo. No fundo da *skéné*, uma caverna figurada na *skénografia* (painel pintado), com um mar e um céu, nuvens e rochedos, recorrentemente mencionados pelas personagens. Pedras, gravetos, ventos, um lugar selvagem, longe da *pólis*; um ambiente hostil. A peça se desenvolve

com pouca ação e pouca peripécia, e está centrada no conflito dramático de três personagens: Filoctetes, Odisseus (rei de Ítaca), e Neoptólemo, o jovem filho de Aquiles, os dois últimos encarregados de trazer a personagem título de volta à guerra.¹²

Odisseus se prepara para buscar Filoctetes, levando consigo o filho de Aquiles, guerreiro amado por Filoctetes que, na peça, conquista – por sua honestidade e compaixão – a confiança de Filoctetes, cujo isolamento e dores tornaram-no agressivo e arredio, mas desejoso de retornar ao convívio humano. O Odisseus desta tragédia é diferente de sua imagem aventureira na *Odisseia*, e se aproxima do estereótipo de um sofista ardiloso, para quem a finalidade política está acima de todas as coisas e, para tal, utiliza o *sóphisma* em seu trato com as demais personagens. O jovem filho de Aquiles, inicialmente seduzido por Odisseus e disposto a usar o engodo para persuadir Filoctetes a entregar-lhe as armas de Heracles, comove-se com a visão do sofrimento do herói e passa a interagir sensivelmente com ele, abandonando os estratagemas de Odisseus, a fim de minimizar a dor de Filoctetes. Quando finalmente, confiando em Neoptólemo, Filoctetes concorda em embarcar, com o jovem, de volta para a guerra, surge o *deus ex machina*, no êxodo, garantindo a Filoctetes a cura de sua ferida por Asclépios, deus da cura, e a glória de matar Páris com suas flechas.

Sófocles não explicita a origem do sofrimento de Filoctetes, e o que importa é o significado do pé danificado, que obstaculiza seu movimento físico, social e psicológico. As versões literárias convergem ao relacionar a ferida no pé à revelação do local onde estavam enterradas as cinzas de Hércules a Odisseus, após muita insistência deste.¹³ Para não ser perjuro, pois jurara ao deus nunca *dizer* onde estavam as cinzas, Filoctetes teria revelado o túmulo apontando-o com o pé. No v. 194-198 da tragédia, Neoptólemo cogita que a doença de Filoctetes teria origem divina:

Nada disso me é espantoso
pois são divinos, se é que eu também penso algo,
tanto esses sofrimentos que contra ele atacaram;
como também os que agora ele padece, sem ter quem o ampare.

Filoctetes, quando fala de si mesmo para o jovem interlocutor, menciona diversas vezes a ferida sem, contudo, especificar ou explicar

sua origem. A nosso ver, pode-se entender que a ferida não foi causada por agente físico, mas teria derivado de um sentimento de vergonha pelo gesto cometido, de cuja gravidade mesmo Filoctetes não se dá conta. O perjúrio é discursivo, só se dá no universo da linguagem.

O momento em que a manifestação dos sintomas da doença é mais grave é quando Filoctetes, confiante na *philia* com Neoptólemo, entrega-lhe as armas sagradas e cogita embarcar com o rapaz, cena em que há uma encenação de convulsões.¹⁴ A crise em cena, iniciada quando da entrega das armas, termina com o sono, provavelmente por exaustão, de Filoctetes, seguindo-se um interlúdio lírico do Coro, dizendo que Filoctetes dorme e o sono mitiga a dor. O sono era um dos principais mecanismos de cura, e sonos curativos eram associados a divindades como Apolo e Asclépio.¹⁵ Ao acordar, Filoctetes apresenta outra disposição física e de ânimo, e se dirige ao jovem Neoptólemo, que não saiu de seu lado:

Ó brilho que sucede ao sono, e o inacreditável cuidado
que eu não esperava destes estrangeiros.
Pois jamais, ó filho, poderia eu me gabar disso:
que tu tolerasses com tanta compaixão as minhas
provações e que ficasses aqui para me socorrer.
No entanto, os Átridas não se resignaram com paciência
a suportar isso assim, os bravos generais!
Mas – claro que a tua natureza é nobre e oriunda
de bem nascidos, ó filho, - tudo isso com destreza aguentaste,
saturado não só de gritos, mas de mau cheiro!
E agora que já parece haver algum alívio
e realmente um repouso deste mal, filho,
ergue-me tu mesmo, põe-me de pé, filho,
para que, quando o cansaço enfim se afastar de mim,
dirijamo-nos à nau e não retardemos a viagem.¹⁶

A isso, Neoptólemo responde:

Alegra-me ver que, além de minha expectativa,
tu sem dor enxergas e respiras ainda,
porque os sintomas da presente crise; já te mostravam não mais
existindo.
Agora levanta-te a ti mesmo; se preferires
estes aqui te segurarão: não há lerdeza para o trabalho,
uma vez que tu e eu decidimos assim.

No êxodo, surge Hércules, *deus ex machina*, cuja voz traz os *mytho*divinos, exigindo que as personagens se detivessem na caminhada:

Não [vão] ainda, antes de as nossas
palavras ouvires, filho de Péas:
anuncia que a voz de Hércules
escutas falar e que vês meu rosto.
Venho por tua causa, a celeste
sede tendo deixado,
tanto para te confirmar as decisões de Zeus,
como para reter o caminho pelo qual partes,
e tu minhas palavras escuta.
[...]
Tendo ido com este varão à cidadela
troiana, primeiro que sejas aliviado desta triste ferida.
E pela excelência escolhido como o primeiro da armada,
Páris, que por natureza é a causa destes males,
com estas minhas flechas tirarás da vida,
[...] E a ti, filho de Aquiles, o seguinte
aconselharei, pois nem tu sem ele és forte
para capturar a planície de Troia, nem ele sem ti,
mas igual a dois leões aliados vigiai,
ele a ti e tu a ele. Eu enviarei
Asclépio, aliviador de tua ferida, a Ílion,
[...] honrai o que é divino,
porque nas outras coisas, secundárias, pensa o pai
Zeus. Pois a piedade não morre com os mortais,
quer vivam quer morram, não se destrói.

Sófocles, com seu viés psicológico, apresenta figurativamente a reversão de um acontecimento psíquico em uma marca física no corpo, e pode-se dizer que, assim, adota como base o pressuposto de que o sujeito é uma construção da linguagem. Nas palavras de Odisseus: “[...] vejo que para os mortais, / a língua, não as ações, tudo conduz”.¹⁷

Há uma interação entre linguagem e corpo, entendendo, aqui, a primeira como o conjunto das representações mentais e suas expressões, os pressupostos discursivos vividos e compartilhados pelos seres humanos; já o segundo como o *fenômeno*, em sua ligação com o *ethmos* grego: *phainómenon*, ou seja, o que pode ser visto, o que se manifesta à luz, *phós*. Se consideramos a linguagem como um

sistema de práticas discursivas que funcionam como referência e interpretação do mundo, surgirá um hiato na relação dialética entre discurso e corpo que corresponderá à dicotomia tradicional entre pensamento e ação, que a psicanálise resolve representando o corpo como permeado pelo discurso, estabelecendo uma outra e imaginária anatomia.¹⁸ Reconhecendo as dificuldades de solução do problema da passagem da imaterialidade para a materialidade, que corresponderia à passagem da instância ontológica à ôntica em um mesmo âmbito sistemático teórico-filosófico, examinamos aspectos da psicanálise como uma teoria do conhecimento e da ação que, ao apresentar a corporeidade como construção discursiva, se aproxima da resolução deste hiato. A *Hormé, Trieb* ou pulsão, a energia que deflagra o movimento vital, seria a energia que associa o âmbito físico ao psíquico, permeada pelas diretrizes morais de um superego que controla e obstaculiza o que pode ser expresso e o que deve ser recalçado, elidido da consciência para o inconsciente.¹⁹

Temos em vista que uma análise de cunho psicológico deverá se apoiar no acordo social que estabelece os significados da cultura, tomados como fundamento, e que esta análise se constitui como teoria e prática pela abordagem dos termos da linguagem tais como se apresentam na cultura, com a fisionomia do pressuposto cultural.²⁰ Assim, a psicanálise estabelece seu referencial na expressão individual, referindo-se ao sujeito, seu objeto, e, observando os fatos individuais humanos com ênfase no código linguístico, procede a uma abstração do contexto espaço-temporal, remetendo-os à historicidade dos sujeitos individualizados em um procedimento de desconstrução dos significados constituídos e institucionalizados pela sociedade. Neste procedimento a psicanálise opera também uma reconstrução dos significados que os isola do âmbito histórico-cultural e os realoca no particular, segundo uma axiologia em que a estrutura da subjetividade adquire um caráter de universalidade,²¹ ou seja, é abordada como sendo comum aos seres humanos em diversos tempos e lugares, o que permite o estabelecimento de um sistema teórico-metodológico próprio, tornando-se *ciência e prática* interpretativa.²²

Foi a partir das indagações acerca das manifestações da histeria²³ que a psicanálise colocou em pauta a expressão cênica da linguagem, aventando a possibilidade da existência de regras relativamente estáveis segundo as quais o corpo responde

linguisticamente, em vez de fisiologicamente, às demandas do sujeito em sua relação com o mundo e estabelecendo a constância de um conjunto típico de manifestações, constituinte de uma sintomatologia no *tópos* corporal que tem sua etiologia no *tópos* linguístico. Tratamos aqui de um processo expressivo, catártico, de uma realização poética, ou seja, de uma forma aparentemente espontânea de “exteriorização do indizível”, quando, cultural e circunstancialmente, a fala e as demais formas de expressão condizentes com a *orthopraxia* não encontram lugar.²⁴ De acordo com Freud:

[...] verificaremos que as experiências psíquicas que formam o conteúdo dos ataques histéricos têm uma característica que lhes é comum. Todas são *impressões que não conseguiram encontrar uma descarga adequada*, seja porque o paciente se recusa a enfrentá-las, por temor de conflitos mentais angustiantes, seja porque (tal como ocorre no caso de impressões sexuais) o paciente se sente proibido de agir, por timidez ou condição social, ou, finalmente, porque recebeu essas impressões num estado em que seu sistema nervoso estava impossibilitado de executar a tarefa de eliminá-las.²⁵

As manifestações cênicas da histeria são o exemplo modelar dessas “impressões que não conseguiram encontrar uma descarga adequada”, vastamente exploradas pela literatura desde as peças teatrais da Atenas do séc. V AEC, em que há personagens que apresentam características que podem ser comparadas às descritas por Freud, vinte e quatro séculos depois. A partir destas ideias, tornadas estatutos culturais, abordagens generalistas, típicas do cientificismo do séc. XIX, que resgatavam as teorias clássicas de pensadores como Platão, Hipócrates²⁶ e Galeno, entre outros, mantiveram os homens incólumes, de modo a nem aventar a possibilidade de suspenderem sua virilidade, e depreenderam a universalidade de estruturas psíquicas constituintes das mulheres como seres corpóreos e “sem alma”,²⁷ cuja existência se pretendia, segundo os *mores*, os costumes, que obedecesse exclusivamente a fins procriativos, de forma a manter a estrutura familiar androcêntrica e, assim, garantir a continuidade da estrutura política e a transmissão consanguínea da herança material e da linhagem de poder.²⁸ Neste sentido, as expressões ou exteriorizações para o visível, das aflições humanas, cujos motivos são obliterados pela consciência moral

instituída, construída segundo as regras do âmbito cultural, o “Simbólico”, foram utilizadas como modelos disforizantes, uma vez que não seguiam a coerência desejável aos atos públicos e, com a sua fisionomia de “incontinência” apresentavam um corpo fora de controle e, portanto, inconvenientes em relação ao ordenamento social. Podemos dizer que, na literatura clássica, a descrição das personagens transgressoras e dos acontecimentos a elas referidos era a elaboração e a reiteração de uma sintomatologia histórica genérica, chamada nos homens de hipocondria, e utilizada como discurso político-pedagógico para a inserção dos homens e das mulheres na sociedade ateniense segundo os interesses da *pólis*.

Assim, as leis, as religiões, a literatura e as artes cuidaram da criação de instrumentos de coerção social normatizando os papéis segundo sua fisionomia sexual. Assim o fez com a sensibilidade e a fragilidade masculinas, mostrando e reiterando que deveriam ser suprimidas em favor da praticidade e força viris, e com a eroticidade feminina, que deveria obedecer ao desejo masculino determinado socialmente,²⁹ e que a incontinência seria punida com o exílio, a loucura e outras tantas desgraças.³⁰ Desta maneira, a construção do gênero masculino pelos rituais da *pólis* cuidou de elaborar mitos e rituais de passagem da idade infantil à adulta, e a sua consequente inserção no mundo político, por meio de construções simbólicas que diferenciam binariamente os gêneros,³¹ inserindo cada qual em um quadro de comportamentos privados e públicos e de papéis a desempenhar, garantindo a manutenção da estrutura *poliade*, baseada na diferença sexual como eixo de sustentação da transmissão da tradição e da hereditariedade de bens materiais e de poder e construindo identidades³² ideais e socialmente adequadas em contraste com subjetividades particulares.

Entendemos que a doença é a ausência da saúde, que impede o ser humano de cumprir as determinações sociais e, considerando que a semiologia médica é também a linguagem de uma *episteme* específica, por conseguinte se as mulheres interessavam às sociedades como seres procriativos, as doenças que as acometiam, tornando-as inaptas, seriam doenças do órgão de procriação e se os homens interessavam às sociedades como operadores das instituições políticas e da realização de conquistas de bens e de poder, suas doenças seriam as que os acometem de fraqueza e de pusilanimidade.

A razão da estigmatização dos portadores de patologias tem sido esta falha no cumprimento das funções sociais, seja por uma condição de incapacitação ou pela transgressão às normas de funcionamento das instituições, e as instituições morais são o que Freud denominou *Die Symbolik*, o Simbólico. Como exemplo da amplitude desta segregação social temos a estigmatização não somente dos histéricos e outros “lunáticos”, mas de um amplo espectro de indivíduos, que abrange raça, religião e gênero.³³ Podemos deixar implícito o remetimento às teorias da Psicologia Social, que tratam a sectarização como um mecanismo de formação e manutenção da coesão grupal.

No que concerne aos sintomas apresentados por homens e suas manifestações físicas, não parecia fácil remetê-los à histeria, uma vez que aparentemente não tinham a necessidade de se escusarem de seus desejos de cunho erótico, e eram, então, categorizados como “hipocondria” ou “melancolia”.³⁴ Assim, as doenças femininas, em geral, foram (e têm sido) reputadas à contenção de desejos sexuais inconfessáveis, posto que indesejáveis e, quiçá, condenáveis pelos pressupostos culturais e políticos interiorizados pelas mulheres inseridas na cultura, e as doenças dos homens têm sido remetidas a agentes físicos que externamente incidem sobre seus corpos. No entanto, enquanto a histeria, como apanágio feminino, é sempre disforizante e socialmente excludente, a melancolia é, desde Aristóteles, um signo de genialidade, que, se excessiva, poderia derivar em loucura:

Por que será que todos os homens que foram excepcionais (*perittoí*) (3) no que concerne à filosofia, à política, à poesia ou às artes aparecem como seres melancólicos (*melancholikoi*), ao ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bílis negra (4) [...]. A *ékstasis* (6) para com seus filhos e a eclosão de úlceras [...] ocorre aos muitos [acometidos] pela bílis negra. Também aconteceu de estas úlceras acometerem Lisandro, o lacedemônio, antes de sua morte. Ainda há [os mitos] a respeito de Ájax e Bellerofonte: dos quais um tornou-se completamente *ekstátikos*, enquanto o outro buscava lugares ermos (*tàs eremías edíoken*) (7), por isto Homero compôs assim: “Mas, depois que ele [Bellerofonte] se tornou odiado por todos os deuses, vagou sozinho pela plana Aléia, roendo seu coração (*thymón*) e alijando (8) o caminho dos homens”(9). E, dentre os heróis, muitos outros parecem sofrer o mesmo *páthos*, sofrimento (*homoiopatheís*), que esses.³⁵

Observa-se que os homens ditos geniais, em geral pela posteridade, em seu tempo de vida foram segregados como seres de exceção, ou seja, como digressões em relação à “normalidade”.

A importância da compreensão da histeria como manifestação daquilo que não se pode comunicar socialmente, seja verbal ou gestualmente e que, por isso se expressa no corpo, se torna visível, seja por meio de sintomas ou por meio de gestos, é o reconhecimento e a legitimação da eficácia dos modos de repressão daquilo que transgride os estatutos do ordenamento simbólico, dando ensejo a uma fantasmagoria que inexoravelmente se torna manifesta. Nesse sentido, a evasão realizada pelas ações descritas na sintomatologia da histeria desempenharia o mesmo papel que os sintomas de outras doenças de ordem psicogênica, tal que se às mulheres, sejam as atenienses ou as vitorianas, como sempre consideradas seres de pura fisicalidade, era impedido caminharem livremente em direção à realização dos seus desejos no mundo, levando-as a expressarem fisicamente a paralisia a que eram submetidas, os homens atenienses ou vitorianos, como sempre considerados seres mentais, obrigados a uma virilidade ideal e a conquistas alheias aos seus desejos, também recorreram, como defesa, à paralisia social pela melancolia e pela hipocondria. Histeria, hipocondria, melancolia, todas remetem à ligação mental com o corpo. Em vez de evitar o desprazer do sofrimento e da dor, o sujeito desfruta do exercício penoso de um sintoma,³⁶ que substitui uma dor original da qual não pode ser consciente, e com isso, suspende o devir do aniquilamento, que seria insuportável. Verifica-se uma antinomia, um duplo sentido antitético no âmbito simbólico, que é o resultado desta antítese entre ser sujeito, determinante, e objeto, determinado, em que o conflito entre os *nómoi*, as leis, suspende o *éthos*, comportamento, dando lugar a um *próton pseúdos*, primeira mentira,³⁷ a um deslizamento da linguagem pela superfície do sujeito objetificado que deixa escapar fragmentos de desejo recalcados advindos de outra instância, o inconsciente, sobrevivendo a *conversão*.

