

PHOÏNIX
2019

Ano 25

Volume 25

Número 1

ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2018

Ano 25

Volume 25

Número 1

DOSSIÊ José Antonio Dabdab Trabulsi
Organização de Lorena Lopes da Costa

Mauad X

Phoínx 2019 – Ano 25 – Volume 25 – Número 1 – ISSN 1413-5787
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante
e Alexandre Santos de Moraes (editores) *et alii*, 2019
Tiragem: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados a:

MAUAD Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110
Tel.: (21) 3479-7422
www.mauad.com.br
mauad@mauad.com.br

Laboratório de História Antiga – LHIA / IH / UFRJ
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070
Tel.: (21) 2221-0034 ramais 205 e 213
www.lhia.historia.ufjf.br
revistaphoínx@gmail.com

Projeto Gráfico:

Núcleo de Arte / Mauad Editora

Foto da Capa:

Imagem da escada do prédio do IFCS-IH
Fotografia: Deivid Valerio Gaia

P574 Phoínx. Laboratório de História Antiga / UFRJ
Ano 25, v. 25, n. 1
Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
Semestral
ISSN 1413-5787
ISSN 2527-225X (versão digital)
História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga.
CDD – 930

PHOÏNIX



Ano 25 – V. 25 – N. 1

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Roberto Leher

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof^ª. Dr^ª. Regina Maria da Cunha Bustamante

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª. Dr^ª. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. Jean Andreau – EHESS (França)

Prof. Dr. Jean-Michel Carrié – EHESS (França)

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

Prof^ª. Dr^ª. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof^ª. Dr^ª. Margaret Marchiori Bakos – UEL

Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof.^a. Dr^ª. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves - UFRJ

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – LHIA/UFRJ

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof^ª. Dr^ª. María Cecilia Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e
Universidad de Morón (Argentina)

Prof^ª. Dr^ª. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

Prof. Dr. Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof^ª. Dr^ª. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Indexada por

Latindex: <http://www.latindex.org>

Cornell University Library: <http://cornell.worldcat.org>

Worldcat: <http://www.worldcat.org>

Sudoc: <http://m.sudoc.fr>

Impactum – Coimbra University Press: <http://impactum.uc.pt>

Google Acadêmico – <https://scholar.google.com.br>

Diadorim – <https://diadorim.ibict.br>

Sistema LivRe – <https://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares>

Serviços Técnicos

Renata Cardoso de Sousa

Bruna Moraes da Silva

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
DOSSIÊ JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI	
A IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO COMUM (“NO MEIO”) NA ASSEMBLEIA DOS AQUEUS EM <i>ILÍADA</i> XIX.....	12
<i>Teodoro Rennó Assunção</i>	
DESACATO E DEGENERESCÊNCIA NA TRAMA CENTRAL DA <i>ILÍADA</i> : UM ESTUDO SOBRE O SENTIDO POLÍTICO DO SUPERLATIVO <i>EKHTHISTOS</i>	38
<i>Antonio Orlando Dourado-Lopes</i>	
BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEMOCRACIA E O <i>DEMOS</i> EM HERÓDOTO E ARISTÓTELES	68
<i>Priscilla Gontijo Leite</i>	
A CORRUPÇÃO DOS ANTIGOS E A NOSSA: APONTAMENTOS PARA O ESTUDO DA CORRUPÇÃO ROMANA	83
<i>Fábio Favversani</i>	
A <i>POLITEÍA</i> DE MARCO AURÉLIO	96
<i>Lorena Lopes da Costa e Igor B. Cardoso</i>	
FORMAS DE PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NAS COMUNAS ITALIANAS MEDIEVAIS.....	109
<i>André Luis Pereira Miatello</i>	
ARTIGOS	
A POLÍTICA E A “VIDA COMUM”	124
<i>Marta Mega de Andrade</i>	
A REFORMULAÇÃO DO FUNDAMENTO ANCESTRAL DA <i>AUCTORITAS</i> RELIGIOSA NO HINO À VÊNUS EM <i>DE RERUM NATURA</i>	141
<i>Maria Eichler Sant’Angelo</i>	
<i>CRIMEN MAGIAE</i> NA ÁFRICA ROMANA: AS ACUSAÇÕES DE MAGIA CONTRA APULEIO (SÉC. II d.C.)	157
<i>Belchior Monteiro Lima Neto</i>	
RESENHAS	
DABDAB TRABULSI, J. A. <i>Participação direta e democracia grega</i> . Uma história exemplar? Coimbra: Grácio, 2018.	177
<i>Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite</i>	
PERFIL DA REVISTA	182
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	183

SUMMARY

EDITORIAL	9
DOSSIER JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI	
L'IMPORTANCE DE L'ESPACE COMMUN ("AU MILIEU") DANS L'ASSEMBLÉE DES ACHÉENS AU CHANT XIX DE L' <i>ILLIADÉ</i>	12
<i>Teodoro Rennó Assunção</i>	
CONTEMPT AND DEGENERACY IN THE CENTRAL PLOT OF THE <i>ILLIAD</i> : A STUDY OF THE POLITICAL MEANING OF THE SUPERLATIVE <i>EKHTHISTOS</i>	38
<i>Antonio Orlando Dourado-Lopes</i>	
BRIEF CONSIDERATIONS ABOUT DEMOCRACY AND DEMOS IN HERODOTUS AND ARISTOTLE	68
<i>Priscilla Gontijo Leite</i>	
THE ANCIENTS'S CORRUPTION AND OURS: APPOINTMENTS FOR THE STUDY OF ROMAN CORRUPTION	83
<i>Fábio Faversoni</i>	
THE MARCUS AURELIUS' <i>POLITEÍA</i>	96
<i>Lorena Lopes da Costa e Igor B. Cardoso</i>	
FORMS OF POLITICAL PARTICIPATION IN MIEVEAL ITALIAN COMMUNES	109
<i>André Luis Pereira Miatello</i>	
ARTICLES	
POLITICS AND THE "COMMON LIFE"	124
<i>Marta Mega de Andrade</i>	
THE HYMN DEDICATED TO VENUS IN THE <i>DE RERUM NATURA</i> : THE REFORMULATION OF THE ANCESTRAL BASIS OF RELIGIOUS <i>AUCTORITAS</i>	141
<i>Maria Eichler Sant'Angelo</i>	
<i>CRIMEN MAGIAE</i> IN ROMAN AFRICA: THE CHARGES OF MAGIC AGAINST APULEIUS (SEC. II D.C.)	157
<i>Belchior Monteiro Lima Neto</i>	
REVIEWS	
DABDAB TRABULSI, J. A. <i>Participação direta e democracia grega</i> . Uma história exemplar? Coimbra: Grácio, 2018	177
<i>Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite</i>	
PROFILE MAGAZINE	182
PUBLICATION STANDARDS	183

EDITORIAL

O Laboratório de História Antiga (Lhia) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) apresenta o primeiro número da revista **Phoînix** de 2019, que se propõe a comemorar os oitenta anos do curso de História dessa universidade, completados neste ano, e o percurso de dedicação do professor José Antonio Dabdab Trabulsi à área de História Antiga. Este número, em especial, é dedicado à sua trajetória acadêmica, que se iniciou na UFRJ, como aluno de Graduação, e se concluiu na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como professor titular. Além de uma alusão ao nosso curso, a escada do prédio do Largo de São Francisco de Paula, onde hoje funciona o Instituto de História, e que ilustra a capa deste número, é uma referência ao passado do professor Dabdab na UFRJ.

Dos nove artigos que compõem o presente volume, seis constituem o dossiê em homenagem ao professor Dabdab. Todos os autores fizeram parte da sua trajetória, seja como alunos/orientandos ou como colegas que as trocas acadêmicas transformam em amigos. As temáticas abrangem desde a Grécia homérica, até a Idade Média. Já os artigos de Marta Mega de Andrade, Belchior Monteiro Lima Neto e Maria Eichler Sant'Angelo, que constituem a seção de artigos livres, abordam o mundo greco-romano.

De modo a apresentar o significado do professor Dabdab Trabulsi para todos nós, historiadores da Antiguidade no Brasil, reproduzimos abaixo uma carta¹ enviada por François Hartog, professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), para a ocasião de abertura do evento em homenagem a Dabdab na UFMG intitulado "Formas políticas na Antiguidade: por um elogio à democracia", realizado entre os dias 11 e 12 de abril de 2018.

"Caro Professor Trabulsi, querido Dabdab,

Neste dia, gostaria de acrescentar minha voz à voz de seus colegas, alunos e amigos que desejaram prestar homenagem a você por ocasião de sua aposentadoria. Impedido de estar presente direta ou

indiretamente (via Skype, por exemplo), no momento em que Lorena Lopes, sua ex-aluna, ler esta carta, eu estarei na China. Você em Belo Horizonte, eu em Pequim, eu em um país onde a democracia está menos do que nunca na ordem do dia, e você em um Brasil onde a democracia recentemente se tornou um problema, se é que não está em questão...

Se eu menciono a democracia, é certamente, porque ela tem sido a grande questão da sua vida como pesquisador e cidadão. Basta retomar sua bibliografia para ser convencido. Você, com efeito, não parou de ir dos antigos aos modernos, de confrontar "O antigo e o contemporâneo", para usar o título de um de seus livros recentes.² Você traçou os retratos daqueles a quem chamou de "Péricles do século XX"³ e examinou as tradições intelectuais, políticas e religiosas do século XIX, confrontando-as com a cidade grega. Penso, por exemplo, em sua obra "A cidade grega positivista".⁴ Não vamos nos esquecer que estamos no Brasil! Tudo isso já lhe garante um lugar singular entre os historiadores da antiguidade.

Uma segunda singularidade é que você é o mais francófono dos historiadores brasileiros da antiguidade. Todos os seus livros, se não me engano, foram escritos pela primeira vez em francês. Tudo se liga, penso eu, à Universidade de Besançon e a seu encontro com aquele que nomeávamos então Decano Lévêque. Você defendeu sua tese em Besançon e o Centro de Pesquisa criado por Pierre e Monique Lévêque se manteve como sua base: de trabalho, de referência, de sociabilidade. Você ainda figura lá como pesquisador associado. Você sempre retornou, você publicou nas coleções da Universidade. Em suma, você é, com certeza, aquele que mais pertence a Besançon dentre os historiadores brasileiros da antiguidade. Essa fidelidade a um lugar, a uma abordagem, a um tipo de questionamento merece, especialmente hoje, ser lembrada.

Mais pessoalmente, eu gostaria de mencionar como você e sua esposa me receberam calorosamente em Belo Horizonte na primeira vez que vim para cá. Então, me beneficieei de sua disponibilidade e sua preocupação em me fazer descobrir algumas características de Minas, seja a arquitetura ou a culinária. Se eu me esqueci do nome, eu não me esqueci do enorme restaurante ao ar livre! Como

tenho certeza de que não fui o único a se beneficiar do seu senso de hospitalidade, talvez não o homérico, mas todo contemporâneo e peculiar a seu modo de ser; agradeço novamente em meu nome e em nome de todas aquelas que você recebeu em Belo Horizonte.

Todos os meus votos te acompanham. Continue, querido Dabdab, continue; a democracia precisa muito disso!"

Este número ainda pretende iniciar as comemorações de dois outros eventos importantes também na história de Dabdab: o centenário da Universidade Federal do Rio de Janeiro e os 25 anos da publicação do primeiro número da *Phoênix* – ambos ocorrerão em 2020. Não podemos esquecer que rememorar a história da maior Universidade federal brasileira é colocar em relevo a nossa própria sociedade.

Por fim, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, para uma leitura proveitosa e propositiva dos artigos que compõem este número da *Phoênix*.

Os Editores

Notas

¹ Tradução do francês: Lorena Lopes da Costa.

² DABDAB TRABULSI, José Antonio. *L'Antique et Le Contemporain*. Besançon/França: PUFC, 2009.

³ DABDAB TRABULSI, José Antonio. *Le Present dans le Passé*. Besançon: PUFC, 2011.

⁴ DABDAB TRABULSI, José Antonio. *La - citégrecque - positiviste*. Anatomie d'un modèle historiographique. Paris: L'Harmattan, 2001.

A IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO COMUM (“NO MEIO”) NA ASSEMBLEIA DOS AQUEUS EM *ILÍADA* XIX*

Teodoro Rennó Assunção**

À memória de Marcel Detienne

Resumo: Este breve artigo propõe apresentar e comentar a expressão “no meio” como signo do espaço comum ou público em três exemplos (versos 77, 173 e 249) da assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada*, para nuançar a hipótese de Marcel Detienne (no capítulo 5 de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*) de um modelo político espacial circular no qual toda a comunidade guerreira teria, já em Homero, um igual ou semelhante direito de participação (como se pré-democrático), e restringir esse direito, de fato, a apenas uma aristocracia guerreira dos reis ou chefes mais valentes e poderosos (como, aliás, o próprio Detienne o reconhece discretamente aí mesmo), destacando, nesse contexto pré-político, o protagonismo positivo de Odisseu.

Palavras-chave: espaço comum; “no meio”; assembleia; Aqueus; *Iliada* XIX.

L'IMPORTANCE DEL'ESPACE COMMUN (“AU MILIEU”) DANS L'ASSEMBLÉE DES ACHÉENS AU CHANT XIX DE L'*ILIADE*

Résumé: La proposition de ce bref article est de présenter et commenter l'expression “au milieu” comme signe de l'espace commun ou publique dans trois exemples (vers 77, 173 et 249) de l'assemblée des Achéens au chant XIX de l'*Iliade*, pour nuancer l'hypothèse de Marcel Detienne (au chapitre 5 de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*) d'un modèle politique spatial circulaire dans lequel toute la communauté guerrière aurait déjàchez Homère un droit égal ou semblable (comme si pré-démocratique)

* Recebido em: 28/12/2018 e aprovado em: 11/02/2019.