Na histeria, a representação inconciliável é tornada inócua pela *transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática*. Para isso, eu gostaria de propor o nome de “conversão”. [...] O ego consegue, assim, libertar-se da contradição com a qual é confrontado; em contrapartida, porém, sobrecarrega-se com um símbolo mnêmico que se aloja na consciência como uma espécie

de parasita, quer sob a forma de uma inervação motora insolúvel, quer como uma sensação alucinatória constantemente recorrente.³⁸

O conceito de “conversão”, portanto, remete a manifestações que correspondem ao desejo, *Wunsch*, nas quais se unem o psíquico e o somático, provendo uma espécie de satisfação substituta que remete ao inconsciente, a *outra cena*, através do corpo. O sujeito de defende recalando a lembrança de um trauma ou de um desejo que não se permite ter, mas tal experiência sobrevém se instalando sob forma simbólica em um lugar do corpo com uma ligação particular ao símbolo, o lugar da complacência somática.

Com Freud a histeria deixou de remeter às diversas ginecologias fantásticas e de ser considerada mera atuação falseadora dos sujeitos que a manifestavam, e gradativamente passou a ser considerada um tipo de manifestação de personalidade com características de mimetização e encenação,³⁹ que anunciavam o “esquecimento” de um trauma ou uma falta. Posteriormente, com Jacques Lacan, a histeria ganharia o estatuto de categoria discursiva e a personalidade histérica passaria a ser vista como um tipo de conduta em relação à vida. Para ele, a histeria é uma forma discursiva que estabelece um laço social com a alteridade na figura de um *outro*, que é colocado em posição de mestre a ser subvertido.

A quem se dirigiria Filoctetes como anti-herói, brandindo sua incapacidade? Filoctetes mantém sua doença por dez anos, tornando-a seu sintoma, seu significante. Odisseus, como *sophós*, é aquele que é atuante e encarna os valores políades, mesmo que tergiversando. O *agón* é entre o herói que submete os exércitos e o vitimizado pela dor e pelo conflito, um representando a virilidade determinante e o outro a submissão e o aniquilamento determinados pela infidelidade, mesmo que involuntária. Ambos tergiversam com o mesmo instrumento: Odisseus tenta dominar Filoctetes pela astúcia declarada, aliciando Neptólemo e sugerindo que ele engane Filoctetes, que, por sua vez, seduz Neptólemo, o enviado de Odisseus, persuadindo-o à adesão à sua causa pela compaixão e, subvertendo, assim, o poder de Odisseus. O desejo de Filoctetes é o mesmo que o de Odisseus, a conquista de Troia e o prestígio do guerreiro, mas ele não quer ceder ao mestre, embora aparentemente ceda a Neptólemo, o compassivo, mas o faz apenas em prol do seu desejo recôndito, que é animado pelo triunfo sobre Odisseus.

Assim que Filoctetes aceder ao que se espera dele, a sua ferida será curada e ele será novamente herói, assumindo o papel de sujeito, determinante da ação, que substitui o seu papel de objeto, vítima da sua falha. A remissão de Filoctetes só pode ocorrer depois do seu retorno aos desígnios do ordenamento social, em uma didática comparável à do Prometeu Acorrentado, de Ésquilo, em que Prometeu e Io serão incessantemente mortificados enquanto não aquiescerem e retornarem à *orthopraxis*. No êxodo, Hércules aparece como representante da vontade de Zeus, significando a ordem incontestável, e Filoctetes passa a ser o novo mestre a ser seguido por Neptólemo, que antes pretendia acompanhar os sucessos de Odisseus.⁴⁰

No que concerne ao simbólico expresso na linguagem, cumpre à psicanálise a interpretação do possível, da imagem poética plena de certeza e alheia à regra do real no senso comum; no que concerne ao sógnico, cumpre a detecção do que se apresenta de específico, construído em um sistema lógico particular para futuro remetimento aos sentidos do ordenamento simbólico e, então, à interpretação da instância do particular. A estrutura do ato discursivo se serve da lógica apenas para construir uma sintaxe, o discurso subjetivo sobre um substrato da língua social. Assim, há, paralelamente à linguagem morfo-fonológica regular, uma linguagem específica, sobredeterminada pela linguagem constituidora das tradições, as quais que, por sua vez, constituem o inconsciente. O sistema linguístico específico que a psicanálise percorre estrutura-se em uma organização sógnica condensada e deslocada, que transforma os significados convencionais e aponta para vários sentidos, o que permite a superinterpretação e pode *darstellen*, apresentar com um só conteúdo diversas *Vorstellungen*, representações, que são realizações eidéticas de *Wunschregungen*, impulsos desejanter. Essas representações desvinculam-se do discurso comum pela autonomia do seu significante em relação ao significado, posto que o significado é descolado do significante pela cisão operada por uma interdição não intencional, ou, melhor dizendo, não consciente.

Se considerarmos o *real* como o irrepresentável, sobre o qual qualquer significação desliza, reconheceremos que é impossível uma hermenêutica inteiramente apropriada ao psicossomático, pois como poderia um indivíduo interpretar o irrepresentável para outrem? O

que a histeria como eclosão do conflito mental e o seu correlato no corpo teriam em comum é o irrepresentado: na histeria o gesto atuante e no corpo a aparição da marca, que não são, a princípio, interpretáveis pelo agente. Na histeria os gestos encenados buscam o olhar do outro em um idioma que o outro seria capaz de compreender, na somatização a marca física se declara. A aporia está em se considerar que na atuação histérica o inconsciente, enquanto tal, também é irrepresentado, posto que é inconsciente ao agente, e por seu apelo ao olhar do outro logra a interpretação do outro e passa a ser existente, deixa de ser irrepresentado. No fenômeno psicossomático a opacidade da representação causal seria equivalente à obviedade da lesão. Enquanto a conduta tipicamente histérica, reputada ao feminino, se apresentaria em uma encenação de boa estética, pois utiliza um discurso socialmente compreensível, a marca somática fere o olhar, transgredindo excessivamente o discurso e a compreensão social. A sua origem ou causalidade, que deveria ser compreensível, é opaca para senso comum uma vez que se expressa em um idioma irrepresentável para todos os outros, inclusive o próprio sujeito, pois quem se apresentaria como escara, signo de morte anunciada ao olhar do mundo? Então, o sujeito psicossomático seria o paroxismo do histérico, mas nele os *nomoi* que o afligem são tão pungentes que ele os agride com a própria destruição.

Filoctetes, o herói passado e futuro, é uma vítima da boa vontade mal interpretada, que se supera pela persuasão de fisionomia benevolente. Sua paralisia restritiva se deve à dor que o subjuga, mas que suporta dignamente, poupando a sociedade do horror inestético que o acomete, e, mesmo fragilizado pela vitimização e usando estratégias de persuasão comumente tipificadas como femininas, quando sucumbe à dor e reclama, o faz em altos brados, mantendo uma promessa de virilidade que os outros buscam resgatar. Assim, a personagem representa o quadro da histeria com feições masculinas.

Arriscamos uma interpretação da peça à luz da psicanálise tendo como hipótese ativa a ideia de que o sujeito psicossomático, em que se opera o fenômeno conversivo, seria o paroxismo do histérico: na sociedade grega, a palavra empenhada (*Kledón*) tem a mesma raiz de *kléos*, a boa fama que se diz do outro. Filoctetes, por apontar com seu pé para o local do túmulo de Hércules, sente

vergonha, sente-se *infame*, indigno de seus companheiros de armas, privado de dignidade. Ao adoecer-lhe o pé, passa por uma espécie de “morte cívica”: está privado do convívio social, do convívio religioso, do político e do guerreiro.

Como diz Lacan:

O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, em primeiro lugar, o privilégio que tem a dita imagem para ele. Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu *Umwelt*, o que o rodeia, ele o *corpo-reifica*, o faz coisa à imagem de seu corpo. Não tem a menor ideia, certamente, do que acontece neste corpo. Como sobrevive um corpo? [...] O corpo ganha seu peso pela via do olhar.⁴¹

Os *nómoi*, presentes em Filoctetes, rei, herói e condutor de exércitos, por ele outrora representados, e a perda de *kléos*, pela traição de *klédon*, levam-no à autodestruição com uma inscrição no corpo, terrível para a ordem políade: a vileza e a pusilanimidade da ferida purulenta, marca dos infames. As doenças, no universo cognitivo helênico são, antes de tudo, morais, indicativas de caráter e, no caso de pústulas, lepra e assemelhados, eram indícios de falhas morais. O “bem-disposto a fazer amigos”, Filoctetes, estava, então, distante de sua “natureza”. A compaixão e a *philia* do jovem Neoptólemo o “resgatam” em seus valores, através de longos diálogos entre as personagens, nos quais a memória dos feitos passados de Filoctetes vem à tona, seguindo-se a cura – que sobrevém, ao estilo das tragédias, no sono de Asclépio. E Hércules surge como agente organizador da situação, restituindo o universo da *pólis* e anunciando, nesta tragédia com “final feliz”, o resgate do herói à sua posição original e saudável, segundo os padrões atenienses.

ABSTRACT

Discourse and Symptom: a Psychoanalytical Reading of Sophocles' *Philoctetes*

This paper analyses some aspects of the discursive bases of a psychogenic human disease, regarding the multiseccular processes of appropriations and re-readings of Athenian tragic plays in the Western cultural tradition. In Sophocles' tragedy *Philoctetes*, the protagonist enacts a physical illness that, in a psychoanalytic approach, can be seen as having been developed by a psychogenic factor. This paper will deal with *Philoctetes*' disease as a psychic conflict which can be understood as a conversion phenomenon linked to (male) hysteria.

KEYWORDS

Tragedy and Psychoanalysis; Hysteria; Conversion Phenomenon.

NOTAS

¹ Uma versão preliminar deste estudo foi apresentada no XXIII Ciclo de Debates em História Antiga: Política & Comunidade. Rio de Janeiro: IH/UFRJ, 2013.

² LACAN, 2007, p. 13-14.

³ VALLAS, 1996, p. 72.

⁴ FREUD, 1991c, p. 214.

⁵ Esta tragédia não apresenta a estrutura paradigmática – para os modernos, influenciados pelos comentários de Aristóteles na *Poética* – de tragédias como *Édipo-Rei*, *Ájax* e *Antígona*, na qual uma situação inicial aparentemente harmoniosa é abalada, ocorrendo a ruína da(o) protagonista. Como em *Édipo em Colona*, *Filoctetes* retrata o tema do “resgate do herói”. É interessante destacar que o paradigma moderno da Tragédia é indemonstrável para o Teatro ateniense quando observamos o modo como as tragédias eram encenadas. Organizadas em trilogias – a maioria perdida para nós – e uma comédia ou drama satírico no final do dia, o programa teatral, em sua função didática, apresentava, após a *crise* instaurada pelo *drama*, a possibilidade de resgate do herói e/ou a pacificação do corpo social. A *catarse* promovida pelo Teatro ateniense, a nosso ver, pode ser compreendida de modo mais profundo quando pensamos no programa teatral como um todo: crise/ruína do herói/resgate do herói ou do corpo social abalado/reinstauração da ordem políade. Desse modo, os efeitos catárticos eram potencializados, e os espectadores, pacificados ao final do dia de espetáculos.

⁶ Hera sempre quis matar Hércules, que era filho de Zeus com uma mortal. Seu estratagemas final é fazer com que Hércules vista um manto envenenado que o enlouquece de dor. Hércules na sua fúria mata sua mulher e seus filhos, mas percebe isso e Filoctetes o ajuda ateando-lhe fogo, para que morra, dando fim à sua dor física e à dor afetiva de ter matado seus filhos e sua mulher, Djanira, a quem amava.

⁷ A etimologia do nome Filoctetes é analisada por Fernando Brandão dos Santos, na “Introdução crítica” à sua tradução da tragédia: *fbilo e ketetes*, que pode significar aquele que ganha, adquire, ou possui, vindo do verbo *ktáomai*, ligando-se assim aos termos *ktésis*, aquisição, posse, e *ktêma*, bem, propriedade (móvel ou imóvel), lucro. Cf. a ocorrência no texto dos termos relacionados a esse radical” (SÓFOCLES, 2008, p. 40).

⁸ Nos *Cypria*, lê-se um comentário de Proclo de que Filoctetes teria sido picado por uma hidra na ilha de Tenedo, e que teria sido abandonado pelos demais heróis em Lemnos em razão do mau cheiro de sua ferida. Na *Iliada Menor*, há um relato da disputa das armas de Aquiles entre Odisseus e Ájax e da morte de Páris por Filoctetes, mas, nesta versão, é Diomedes quem traz o arqueiro de volta ao acampamento grego. A arqueóloga Edna Hooker comenta um vaso em que estaria pintada uma personagem identificada com Filoctetes sendo mordida por uma cobra.

⁹ Ao contrário de Cassandra, cujas profecias e oráculos eram desacreditados por todos (devido a uma maldição de Apolo), seu irmão gêmeo Heleno, também adivinho, era ouvido com atenção por troianos e gregos.

¹⁰*Iliad.* 2.716-20.

¹¹ No Teatro, registra-se uma tragédia de Ésquilo, da qual só temos o título e nenhuma informação sobre o argumento ou as personagens, e outra de Eurípedes, encenada em 431 a.C., que fazia parte da trilogia da *Medeia*, atualmente perdida. Na poesia, o registro literário mais antigo sobre a figura de Filoctetes é a *Iliada* de Homero, na qual o poeta o nomeia como rei de Melibeia e Olizon, liderando naus na expedição contra Troia, com 50 guerreiros em cada navio. Filoctetes e seus guerreiros eram arqueiros renomados ([...]a eles, Filoctetes comandava, bom conhecedor do arco/com sete naus. E cinquenta homens em cada/embarcaram, bons conhecedores de combater com a força do arco. (*Iliada*, v. 718-720)). Seu conhecimento do arco, e o próprio arco, são elementos reiterados na peça de Sófocles.

¹² Na *Odisseia*, há duas menções à personagem: num diálogo entre Nestor e Telêmaco, Filoctetes é citado como um dos heróis que tiveram um retorno glorioso da Guerra de Troia (Dizem que voltaram bem os Mirmidões que lutam com a lança; aos quais conduziu o brilhante filho de Aquiles magnânimo/e também a Filoctetes, o filho esplêndido de Peante(*Odisseia*, II, 188-150). Na *Odisseia*, Filoctetes já surge associado a Neoptólemo, o jovem filho de Aquiles, uma ligação muito explorada na tragédia de Sófocles. A segunda referência à personagem na *Odisseia* ocorre no discurso de Odisseus aos feácios, mencionando que Filoctetes o superava no uso do arco: “O único que me superava no arco era Filoctetes/em território dos troianos, quando nós, Aqueus, atirávamos flechas” (*Odisseia*, VIII, 219-220).

¹³ Um traço da personalidade de Odisseus, em diversas versões míticas, é o seu caráter sofisticado e ardiloso, para quem saber segredos era muito útil, pois lhe conferia poderes políticos. Lembremos os seus ardis na *Odisseia* as suas andanças.

¹⁴ Goteja de novo do fundo esse sangue/que borbulha vermelho, e espero algo novo!/Ai, ai, ui, /ai, ai, mais, ó pé, quanto mal me fazes!/ Está vindo,/está vindo bem perto. Ai de mim, infeliz!/Estais diante da situação! De maneira alguma fujais!/ Hui, hui, hui, hui!/ Ó estrangeiro Cefalênio, que transpassada por/teu peito tivesses esta dor! Hui, ai, ai, /ai, ai, mais de novo! Ó dois generais, Agamemnon, ó Menelau, como no meu lugar/por tempo igual alimentaríeis esta doença?/Ai de mim,/[...]Mas, ó filho, tenha coragem, porque já/me vem aguda e rapidamente se vai./Mas, suplico-te, não me abandones sozinho!...] (*Filoctetes*, v. 783-809; seguindo-se uma *sticomithia* entre Filoctetes e Neoptólemo, com interjeições de dor de ambos os lados, até o verso 828).

¹⁵ Sono, que desconheces a dor e os sofrimentos,/bem arejado nos venhas, venturoso,/ venturoso, ó senhor! Nos olhos dele mantendas/esse brilho, que irradia estendendo-se!/ Vem, vem-me ó curandeiro! –/ Ó filho, vê bem onde estás,/ para onde vais, de agora em diante/ que cuidado devo ter? Estás percebendo já./ Dele é a coroa, disse o deus que o levássemos.(*Filoctetes*, v. 829-837).

¹⁶ *Filoctetes*, v. 867-881; v. 882-889; v. 1409-1444.

¹⁷ *Filoctetes*, v. 96-99.

¹⁸ ASKOFARÉ, 2010, p. 19.

¹⁹ “Sob que condições se chega a essas formações patológicas de símbolo, ou, (por outro lado) repressão? [...] a repressão se liga por inteiro a algumas representações que despertam no *ego* um afeto penoso (desprazer); em segundo lugar, são representações provenientes da vida sexual?” (FREUD, 1991a, p. 397). Na Edição Standard da editora Imago, na tradução para o português, repressão é traduzida por recalçamento/recalque, diferente da tradução para o espanhol da Editora Amorrortu, em que consta repressão. Na edição em alemão de 1952, lê-se “*Abwehr*” oder “*Verdrängung*”=defesa ou afastamento/deslocamento/repressão (FREUD, 1952, p. 379).

²⁰ Cf. Jacques Lacan: “A referência à experiência da comunidade e da substância desse discurso não resolve nada. Pois esta experiência adquire sua dimensão essencial na tradição instaurada por esse discurso. Essa tradição, muito antes que nela se inscreva o drama histórico, funda as estruturas elementares da cultura. E essas mesmas estruturas revelam uma ordenação das trocas que, embora inconsciente, é inconcebível fora das permutações autorizadas pela linguagem” (LACAN, 1998, p.498).

²¹ BOWLBY, 2007, p. 14; 49; 61.

²² HORVAT, 2015, p. 94.

²³ “A noção de histeria aparece no séc.IVa.C. com Hipócrates que, voltando sua atenção para o estudo das doenças das mulheres, formulou a noção de “sufocação da matriz”. Retomou assim a ideia, presente no antigo Egito, de que o útero, ou *hysteros*, seria um organismo vivo, análogo a um animal, dotado de certa autonomia e de possibilidade de deslocamento. Em sua opinião, a mobilidade do útero no interior do corpo explicaria muitas doenças femininas, incluída a sufocação da matriz. Ao se deslocar, o útero se poderia fixar sobre outros órgãos causando ansiedade, tonturas, vômitos, dores de cabeça e pescoço, resfriamento das pernas, perda da palavra. Uma sintomatologia polimorfa, imprevisível, suscetível de atingir todas as partes do corpo e suas grandes funções (CATTONÉ, 1992). Segundo Hipócrates, a histeria era doença feminina, derivada da ausência de relações sexuais. Alinhando-se a Hipócrates, Platão reforçou a analogia do útero com um ser vivo propondo que esses deslocamentos seriam determinados por um desejo de fazer crianças (CATTONÉ, 1992). Portanto, desde a tradição grega a histeria foi formulada como uma questão própria das mulheres, ligada à insatisfação sexual ou ao desejo de procriar. Nessa concepção, as mulheres teriam uma espécie de fome de gerar, que definiria seu ser (BIRMAN, 2001), perspectiva segundo a qual a hipótese de histeria masculina era impensável. Essa concepção da histeria atravessou toda a Antiguidade. Durante a Idade Média, a tese da sufocação da matriz desapareceu, e as convulsões e outras manifestações corporais foram atribuídas à possessão diabólica e à bruxaria, transformando-se em assunto de padres e inquisidores” (TRILLAT, 1991; cf. tb NUNES, 2010, p. 374-375).

²⁴ HORVAT, 2015, p. 96.

²⁵ FREUD, 1991a, p. 190.

²⁶ Platão, *Timeu*, XLV e *Corpus Hippocraticum* podem ser acessados, no grego e em tradução francesa, pelo sítio da Université Paris v–René Descartes, na Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine. Disponível em: <http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=34859x08&do=chapitre>.

²⁷ Os romanos, cujas instituições culturais são seguidas pelo ordenamento social ocidental até hoje, a partir de múltiplos processos de ressignificações, seguiram as ideias de Aristóteles, segundo as quais “a mulher era um ser inferior, uma espécie de primeiro monstro na hierarquia das espécies e para a qual a saúde não podia ser senão relativa, pois a sua natureza é pletórica, superabundante de “humores”. Ela é, de fato, normalmente marcada por acidentes dramáticos, a puberdade e a menopausa, e ritmada por um mal-estar mensal que fascina totalmente os homens em sua repugnância (GOUREVITCH, 1984, p. 27).

²⁸ KATZ, 1999, p. 131.

²⁹ Aquelas que resistem à regulamentação política do próprio desejo sofrem por isto, por exemplo, Io, transformada em vaca histérica e transtornada, e condenada ao exílio até sucumbir e ceder ao assédio de Zeus e Cassandra, muitas gerações depois de Io, condenada à presciência e ao descrédito por não ceder aos desejos de Apolo. Os homens transgressores são punidos com a loucura (Heracles) e com o exílio (Filoctetes e Prometeu).

³⁰ A histeria é um conjunto de manifestações de feições corpóreas que eclodem com a superveniência da expressão de um conflito da ordem do inconsciente. Seus sintomas sempre foram relatados como semelhantes em homens e mulheres, mas nos homens era denominada hipocondria e melancolia. Neles se dizia serem expressões de um trauma passado, nas mulheres, ausência de vida marital e de prole. Diz Etienne Trillat: “Com a consolidação do cristianismo, a histeria, reputada às mulheres, passou a ser uma doença explicada pela fé e instalada no corpo feminino, já não mais habitado por um animal, e sim por um ser diabólico. A histeria era, então, ocasionada pela necessidade do intercuro sexual com homens e da geração de filhos, sendo fruto e originando ações incursivas de possessão por espíritos maléficos. O não cumprimento das supostas premências orgânicas das mulheres ocasionava também a possessão por demônios, denominados incubos, dos homens que com elas conviviam - demônios que visitavam as mulheres durante a noite -, e a possessão por súcubos, demônios sedutores sob forma feminina que os corromperiam, provocando neles sonhos eróticos e poluções noturnas”. (TRILLAT, 1991, p. 45; QUINET, 2005, p. 92-93). “Na Idade Média [a histeria] desempenhou um significativo papel histórico-cultural; apresentou-se como epidemia como consequência de um contágio psíquico e constituiu o fundamento real da história das possessões pelo demônio e da bruxaria.” (FREUD, 1991a, p. 45). Como nos diz Sander Gilman: Não há dúvida que o termo “histórico” é frequentemente aplicado como diagnóstico de algo que os médicos não compreendem... a justificativa para aceitar “histeria” como uma síndrome é inteiramente baseada na tradição.”(GILMAN, 1993, p.4)

³¹ Sobre a construção da identidade masculina, citamos Cláudia Beltrão: “o *tirocinium fori* (recrutamento para o Fórum), que coroava os ritos da *Liberalia*, era paralelo ao *tirocinium militiae*, criando o corpo masculino do cidadão romano em seu lugar, seu vestuário e seu comportamento. Um importante fator para o bom sucesso dos jovens nos rituais era a formação retórica. A oratória era apropriada aos homens, distinguindo-os das mulheres, de quem era esperada a castidade e, por conseguinte, o silêncio. Cícero no *Brutus* e no *Pro Caelio*, demonstra como este processo educativo masculino era estruturado. O treinamento retórico era fundamental na formação do homem público. O Fórum era o *locus* do bom orador e do bom cidadão, criando a identidade do *vir bonus*. [...] Todo ano, no dia da *Liberalia*, jovens romanos da aristocracia eram conduzidos por seus pais ou tutores ao *Forum Romanum*, trajando, pela primeira vez, a *toga virilis*, abandonando a *bullae* e as vestes de criança, em uma espécie de “rito de passagem” que incluía a inspeção dos órgãos genitais do rapaz; este dia ligava o corpo masculino a um lugar e a um vestuário específicos (RICHLIN, 1993, p. 545-8; GLEASON, 1995, p. 121). [...] O aprendizado da oratória e o treinamento retórico sob um grande orador eram fatos importantes neste rito de passagem. Este rito era conhecido como *tirocinium fori* (recrutamento para o Fórum), paralelo, segundo Tácito (*Dial.*, 34), ao *tirocinium militiae* de um jovem oficial do exército romano. [...] O treinamento do orador envolve uma grande preparação física. A lista dos gestos apropriados, em Quintiliano, envolve práticas disciplinares para os novatos e, em todo o processo, vários vícios os ameaçam, dentre os quais o vício da efeminação é o mais destacado. A lista de adjetivos associados com o ‘feminino’ e com a ‘efeminação’ é extensa: *tumidiorem, redundantem, fractum, viro molliorem, superfluens, lascivi, mollitudo, muliebrem vociferationem, inliberale, turpitudinem, mostruositas, corrupta et vitiosas orationes, impropria, sordida, effeminata, prava, enervis*, todos de nítido tom disforizante nos discursos citados. A grande preocupação parecia ser a de evitar os estigmas da efeminação, que abalavam o viril *Forum Romanum*. Vemos, assim, características consideradas ‘femininas’ em plena ação no mundo masculino do *Forum Romanum*. Mas, enquanto o feminino desempenha um papel central na definição do “masculino” em Roma, mulheres reais estão quase que totalmente ausentes, salvo raras exceções e, na maioria das vezes, quando estão presentes funcionam como referências negativas, disforizadas. Os participantes da arte “masculina” da oratória parecem precisar do “feminino”, tanto para a sua autopromoção quanto para insultar os seus inimigos, mas as mulheres reais não pertenceram ao *Forum Romanum*. Concordamos, pois, com J.J. Winkler e D.D. Gilmore, que trataram os postulados da “masculinidade” e concluíram por sua precariedade, complexidade e artificialidade, (WINKLER, 1990; GILMORE, 1991). Suas conclusões podem ser aplicadas ao mundo masculino do *Forum Romanum*, no qual as preocupações dos oradores com o tema da virilidade chegam à obsessão” (BELTRÃO, 2007, p. 52 -66).

³² Cf. Stuart Hall: “O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser mais bem conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “virar” como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências únicas e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas

culturalmente” (HALL, 1997, p. 26).

³³ GILMAN, 1993, p. XVII.

³⁴ Idem, 1993, p. 13.

³⁵ Aristóteles, Problema xxx.

³⁶ QUINET, 2005, p. 112.

³⁷ FREUD, 1991c, p. 400.

³⁸ FREUD, 1991a, p. 190; 1991b, p. 50; 242; MIJOLLA, 2005, *s.n. conversão*.

³⁹ “A personalidade histérica é o modo habitual de conduta do histérico e manifesta sua adaptação relativamente bem-sucedida ao seu entorno. A psicoplasticidade do histérico permite-lhe mimetizar não somente gestos, vestimentas, jeitos de falar ou de se comportar, mas também sintomas de ordem física e psíquica. Tais sintomas, entretanto, exteriorizam o fracasso dessa adaptação e se expressam fundamentalmente, mas não exclusivamente, por meio do corpo. [...] A histeria se comporta como um distúrbio bastante plástico, influenciado pela interação que mantém com seu observador. Assim, observadores diferentes tenderão a presenciar histerias diferentes” (AVILA; TERRA, 1981, p. 334).

⁴⁰ SANTOS, 2008, p. 33.

⁴¹ LACAN, 2007.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Tradução Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. **Philoctetes**. Tradução Carl Phillips. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. **Philoctète**. Tradução Jean Francois de La Harpe (1781). Théâtre Classique. Publié par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Octobre 2015. Disponível em: <http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/laharpe_philoctete.pdf>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

DEMAIS REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **El hombre de genio e la melancolia**: problema xxx. Tradução Cristina Serna. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.

ASKOFARÉ, Sidi. L'inconscient à l'épreuve du corps. **Heteridade 8 Revista de Psicanálise**. O "mistério do corpo falante I". Internacional dos Fóruns-Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (IF – EPFCL). São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite8.pdf>>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

AVILA, Laszlo. A.; TERRA, José Roberto. Histeria e somatização: o que mudou? **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, vol. 59, n.4, 2010.p. 333-340. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v59n4/11.pdf>>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

BELTRÃO, Cláudia. **Tirocinium Fori**: o orador e a criação de "homens" no fórum romano. *Phoínx*. Rio de Janeiro: Sette Letras, n. 13, 2007. p. 53.

BOWLBY, Rachel. **Freudian Mythologies**: Greek Tragedy and Modern Identities. New York: Oxford University Press, 2007.

FREUD, Sigmund. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud**. AEL. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991a.

_____. **Werke aus den Jahren 1892-1899**.G.W.B.I. London: Imago Publishing, 1952.

_____. **Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)**. AEIII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991b.

_____. **Estudios sobre la histeria (1893-95)**. AEII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991c.

_____. **Fragmento de análisis de un caso de histeria**: tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905).AEVII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991d.

_____. **El yo y el ello y otras obras**. AEXIX. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991e.

GILMAN, S.L. et al. **Hysteria Beyond Freud**. Berkeley: University of California Press, 1993.

- GOUREVITCH, D. **Le mal d'être femme**. Paris: Belles lettres. 1984.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura; notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo. **Educação e Realidade**. Porto Alegre: vol. 22. jul/dez, 1997.
- HOMERO. **Odiseia**. Trad. José Manuel Pabón. Madri, Gredos. 1993.
- HOOKER, Edna M. The Sanctuary and Altar of Chryse in Attic Red-Figure Vase-Paintings of the Late Fifth and Early Fourth Centuries B.C. **The Journal of Hellenic Studies**, n. 70, 2013. p. 35-41.
- HORVAT, Patrícia. **A histeria como desordem mimética em Prometeu acorrentado**. Dissertação. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2012.
- _____. Os sonhos de Io: uma abordagem psicanalítica de Prometeu acorrentado, in: VIEIRA, Ana Livia B.; BELTRÃO, Claudia. **Teatro grego e romano**. São Luís: Café & Lápis; UEMA, 2015.
- KATZ, Phyllis. Io in the Prometheus Bound: a Coming of Age Paradigm or the Athenian Community. In: PADILLA, M.W. (Ed.). **Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society**. Cranbury, London, Ontario: Associated University Press/ Buckwell Reviews, 1999. p. 124-147.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998.
- _____. **Conferência O sintoma**. Genebra, 1975. Texto veiculado na IPB-lista, tradução de Rita Smolianinoff, Recife, 2007. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/biblioteca/genebra.doc>. Último acesso em: 25/02/2011.
- MIJOLLA, Allain de (Dir.). **Dicionário internacional da psicanálise**. 2 v. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2005.
- NUNES, Silvia Alexim. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. In: **História, Ciências, Saúde–Manguinhos**, Rio de Janeiro. v.17, supl. 2, 2010.
- QUINET, Antonio. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro. Zahar, 2009.
- _____. **A lição de Charcot**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. São Paulo: Escuta, 1991.
- VALLAS, Patrick. Horizontes da Psicossomática. In: WARTEL, R. et al. **Psicossomática e psicanálise**. Rio de Janeiro. Zahar, 1996.

Os discursos *post reditum* e o resgate da imagem pública de Cícero

Eduardo da Silva de Freitas

RESUMO

Este artigo analisa as representações produzidas por Cícero nos discursos proferidos depois de seu retorno do exílio. Considerando-se a importância da *dignitas*, a ‘dignidade’, para a atuação na vida pública na sociedade romana, entendem-se os textos como uma tentativa do orador para resgatar sua imagem, abalada por aquele fato. Mostra-se que o exílio foi não só consequência de seu isolamento político, mas também de sua inimizade com Clódio. Em seguida, identificam-se as estratégias argumentativas de Cícero para a recuperação de sua imagem pública, construídas pela negação de sua condição de exilado, da descrição de Roma como uma cidade caótica, do encarcimento de si mesmo e do ataque a seus oponentes.

PALAVRAS-CHAVE

Argumentação, Cícero, discursos.

E

1 INTRODUÇÃO

Este artigo a que se recorrerá outras vezes neste texto, Andrew Riggsby registra que a expressão *post reditum*, utilizada para referir os discursos de Cícero comporta pelo menos dois sentidos. De uma parte, costuma significar todos os pronunciamentos de Cícero entre seu “retorno e a ditadura de César”,¹ sentido que o próprio autor desposa. De outro lado, num sentido mais restrito, serve para indicar o conjunto de discursos proferidos logo após o retorno do orador romano do exílio, que “lidam com assuntos resultantes do próprio exílio e do retorno”.² Excluem-se, neste caso, os discursos em defesa de Séstio e Célio, que são apenas indiretamente dedicados ao resgate da imagem pública do orador na conjuntura de sua proscricção. Assim, aquele termo refere-se aos quatro discursos pronunciados diante do senado, do povo e dos pontífices romanos, conhecidos como *Post reditum in senatu*, *Post reditum ad populum*, *De domo sua*, *De haruspicum responsis*, sendo os três primeiros do ano dos meses finais de 57 a.C. e o último no início de 56 a.C.

Partindo deste último sentido, este trabalho apresenta uma análise de algumas ideias encontradas nestes discursos com foco em questões relativas ao modo como o orador romano procurou estabelecer sua versão para os eventos ligados a sua saída e retorno para Roma. Estes discursos, pronunciados em período relativamente curto, são uma tentativa de Cícero para restabelecer sua *dignitas*, “dignidade”, elemento essencial para o desempenho da vida pública em Roma e que foi abalada por seu exílio.

Definida pelo próprio Cícero³ como “*alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna autoritas*” [“a autoridade honesta de um homem, merecedora de reconhecimento, honrarias e respeito”], a dignidade “situa-se mais na esfera política do que na moral”⁴ e dela depende o sucesso de quem pretende atuar no fórum, nas assembleias e ocupar cargos na magistratura. Deve-se conceber a *dignitas* como uma qualidade fundamental do *ethos*⁵ de um homem público romano, que não pode se furtar a se mostrar publicamente. Não à toa, no caso de um homem livre romano, nascido em boa família, “a *dignitas* se forma desde os primeiros sons do bebê”.⁶

Jean Goodwin, em artigo que estuda a autoridade de Cícero no caso em que defendeu Sula, registra que o papel decisivo para a

persuasão e absolvição do réu assentava-se na *dignitas* do Arpinate. Sula era indiciado por participar da conspiração de Catilina, descoberta e impedida pelo próprio Cícero, quando cônsul em 59 a.C. Ele, que tinha sido o responsável pela investigação da tentativa de golpe, alegava que o nome de seu cliente não tinha sido mencionado na ocasião, e construiu uma situação em que questionar seu julgamento “seria mostrar [...] um notável e indevido desrespeito [...], seria insultá-lo”,⁷ pois seria duvidar de seus esforços para combater os conspiradores.

Assim, nos pronunciamentos aqui estudados, Cícero tenta investir-se dessa qualidade, referindo-se à situação de Roma com sua saída, mencionando certas peculiaridades envolvidas no seu retorno e desqualificando seus oponentes. Cícero promove oposições fortes entre seu caráter e o de seus detratores e descreve a República existente naquele momento de uma perspectiva negativa que será recorrente em suas obras e discursos a partir de então. De um modo bastante claro, ele sustenta a altivez de seu caráter e de suas intenções em franca oposição aos de seus adversários.