** Professor associado de Língua e Literatura Grega Antiga da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor e pós-doutor em “História e civilizações” pela École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris.

de participation, et restreindre ce droit, en fait, seulement à une aristocratie guerrière des rois ou chefs plus vaillants ou puissants (comme, d'ailleurs, Detienne lui-même le reconnaît discrètement), soulignant dans ce contexte pré-politique le rôle de protagoniste positif d'Ulysse.

Mots-clés: *espace commun; “au milieu”; assemblée; Achéens; chant XIX de l'Iliade.*

O título deste breve artigo já traz a suposição de uma equivalência – entre o “espaço comum” e a posição “no meio” (com três ocorrências na assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada*) – que poderia não só causar estranhamento ao leitor mais avisado, mas também fazê-lo se lembrar de uma proposição de Marcel Detienne que se tornou bem conhecida quando reformulada no capítulo V (“Le procès de laïcisation”) de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (DETIENNE, 1967, p. 81-103), a partir do artigo “En Grèce archaïque: géométrie, politique et société” (DETIENNE, 1965, p. 425-441). Reconhecendo obviamente a inteira pertinência e agudeza da proposição de Detienne, minha intenção (e, espero, realização) aqui é apenas a de deslocar um pouco a ênfase de Detienne na antecipação em Homero (e, particularmente, na *Iliada*) de um modelo público do “espaço” político ou da *pólis*, e chamar a atenção para a evidente limitação desse “espaço” em Homero a uma aristocracia guerreira, como, aliás, o próprio Detienne o reconhece de modo mais atenuado (aí mesmo).

Apenas para lembrar resumidamente, essa proposição está situada no quadro de uma laicização da palavra (a “palavra diálogo” em oposição à “palavra mágico-religiosa”) já presente em uma instituição própria ao meio guerreiro homérico, a assembleia, cujo modelo seria análogo ao de outras duas instituições desse mesmo meio – a partilha do butim e os jogos funerários – e que constituiria uma espécie de esboço (ou modelo prévio) do que seria desenvolvido, mais tarde, na instituição da assembleia deliberativa democrática da cidade grega arcaica ou clássica.

Deixemos, então, ao próprio Marcel Detienne nos dar um primeiro resumo desse pré-modelo:

No jogo das diversas instituições: assembleias deliberativas, partilha do butim e jogos funerários, um mesmo modelo espacial se impõe: um espaço circular e centrado, onde idealmente cada um está, quanto aos outros, em uma relação recíproca e reversível.

Desde a epopeia, esta representação do espaço é solidária de duas noções complementares: a noção de publicidade e a de comunidade. O mēson é o ponto comum a todos os homens dispostos em círculo. Todos os bens colocados neste ponto central são coisas comuns, ksynēia; eles se opõem aos ktēmata, que são objeto de uma apropriação individual; as falas que aí se pronunciam são do mesmo tipo: elas concernem os interesses comuns. (DETIENNE, 1967, p. 91) (Tradução minha)

Ora, tendo em vista a importância da assembleia dos Aqueus no canto XIX da *Iliada* não só para a demonstração de Detienne, mas também para a intriga central do poema, ou seja, a da *mēnis* (“cólera”) de Aquiles, o meu objetivo prático aqui será apenas o de retomar o modo como a expressão “no meio” (*en méssoisin, es méssen agorén, en mēssei agorêi*) é usada (substantiva ou adjetivamente) em três situações dessa assembleia, tentando ver o quanto, nestas três ocorrências básicas (versos 77, 173 e 249), as noções conexas de publicidade e de comunidade também estariam presentes, e, a partir daí, ver, ainda, até que ponto seria justificável na *Iliada* (ou em Homero) esse pré-modelo espacial e político traçado com argúcia e (talvez demasiada) clareza por Detienne.

Para enquadrar sucintamente essa assembleia na intriga central da *mēnis* (“cólera”) de Aquiles contra Agamêmnon, seria preciso dizer que é Tétis, quando vai levar as armas feitas por Hefesto para seu filho (em substituição às dadas a Pátroclo e tomadas por Heitor após matar este último, fato decisivo na cessação da “cólera”), quem sabiamente se aproveita da determinação de vingança de Aquiles (movida antes pelo luto avassalador por Pátroclo, mas com um efeito positivo de volta à comunidade guerreira) para sugeri-la a seu filho, e assim consagrar publicamente a sua renúncia à cólera contra Agamêmnon (cf. *Il. XIX*, vv. 34-35), em um movimento geral que, passando desgraçadamente pela morte de Pátroclo, vai da *mēnis* (“cólera”) em direção a seu oposto, a *philótes* (“amizade”), como bem notaram Dale Sinos, na monografia *Achilles, Patroklos, and the meaning of philos* (SINOS, 1980), e Leonard Muellner, no capítulo 5 (“The *Mēnis* of Achilles and its Iliadic Teleology”) de *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic* (MUELLNER, 1996, p. 133-175).

Começarei, então, pelas duas últimas e encadeadas ocorrências de “no meio” (v. 173: *es méssen agorén*, e v. 249: *en mēssei agorêi*) na assembleia

ou reunião (*agoré*, do mesmo radical de *ageiro*, “reunir”) dos Aqueus no canto XIX, qualificada por seu ponto mediano ou central: literal e estranhamente “pra ou na mediana assembleia”, pois elas dizem respeito a um evento central nessa assembleia e também na história da *mênis* (“cólera”) de Aquiles: a sugestão ou ordem de Odisseu de que os dons (*dôra*) compensatórios (à retomada de Briseida) por Agamêmnon para Aquiles, propostos já na cena da “Embaixada” no canto IX (ou seja: sete trípodes, vinte caldeirões, doze cavalos, sete mulheres e Briseida, e dez talentos de ouro, cf. *Il.* XIX, vv. 243-247), sejam colocados “no meio”, assim como deve também Agamêmnon, “levantando-se entre os Argivos” (ou seja: na posição de quem fala na assembleia), jurar que nunca se uniu na cama com Briseida (cf. *Il.* XIX, vv. 175-176), e enfim dar reparação a Aquiles com um “banquete abundante” (ou “partilha gorda”, *daiti pieirei*) já não na assembleia, mas em sua (de Agamêmnon) barraca (cf. *Il.* XIX, vv. 179-180). Eis como é formulada a primeira dessas três ordens (após a primeiríssima e mais urgente ordem prática de mandar Aquiles preparar uma refeição, para que os guerreiros não lutem em jejum, já que ele mesmo, em signo enfático de luto, insiste em não comer):

*Vá, dispersa o exército, e uma refeição manda
preparar; e que o senhor de machos Agamêmnon os presentes
traga **pro meio da assembleia, pra que todos os Aqueus
os vejam com os olhos, e no teu senso tu sejas alegrado.**
(*Il.* XIX, vv. 171-174. Negritos e sublinhados meus)*

Antes de comentar a função pública desse ato de Agamêmnon, já seria possível dizer que a ocorrência seguinte de “no meio” nessa (ou “dessa”) assembleia dos Aqueus no canto XIX também tem Odisseu como agente, mas, desta vez, não como quem apenas ordena, mas sim como quem executa (a partir de um acordo do chefe ou “senhor dos machos”, Agamêmnon, que também executará, logo após, nessa mesma assembleia, o ato ritual conciliatório, sugerido por Odisseu, de um juramento sobre o testemunho de nunca haver se deitado com Briseida) a tarefa prática de buscar os múltiplos dons compensatórios, propostos por Agamêmnon, em sua barraca, juntamente com sete rapazes ou jovens (*koúretes*) que colocará “no meio da assembleia”, da qual serão depois (de dissolvida a assembleia) retirados pelos Mirmidões e levados para a barraca de Aquiles (cf. *Il.* XIX, vv. 278-279). Após nomear os sete “jovens” (*koúretes*) que acompanham Odisseu e indicar a sua ida conjunta até a barraca de Agamêmnon, o narrador

homérico enumera sucintamente os presentes (*dôra*) que são levados por eles: “sete trípodés”, “vinte caldeirões resplendentes”, “doze cavalos”, “sete mulheres sabedoras de trabalhos irrepreensíveis” e “Briseida de-bela-face” (cf. *Il. XIX*, vv. 238-246), e finaliza assim:

*E, tendo pesado dez pratos (de balança) inteiros de ouro, Odisseu
foi à frente, e com ele os outros jovens dos Aqueus levaram os presentes.
E os colocaram no meio da assembleia, e Agamêmnon se levantou.
(Il. XIX, vv. 247-249)*

O que poderíamos primeiro dizer é que, com a aceitação por Aquiles dos presentes compensatórios de Agamêmnon colocados “no meio da assembleia” (já que são levados para a sua barraca pelos Mirmidões) – ainda que ele tenha antes manifestado desconsideração por eles face à necessidade imediata de voltar ao combate, como sabemos, para vingar a morte de Pátroclo (cf. *Il. XIX*, vv. 147-150) –, assim como com o juramento solene de Agamêmnon, sucedido pelo sacrifício total de um porco morto e lançado ao mar (cf. *Il. XIX*, vv. 250-268), é efetivado aqui publicamente algo como uma formalização pré-jurídica do restabelecimento de um equilíbrio comunitário básico (ou “justiça”, *dike*). Equilíbrio esse rompido por uma afronta (a tomada do *gêras*, parte de honra do butim, de Aquiles, isto é: Briseida) por Agamêmnon, que, na posição de repartidor do butim, em princípio ou a partir de agora, deveria proceder de modo “mais justo” (*dikaióteros*), como diz Odisseu (cf. *Il. XIX*, v. 181).

Parece assim justificada a ideia básica de Detienne – retomada, por exemplo, por Leonard Muellner, em *The Anger of Achilles* (MUELLNER, 1996, p. 141-142), e David Bouvier, na “conclusão” de *Le sceptre et la lyre* (BOUVIER, 2002, p. 415-436, 422-423) –, de que, se os presentes compensatórios fossem dados diretamente da mão de Agamêmnon para a mão de Aquiles (sobretudo nessa profusão), eles criariam uma incômoda obrigação pessoal de Aquiles para com Agamêmnon, enquanto que, colocados “no meio da assembleia” (e daí retirados pelos Mirmidões), eles se tornam, de algum modo, bens comuns (*ksynéia*), que cabem de direito – como os valiosos prêmios dos jogos atléticos – àqueles que, como Aquiles, demonstraram sua excelência em *performances* guerreiras. Tanto Muellner quanto Bouvier citam a seguinte frase conclusiva da interpretação de Detienne: “O procedimento preconizado por Ulisses permite, portanto, recriar as condições de uma partilha” (DETIENNE, 1967, p. 88. Tradução minha).

Mas se nos perguntarmos um momento sobre quais seriam, na *Iliada*, as condições iniciais dessa partilha de um butim de guerra, a única coisa que podemos saber é que negativamente, segundo uma fala de Aquiles, seria impossível aos Aqueus darem um outro *gêras* (“parte de honra do butim”) para Agamêmnon, pois “os muitos e expostos bens comuns” (*ksynéia keimena pollá*) não estão mais visíveis, e os que eles pilharam das cidades “já foram divididos” (*tà dédastai*), não convindo ao exército reuni-los de volta (cf. *Il.* I, vv. 123-126), sendo que, numa partilha anterior, coubera a Agamêmnon, como *gêras* (“parte de honra do butim”), Criseida, e a Aquiles, Briseida, que, no entanto, lhe foi injustamente tomada. Mas estamos aqui na esfera da divisão de uma parte especial do butim (os *géra*) para os melhores (ou mais poderosos) guerreiros e nada podemos saber sobre como o resto dos “bens comuns” (*ksynéia*) teria sido dividido, senão o que diz Aquiles de Agamêmnon (enquanto, como chefe, receptor dos despojos comuns, apesar de pouco corajoso como guerreiro) em um momento de raiva: “recebendo, ele distribuía poucos, mas retinha muitos” (*Il.* IX, v. 333). Imaginar que, além dos *géra* (parte especial), o resto dos “bens comuns”, como o faz Detienne, fosse pego, sob os olhos de todos, a cada vez por um guerreiro designado pela sorte, é algo que, como admite o próprio Detienne numa nota de pé de página, não é “diretamente atestado” na *Iliada* (cf. nota 26 do capítulo V de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*).

Ainda que possa não ser tão imediata aqui a suspeita de alguma projeção retrospectiva do procedimento democrático do sorteio, entre os cidadãos (hoplitas em potencial), de um cargo de poder como a magistratura, sentimo-nos quase obrigados a lembrar que, objetivamente, a prática do sorteio na *Iliada* ocorre apenas duas vezes, ambas em situações preliminares de duelos formais. Na primeira, as “sortes” (ou pequenos objetos marcando-as, *klérou*) são agitadas [por Heitor] “dentro de um capacete de bronze”, para saber “qual dos dois [Menelau ou Páris] lançaria primeiro a lança de bronze” (*Il.* III, vv. 316-317), sendo que, após as preces dos dois exércitos, “rapidamente saltou pra fora a sorte de Páris” (*Il.* III, v. 325). Na segunda, a partir de uma sugestão de Nestor, dez grandes guerreiros aqueus (que se apresentam para o desafio de Heitor) irão marcar suas sortes e jogá-las dentro do capacete de Agamêmnon, sendo que, após uma prece do exército aqueu, Nestor tendo-as agitado, “saltou pra fora do capacete a sorte – que eles então queriam –/ de Ájax” (*Il.* VII, vv. 182-183). Ora, nessas duas ocorrências, o sorteio não envolve o(s) conjunto(s) da(s) comunidade(s) guerreira(s), mas

apenas alguns poucos nobres e reconhecidos guerreiros, ainda que entre esses poucos qualquer um, em princípio, possa ser o sorteado.