2 A SITUAÇÃO POLÍTICA DE CÍCERO À ÉPOCA DOS DISCURSOS

O entendimento dos discursos proferidos por Cícero parte da compreensão de algumas questões que envolveram a partida de Cícero de Roma no ano de 58 a.C. Tendo elas gerado as posições que se indicam nos discursos, um breve levantamento da situação auxilia o entendimento dos argumentos empregados pelo orador para sustentar sua posição no quadro político da República.

Depois de ter sido cônsul no ano de 63 a.C., atingindo o topo da carreira política de Roma, a situação de Cícero na vida pública muda significativamente. A nova conjuntura delineada após sua saída da magistratura deixou-o em situação vulnerável, com perda de aliados, isolamento político e questionamento de suas ações enquanto magistrado. Figuras que lhe poderiam dar algum suporte tinham-se retirado da vida pública, ou haviam morrido, de forma que “os aristocratas que sempre tinham capitaneado a autoridade da elite não mais conduziam a opinião do senado”.⁸

Além do mais, a tentativa de conciliar interesses da ordem senatorial com a dos cavaleiros mostrou-se inviável. Para acomodar

seus prejuízos, a ordem dos cavaleiros necessitava renegociar contratos com o senado, que se recusava a fazê-lo. Apesar de seu isolamento, diante dos obstáculos à conciliação dos interesses desses grupos, Cícero⁹ se manteve firme em apoiar o senado. O fato é que esta postura o deixou em situação delicada também diante de personalidades que jogariam um papel decisivo na República nos anos subsequentes, a saber, Crasso, Pompeu e César. Baste a explicação de Elaine Fantham para resumir a situação de Cícero com os dois primeiros.

Os aliados conservadores de Cícero no senado opunham-se aos interesses financeiros dos comerciantes, cujo líder era o extremamente rico Crasso. Ao mesmo tempo, sua oposição às tentativas de legislar sobre os assentamentos necessários para os veteranos desmobilizados de Pompeu afastou-o de si. Então, ele foi parcialmente responsável por lançar Pompeu numa aliança com Crasso e César.¹⁰

Quanto ao último, Cícero relata em carta a Ático¹¹ que certo Cornélio Balbo, amigo de César, tinha vindo procurá-lo em janeiro de 59 a.C. César teria enviado Balbo para verificar uma possível adesão de Cícero a uma aliança, a fim de controlar o Estado. Na carta endereçada a Ático, não fica claro se a intenção era realmente essa, mas, ao que parece, o acordo promovido por César, que levou à criação do que viria ser conhecido como “primeiro triunvirato”, previa a participação de Cícero. No relato a Ático, ele diz não ter aderido ao projeto de César, tendo continuado a apoiar o senado, abrindo mão de se reconciliar com Pompeu e Crasso. Fazendo menção ao poema épico que fez sobre o período de seu consulado, ele diz que teria decidido continuar a trilhar o caminho tomado desde sua juventude: aumentar sua “*famam laudesque bonorum*” [“fama e a aprovação dos homens bons”].¹² Assim, o orador se colocava em franca oposição a Pompeu, Crasso e César cujo “inimigo comum era o governo senatorial de que Cícero se tinha feito porta-voz”.¹³

Aliás, aquele poema, conhecido como *De consulatu suo*, e os discursos que pronunciou no ano de 63 a.C. relativos à conspiração de Catilina tinham sido publicados em 60 a.C. Durante seu consulado, Cícero tinha desbaratado uma trama, liderada por Catilina, para tomar o poder, e levado à morte dois cidadãos romanos Públio Lêntulo e

Cornélio Cetego. À época, a ação já tinha sido questionada por Júlio César, então pontífice máximo e pretor eleito para o ano seguinte, alegando que a lei proibia a execução de um cidadão romano sem julgamento. Entretanto, o apoio à decisão de Cícero foi tão grande que chegou a ser denominado “pai da pátria”. Nos anos subsequentes, porém, com a perda de aliados e prestígio, ganharam força as críticas aos seus atos. Diante disso, a publicação destes textos sugere a tentativa de resgatar parte do prestígio que tinha no momento mais elevado de sua carreira política.

Foi a punição que Cícero impôs aos conspiradores que deu ensejo a que fosse exilado no ano de 58 a.C., quando Clódio tornou-se tribuno da plebe. A inimizade entre ambos tinha surgido depois que o orador tomou parte num processo em que Clódio era acusado de sacrilégio por introduzir-se numa cerimônia religiosa de exclusiva participação feminina durante o festival da *Bona Dea*. Em correspondência a Ático, Cícero¹⁴ diz que Clódio foi pego vestido de mulher na casa de César e só conseguiu escapar graças à ajuda de uma escrava. O escândalo ainda envolvia César, que repudiou a esposa, embora a isentasse de adultério, e não se posicionasse contra Clódio. Relatando o caso, Plutarco¹⁵ conta que o então cônsul dizia tê-la repudiado porque sua esposa deveria estar isenta mesmo dos murmúrios caluniosos. Clódio foi a julgamento, tendo Cícero tomado parte entre as testemunhas de acusação. O réu alegava não estar na cidade quando do acontecimento, mas Cícero dizia tê-lo visto em Roma. Apesar disso, Clódio foi absolvido com subornos e atuaria decisivamente no exílio de Cícero.

Embora fosse de origem nobre, em 58 a.C. Clódio tornou-se tribuno da plebe, depois de ter sido adotado por uma família plebeia no ano anterior. No processo, recebeu ajuda de Pompeu, então áugure, e César, à época cônsul e pontífice máximo, ambos inimigos de Cícero e que tinham poder para decidir sobre o caso.¹⁶ César acolheu o pedido de Clódio depois que orador, atuando em defesa de Antônio, com quem havia dividido o consulado em 63 a.C., criticou as atitudes do cônsul. Segundo o próprio Cícero,¹⁷ a adoção de Clódio teria sido realizada apenas três horas depois de o orador ter falado em defesa de Antônio.

Ao assumir o cargo, Clódio fez aprovar uma lei que impunha o exílio a qualquer um que tivesse matado um cidadão romano sem

juízo. A lei visava explicitamente Cícero, embora seu nome não fosse citado. Plutarco relata que os partidários de Cícero marcaram sua insatisfação trajando roupas de luto; também o orador teria deixado seus cabelos crescer, vestido luto e suplicado ao povo, como forma de denunciar a situação. Por seu lado, cercado de homens insolentes, Clódio fazia provocações e jogava lama e pedra sobre Cícero.¹⁸

Percebendo que não havia como contornar a situação, Cícero deixou Roma na noite anterior de se votar a lei de Clódio. Em 20 de março de 58 a.C., aprovou-se a lei e, no mesmo dia, uma outra lei, com igual teor, citava o nome de Cícero, confiscando seus bens e impondo que não ficasse menos de quatrocentas milhas de Roma.¹⁹ Suas propriedades no campo foram destruídas; a casa no Palatino, deu lugar ao templo da Liberdade. Poucos anos após alcançar o auge de sua carreira política, Cícero sofre a maior punição que um cidadão romano poderia receber: o exílio.

Nas cartas deste período, Cícero fala de seu sofrimento por talvez não poder retornar a Roma. Clódio manobrava para vetar qualquer tentativa para trazer Cícero de volta. Mas seu retorno não tardaria, especialmente pelo crescimento da violência comandada por Clódio que ameaçava inclusive Pompeu, que, de inimigo, passou a envidar esforços para promover o regresso do orador. No ano de 57 a.C., a maioria dos ocupantes dos cargos de tribunos e o cônsul Léntulo Espínter eram favoráveis à Cícero. A conjuntura tornara-se propícia a seu regresso: não só Pompeu teria trabalhado de modo decisivo para o retorno de Cícero, mas também o Senado e o povo votaram em suas reuniões para que isso acontecesse. Em setembro de 57 a.C. ele volta a Roma, depois de ter passado dezoito meses fora da cidade.

O retorno de Cícero foi triunfal, a julgar por carta endereçada a Ático. O orador diz²⁰ ter sido aplaudido por uma multidão admirável de pessoas da porta Capena até o Capitólio. O clima teria sido de verdadeira festa. No entanto, as circunstâncias não eram tão gloriosas assim para o orador. Além dos prejuízos materiais provocados por Clódio, havia o comprometimento de sua reputação. A síntese de James May coloca de maneira clara a situação:

[...] o exílio foi obviamente um contratempo devastador para Cícero, que tinha investido muito tempo e energia para estabelecer

uma imagem pública investida de dignidade, autoridade, influência e reputação. Sua *dignitas* pessoal foi seriamente diminuída e seu *ethos* consular, como o *imperator togatus*, que tinha salvo o estado sem o recurso às armas, estava quase destruído.²¹

Embora a recepção entusiasmada fosse de suma importância para Cícero, não era propriamente um incremento do seu *status*: era um sinal de possível recuperação de um prestígio abalado pelo exílio. Ainda nas palavras de May,²² o orador tinha, agora, que lutar com todas suas energias para restabelecer sua situação pública e privada, reaver sua *auctoritas* e reconstruir uma imagem condizente com seu posto na sociedade romana.

3 OS DISCURSOS *POST REDITUM*: CARACTERIZAÇÃO

É neste contexto que ganham sentido os discursos arrolados sob a rubrica *post reditum*. Versão de Cícero para o exílio e investida para recuperação de seu patrimônio moral, os quatro discursos foram proferidos entre setembro de 57 a.C. e os primeiros meses de 56 a.C., tendo como destinatários o senado, em duas ocasiões, o povo e os pontífices. Os discursos conhecidos como *Post reditum in senatu* e *Post reditum ad populum* e *De haruspicum responsis* enquadram-se no gênero demonstrativo, que conforme a tradição se define por tratar “da virtude e do vício, do belo e do vergonhoso [que] são os objetivos de quem elogia ou censura”.²³ Os dois primeiros são agradecimentos feitos diante dos senadores e do povo romano àqueles que se empenharam para que voltasse a Roma, ao mesmo tempo em que ataca os que lhes impuseram tão graves sofrimentos. O último, também pronunciado no senado, a pretexto de tratar de certos barulhos ouvidos nos subúrbios de Roma é um ataque a Clódio.

O *De domo sua* teria sido pronunciado por Cícero no outono de 57 a.C. diante do colégio de pontífices a fim de recuperar sua casa destruída no Palatino, onde Clódio tinha erigido um templo à Liberdade. Apesar de se enquadrar no gênero deliberativo, são fortes as marcas do gênero demonstrativo, sobretudo na descrição da situação calamitosa de Roma, quando de sua partida, e no ataque dirigido ao rival, que formam a base de sua argumentação para convencer os pontífices.

A abordagem destes textos apontará como Cícero cria uma imagem positiva sua e negativa de seus adversários. Além de se deter

no modo como representa sua retirada de Roma, refutando termos e expressões de sentido negativo, a análise dará destaque à descrição do momento vivido por Roma como horrível, à representação de si como um homem preocupado com a República, e à representação de seus inimigos como homens intemperantes e descuidados do interesse público. É importante dizer que, apesar de aqui se operar um isolamento analítico das posições encenadas pelo orador nestes discursos, elas, de fato, estão intimamente ligadas na construção dos textos.

4 AS POSIÇÕES REPRESENTADAS NOS DISCURSOS

Em primeiro lugar, trate-se do modo como Cícero representa sua saída de Roma. Neste caso, cabe destacar que ele nunca se referiu ao fato como um exílio. Quando quer significá-lo, o vocabulário a que recorre não traz a semântica punitiva de *exsilium*. Fala-se antes de *discessus*, “retirada”, *profectio*, “partida”, que sugerem mais um ato voluntário do que uma punição. Para representar de modo mais enfático seu sofrimento e indicar que foi tratado com injustiça, recorre à *calamitas*, “desgraça”, “revés”. Embora a expressão seja bastante frequente no *De domo sua*, ela já aparece no primeiro discurso proferido no senado. Agradecendo a Pompeu que tinha trabalhado para seu regresso, Cícero emprega o termo para significar sua ausência da cidade:

*Qui mihi primus afflicto et iacenti consularem fidem dextramque porrexit, qui me a morte ad vitam, a desperatione ad spem, ab exitio ad salutem vocavit, qui tanto amore in me, studio in rem publicam fuit, ut excogitaret, quem ad modum calamitatem meam non modo levaret, sed etiam honestaret.*²⁴

Foi ele o primeiro que me obteve, quando estava eu abatido e prostrado, a ajuda e a lealdade dos cônsules; que me chamou da morte à vida, do desespero à esperança, da ruína à felicidade; que foi de um amor tão grande por mim, de tão grande interesse pela república, que pensou não somente em pôr fim à minha desgraça, mas também em me distinguir.

O uso desses termos não é gratuito. Considerando o conjunto dos textos, das posições encenadas e as imagens construídas, as expressões procuram desabonar as medidas de Clódio que implicaram no seu banimento. Embora reconheça ter sido alvo de uma

proscriptio, “proscrição”, ele o faz desqualificando a decisão de Clódio. No mesmo discurso ao senado, por exemplo, Cícero registra²⁵ que Lêntulo, cônsul de 58 e um dos entusiastas de seu retorno, não considerava que sua proscrição tivesse validade de lei. Já no discurso que fez para reaver suas casas arruinadas pelo seu rival, todo o procedimento legal é questionado. A arbitrariedade estaria expressa já na redação da lei, que o declarava banido, *interdictum sit*, antes da votação da lei.²⁶ O mais próximo que Cícero chega da ideia de “exílio” é quando formula uma definição do termo *exsul*, “exilado”, justamente para propor que a expressão não se aplica ao seu caso.

Hunc tu etiam, portentosa pestis, exsulem appellare ausus es, cum tantis sceleribus esses et flagitiis notatus ut omnem locum quo adisses exsili simillimum redderes? Quid est enim exsul? ipsum per se nomen calamitatis, non turpitudinis. Quando igitur est turpe? re vera, cum est poena peccati, opinione autem hominum etiam, si est poena damnati. Vtrum igitur peccato meo nomen subeo an re iudicata? Peccato? Iam neque tu id dicere audes, quem isti satellites tui ‘felicem Catilinam’ nominant, neque quisquam eorum qui solebant. Non modo iam nemo est tam imperitus qui ea quae gessi in consulatu peccata esse dicat, sed nemo est tam inimicus patriae qui non meis consiliis patriam conservatam esse fateatur.²⁷

A mim, tu ousaste chamar exilado, ó praga monstruosa, sendo tu conhecido por tantos crimes e escândalos que deixarias todo lugar aonde fosses um quase exílio? O que é, então, um exilado? Por si, a palavra quer dizer desgraça, não vergonha. Quando, portanto, é uma vergonha? Em verdade, quando é castigo de um delito; mas, ainda na opinião dos homens, se é o castigo de um condenado. Acaso carrego este título por algum delito meu ou por crime julgado? Por delito? Não ousas agora dizer tal coisa tu mesmo, a quem estes teus comparsas chamam de ‘Catilina feliz’; nem os que costumavam dizê-lo. Não apenas ninguém é tão ignorante agora para dizer que são delitos as medidas que tomei em meu consulado, mas também ninguém é tão inimigo da pátria para não reconhecer que, por minhas ações, ela foi preservada.

Já se disse que os motivos alegados por Clódio para agir contra Cícero vinham do entendimento de que ele tinha condenado à morte cidadãos romanos de modo inaceitável. Na passagem acima, a veemente negação de Cícero sobre ter cometido algum delito não só estabelece uma defesa de seus atos como cônsul, afirmando que foram essenciais à preservação da República, mas também desqualifica

as medidas que Clódio conseguiu aprovar quando tribuno da plebe, na medida em que teriam sido aplicadas a um cidadão que não poderia sofrê-la. O que Cícero nega não é o sentido que se atribui à palavra, mas sua inclusão neste grupo. A insistência no estabelecimento do significado do termo presta-se a produzir a conclusão de que o orador é realmente uma vítima. Neste caso, Cícero sugere que o injusto não é ele, mas seu adversário.

A negação do exílio e a denúncia da situação por que passou estão relacionados às representações que cria para a República, para si e para seus adversários. A maneira como as articula perfaz a imagem do orador como uma figura de destaque. Na descrição que faz da Roma, a principal estratégia de Cícero é dizer que, por causa de Clódio, a cidade enfrentava grandes problemas. O orador diz que teria deixado a cidade por ter pensado que a República tinha acabado, de modo que não havia mais lugar ali para si.²⁸ Segundo ele, o senado seria coagido por Clódio e seus comparsas; os que se lhe opunham eram apedrejados ou corriam o risco de serem esfaqueados; havia instabilidade na distribuição do trigo aos cidadãos causada por medidas populistas da parte dos aliados de Clódio. A respeito da violência, Cícero²⁹ lembra que durante o ano de 58 a. C, o próprio Pompeu não se sentia à vontade para sair de casa, que tinha sofrido uma tentativa de assassinato.