E também não podemos supor plausível que, na partilha homérica do butim de guerra, cada guerreiro do exército, mesmo não sendo um chefe ou um grande realizador de feitos heroicos, pudesse ter um direito mínimo de ir até os “bens comuns” dispostos “no meio da assembleia” e pegar uma parte qualquer do butim de guerra, devido a um suposto princípio de “igualdade” ou “semelhança” entre eles (como se em uma posição idealmente reversível e recíproca de ocupação temporária desse centro). Quando Detienne menciona, em apoio a esse suposto princípio de “igualdade” (na nota 53 desse mesmo capítulo, cf. DETIENNE, 1967, p. 93), a instituição militar do “banquete ou partilha igual” (*daïs eîse*), as duas ocorrências da *Iliada* que ele cita são de banquetes especiais dos chefes (tanto o oferecido por Agamêmnon a Ajax em honra à sua vitória no duelo contra Heitor, cf. *Il.* VII, v. 320, quanto o oferecido por Aquiles aos embaixadores de Agamêmnon, cf. *Il.* IX, v. 225). A observação de Detienne, em apoio ao suposto princípio de “semelhança”, de que Aquiles se diz o *homoîos* (“semelhante”) de Agamêmnon (*Il.* XVI, v. 53 e ss.; cf. DETIENNE, 1967, p. 93, n. 54), parece não levar em conta que a “semelhança” aí não se estende a todo e qualquer guerreiro do exército, mas apenas a dois grandes chefes, cada qual liderando o seu contingente de guerreiros. Ou seja: os “iguais” ou “semelhantes” entre si são apenas os chefes (eu seria tentado a dizer, provocativamente: “mais iguais ou semelhantes do que a massa do exército”), mas, mesmo entre eles, como o prova a história da *mênis* (“cólera”) de Aquiles, existem desigualdades e injustiças.

E que nos seja permitido dizer, antes de comentar a primeira ocorrência de “no meio” na assembleia dos Aqueus no canto XIX, que, de modo análogo, a ênfase na publicidade dos jogos e a distinção feita por Detienne, a partir do artigo “Jeux et droit (Remarques sur le XXIIIe chant de l’*Iliade*)” de Louis Gernet (GERNET, 1948, p. 177-188), entre os prêmios que, ganhos pela melhor *performance* atestada por todos, podem ser pegos “no meio” da assembleia (ou *agón*), e os que são dados pessoal e diretamente pelas mãos de Aquiles e recebidos pelas do donatário, ambas, a publicidade dos jogos e dos prêmios e a distinção entre esses dois tipos de prêmio, parecem confirmadas como modo institucional guerreiro no canto XXIII da *Iliada*. Mas seria preciso lembrar que tanto a proposição das várias disputas atléticas e de seus prêmios quanto o fundo material

do qual vêm esses prêmios e a decisão de sua atribuição aos concorrentes são de inteira responsabilidade e iniciativa de Aquiles, que, embora tente agir de modo justo e generoso (e sempre em público e sujeito a alguma contestação, como no caso de Antíloco na atribuição dos prêmios na corrida de carros), às vezes tem iniciativas injustificáveis (e como se caprichosas) que quebram o código dos prêmios estabelecido por ele mesmo. Como exemplo, quando ele decide dar o segundo prêmio na corrida de carros a quem potencialmente era o melhor, mas acabou ficando em último e quinto lugar, Eumelo, o que desperta a reação de Antíloco, que ficou em segundo lugar e não quer abrir mão de seu prêmio (uma égua), sugerindo que Aquiles dê então um presente suplementar valioso a Eumelo, o que ele faz (escolhendo uma couraça de bronze), assim como também dá o último prêmio que ficou sobrando (uma urna de dupla asa) a Nestor, que nem competiu e nem pode competir por causa de sua velhice (ver, para toda essa primeira disputa, o longo trecho da *Iliada* XXIII, do verso 262 até o 625).

Ou, outro exemplo, quando, para evitar que Odisseu e Ájax Telamônio se machuquem em uma luta de corpo inteiro (*palaismosýnē*) que está muito dura e sem solução (eles dois já caídos e imundos de pó), Aquiles declara que a vitória é dos dois e que eles peguem prêmios equivalentes, que não sabemos quais são, já que a trípole prometida ao vencedor é três vezes mais valiosa (doze bois) do que a “mulher sabedora-de-trabalhos” prometida ao vencido (quatro bois) [ver, para essa disputa, que parece antecipar a fatídica disputa posterior pelas armas de Aquiles, o trecho da *Iliada* XXIII, do verso 700 até o 739]. Enfim, se acreditarmos na hipótese interpretativa de Nicholas Richardson (que, em parte, é também a de Walter Leaf) de que na última disputa, a de atiradores de dardos, a “lança de-longa-sombra” é o segundo prêmio e o “caldeirão intocado pelo fogo e cinzelado com flores (no valor de um boi)”, o primeiro (ver, retrospectivamente, os comentários de Richardson – 1993, p. 269 – e Leaf – 1956, p. 573), parece ainda mais arbitrária (ou ironicamente magnânima) a decisão de Aquiles de dar o primeiro a Agamêmnon, sem este nem ter competido (como se não devesse mostrar-se inferior a alguém menos poderoso). Contrariamente ao que Aquiles diz, a expectativa mais plausível era a de que o mais jovem Meríones vencesse; esse foi, portanto, um último presente pessoal de Aquiles para Agamêmnon, que continuará a ser seu devedor.

Depois desse esboço, voltemos enfim à primeira ocorrência de “no meio” na assembleia dos Aqueus no canto XIX (v. 77: *en méssoisin*, “no

meio deles”, literalmente “entre os medianos”), pois ela permite ver a terceira instância institucional guerreira citada por Detienne em seu pré-modelo homérico: a assembleia deliberativa (e da “palavra-diálogo”), na qual “o meio”, juntamente com o cetro, que autoriza a palavra de quem o toma, poderia, em princípio, ser ocupado por qualquer guerreiro que fizesse parte do círculo e que estaria idealmente a uma igual distância do seu centro (prenunciando a *isegoría* de que fala, por exemplo, Heródoto). Detienne, ao comentar essa ocorrência, tem razão em sublinhar que a posição tradicional de quem ocupa o meio da assembleia para falar é “em pé” e não “sentado”, como o faz (ou poderia estar fazendo) aqui Agamêmnon, que, como os outros dois guerreiros que estão feridos e se sentam (Diomedes e Odisseu), também está ferido, e – o que é mais excepcional – prefere (segundo o narrador homérico) falar (possivelmente sentado) do lugar de onde está e não ocupar o centro, reconhecendo “modestamente” que “é belo ouvir quem está de pé e não convém/interrompê-lo (*Il. XIX*, vv. 79-80)” (justamente quando pronuncia o seu grande discurso sobre a *Áte*, eximindo-se da responsabilidade pela apropriação indébita de Briseida, mas oferecendo concretamente, como reparação, os dons que tinha prometido quando da “Embaixada”, cf. *Il. XIX*, vv. 78-144), e isso logo após a descrição da alegria dos Aqueus ao ouvir Aquiles renunciando à *mênis* (“cólera”):

*E a estes também dirigiu a palavra o senhor-de-machos Agamêmnon,
do próprio lugar do assento, e não tendo-se levantado no meio deles:*
(*Il. XIX*, vv. 76-77)

Um detalhe menor, que mereceria ao menos uma observação, é o fato de que, nessa assembleia, nem Aquiles, nem Odisseu (sobre o qual não somos informados de onde fala e nem se em pé ou sentado), nem Agamêmnon são descritos como empunhando o cetro, o que sabemos acontecer apenas na assembleia do canto I, quando Aquiles por ele jura (narrando uma história genérica desse objeto precioso, cf. *Il. I*, vv. 233-239) e depois o atira ao chão, após insultar Agamêmnon, voltando a se sentar (cf. *Il. I*, vv. 245-246), ou na assembleia dos Aqueus, no canto II, primeiramente por Agamêmnon, quando se levanta, segurando-o, e, apoiado nele, fala para os Argivos (cf. *Il. II*, vv. 100-101 e 109, com um intervalo em que o narrador homérico conta a história desse cetro pessoal divino e real), e, em segundo lugar, por Odisseu, que recebe o cetro paterno de Agamêmnon, sendo que com ele em mãos não só “refreava com palavras suaves um rei ou guerreiro

preeminente (*éksokhon ándra*)” (*Il. II*, vv. 188-189), como também se “via um guerreiro do povo (*démou ándra*) e o encontrava gritando,/com o cetro batia nele e o reprendia veementemente com a palavra” (*Il. II*, vv. 198-199). Ora, este último uso físico e violento do cetro por Odisseu contra guerreiros do povo será especificado no caso de Tersites, que não só é veemente e verbalmente repreendido, como leva bordoadas de cetro nas costas e nos ombros, o que causa o seu choro e um inchaço ensanguentado em suas costas, enquanto faz os outros rirem (cf. *Il. II*, vv. 265-270), antes de, levantando-se e segurando o cetro, se dirigir à assembleia (cf. *Il. II*, vv. 178-279 e 283).

Sem que precisemos entrar aqui na questão da possível razoabilidade do conteúdo do discurso de Tersites criticando Agamêmnon (cf. *Il. II*, vv. 225-235), e ecoando visivelmente o do de Aquiles no canto I (cf. *Il. I*, vv. 161-171), nem na da marca ideológica fortemente aristocrática e monarquista do discurso de Odisseu criticando Tersites (cf. *Il. II*, vv. 246-256), que coincidiria, em princípio, com a do próprio narrador que desqualifica este último por sua palavra desmedida e também fisicamente pela feiura, deformidades e calvície (cf. *Il. II*, vv. 212-222), deveríamos lembrar, obviamente, que esse discurso de Tersites é o único na *Iliada* de um provável “guerreiro do povo”. Em todas as outras ocasiões (incluindo as de assembleias de Troianos) de reuniões maiores do exército, apenas os nobres ou qualificados sacramente (como os adivinhos) e os chefes (como Aquiles, Agamêmnon, Nestor, Diomedes e Odisseu) assumem a palavra, para não falar do Conselho pré-deliberativo dos “Anciãos” (ou dos chefes mais importantes politicamente), no qual os “guerreiros do povo” nem chegam a estar presentes. Mas o (ainda que excepcional) simples fato de que Tersites tenha assumido a palavra numa assembleia dos guerreiros aqueus já seria signo da existência então dessa possibilidade, mesmo que ela seja problematizada pelo conjunto da narrativa.

Assim, portanto, como o próprio Detienne o reconhece depois nesse mesmo capítulo, seria inexato e equivocado (apesar de demasiado claro e didático) dizer genericamente (como se partindo de Homero) que

nas assembleias guerreiras, a palavra é um bem comum, um koinón colocado “no meio”, [e que] cada um se apropria dela em seu momento de fala com o acordo de seus iguais: em pé no centro da assembleia, o orador se encontra a igual distância daqueles que o escutam, e cada um se encontra em relação a ele, ao menos ideal-

mente, em uma situação de igualdade e reciprocidade. (DETIENNE, 1967, p. 93. Tradução minha)

Aqui também, se pensarmos nas assembleias de guerreiros aqueus na *Iliada*, só seria possível falarmos de alguma igualdade – e mesmo isso talvez não fosse de todo preciso (pois aí também podem existir diferenças de poder e alguma hierarquia) – no que concerne aos grandes chefes entre si, vários dos quais são muito ativos nas assembleias maiores (nas quais “os guerreiros do povo” podem quando muito aprovar ou desaprovar uma fala), e no chamado Conselho dos Anciãos (do qual “os guerreiros do povo” estão, em princípio, excluídos).

Mas que me seja permitido aqui, dada a sua importância para a dimensão do “político” em Homero, desdobrar um pouco o penúltimo parêntese sobre a participação dos “guerreiros do povo” nas assembleias da *Iliada*. Talvez fosse útil, primeiramente, lembrar a relativa obviedade de que estas últimas (para dizer como M. I. Finley em *O mundo de Ulisses*) nem votavam nem tomavam decisões, sendo convocadas, em princípio, ao bel-prazer dos chefes ou reis (como Agamêmnon ou Aquiles). No entanto, os “guerreiros do povo” (ou a eventual maioria numérica de uma assembleia guerreira) podiam manifestar sua opinião – ainda que por um mero rumor de aprovação ou desaprovação – sobre uma fala ou uma proposição de um chefe, mesmo que estes não tivessem qualquer obrigação formal de considerá-la ou levá-la em conta. Mas pensar, a partir daí, em uma total indiferença do chefe em relação à opinião do “povo” (*dêmos*) ou da “massa” (*plethýs*) seria também muito pouco plausível, pois se, para o chefe ou rei que convocava a assembleia, bastasse a opinião dos outros chefes ou reis mais poderosos, não seria preciso convocar uma assembleia de todo o exército, bastando, para tanto, chamar os que compunham o “Conselho dos Anciãos”. Ou seja: aí também já seria possível reconhecer alguma importância da dimensão pública (ou visibilidade) para certas decisões mais graves dos chefes envolvendo o conjunto da comunidade guerreira.