Sobre a questão do trigo, o orador recorre à narração para representar uma situação de completo descalabro experimentado por Roma na época de seu retorno. Graças a uma lei de seu rival foi atribuída a certo Sexto Clódio, a administração do produto, incluindo-se aí o controle das províncias que o produziam e sua distribuição. Devido à má gestão, todavia, houve grande carência do grão em Roma, justamente nos dias próximos à chegada de Cícero. O acontecimento teria sido manipulado por seu desafeto para incitar a população, então reunida no Capitólio, à desordem, culpando o orador pela situação. No entanto, diante dos apelos da multidão reunida, Cícero teria resolvido se dirigir para lá e conseguido resolver o problema com a ajuda de Pompeu. O modo como Cícero expressa o desfecho deste caso pode ser tomado como a suma de sua estratégia para caracterizar o período em que, estando o orador ausente de Roma, Clódio foi tribuno da plebe:

Itaque sive hunc di immortales fructum mei reditus populo Romano tribuunt, ut, quem ad modum discessu meo frugum inopia, fames, vastitas, caedes, incendia, rapinae, scelerum impunitas, fuga, formido, discordia fuisset, sic reditu ubertas agrorum, frugum copia, spes otii, tranquillitas animorum, iudicia, leges, concordia populi, senatus auctoritas mecum simul reducta videantur, sive egomet aliquid adventu meo, consilio, auctoritate, diligentia pro tanto beneficio populi Romani praestare debui: praesto, promitto, spondeo,—nihil dico amplius, hoc quod satis est huic tempori dico,—rem publicam annonae nomine in id discrimen quo vocabatur non esse venturam.³⁰

E assim, ou os deuses imortais dão ao povo romano esta recompensa por meu retorno, de forma que, do mesmo modo que vieram com minha partida a carência de alimentos, a fome, a destruição, as mortes, os incêndios, os roubos, a impunidade para os crimes, a fuga, o medo e a discórdia, assim também, com meu retorno, a fertilidade dos campos, a abundância de alimentos, a expectativa de descanso, a tranquilidade para os corações, os julgamentos, as leis, a concórdia entre o povo, a autoridade do senado parecem ter sido restauradas junto comigo; ou, eu mesmo com minha chegada, orientação, autoridade e empenho devo ter exercido algum papel em tão grande mercê para o povo romano.

Tipo de amplificação, a enumeração dos problemas pode ser tomada como síntese da representação do período em que Cícero esteve fora de Roma. A ideia é propor que a cidade se transformara num lugar caótico por causa de Clódio e seus comparsas que infringiam a lei, tendo causado toda a espécie de turbulência, tanto jurídica, quanto política e social. De modo bastante semelhante ao discurso de agradecimento proferido no senado,³¹ repetindo-se até algumas expressões, a passagem elenca os problemas para demonstrar o desastre público e responsabilizar o rival de Cícero pelo ocorrido.

A passagem registra também uma das maneiras pelo qual o orador procura recuperar sua *dignitas*: encarecer sua importância para o Estado. Nesta narração do *De domo sua*, a estrutura conclusiva que elabora põe em cena justamente a centralidade de sua figura para a concórdia dos cidadãos: a simulação da alternativa de modos de interpretar o sentido dos acontecimentos afirma, de fato, sua imprescindibilidade.

Procedimento mais ou menos parecido com este é o de se mostrar comprometido com as questões da República e disposto a agir para preservá-la. Cícero menciona tudo aquilo que diz ter recuperado com seu retorno a Roma: proximidade da família,

patrimônio, honra, dignidade, pertencimento a sua classe, a República e a pátria.³² Ora, se tudo isso foi reavido é porque foi perdido com sua partida. Segundo o orador, porém a perda só aconteceu porque teria posto a pátria acima de seus interesses pessoais. Dessa forma, diz que teria preferido que o ano do tribunate de Clódio fosse fatal para si e não para República.³³ Para evitar uma guerra civil, é que teria deixado a cidade.

[...] potui, potui, patres conscripti, multis auctoribus fortissimis viris me vi armisque defendere, nec mihi ipsi ille animus idem meus vobis non incognitus defuit. sed videbam, si vicissem praesentem adversarium, nimium multos mihi alios esse vincendos; si victus essem, multis bonis et pro me et mecum etiam post me esse pereundum, tribunicisque sanguinis ultores esse praesentis, meae mortis poenas iudicio et posteritati reservari.³⁴

[...] eu podia, eu podia, nobres senadores, conforme o conselho dos homens mais corajosos, ter-me defendido; e aquele vigor meu, conhecido de vós, não me faltou. No entanto, compreendi que se vencesse o adversário, eu haveria de ter de vencer muitos outros mais. Se eu fosse derrotado, muitos bons haveriam de morrer por mim, comigo e ainda depois de minha morte, os vingadores do sangue do tribuno ainda estariam vivos e as punições por minha morte seriam evitadas ao longo do processo e do tempo.

São comuns também passagens em que se mencionam os esforços feitos por certas personalidades de Roma e pela população em geral para seu regresso. Citam-se figuras públicas de grande relevo como, P. Lêntulo, um dos cônsules de 58 a.C, e o próprio Pompeu, pois mostrar-se apoiado é uma maneira de afirmar sua própria importância. Ao mencionar Lêntulo e Pompeu, o orador não se limita a apontar-lhes o senso de justiça e a preocupação com os interesses da República, mas destaca o interesse e o empenho pessoal que tiveram no seu caso. Segundo Cícero, Lêntulo seria uma divindade, um pai para ele; Pompeu não é só homem que livrou Roma dos piratas, mas foi também o primeiro que lhe teria estendido a mão. Quanto a Q. Metelo, o outro cônsul de 58 a. C, que era próximo a Clódio, mas que também teria trabalhado para seu retorno, Cícero ressalta sua preocupação com o bem público. O orador diz que, apesar de ter sido seu inimigo quando Clódio era tribuno, Metelo não teria deixado acontecer tão grande injustiça se fosse cônsul.

É mencionado também o apoio recebido de figuras que se poderiam chamar coletivas, como o senado e a população. Cícero recorda³⁵ que, mesmo antes de seu exílio, os senadores e cavaleiros teriam trocado suas roupas e trajado luto como sinal de insatisfação contra a perseguição que sofria. Quanto a seu retorno, Cícero recorre à narração de eventos passados, utilizados como *exempla*, para apontar a extensão do apoio recebido e sugerir aspectos morais presentes na sua situação. No agradecimento ao povo,³⁶ lembra que três côsules antes dele haviam passado pela mesma sorte: P. Popílio, Q. Metelo e C. Mário. Ele diz que todos voltaram a Roma, mas nenhum deles foi chamado pelo senado e por toda Itália. Aqueles teriam voltado por intermédio dos familiares e amigos; o último, marchando sobre a cidade. Do modo como representa, só seu retorno teria vindo “com o adorno único de decretos senatorias mandando os magistrados e os pró-magistrados defende-lo, e convocando todo o povo da Itália a aprovar seu retorno”.³⁷ Pela comparação, além de se mostrar zeloso com a República, ele representa sua importância destacando não só o apoio geral para sua causa, mas também a excepcionalidade do ocorrido.

Cícero menciona também o apoio coletivo na sessão para decidir sobre seu retorno. Estando cheio o senado, apenas o próprio Clódio teria sido contrário à aprovação. Neste caso, além de se promover pela extensão do apoio que lhe foi dado, pode-se identificar uma estratégia para negar seu exílio. Andrew Riggsby aponta que, nos discursos, a palavra *consensus*, “unanimidade”, “harmonia”, preste-se a sugerir esta ideia. Segundo Riggsby, o modo de o orador tratar da situação leva a concluir que, “se virtualmente todos estavam do lado de Cícero (somente Clódio e poucos parentes e aliados próximos são admitidos como exceção), então ele não poderia ter sido ‘realmente’ exilado em primeiro lugar; não haveria ninguém que apoiasse isso”.³⁸

À descrição do estado calamitoso de Roma e ao encarecimento de sua presença para funcionamento da República, é estratégia discursiva de Cícero para defender sua *dignitas* o ataque àqueles que o prejudicaram. A *vituperatio*, isto é, a invectiva ou ofensa pessoal, é um recurso típico, embora não exclusivo, do gênero demonstrativo. Frequentemente crucial para o sucesso do orador, ela “move o público contra o oponente do orador e na direção de

sua própria causa.³⁹ No caso de Cícero, o desabono é também um modo de reiterar a alegação de que foi tratado injustamente e que as leis passadas contra ele não deveriam ser levadas a sério.

Nos discursos aqui analisados, especialmente três são figuras atacadas: os cônsules de 59 a.C., L. Pisão, A. Gabínio e Clódio. A imagem negativa dos cônsules constrói-se sob dois aspectos, a saber, seus hábitos destemperados e sua incapacidade para tratar dos assuntos da República. As palavras utilizadas para se referir a eles ativam lugares comuns da ofensa como a conduta sexual, *libidinosus*, “libidinoso”; a incapacidade de falar em público, *elinguis*, “inapto para discursar”; o desequilíbrio, *intemperans*, “descontrolado”;⁴⁰ a cobiça e a falta de apreço pelo bem público, *venditores*, “negociantes”, *mercatores*, “mercadores”.⁴¹

No discurso de agradecimento ao senado, Cícero recorre à narração para representar Pisão como homem luxurioso, ébrio. Afirma⁴² que, em reunião no Circo Flamínio, no dia de ser votada a lei de Clódio contra Cícero, Pisão teria aparecido embriagado, sonolento, dissoluto para pronunciar-se contra o orador. De Gabínio, Cícero afirma descrever seu caráter declarando-lhe estúpido, incapaz de se expressar e atraído pela filosofia epicurista, não para entender a doutrina propriamente, mas porque ela professava o prazer.⁴³

A incapacidade para gerir a República é sugerida pela indicação de que colocam seus interesses particulares acima dos gerais. Cícero relata que as pessoas que lhe eram próximas julgavam que o orador não precisaria se preocupar com a perseguição de Clódio, porque, sendo o caso sem fundamento, criam que os cônsules não deixariam o tribuno passar suas leis contra Cícero. Não tendo sido esse o ocorrido, ele constrói uma conclusão que o resultado se deveria à falta de caráter de Pisão e Gabínio, homens de mentes estreitas, simplórias e incapazes de entender o sentido da própria palavra consulado⁴⁴ e que teriam agido assim por terem recebido as ricas províncias da Síria e da Macedônia para gerir.

Mas a figura que aparece mais detidamente desqualificada é Clódio. Embora não o faça com intensidade igual no conjunto dos discursos, Cícero deixa bem claro ser ele seu verdadeiro inimigo. O orador representa seu rival como responsável por todos os males que assolam Roma e sua vida. Cícero descreve-o como vaidoso, luxurioso, injusto, destemperado, inconstante, violento e incapaz.⁴⁵ Para a

construção dessa imagem, que ocorre sobretudo no *De domo sua* e no *De haruspicum responsis*, o orador oferece vários exemplos de situações em que seu rival teria adotado comportamentos guiados por estas disposições. Desse conjunto, cabe destacar o aproveitamento que faz de certos fatos da vida de Clódio, captando-os sempre de uma perspectiva reprobatória, ora grave, ora debochada.

Um deles é justamente o episódio da *Bona Dea*, celebração religiosa de participação exclusivamente feminina, em que Clódio se infiltrou vestido de mulher.⁴⁶ Depois de mencionar esse fato no *De haruspicum responsis*, o orador amplifica seu ataque relatando em tom escarnekedor que seu rival, numa assembleia pública, teria proferido um discurso que tratava de religião. Cícero caracteriza a situação como ridícula, porque, embora acumulasse decisões do senado tomadas contra ele por causa da religião, Clódio, que tinha invadido os festejos da *Bona Dea*, queixava-se na ocasião de que as crenças e os objetos sagrados não seriam levados a sério. Prosseguindo no gracejo, Cícero diz que numa próxima reunião seu rival falaria sobre o pudor.⁴⁷

A denúncia do pouco respeito de seu oponente pela religião também aparece no *De domo sua* (110-112). Nesse discurso, Cícero chama atenção para a contradição de que, tendo agido com a maior tirania, provocando a retirada do orador da cidade, Clódio colocara uma estátua da Liberdade no local onde ficava a casa do orador no Palatino. Ele acrescenta que a imagem era de uma meretriz grega, e que a estátua teria sido pilhada por um nobre romano, ex-edil na Grécia, que a deu a Clódio.

O orador questiona também a validade dos atos de seu rival como tribuno da plebe a partir da ideia de que a adoção dele teria sido ilegítima. Cícero afirma que a verdadeira intenção de Clódio seria tornar-se tribuno da plebe e destruir a cidade. Para sustentar sua tese, não só aponta o fato de Clódio ter sido adotado por um homem mais novo do que ele, mas também que o adotante se encontrou, de fato, aviltado pela situação, não honrado. Além disso, salienta que, logo depois de ter sido adotado, seu desafeto teria pedido para se emancipar.⁴⁸

Cícero declara que o dia em que Clódio foi adotado não era propício para se tratar do assunto. O direito religioso romano previa que atos públicos não poderiam ser realizados se houvesse sinais

contrários à sua efetivação. Segundo Cícero, em certa reunião pública, M. Bibulo, o outro cônsul em 59 a.C., a ocupar o cargo junto com César, teria declarado que Clódio não seria, efetivamente, tribuno da plebe, porque sua adoção teria acontecido contrariamente aos auspícios. Ainda de acordo com o orador, o próprio Clódio, nos meses seguintes, dizia que os atos de César deveriam ser anulados, por não se observarem os auspícios.⁴⁹

Outras menções existem à figura de Clódio, mas de um modo geral, elas apenas reiteram ser um homem que desrespeita a religião, irresponsável, inconstante e intemperante. Assim, considerando o que já ficou dito sobre a situação da cidade quando do exílio de Cícero, não será preciso discorrer longamente a respeito do modo como representa a vida pública de Clódio, bastando como resumo o que diz, a certa altura do *De haruspicum responsis*:

Qui primum eum civem vi, ferro, periculis urbe, omnibus patriae praesidiis depulit quem vos patriae conservatorem esse saepissime indicaritis, deinde everso senatus, ut ego semper dixi, comite, duce, ut ille dicebat, senatum ipsum, principem salutis mentisque publicae, vi, caede incendiisque pervertit; sustulit duas leges, Aeliam et Fufiam, maxime rei publicae salutaris, censuram exstinxit, intercessionem removit, auspicia delevit, consules sceleris sui socios aerario, provinciis, exercitu armavit, reges qui erant vendidit, qui non erant appellavit, Cn. Pompeium ferro domum compulit, imperatorum monumenta evertit, inimicorum domus disturbavit, vestris monumentis suum nomen inscripsit. Infinita sunt scelera quae ab illo in patriam sunt edita.⁵⁰

Primeiramente, ele afastou da cidade, de toda proteção da pátria, com violência, a ferro, com ameaças, um cidadão que vocês muitíssimas vezes consideraram o conservador da pátria. Em seguida, tendo derrubado este parceiro do senado, como eu sempre disse, mas que ele insistia em chamar de líder, arruinou o próprio senado, elemento maior do bem-estar e do pensamento público, com violência, assassinato e incêndios arruinou. Suspendeu duas leis, a Élia e a Fúfia, muito benéficas para a República; extinguiu o cargo de censor; removeu os vetos dos magistrados; aboliu os auspícios; com dinheiro, províncias e exército armou os cônsules, seus comparsas no crime; vendeu quem era rei e denominou rei quem não era; obrigou a ferro Pompeu se proteger em casa; derrubou os monumentos dos imperadores; demoliu a casa dos inimigos, inscreveu o nome dele nos seus monumentos. Infinitos são os crimes que por este homem foram publicados contra a pátria.

De todo modo, a imagem que constrói para o homem que lhe causou um dos maiores transtornos para sua reputação não deve ser entendida como uma simples vingança de Cícero. Trata-se, na verdade, da desqualificação de um oponente com vistas à reabilitação de sua própria imagem pública; de um meio de se representar como um homem digno, justamente apontando os defeitos de quem o prejudicou.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerados no momento em que foram pronunciados, os discursos arrolados sob a rubrica *post reditum*, conforme a definição adotada neste trabalho, podem ser entendidos como uma tentativa de Cícero para recuperar sua *dignitas*, “dignidade”, qualidade fundamental para a composição da imagem de quem pretendia atuar na vida pública da sociedade romana de então, e que, no caso do orador, tinha sido abalada por seu exílio, fruto de seu isolamento político e da inimizade com Clódio.

Sobre o modo como o orador busca recuperar sua imagem pública nestes textos, em primeiro lugar, pode-se dizer que ele tenta formular uma representação de si como homem revestido de *dignitas* recorrendo a argumentos que negam sua condição de exilado. Outro argumento utilizado pelo orador consiste em dizer que Roma era um lugar inseguro, instável e à beira da calamidade quando de sua partida e acrescenta que a situação só viria a melhorar com seu retorno à cidade.; além disso, se mostrar preocupado com a República e cercado de apoiadores. No mesmo sentido, desqualifica seus oponentes, que seriam libidinosos, incapazes de se expressar em público, desequilibrados, cobiçosos e inaptos para gerir a República. Clódio, seu maior rival, é representado como um homem vaidoso, luxurioso, inconstante, violento, incapaz, intemperante e injusto.

Essa foi a versão que Cícero procurou veicular a respeito dos eventos que envolveram seu exílio, a fim de recuperar sua *dignitas*. Se, com isso, ele não conseguiu obter o prestígio que gozava antes, na época em que foi cônsul, certamente serviu para mantê-lo em uma posição de destaque. Vale lembrar, neste sentido, que Cícero veio a morrer muito depois daqueles que o haviam prejudicado como Crasso, César, Pompeu, além do próprio Clódio.

ABSTRACT

The *post reditum* Speeches and the Rescue of the Public Image of Cicero

This paper analyses the representations produced by Cicero on his speeches delivered after his return from the exile. Considering the importance of *dignitas*, ‘dignity’, to act in the public life in the Roman society, it understands the texts as an attempt of the orator so that he rescues his image, weakened by that event. It shows that the exile was not only a consequence of his political loneliness of the orator but also of his animosity towards Clodius. Next, it identifies the argumentative strategies of Cicero for recovering his public image, constructed by denying his exiled condition, by describing Rome as a chaotic city, by stressing his importance and by attacking his opponents.

KEYWORDS

Argumentation, Cicero, Speeches.

NOTAS

¹ RIGGSBY, 2002, p. 159.