Caberia, enfim, uma última observação sobre um tema que atravessa essa assembleia do canto XIX (enquanto momento de preparação para o combate): o da comida (com, no verso 225, a conhecida única ocorrência de *gastér* na *Iliada*), que aqui se choca com o tema do luto de Aquiles por Pátroclo (curiosamente, o motivo primeiro – ou seja, para vingar a morte do amigo – do imperioso desejo de Aquiles de retornar a combater). Na

primeira intervenção de Odisseu, chamando a atenção de Aquiles para a primária necessidade de os Aqueus se alimentarem antes de combater, ele não só ordena que Aquiles mande “preparar uma refeição” (supostamente para os Mirmidões), como também que Agamêmnon dê reparação a Aquiles com um “banquete abundante” (ou, literalmente, “partilha gorda”, *daití pieîrei*) em sua (de Agamêmnon) barraca (cf. *Il. XIX*, vv. 179-180), no que – podemos imaginar – será uma “partilha” de comida apenas entre os iguais, que são os chefes costumeiros do Conselho dos Anciãos. Ainda que pudéssemos nos perguntar (como o faz D. Bouvier numa nota) sobre a relação entre essa refeição mais genérica e esse proposto “banquete abundante” na barraca de Agamêmnon, o fato é que este último nem chega a acontecer, dada a insistência de Aquiles em permanecer em jejum até o fim do dia (cf. *Il. XIX*, vv. 305-308), e os chefes que ficam em sua barraca (Agamêmnon, Menelau, Odisseu, Nestor, Idomeneu e Fênix) não fazem outra coisa do que inutilmente tentar consolá-lo.

Ora, nem mesmo da refeição mais genérica dos Mirmidões irá Aquiles participar, o que acaba por colocá-lo em uma situação excepcional que transcende um limite humano elementar, já que, sem se alimentar e ainda assim poder combater, será necessário que, a partir de uma ordem de Zeus, Atena instile néctar e ambrosia no seu peito (cf. *Il. XIX*, vv. 305-308), divinizando-o temporariamente. Mas, dada também a sociabilidade básica implicada no modo homérico de comer e beber (que jamais é de todo solitário), evidente em uma tradução literal de *dais*, *daitós* como “partilha” (e não “banquete”), a recusa por Aquiles de participar dessa refeição parece sinalizar o seu isolamento e uma ainda não integral reintegração à comunidade guerreira dos Aqueus. Se a morte de Pátroclo é o que, cessando sua “cólera” contra Agamêmnon, faz Aquiles perceber as razões comunitárias (já apresentadas quando da “Embaixada”) para o seu retorno ao combate, assim como os danos causados por sua ausência, essa morte também, ao suscitar um luto intransigente por seu amigo, parece lançá-lo numa determinação unívoca de matar Troianos e especialmente Heitor (o que, no seu caso, acarretará também, como ele mesmo já sabe por Tétis, a sua própria morte em Troia), situando-o, por ora, inteiramente no domínio da morte e no do desprezo a qualquer preocupação pela continuidade da vida. Assim, portanto, se a partilha do butim, a reunião para os jogos atléticos e a assembleia (deliberativa) instauram um “espaço comum”, também a refeição ou o banquete homérico (sempre compartilhado) instaura uma espécie de “espaço comum”, de que Aquiles é o único a não participar.

Inversamente, o propositos de ambas as refeições a serem partilhadas (antes da volta ao combate) é o mesmo propositos e “mestre de cerimônias” bem atento ao caráter público não somente dos presentes de Agamêmnon, oferecidos (desde a “Embaixada”) como reparação à tomada indevida de Briseida, então devolvida (como se refazendo, assim, a partilha inicial do butim que atribuíra essa mulher como “parte de honra”, *gêras*, a Aquiles), como também do juramento de Agamêmnon de que não tinha se deitado com ela (juramento que será sacramentado pela também visível oferta inteiramente sacrificial aos deuses de um grande porco). Ou seja: Odisseu, que parece corresponder melhor a um ideal de sabedoria política de um “rei” (*basileús*) numa pequena comunidade de “reis” (*basilêes*) que lhe são semelhantes (numa quase internamente igualitária aristocracia guerreira) funciona – como Nestor na assembleia dos Aqueus no canto I da *Iliada* – como um mediador que se coloca entre o “rei” mais poderoso (Agamêmnon) e o mais “excelente guerreiro” (Aquiles) ainda em tensão (depois de um áspero conflito aberto), como se prefigurando a importância, nesse espaço público e comum (pré-político), da função do “negociador” político (como depois o será também, a seu modo, um Sólon), cujo saber eminentemente prático vem da experiência.

Ainda que, a princípio, a serviço da autoridade máxima de Agamêmnon – cuja legitimidade ele, no entanto, critica por sua pusilanidade em duas proposições de fuga (começos dos cantos IX e XIV) no contexto mais restrito do “Conselho dos Anciãos” –, Odisseu é uma espécie de mediador (religioso/político) tanto na recondução de Criseida para Crises e na oferta de uma hecatombe para Apolo (cf. *Iliada* I, vv. 430-486), quanto na transmissão da proposta de reparação de Agamêmnon (com a sábia omissão de sua conclusão insolente) a Aquiles quando da “Embaixada” (cf. *Iliada* IX, vv. 430-486). Odisseu também é o primeiro assessor (o único a tomar a iniciativa de fazê-lo) do “chefe” do exército aqueu (empunhando, inclusive, o seu cetro), corrigindo a sua falsa proposição de fuga na assembleia maior, quando da debandada da maioria do exército, assim como o corretor (em palavras e gestos) de Tersites, que insiste em apoiar essa fuga e criticar abertamente Agamêmnon (ou seja: no conjunto, uma espécie de “mediador político” entre líder e liderados; ver, para tanto, a primeira metade do canto II).

A posição estratégica de Odisseu reconhece a necessidade maior de uma unidade interna do exército aqueu (e o benefício, para o inimigo

troiano, de um conflito e divisão interna entre chefes ou entre um chefe e seus subordinados), a partir de um princípio hierárquico de autoridade monárquica (cf. *Iliada* II, vv. 204-206), que seria, no presente caso, exercida (funcionalmente) por Agamêmnon, ainda que este precise ser corrigido (inclusive pelo próprio Odisseu) quando – por pusilanimidade ou arrogância – não se mostra à altura dessa importante função. Mas isso faz ver também (no contexto da intriga central da “cólera” de Aquiles) o quanto está sempre presente a possibilidade de um conflito pelo poder político e de uma divisão interna da comunidade, e, por outro lado, o quanto a unidade (ou a concórdia interna) pressupõe a presença ameaçadora de um inimigo externo ou, ainda, a possibilidade constante da guerra.