² Apenas os trechos citados cuja tradução não está sob nossa responsabilidade apresentarão indicação do tradutor. Para a citação de obras antigas, adotou-se o sistema de chamadas de citação específico para estes textos, cujos títulos foram abreviados segundo o proposto no *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 4th ed.

³ *Inv. rhet.*, 2, 166.

⁴ PEREIRA, 2009, p. 350.

⁵ Aristóteles, *Rb.*, 1356a.

⁶ DUPONT, 2000, p. 102.

⁷ GOODWIN, 2001, p. 43.

⁸ TEMPEST, 2011, p. 115.

⁹ *Att.*, 1, 20, 1.

¹⁰ FANTHAM, 2004, p. 6

¹¹ *Att.*, 2, 3, 3-4.

¹² *Att.*, 2, 3, 4.

¹³ KENNEDY, 1972, p. 191.

¹⁴ *Att.*, 1, 12, 3.

¹⁵ *Vit. Cic.*, 29.

¹⁶ FANTHAM, 2004, p. 7; TEMPEST, 2011, p. 118.

¹⁷ *Dom.*, 41.

¹⁸ Plutarco, *Vit. Cic.*, 30-31; TEMPEST, 2011, p. 121.

¹⁹ Plutarco, *Vit. Cic.*, 32.

²⁰ *Att.*, 4, 1, 5.

²¹ MAY, 2011, p.12.

²² MAY, 2011, p. 12.

²³ Aristóteles, *Rb.*, 1366a. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

²⁴ *Red. sen.*, 24.

²⁵ *Red. sen.*, 8.

²⁶ *Dom.*, 47.

²⁷ *Dom.*, 72.

²⁸ *Red. sen.*, 24; 34; *Red. pop.*, 14.

²⁹ *Dom.*, 25; *Har. resp.*, 58; *Red. sen.*, 4.

³⁰ *Dom.*, 17.

³¹ *Red. sen.*, 34.

³² *Red. sen.*, 1; *Red. pop.*, 4.

³³ *Red. sen.*, 4.

³⁴ *Red. sen.*, 33.

³⁵ *Red. sen.*, 31; *Red. pop.*, 13.

³⁶ *Red. pop.*, 6-11.

³⁷ RIGGSBY, 2002, p. 161.

³⁸ RIGGSBY, 2002, p. 184.

³⁹ ARENA, 2007, p. 150.

- ⁴⁰ *Red. sen.*, 14.
⁴¹ *Red. sen.*, 10.
⁴² *Red. sen.*, 13.
⁴³ *Red. sen.*, 13.
⁴⁴ *Red. sen.*, 10.
⁴⁵ *Red. sen.*, 16.
⁴⁶ *Dom.*, 104; *Har. resp.*, 4; 37.
⁴⁷ *Har. resp.*, 8-9.
⁴⁸ *Dom.*, 35-37.
⁴⁹ *Dom.*, 35-41; *Har. resp.*, 48.
⁵⁰ *Har. resp.*, 58.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENA, Valentina. Roman Oratorical Invective. In: DOMINK, William; HALL, Jon (Ed.). **A Companion to Roman Rhetoric**. Oxford: Blackwell, 2007.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CICERO. **Correspondance**. Paris: Les Belles Lettres, 1950. t. I-II.
- _____. **De inventione; De Optimo Genere Oratorum; Topica**. London: Harvard University Press, 1949.
- _____. **Pro Archia; Post reditum in Senatu; Post reditum ad quirites; De domo Sua; De haruspicum responsis; Pro Plancio**. London: Harvard University Press, 1923.
- DUPONT, Florence. **L'orateur sans visage**: essai sur l'acteur romain et son masque. Paris: PUF, 2000.
- FANTHAM, Elaine. **The Roman World of Cicero's De Oratore**. New York: Oxford University Press, 2004.
- GOODWIN, Jean. Cicero's Authority. **Philosophy and Rhetoric**, v. 34, n. 1, 2001, p. 38-60.
- KENNEDY, George Alexander. **The Art of Rhetoric in the Roman World**. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- MAY, James M. Cicero: his life and career. in: _____. **Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric**. Boston: Brill, 2002.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009. v. 2 (Cultura Romana).
- PLUTARCH. **Lives VII**: Demosthenes and Cicero; Alexander and Cesar. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- RIGGSBY, Andrew M. The Post Reditum Speeches. in: MAY, James M. **Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric**. Boston: Brill, 2002.
- TEMPEST, Kathryn. **Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome**. New York: Continuum, 2001.

A dinâmica do belo corpo através dos tempos: o paradigma e a função mantenedora de *in-clusões* e *ex-clusões* desde Homero...

Alessandra Serra Viegas¹

RESUMO

O presente trabalho pretende abordar a importância da representação social do corpo e suas implicações ao longo do tempo. Tomamos por base inicial a construção narrativa da imagem do herói grego, na figura do guerreiro homérico, pertencente aos *áristoi*, isto é, aos melhores e, ao mesmo tempo, apontamos as representações do corpo, perpassando o período arcaico e exemplificando permanências na atualidade. Deste modo, apresentamos uma abordagem comparativa que inter-relaciona História e Literatura e, ainda, trazemos a discussão para os dias atuais, para que percebamos a “ditadura” dos modelos de beleza do corpo que atravessam as sociedades e chegam a nós, movimentando a inclusão e a exclusão nos modelos hodiernos.

PALAVRAS-CHAVE

Homero; corpo; representações sociais.

“As feias que me perdoem, mas beleza é fundamental...”
(Vinicius de Moraes)



inicius de Moraes estava certo?... Quais são as implicações da frase que ganhou fama e da hermenêutica¹ que se faz dela até hoje, tanto por homens quanto por mulheres, “feios(as)” e “bonitos(as)”?... são duas questões para pensarmos neste texto. Assim, iniciamos o assunto e

introduzimos a problemática refletindo sobre a beleza – do corpo – e as questões sociológicas e antropológicas que a envolvem, desde há muito, o início da literatura ocidental (que se intersecciona ao registro histórico), desde Homero.²

A imagem de perfeição que está no inconsciente coletivo da sociedade hodierna, vai-se revelando: a beleza estética, o corpo delineado, os músculos à mostra abarrotam as academias de pessoas de diversas idades e de ambos os sexos na busca por um corpo “perfeito”. E este corpo perfeito que se almeja, nada mais é do que uma releitura do que as sociedades gregas dos períodos arcaico, clássico e helenístico concebiam como belo, e reproduziam nos textos, pinturas e esculturas.³

De certo modo, o paradigma do corpo ideal grego, o belo – o *καλός* – que se inicia com a representação dos heróis homéricos, é e está mais vivo hoje do que nunca. E é a partir de tal conceito – o de beleza helênica, através das representações do corpo no texto homérico – que conversaremos. No mundo grego, a busca do equilíbrio através da relação entre corpo e alma saudáveis é muito presente. Em sua *Política*, no livro IV, Aristóteles situa a formação física e a excelência nos jogos como base necessária de aperfeiçoamento intelectual. Diz-nos ainda, mostrando como corpo e alma estão interligados, que “*não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadiga produzem efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo*”. Na atualidade, vemos todos os dias, em todas as mídias e ao nosso lado – senão em nossa própria vida – essa mesma busca pelo equilíbrio do homem em sua totalidade, também coordenada a uma alimentação equilibrada, cada vez mais disciplinar.

QUAL O VALOR DOS ESTUDOS SOBRE O CORPO NA ATUALIDADE?

O corpo é hoje fonte de estudos históricos devido às representações que veicula em cada sociedade ao longo dos séculos,

apesar de ser visto por muito tempo como secundário, devido à preponderância dos aspectos da alma e do intelecto sobre os do corpo, e também pela repressão do cristianismo, vendo-o como erótico ou vulgar, e lugar de pecado. Vale olhar para o modo como o corpo tem sido abordado, e como os estudos sobre o corpo têm tomado “corpo” e forma desde os estudos de Marcel Mauss, os quais, unindo Antropologia e Sociologia, demonstram que o corpo, inserido na sociedade, e participante ativo dela, é “o primeiro e mais natural instrumento e/ ou meio técnico do homem”⁴ para lidar com o outro nessa sociedade.

Roy Porter⁵ comenta a importância do corpo em seu aspecto físico, e suas representações, utilizando o arquivo fotográfico vitoriano como fonte documental sobre as transformações ocorridas na sociedade moderna, e afirma: “a busca da história do corpo não é somente uma questão de triturar as estatísticas vitais sobre o físico, nem um conjunto de métodos para a decodificação das ‘representações’. É antes um chamado para a compreensão da ação recíproca entre os dois”.

O antropólogo José Carlos Rodrigues também traz o corpo para o centro da cena em seus estudos, mostrando-o muito mais do que um dado biológico, e sim objeto de uma reflexão da índole sociológica e simbólica sobre o mesmo. Assim, afirma que “o corpo é sempre uma representação da sociedade” e “como parte do comportamento social humano, o corpo é um fato social”,⁶ voltando o pensamento à Escola Francesa de Sociologia, na qual Mauss e Durkheim já defendiam a corporeidade humana como um lugar previsível coerente e particular de abordagem sociológica.⁷

Para David Le Breton, também doutor em Antropologia especializado nas questões relativas à corporeidade humana, o corpo passou a ser suporte e veículo da pessoa, um objeto moldável, imperfeito, um rascunho a ser corrigido pelo bisturi ou pelo fisiculturismo. Em *Adeus ao corpo*, Le Breton⁸ trata da cultura do corpo na sociedade ocidental pós-moderna e comenta que, na atualidade

o corpo é escaneado, purificado, gerado, remanejado, renaturalizado, artificializado, recodificado geneticamente, decomposto e reconstruído ou eliminado, estigmatizado em nome do grande ‘espírito’ ou do gene ‘ruim’. A sua fragmentação é consequência da do sujeito. O corpo aparece hoje como o maior desafio político, ele é o analisador fundamental das nossas sociedades contemporâneas.

Maria Michela Marzano-Parisoli também estuda o corpo como essa “massa de modelagem” nas mãos da sociedade pós-moderna, que quer impor um paradigma do corpo perfeito (e belo!) e rechaçar quem não se adegue ao mesmo. Os conceitos de identidade e alteridade não são mais respeitados por uma cultura que estabelece um corpo paradigmático e anula a individualidade e a pluralidade corporal dos membros da sociedade.⁹ Diz ela: “Se a cultura faz do corpo um modelo a construir segundo seus cânones e suas regras estéticas, sociais e até morais, a retórica médica o transforma em ‘objeto de cuidados’ desligando-o do paciente e de sua experiência pessoal”,¹⁰ corroborando o exposto nas discussões acerca do corpo até aqui.

Apliquemos o que teorizamos ao nosso objeto de estudo.

A BELEZA DO CORPO EM HOMERO PERTENCE AOS MELHORES!

A beleza do corpo do guerreiro homérico, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, constitui-se elemento fundamental para a construção narrativa de atributos dos personagens heroicos. Destacam-se Pátroclo, διογενὲς Πατρόκλεος ἵπποκέλευθε¹¹ – “o divino Pátroclo, condutor de carros de cavalos”,¹² companheiro de Aquiles, θεοῖσι γὰρ ἄντα ἕώκει – o “semelhante aos deuses no aspecto”¹³ e Odisseu, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη – “o de muitos lugares, o qual males em demasia sofreu”.¹⁴ O belo corpo desses heróis mostra-se o elemento *identitário* do segmento social dos bem-nascidos – os καλοὶ καὶ ἀγαθοί – dos períodos arcaico e clássico, imprescindível para a representação do “corpo” social aristocrático. Assim, partimos do *belo corpo* como elemento *identitário* do herói-guerreiro em Homero, seja através do corpo do herói Pátroclo, que entrega sua vida em combate,¹⁵ para matar e ser morto¹⁶ na *Iliada*,¹⁷ seja por meio do corpo do guerreiro Odisseu que, na *Odisseia*, luta, a todo custo, por manter-se vivo.¹⁸

COMECEMOS PELA *ILLADA*

No canto XVI, o corpo forte e vigoroso do guerreiro Pátroclo é apresentado em sua beleza em um detalhe atraente. Seu peito – local da força e da doçura do herói – é descrito pelo poeta em meio a

uma narrativa de intenso combate. A estrutura peitoral do herói serve como armadura natural que o representa como guerreiro e como *διογενής*,¹⁹ vivo, reconhecido no campo de batalha, e após a sua morte. Tanto na épica grega, quando Homero se refere aos heróis aqueus como homens de “largas espáduas” quanto nas pinturas da cerâmica do Dypilon, nas quais os homens são retratados com o tórax em formato triangular inverso, a evidência e a ênfase recaem sobre a estrutura peitoral.²⁰ Na *Iliada*, Sarpédon está morto e Heitor aproxima-se, irado pela morte do aliado, a fim de matar Pátroclo. Ali, o poeta é preciso em apontar a estrutura peitoral deste último:

[...] αὐτὰρ Ἀχαιοὺς
ᾤρσε Μενοίτιάδεω Πάτροκλῆος λάσιον κῆρ. [...]²¹

[...] por sua vez dos Aqueus
levanta-se o filho de Menoécio, Pátroclo, peito espesso, cabeludo
[...]²²

A representação do corpo do herói-guerreiro na *Iliada* muitas vezes aparece numa relação quase simbiótica entre corpo e armadura, como se ela fosse prolongamento e embelezamento deste corpo, tal é o nível descritivo das partes da armadura e acessórios do guerreiro. Assim, o corpo do herói passa a ser visto como um corpo que carrega em si não só uma indumentária específica de sua classe que o distingue e lhe dá *status*, mas a própria representação social frente ao seu oponente. Do mesmo modo que o corpo humano como sistema biológico é afetado pela religião, pela ocupação, pelo grupo familiar, pela classe e por outros intervenientes sociais e culturais,²³ ocorre com o corpo do herói-guerreiro, revestido pela armadura, seja a dele, seja a do guerreiro que acabara de ferir, seja a do companheiro íntimo, como é o caso de Pátroclo. Ao vestir-se com a armadura de Aquiles, cada peça vai-se adequando ao seu corpo (de Pátroclo), como se fora sua própria. Pode-se pensar, a nível simbólico,²⁴ que neste momento a armadura de Aquiles encaixa-se perfeitamente ao corpo de Pátroclo como uma representação de que a partir de então Pátroclo é Aquiles, e a ἄτη (= cegueira, precipitação) deste foi transferida ao companheiro, a ponto de não ouvi-lo e caminhar em direção à sua fatídica batalha. Eis a descrição:

[...] ὡς φάτο, Πάτροκλος δὲ κορύσσετο νώροπι χαλκῶ.
κνημίδας μὲν πρῶτα περὶ κνήμησιν ἔθηκε
καλάς, ἀργυρέοισιν ἐπισφυρίοις ἀραρυίας·
δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσι νῆδυε
ποικίλον ἀστερόεντα ποδώκεος Αἰακίδαο.
ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος ἀπγυρόηλον
χάλκεον, αὐτὰρ ἔπειτα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε·
κρατὶ δ' ἐπ' ἰφθίμῳ κινέην εὐτυκτον ἔθηκεν
ἵππουριν· δεινὸν δὲ λόφος καθύπερθεν ἔνευεν.
εἴλετο δ' ἄλκιμα δοῦρε, τὰ οἱ παλάμηφιν ἀρήρει.

[...] desse modo, Pátroclo armou-se de bronze.
primeiro prende às pernas esplêndidas cnêmides;
ajusta-as com fivelas de prata.,
Depois em torno do tórax veste a couraça de muitas cores
do filho de Eaco, de pés-ligeiros, brilhando estrelas.
Às espáduas suspende a espada: bronze e cravos
de prata; então, maciço, um grande escudo. À testa
altiva coloca o elmo bem trabalhado; cauda
de corcel o adorna, e o sobre ele um ondulante penacho
temível. Segura duas hastes vigorosas, afeitas a seus punhos.²⁵

O belo corpo de Pátroclo na bela armadura da Aquiles funciona como a antevisão daquilo que se dará no desenrolar das cenas seguintes. A ἄτη e a fala do narrador preparam o ouvinte-leitor para a morte do herói; a beleza da armadura e de seu corpo, para a sua *bela morte*. Suas virtudes heroicas mostram sua bela vida como um guerreiro ideal. A força de Pátroclo é então ressaltada: ele vence e mata, em pouco espaço de tempo, um grande número de guerreiros troianos. Analogamente, Pátroclo também morrerá, pelas mãos de Heitor, mas seu corpo, agora morto, continuará tendo ênfase na trama narrativa da *Iliada* e demandará os cuidados por parte daqueles que o cercam.

O cuidado com o corpo é necessário para que o outro que vê, mesmo na morte, consiga identificar no que é vislumbrado, o belo, o herói, o semelhante aos deuses. Daí a necessidade de cada detalhe ritual, para que se veja e seja guardada a imagem do morto, a sua identidade.²⁶ Tal preocupação no mundo hodierno remonta aos costumes de nossos heróis na *Iliada*. No canto XIX, Aquiles se preocupa com o corpo de Pátroclo e pede à Tétis que cuide do corpo do companheiro para que as moscas não venham pousar e fazer a carne apodrecer. Atentemos para o que Tétis diz quanto à aparência do morto, à sua pele, que traduzimos por *carne*:

[...] αἰεὶ τῶ γ' ἔσται χρώς ἔμπεδος, ἢ καὶ ἀρείων.²⁷

[...] sempre para ele estará a carne firme, mais bela ainda.²⁸

As escolhas vocabulares do autor para as palavras que traduzimos como *carne firme*, *pele*, ao tratar de Pátroclo nesta cena são muito significativas. Para carne, a palavra utilizada é *χροός* ou *χρώς* – *pele, corpo, aparência do corpo, carne*. O poeta não usa *νεκρός* (palavra mais utilizada para cadáver nos cantos XVI a XIX) embora o corpo do herói jaza morto, mas utiliza o mesmo vocábulo que representará o corpo belo de Odisseu ao ser vislumbrado por Nausícaa e pelos Feaces. O corpo morto de Pátroclo é um belo corpo morto, que precisa ser e será preservado belo a fim de que sua imagem, a de um corpo em sua aparência firme, seja preparado para as exéquias e visto por todos aqueles que participarão de seu funeral. Para reforçar a ideia de preservação da firmeza e beleza do corpo morto do herói, o poeta repete dois dos termos utilizados (*χρώς*, *ἔμπεδος*), demonstrando que a carne de Pátroclo se mantém firme devido aos cuidados da deusa, Tétis, que lho instilará ambrosia e néctar:

Πατρόκλω δ'αὐτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν
στάξει κατὰ ῥινῶν, ἵνα οἱ χρώς ἔμπεδος εἴη.

Em Pátroclo pois, ela [a deusa], ambrosia e néctar vermelho
goteja pelas narinas, para que a carne firme esteja.⁹

O belo corpo morto do herói são o corolário e a culminância de sua bela vida: assim como, nessa sociedade de confronto na qual, para ser reconhecido, é preciso derrotar os rivais em uma competição incessante pela κλέος - glória,³⁰ a morte guerreira unifica no mesmo conjunto os múltiplos aspectos da proeminência social e do valor pessoal,³¹ pois é ela que propiciará a honra devida ao herói e, mais tarde, o seu culto. O corpo de Pátroclo não pode jamais ser capturado ou mutilado pelos troianos, a fim de que sua memória e sua imagem permaneçam belas diante de todos que com ele conviveram, enquanto vivo.

Outro fato importante no relato da *Iliada* é a antítese que Homero cria no canto II para demonstrar aqueles que não pertencem aos ἄριστοι, e que, por isso mesmo, não possuem beleza física. Emblemática, a figura de Tersites, um homem do povo,³² figura como

este elemento antitético dos heróis-guerreiros e, em sua descrição corporal pelo narrador, traz o olhar ao diferente, a máxima representação da alteridade na sociedade retratada por Homero. Tersites é o homem “mais feio” que fora a Ílion, destituído da beleza que se vê, externa, estética, elemento constitutivo e configurador da figura do herói homérico que, por ser guerreiro, pode estar no campo de batalha ou falar na assembleia, reconhecido como tal. Acerca do direito à fala da aristocracia, Scheid-Tissinier³³ explica que o fazer parte dos oradores que intervêm em público, que participam das deliberações e das tomadas de decisão constitui uma das prerrogativas fundamentais dos chefes (*basileis*), diferenciando-os radicalmente da massa dos homens do povo. Cita a fala de Odisseu na assembleia dirigindo-se a Tersites, e repreendendo-o:

δαιμόνι', ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων υἱῶν ἄκουε
οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις,
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ.

Homem de deus, acalma-te e calado escuta dos outros
a voz, dos que valem mais do que tu, ruim de guerra e sem força,
não pertences ao número dos que vão à luta, nem aos da assembleia.³⁴

Para enfatizar a feia figura de Tersites, o narrador utiliza, após a fala de Odisseu (v. 216), não o termo *κακός* (*o feio*), e sim, um termo muito mais forte e cáustico, *αἰσχιστος*, superlativo de *αἶσχος* – termo poético, empregado na poesia e prosa ática para indicar a *deformidade*, *a feiúra repulsante*:³⁵

Θερσίτης δ' ἔτι μόνος ἀμετροεπῆς ἐκολῶα,
ὄς ἔπεα φρεσὶ ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη,
μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλευσιν,
ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοίου Ἀργείοισιν
ἔμμεναι· αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·
φολκός ἔην, χωλός δ' ἕτερον πόδα· τῷ δέ οἱ ὤμω
κυρτώ, ἐπὶ στήθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε
φοξός ἔην κεφαλῆν, ψεδνή δ' ἐπενήνοθε λάχνη.

Tersites ainda sozinho fala, charlatão sem fim,
que pensamentos desordeados têm na [sua] mente, muitos e agora,
em vão, assim pois sem tino, questionando os reis,
porém para atizar o riso dos Argivos
persiste; era o homem *mais feio* que a Ílion viera:

vesgo, manco de diferentes pés, os ombros
curvados em arco, sobre o peito comprimido; volta-se sobre
a cabeça pontiaguda, calva à mostra sobre a pouca cabeleira.³⁶

A ênfase na feiúra de Tersites através dessa antítese hiperbólica é o meio utilizado pelo poeta épico para que possamos entender quão importante para a construção da figura do herói grego é a sua beleza física, a aparência de seu corpo. Fica claro pelo estudo dos versos supra a demarcação de que, assim como o campo de batalha é ambiente de luta corporal para os heróis guerreiros, a assembleia na *Ilíada* não permite a “luta” pela fala das classes sociais distintas dos ἄριστοι.

PASSEMOS À ODISSEIA

O texto homérico na *Odisséia* torna-se referência de um representante da sociedade que prima pela valorização da vida e aponta para novas regras de conduta em relação à *Ilíada*, pois os atos dos homens que tomam parte delas vão transformando-as. Este é o motivo pelo qual temos contextos diferentes em cada uma das obras, o que prova que há um caráter histórico da língua, o qual está em ela ser um fato social no qual entram em cena o caráter de processo, a intervenção da memória, a relativa estabilidade do sistema e das funções sociais e normas de comportamento.³⁷ O prólogo da *Odisséia* aponta para essa relação na qual a língua e os aspectos social e histórico interpenetram-se: a saga do herói Odisseu é a de quem passou por sofrimentos tamanhos, a fim de garantir recursos para manter a própria vida e a de seus companheiros. O teor da trama narrativa desenvolvida ao longo dos capítulos posteriores e que qualificam o desígnio perseguido pelo herói por todo o poema é antecipado, e traz a ‘definição completa’ da epopeia.³⁸

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μουσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὄ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.

O homem, canta-me, ó Musa, o de muitos lugares, o qual males
[em demasia

Sofreu, depois de Troia, a sagrada cidade, arrasar;
Muitos homens viu profundamente, costumes de muitos conheceu,
Muitas foram as dores que, no mar, feriram-lhe o espírito,
Empenhado que estava em salvar a vida e [garantir] o regresso dos
[seus companheiros].³⁹

Embora Odisseu seja caracterizado e apresentado na maioria dos trabalhos a ele referentes como um πολύμητις, isto é, “pela sua astúcia, por seus ardis”, o texto de Homero vai lhe dedicar vários versos que farão sobressair o seu corpo, um corpo forte e vigoroso, próprio de quem pertence à classe dos ἄριστοι. Odisseu possui todas as características físicas e éticas de um ἄριστος, um nobre. O vocábulo, muito utilizado nos textos referentes aos estudos históricos e literários da sociedade ateniense do período clássico, já se encontra em Homero. Quando Agelau, filho de Damastor, diz a Telêmaco que seu pai não mais regressará, dá-lhe “um conselho bem intencionado”: que se sente ao lado de Penélope e a faça escolher τις ἄριστος ἀνὴρ,⁴⁰ *um homem nobre*, em lugar de seu pai.

Belo, para os antigos gregos, é aquilo que é agradável de se ver e de se estar perto.⁴¹ É bom estar próximo ao belo. Por isso, para chamar alguém querido, assim os gregos se referiam a este: *Hó Kalliste!*⁴² (Ó Belíssimo!). De certa forma, o vocábulo *belo* sofre alteração semântica e acaba se tornando parâmetro de coisas boas, agradáveis, maiores, excelsas.

Na Atenas clássica, só pode ser identificado como belo quem está inserido nas categorias e no universo dos ἄριστοι, isto é, *os bem-nascidos*, os quais puderam, quando jovens, frequentar o γυμνάσιον (o lugar dos desnudos, já que era assim que os jovens treinavam nos ginásios e participavam das competições) e nele aprender as belas artes, letras e tudo o que desenvolve o espírito e a mente, e modelar seus corpos através do exercício físico. Assim, o γυμνάσιον é um lugar marcado como ambiente dos ἄριστοι, portadores de belos corpos e, somente deles, em sua juventude, a fim de que sejam preparados para ocupar e frequentar o seu real e específico lugar na sociedade.

Corpos belos como envoltório de uma mente sã e equilibrada, que se mostra através de um discurso diante do qual a arte de falar bem é explicitada, são as características do homem ideal grego, candidato à *kalokagathía* (καλὸς καὶ ἀγαθός – adjetivos que designam, no texto homérico, a qualificação do nobre – *aquele que é belo e bom*,

em todos os requisitos tomados como padrão na sociedade retratada por Homero). Platão⁴³ nos diz que tal feito é algo maravilhoso e belíssimo de se ver, inigualável em prazer: “*Quando uma alma bela está em perfeita harmonia com uma bela forma [belo corpo], de modo que ambos pareçam um só molde, que outra visão mais bela pode haver para olhos humanos contemplarem?*”.

Não há coisa mais perfeita e desejável do que essa beleza física que exala, extravasa, transborda aquilo que está no interior da forma e é o belo reflexo externo da beleza interna do homem ideal grego, seja este o herói homérico representado pelo canto dos *aedos* do período arcaico ou o cidadão ateniense do período clássico, também digno de canto, pleno em suas funções *poliades*. Partindo deste pressuposto, o corpo pode ser simbolizado como o ponto de apoio do eixo da reflexão que liga o passado e o futuro.⁴⁴

No universo e no texto de Homero, Odisseu é o representante paradigmático dessa perfeição. Ele possui aquilo que para o herói homérico é o essencial: a beleza estética e humana.⁴⁵ E não só isso, o protagonista da *Odisseia* possui em si o que dele se espera como um modelo pedagógico dos ἄριστοι, dignos de serem seguidos, pois cada sociedade elege certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral quanto do ponto de vista físico. Mais ainda, tais atributos distinguem-se em nuances segundo os diferentes grupos, classes ou categorias que toda sociedade abriga.⁴⁶

Percebe-se claramente o valor do corpo do herói na trama épica de Homero. O corpo é o verdadeiro herói da *Ilíada* e da *Odisseia*.⁴⁷ Corpo masculino ligado ao combate e à glória, ele é também o meio de reconhecimento. Odisseu dá-se a conhecer ou é reconhecido por seu cão e por sua ama, ainda que esteja disfarçado. O corpo do herói é um meio de encontrar sua identidade em cada τρόπος por que passa. O reconhecimento do herói, através do olhar direcionado (*olhar para*) ao seu corpo é a chave de leitura para entender como o καλός e o ἄριστος estão correlacionados, e criam conceitos interligados semanticamente no texto homérico. Por outro lado, nota-se, ainda, a força da antítese como figura de linguagem *sine qua non* para demonstrar a beleza do herói. Em dois momentos – contudo aqui analisaremos somente um destes –,⁴⁸ Odisseu aparece como um proscrito da sociedade, porque seu corpo e sua aparência estão

maltratados ou disfarçados pelo poder de Atena. Ao ter sua aparência novamente transformada, ele retoma sua posição de ἄριστος.

No exemplo analisado por ora, vemos que a figura de Odisseu é apreendida pelo olhar da princesa dos Feaces, Nausícaa, em dois momentos diametralmente opostos, porém no mesmo lugar – o cenário é a praia da terra dos Feaces. O fato ocorre no canto VI, e aponta-nos a ênfase nas relações de poder através da beleza estética dos ἄριστοι, mostrando o corpo belo do herói como elemento *identitário* de seu *status quo*. Segue:

[...] γυμνός περ ἑών [...]

[...] estando ele nu [...]⁴⁹

Se retomarmos as cenas anteriores da Odisseia,⁵⁰ percebemos que o herói, após todo o sofrimento, está a salvo na terra dos Feaces. Nausícaa, por obra de Atena, vai até ele com suas amas e o encontrará completamente nu, portanto, sem ornamento algum. A palavra grega utilizada para nu é γυμνός – desnudo, a qual se encontra na expressão γυμνός περ ἑών, formada pelo particípio do verbo εἶμι/ – *ser, estar* – e pelo adjetivo γυμνός, podendo significar *estando ele nu* ou *apesar de estar nu*. Ao vê-lo, Nausícaa o tem como mendigo e ordena às amas que lhe dispensem os cuidados necessários, pois, segundo a ordem de Zeus, devem ser acolhidos

[...] ξεῖνοί τε πτωχοί [...].

[...] tanto os estrangeiros quanto os mendigos.⁵¹

Odisseu deve ser aceito e cuidado, pois o texto considera que, neste momento, o que o olhar de Nausícaa apreende é que o herói é um estrangeiro ou um mendigo enviado por Zeus e de cuja benevolência (a dela) necessita. Πτωχός é a palavra designada ao *paupérrimo, àquele que não tem nenhum recurso*, e Odisseu está completamente desnudo. Sua pobreza pode ser justificada, porque ele não tem nada que sinalize a sua origem, a única coisa que traz em seu corpo são as algas do mar, ou seja, Posídon lhe levou tudo: os amigos, as riquezas, a identidade. A única coisa que Odisseu possui, neste momento, é a si próprio, é o seu corpo, completamente nu.

A praia da terra dos Feaces é o lugar onde se mostram, primeiramente, a fraqueza e as vicissitudes do corpo do herói e, após o cuidado, os atributos de ἄριστος de Odisseu, enfaticamente em seu corpo, que deixarão Nausícaa fascinada a ponto de desejá-lo como seu marido. Este lugar – o corpo – é o ponto de convergência de fenômenos singulares, que põem em relação íntima a natureza orgânica e a natureza social do homem, onde a cultura e a natureza dialogam, onde o grupo e o indivíduo se interpenetram.⁵² Assim, se a aparência de Odisseu não é a de um herói para quem o vê, sua identidade não pode ser esta, pelo menos neste primeiro momento, pois isto só ocorrerá após o cuidado de Odisseu com seu corpo.

A escolha vocabular para a palavra *corpo*, ao tratar de Odisseu nesta cena é a mesma que vimos para Pátroclo morto. O termo é χροός – *pele*⁵³ e se presta para apontar o estado de Odisseu – nu. Não se fala aqui do corpo como corpo forte, estando adjetivado, tampouco das suas divisões e relações enquanto estrutura corporal, mas a descrição é a de um homem que, despido de tudo, está em pele.

Na cena, paulatinamente Homero descreve, do tórax para cima, o corpo de Odisseu, ao se banhar e limpar a salsugem que se apegara a todo o seu corpo.⁵⁴ A cabeça do herói também é descrita, empastada da espuma do mar (v. 226).⁵⁵ Toda a descrição do cuidado de Odisseu com seu corpo e o pudor em não deixar as amas de Nausícaa tocá-lo é cara ao texto homérico. Como na sociedade retratada, reconhecemos no nosso corpo e no das pessoas que conosco se relacionam um dos indicadores da nossa posição social e o manipulamos cuidadosamente em função desse atributo, pois o corpo foi, é e sempre será objeto de cuidados.⁵⁶

No ápice da cena, o trecho a seguir apresenta o momento em que Odisseu acabara de se banhar e de se vestir, e Palas Atena “entra em ação”.⁵⁷ A deusa torna o herói:

μείζονά τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα [...].⁵⁸

O melhor e o mais digno de se olhar para [...].⁵⁹

O texto é tão rico em detalhes que descreve até mesmo como eram os cabelos de Odisseu: οὖλας ἦκε κόμας - *encaracolados cabelos longos*, os quais lhe caíam no *rosto*. Obtém-se a tradução: *Caindo-lhe no rosto os longos e encaracolados cabelos*.⁶⁰ Note-se que, nesta passagem,

todas as informações dadas pelo narrador são relativas à aparência física de Odisseu, não havendo nenhuma relação semântica com sua μῆτις – sua astúcia –, e tampouco com sua origem, ou seja, Nausícaa, somente pelo que contempla, o toma como um ἄριστος e o deseja como marido para si.⁶¹

Assim como possui relevância no texto homérico, o corpo do homem estará no centro das representações artísticas de imagem fixa dos gregos antigos. A pergunta de Plotino⁶² encontra eco na afirmação supra: “qual é o princípio que, presente em um corpo, produz nele a beleza? O que é que emociona o espectador ao vislumbrar os corpos, o que o atrai, o prende e encanta o seu olhar?”.⁶³ O que fez a princesa Nausícaa tomar o aspecto de Odisseu como o de um nobre e desejá-lo como seu marido? Certamente aquilo que o seu olhar pôde apreender. Este trecho da *Odisséia*, em relação de oposição àquele imediatamente anterior, denota que a aparência é tudo. Odisseu modifica-se totalmente por ter cuidado de seu corpo: mesmo que a princesa Nausícaa não conheça nada do herói, o aspecto deste é tão belo que Odisseu se torna digno de ser seu marido, com todas as características de que precisaria para ser um nobre.

O corpo de Odisseu o identifica como ἄριστος e ele passa a ser a representação de sua classe, bem como da *pólis* emergente, partindo da premissa de que, embora o corpo das pessoas seja tomado como referência para se entender o passado, ele é mais do que um catálogo histórico das sensações físicas no espaço urbano.⁶⁴ Na beleza corporal do herói estão contidas as idiossincrasias físicas que, na própria natureza do corpo humano – necessariamente incoerente e fragmentada – contribuíram para gerar direitos e dignificar as diferenças”.⁶⁵

Os princípios estruturais da sociedade homérica, como em qualquer sociedade, reproduzem-se no corpo humano, de maneira que este é socialmente concebido, e a análise da sua representação social oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura da sociedade grega arcaica.⁶⁶ Odisseu, passando de proscrito a nobre, é o emblema exato deste conceito.

O narrador, então, intervém na cena e reforça ainda mais a atração do olhar de Nausícaa para Odisseu. Por símile, apropria-se de uma imagem para narrar o que são o corpo e a aparência de Odisseu, estabelecendo, para isso, uma comparação:

ὡς δ' ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀγρῦρῳ ἀνὴρ
ἴδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
τέχνην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείεν [...]

[...] do mesmo modo como põe sobre a prata lâminas de ouro o
[artista

perito, por Hefestos e Palas Atena instruído,
o qual esculpe, com toda arte, obras maravilhosas
[com as mãos [...].⁶⁷

O corpo de Odisseu é um conglomerado de tudo o que há melhor no mundo. Como faltaram ao poeta recursos para comprovar, em detalhes, o que era o corpo de Odisseu, ele transforma esse detalhamento na obra de um grande artista, instruído pelos deuses. Este artista não é qualquer um, mas o ἀνὴρ ἴδρις – *sábio, instruído, hábil*, porque, além de conhecer todas as técnicas, foi ensinado por dois deuses cuja sabedoria é icônica. Sua obra, por conta disso, é maravilhosa. E o corpo de Odisseu é tão belo e perfeito em formas que a comparação se complementa nos materiais que o artista perito utiliza em seus trabalhos, os metais mais preciosos de sua época para os adornos – ouro e prata – que possuem o poder de ampliação da beleza do corpo. Armamentos de guerra, compostos de ferro e bronze, metais preciosos neste contexto social de produção, mas de menor valor que ouro e prata, são sequer citados. Estamos bastante afastados do tema da *Ilíada*, embora haja figuras do ciclo troiano; no entanto, o alvo e a ideia dominantes agora são a paz, por isso, tudo que se refere à guerra passa a tomar assento em segundo plano.⁶⁸ E Atena envolve o herói, deixando-o ainda mais belo:

ὥς ἄρα τῷ κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις
ἔζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε κιῶν ἐπὶ θίνα θαλάσσης
κάλλει καὶ χάρισι στίλβων·

por conseguinte, [a deusa] revestiu-lhe de graça tanto a cabeça
[quanto os ombros
afastando-se dali, assentou-se na praia marinha
resplandecendo com beleza e graça.⁶⁹

Ela o torna um homem resplandecente de graça e beleza.⁷⁰ Diante da reconstrução de imagem de Odisseu, Nausícaa fica pasma e percebe: está diante de um herói. E diz:

πρόσθεν μὲν γὰρ δὴ μοι ἀεικέλιος δέατ' εἶναι,
νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν.

[...] antes, em verdade, a mim pareceu-me indivíduo vulgar ser
agora, porém, vejo-o como um dos deuses, que tem sua casa no Olimpo.⁷¹

As marcas formais temporais *πρόσθεν μὲν* e *νῦν δὲ* resumem todo o canto vi até então. Reforçam, no jogo passado/presente, a antítese causada pelo *descuido* e *cuidado* com o corpo. No primeiro Odisseu parece um mendigo e o segundo torna-o semelhante aos deuses. E por sê-lo – semelhante aos deuses – o herói é tão digno que, mesmo sem ter nada para dar como dote, tê-lo como marido seria sorte de Nausícaa, cuja fala fechará este bloco: “*Ab... se ele fosse chamado⁷² de meu marido*”.⁷³

A figura de beleza, no texto da *Odisseia*, é associada à vida, e a da não-beleza, à morte, e não só a morte física, mas à morte social, como podemos exemplificar através de Odisseu. Quando chega, senta-se próximo à fogueira,⁷⁴ nas cinzas, pois é um morto social. O pior lugar na sociedade é dele, o do estrangeiro e do mendigo. Só que o mais sábio dos homens, um velho, sabe que não é bom que um estrangeiro se sente no chão, por isso oferece-lhe a poltrona, pois o herói pode ser um deus metamorfoseado.

ENSAIANDO UMA CONCLUSÃO... EMBORA CONTINUANDO O ASSUNTO

O corpo é uma espécie de molde social na estratificação aparente ou não da sociedade à qual pertence o indivíduo, o que pode, ainda, provocar o seguimento de um modelo heroico através do cuidado e modelagem do corpo. As pesquisas de José Carlos Rodrigues com as diversas sociedades, desde as mais simples às mais complexas, apontam para tal fato. Corroboramo-lo em nossa discussão, e abrimos caminho para reiterarmos a relevância dos estudos sobre o corpo, não só nas sociedades antigas, mas também nos subterrâneos do discurso cotidiano nas sociedades dos séc. XX e XXI:

Que o corpo porta em si a marca da vida social, expressa-o a preocupação de toda sociedade em fazer imprimir nele, fisicamente, determinadas transformações que escolhe de um repertório cujos limites virtuais não se podem definir. Se considerarmos todas as modelações que sofre, constataremos que o corpo é pouco mais

que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito.⁷⁵

Ao narrar o belo corpo dos heróis, o texto homérico dá aos mesmos a voz em um discurso formador de identidade, o qual é reafirmado pela recorrência dos vocábulos ligados ao campo semântico da beleza do corpo como representação direta dos ἄριστοι – tendo como modelo aqui Odisseu e Pátroclo –, e marca o corpo como lugar antropológico dentro da estrutura e da cultura dessa sociedade em transição que o constitui e o mantém como símbolo permanente das relações de dominação e poder ligados à aristocracia, o que continua a ocorrer na atualidade, pois os possuidores de belos corpos continuam sendo aqueles intrinsecamente ligados às esferas de poder e tidos como paradigmas que dominam a inclusão ou a exclusão de outrem nestes mesmos paradigmas. De certo modo, o corpo ideal do herói grego, o belo – o καλός – é e está mais vivo hoje do que nunca. E é a partir de tal conceito – o de beleza helênica, através das representações do corpo no texto homérico e re-visitado na atualidade, em tempos de academias superlotadas, movimentos das revistas europeias masculinas por mostrar uma mulher real e preparações no Rio de Janeiro para as olimpíadas de 2016 –, que procuramos desenvolver o texto que se tem em mãos.

ABSTRACT

The Dynamics of the Beauty of the Body throughout the Ages: the Paradigm and the Maintenance Function of In-clusions and Ex-clusions since Homer

This paper will give an idea about the importance of the social representation of the body and its implication on the time. Our thesis has as a base the narrative construction of the Greek hero, on the Homer warrior specifically, this belongs to the *áristoi*, i.e., to the preeminents and, at the same time, it appoints to the representation of the body, per passing the archaic period and, as an exemplification, its durable nowadays. Therefore, this paper uses a comparative method which inter-connect History and Literature aspects, and, at the same time, discuss this subject nowadays, trying to perceive the “dictatorship” of some beautiful bodies models that come through the societies and arrive on our time, including or excluding the contemporanean models.

KEYWORDS

Homer; Body; Social Representations.

NOTAS

¹ Mestre em História Comparada – PPGHC/IFCS/UFRJ. Mestre em Teologia – PPGT/CTCH/PUC-Rio. Continuando seus estudos, é doutoranda em Teologia (2012-2016), e pesquisa acerca do feminino e suas representações de liberdade na Antiguidade judaica; e em História Comparada (2013-2017), pesquisando e traduzindo uma paródia de Homero ambientada no séc. IV a.C.

² Destacamos o conceito de hermenêutica como a interpretação daquilo que fazemos do que vemos ou lemos a partir de uma visão individual ou coletiva da sociedade. É pela hermenêutica que nos reconhecemos, seja ao ler um texto, seja ao viver uma situação, e nos apresenta os conceitos de identidade e alteridade, com os quais convivemos, aceitando-os ou rechaçando-os, conforme a cultura em que estamos inseridos e as informações que desta recebemos.

³ Vários autores corroboram a opinião de que Homero se trata de um registro histórico: Aubretou (1968), Romilly (1979), Vernant (2002), Carlier (2008), Detienne (2008).

⁴ Destacamos somente a sociedade representada nos textos homéricos, o que, cronológica e historicamente, perpassa os períodos arcaico e clássico gregos.

⁵ MAUSS, 2003, p. 407.

⁶ BURKE, 1991, p. 301.

⁷ RODRIGUES, 2006, p. 117.

⁸ *op. cit.*, 2003, p. 74.

⁹ LE BRETON 1999, p. 21. O grifo parte do pressuposto de que nossas pesquisas apontam para as representações simbólicas no texto homérico ligado aos heróis-guerreiros. Apesar de Le Breton tratar da representação do corpo na sociedade pós-moderna, o fato deste – o corpo – ser *o analisador fundamental da sociedade* dá-nos o traço de união para com o tema desta proposta de trabalho.

¹⁰ A pesquisadora assevera que, ao possuir um corpo paradigmático, a sociedade rechaça aqueles que não estão conformes a este corpo como indivíduos – assim anula a individualidade corporal de cada um – e, ao mesmo tempo, reprime uma pluralidade corporal, o olhar sem preconceitos ao diferente não existe, já que todos precisam seguir o parâmetro apontado como corpo ideal ou belo.

¹¹ MARZANO-PARISOLI, 2004, p. 11.

¹² Todas as traduções grego-português (expressões e textos) são da autora. Quando não, referir-se-á.

¹³ *Iliada*, XVI, 126.

¹⁴ *Iliada*, XXIV, 630-631.

¹⁵ “O que jamais se deixou vencer” é a tradução de GOMES (1998), para a carga semântica do verso grego usado como epíteto de Odisseu – πολύτροπον, ὅς μάλ᾽ ἀπολλὰ πλάγχθη – a qual Schüler (2007) traduz como “o multifacetado, que muitos males padeceu”.

¹⁶ VERNANT, 2002, p. 409-410; CAMPOS, 2003, p. 12.

¹⁷ Posição defendida por Vernant, em *A Bela Morte de Aquiles*, em que trata do conceito que ele mesmo criara, a *Bela Morte*, no qual trabalha com a interligação desta aos valores da *timé* (*honra*) e da *kléos aphthitón* (*glória imperecível*) na imagem que Homero constrói para o herói-guerreiro da *Iliada*. Com esta concorda Haroldo de Campos, no estudo introdutório que realiza em sua tradução da obra.

¹⁸ *Iliada*, IX, 321-322.

¹⁹ VERNANT, 1989, p. 88. Posição de Vernant, em *Mort grecque mort à deux faces*, ao designar Odisseu, no contexto literário da *Odisseia*, como “o herói da fidelidade à vida”, oposto a Aquiles, considerando-se sua posição no discurso narrativo da *Iliada*.

²⁰ Aquele que tem sua origem, seu *génos*, em um deus, ou seja, o que possui origem divina.

²¹ Utilizando-nos da intertextualidade, no *Gilgamesh* ocorre a consagração da enorme força do herói através da parte da armadura que cobre seu peito. O herói “vestia um peitoral que pesava trinta ‘shekels’ (unidade de peso hebraica) como se se tratasse de algo leve” (*apud* FINLEY, 1998, p. 88).

²² Grifo nosso.

²³ XVI, v. 553-554.

²⁴ RODRIGUES, 2006, p. 48.

²⁵ Posição de André Malta ao tratar da ἄτη de Pátroclo (MALTA, 2006, p. 233-236).

²⁶ XVI, v. 130-139

²⁷ KÜBLER-ROSS, 1996, p. 17.

²⁸ Ἐμπεδος (ἐν, πέδον), etimologicamente, é algo donde é firme, que repousa solidamente sobre o solo firme, sólido, constante, imutável (BAILLY, 2000, p. 656); αἰρεῖ/ων é um comparativo de superioridade de ἀγαθός e pertencente à mesma família semântica de αἰριστον, significando o melhor, o mais forte, o mais bravo, aquilo que se reporta a todos os méritos do corpo, do nascimento, da [própria] sorte, do destino (CHANTRAINE, 1990, p. 106).

²⁹ XIX, v. 33.

³⁰ XIX, v. 38-39.

³¹ VERNANT, 2002, p. 407.

³² MAGDALENO, 1995, p. 14.

³³ *Iliada*, II, v. 212-222.

³⁴ SCHEID-TISSINIER, 1999, p. 79.

³⁵ II, v. 200-202.

³⁶ CHANTRAINE, 1990, p. 40.

³⁷ II, v. 212-219.

³⁸ ORLANDI, 1996, p. 99.

³⁹ *apud* LACERDA, 2003, p. 136.

⁴⁰ I, v. 1-5.

⁴¹ XX, v. 335. Tanto o adjetivo ἄριστος quanto o substantivo ἀρετή (para nós abstrato, para Homero, concreto) são utilizados para designar o *valor do herói no ardor do combate e, igualmente, a excelência física e moral, o valor, a proeza*. Não é à toa que ἀρετή é, etimologicamente, pertencente ao mesmo campo semântico de ἄριστος – *o melhor*. Esta excelência é um bem comum de toda uma linhagem em um pensamento aristocrático (BRIANT; LÉVÊQUE, 1995, p. 420).

⁴² LIMA, 1996, p. 139-140.

⁴³ Superlativo de καλός – belo.

⁴⁴ *República*, III, 402.

⁴⁵ BRAUNSTEIN; PÉPIN, 2001, p. 14.

⁴⁶ AUBRETON, 1967, p. 33.

⁴⁷ RODRIGUES, 2006, p. 48.

⁴⁸ BRAUNSTEIN; PÉPIN 2001, p. 42.

⁴⁹ O outro momento se dá logo após, quando Odisseu estará diante da assembleia dos Feaces, os quais farão com que ele passe por diversas provas a fim de provar sua nobreza.

⁵⁰ VI, 136.

⁵¹ A luta com Posídon no mar e o corpo exausto e nu de Odisseu, lançado na areia da praia dos Feaces.

⁵² VI, 207-208.

⁵³ RODRIGUES, 2006, p. 50.

⁵⁴ Há duas ocorrências seguidas (no nominativo no v. 220 – χροός e no acusativo no v. 224 – χρόα).

⁵⁵ O destaque, porém, está no dorso – νῶτα – o qual se encontra no dativo (jônico) – o dorso dele (v. 224-225) – e nas largas espáduas – εὐρέας ὤμους – o que já é elemento recorrente desde a *Iliada*, para descrever o tórax dos guerreiros aqueus.

⁵⁶ Pela terceira vez, aparece a palavra χρόα, junto a πάντα, subentendendo “todo o corpo” (v. 227).

⁵⁷ RODRIGUES, 2006, p. 49.

⁵⁸ Cf. tradução de Schüler do v. 229.

⁵⁹ Os sintagmas relacionados μείζονά – *o melhor* (comparativo de superioridade de μέγας – *grande, alto, importante*) e πάσσονα – *o mais corpulento, denso, espesso, grosso, forte* (comparativo de superioridade de παχύς – *forte, espesso, grosso*), ligados pela conjunção

καὶ, apontam para a força e a beleza de Odisseu, a ponto de ser impossível deixar de olhar em sua direção. Para corroborar tal argumentação, a expressão μείζονά τ' εἰσιδέειν – *o mais digno, o melhor de se ver* – compõe-se do verbo εἰσιδέειν no infinitivo de determinação de εἰσοράω. Essa construção, na língua grega, é utilizada aqui para reforçar e determinar o adjetivo, palavra principal do verso, e caracterizar a intensidade do *quanto* e *de que forma* Odisseu é digno de se olhar para, devido à preposição εἰθν anteposta ao verbo ὄράω, lhe dar o sentido de direção. Assim, o herói Odisseu é *o mais belo, o melhor de ser visto, de ser olhado*.

⁶⁰ VI, v. 230

⁶¹ v. 230-231.

⁶² Novamente, a riqueza descritiva e a escolha vocabular pelo termo mais adequado: não é usada a palavra κεφαλή (*cabeça*), e sim καρῆ (*rosto*), κάρητος – genitivo singular de κάρη (jônico) e κάρα (ático), para mostrar que os cachos do cabelo de Odisseu estão sobre o rosto, e são *tais como a flor do jacinto*, reforçando ainda mais a conotação de algo belíssimo de se ver, e se formos mais ousados, até mesmo um toque de sensualidade na cena, enfatizando a utilização do verbo εἰσοράω, como se Nausícaa fosse impelida a *olhar para* Odisseu, tal é beleza que o corpo e o rosto do herói manifestam.

⁶³ *Enéada* v, 8 [31].

⁶⁴ *apud* BRAUNSTEIN; PÉPIN, 2001, p. 32.

⁶⁵ SENNETT, 1997, p. 15.

⁶⁶ *op. cit.*, 1997, p. 23.

⁶⁷ RODRIGUES, 2006, p. 48.

⁶⁸ VI, v. 232-234.

⁶⁹ PEREIRA, 2006, p. 87.

⁷⁰ v. 235-237.

⁷¹ Os vocábulos adjetivos no dativo – κάλλει καὶ χάρισι – significam que Odisseu estava pleno de beleza e de graça, infundidos pela deusa tanto em sua cabeça quanto em seus ombros. Note-se que κεφαλή τε καὶ ὠμοῖς – a cabeça e os ombros – são elementos recorrentes no texto, pois são modelos de partes do corpo masculino que se destacam diante do olhar alheio.

⁷² v. 242-243.

⁷³ É utilizado κεκλημένος – particípio aoristo passivo do verbo κλείω – *celebrar, chamar, nomear*.

⁷⁴ VI, v. 244.

⁷⁵ VI, v. 150.

⁷⁶ RODRIGUES, 2006, p. 62. Grifos nossos.

Autores

Alessandra Serra Viegas

Mestre e doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Alexandre dos Santos Rosa

Doutor em Língua e Literatura Gregas pela UFRJ.
Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ.

Eduardo da Silva de Freitas

Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
Professor Adjunto da UERJ.

Eduardo Tuffani

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).
Professor Associado da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Doutor em Letras Vernáculas pela UFRJ.
Professor Adjunto de Língua e Literatura Latinas da UFRJ.

Patricia Vivian von Benko Horvat

Doutora em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida (UVA).

Membro do grupo de pesquisa LIBER-NERO da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Priscilla Gontijo Leite

Doutorado em Mundo Antigo pela Universidade de Coimbra, Portugal.

Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).