Ora, não será mera coincidência espacial que a posição da nau de Odisseu (e, conseqüentemente, das suas barracas) esteja no ponto mais central (“no meíssimo”, *en messátoi*, *Il.* VIII, v. 223) desse exército aqueu disposto em linha ao longo da praia, entre, nos pontos mais extremos (*éskhata*, *Il.* VIII, v. 225), as naus e barracas dos dois mais valentes guerreiros aqueus: Ájax filho-de-Télamon e Aquiles (cuja indisputável excelência guerreira não é a mais importante característica de Odisseu, segundo ele mesmo, cf. *Il.* XIX, vv. 217-219), ponto medianíssimo apto e favorável (por definição) à publicidade de uma exortação (e súplica) de Agamêmnon que diz respeito a toda a comunidade guerreira aqueia num momento de triunfo dos Troianos, no canto VIII (cf. *Il.* VIII, vv. 222-246, e abaixo 222-226):

*e se postou junto à nau negra grande-cetáceo de Odisseu,
que estava **no meíssimo** pra ser ouvido de ambos os lados,
tanto junto às barracas de Ájax, filho-de-Télamon,
quanto às de Aquiles, que pros **pontos mais extremos** naus iguais
empurraram, confiados na **virilidade** e no **poder dos braços**.
(*Il.* VIII, vv. 222-226)*

Documentação escrita

BERNABÉ PAJARES, Alberto (ed.). *Fragmentos de Épica griega arcaica*. Introducción, traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.

HOMERI. *Ilias*. Ed. Helmut van Thiel. Hildesheim: Olms, 1996.

_____. *Ilias*, volume prius: rhapsodiae I-XII. Ed. Martin L. West. Leipzig: Teubner, 1998.

_____. *Ilias*, volumen alterum: rhapsodiae XIII-XXIV. Ed. Martin L. West. Leipzig: Teubner, 2000.

_____. *Opera: Ilias*. Eds. Thomas W. Allen e David B. Monro. Oxford: Oxford University Press, 1902; Seventh impression: 1989. T. I-II.

_____. *Opera: Hymni, Cyclum, Fragmenta*. Eds. Thomas W. Allen e David M. Monro. Oxford: Oxford University Press, 1912, Twelfth impression: 1986. T. V.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011 (1. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962).

_____. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001. V. I.

_____. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002. V. II.

_____. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

WEST, Martin L. (ed.). *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*. Edited and translated by Martin L. West. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, T. R. Le mythe iliadique de Bellérophon. *Gaïa: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, Grenoble, v. 1-2, p. 41-66, 1997.

_____. Diomède et la détresse de Nestor. *PHAOS*, Campinas, v. 4, p. 5-38, 2004.

_____. Luto e comida no último canto da *Iliada*. *Clássica*, São Paulo, v. 17/18, n. 17/18, p. 49-58, 2004/2005.

_____. Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Iliada* XII 310-328). *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 1, p. 1-17, 2008.

BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: l'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

CAIRNS, D. The first Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the ideology of kingship. *Gaïa: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, Grenoble, v. 18, p. 51-66, 2015.

CHANTRAINE, P. À propos de Thersite. *L'Antiquité Classique*, Louvain, v. 32, p. 18-27, 1963.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas.

In: _____; GAUCHET, M.; ADLER, A.; LIZOT, J. *Guerra, religião, poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 9-47 (1. ed. em francês: *Libre I*. Paris: Payot, 1977).

CORAY, M.; MILLIS, B.; STRACK, S.; BIERL, A.; LATACZ, J. (eds.). *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XIX*. Berlin: De Gruyter, 2016. V. XIX.

DETIENNE, M. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, v. 20, n. 3, p. 425-441, 1965.

_____. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.

EDWARDS, M. W. *The Iliad: a commentary: books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. V. V.

FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Trad. W. Barcellos e S. Bedran, revisão de N. Theml. Rio de Janeiro: Graal, 1988 (1. ed. do original em inglês: 1973).

_____. La liberté du citoyen dans le monde grec. In: _____. *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*. Trad. J. Carlier e Y. Llavador. Paris: Flammarion, 1981, p. 63-88.

_____. La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà. In: _____. *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*. Trad. J. Carlier e Y. Llavador. Paris: Flammarion, 1981, p. 89-120.

_____. *O mundo de Ulisses*. Trad. Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982. Edição original em inglês: *The world of Odysseus* (revised edition). New York: Penguin, 1985 (1. ed.: 1956).

FLORES JÚNIOR, O. Cinismo e retórica: o caso Tersites. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M. (eds.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 227-250.

FRAME, D. *The myth of return in early Greek epic*. New Haven: Yale University Press, 1978.

GERNET, L. Sur le symbolisme politique: le Foyer commun. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 279-305 (1. ed. *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, n. 11, p. 21-43, 1951).

_____. Les nobles dans la Grèce antique. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 215-228 (1. ed. *Annales d'Histoire économique et sociale*, Paris, p. 36-43, 1938).

_____. Droit et ville dans l'Antiquité grecque. In: _____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 265-278 (1. ed. *Recueils de la Société Jean Bodin*, Paris, t. VIII, *La ville*, 3ème partie, p. 45-57, 1957).

_____. Les bases de la cité classique. In: _____. *Les Grecs sans miracle: textes 1903-1960 réunis par Riccardo di Donato*. Paris: La découverte/Maspero, 1983, p. 66-69.

_____. La notion de démocratie chez les Grecs. In: _____. *Les Grecs sans miracle: textes 1903-1960 réunis par Riccardo di Donato*. Paris: La découverte/Maspero, 1983, p. 272-279.

_____. Jeux et droit (Remarques sur le XXIII^e chant de l'*Illiade*). *Revue historique du droit français et étranger*, Paris, v. 25, p. 177-188, 1948 (2. ed. em livro). In: *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris: Sirey, 1955, p. 9-18; resumo da comunicação oral de base: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 91-4, p. 572-574, 1947).

HAMMER, D. The politics of the *Iliad*. *The Classical Journal*, Monmouth, v. 94, n. 1, p. 1-30, 1998.

_____. *The Iliad as politics*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.

_____. The cultural construction of chance in the *Iliad*. *Arethusa*, Baltimore, v. 31, p. 125-148, 1998a.

_____. Homer, Tyranny, and Democracy. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Durham US, v. 39, p. 331-360, 1998b.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KIRK, G. S. *The Iliad: a commentary: books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. V. I.

LEAF, W. General and grammatical introductions, notes, and appendices. In: _____. *The Iliad of Homer*. London: Macmillan & Co Ltd, 1956 (1. ed.: 1902). V. II.

LORAU, N. Solon au milieu de la lice. In: *Aux origines de l'hellénisme*. Mélanges Henri Van Effantherre. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984, p. 199-214.

_____. *La cité divisé: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

MARKS, J. The ongoing *neikos*: Thersites, Odysseus and Achilles. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 126, n. 1, p. 1-31, 2005.

MARTIN, R. *The language of heroes: speech and performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. Hesiod, Odysseus, and the instruction of princes. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 114, p. 29-48, 1984.

MUELLNER, L. *The anger of Achilles: mēnis* in Greek epic. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

POSTLETHWHITE, N. Thersites in the *Iliad*. *Greece & Rome*, Cambridge, Second Series, v. 35, n. 2, p. 123-136, 1988.

PUCCI, P. *Odysseus polutropos: intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

RICHARDSON, N. *The Iliad: a commentary: books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. v. VI.

ROSE, P. W. Thersites and the plural voices of Homer. *Arethusa*, Baltimore, v. 21, n. 1, p. 5-25 e 17-19, 1988.

SCHOFIELD, M. *Euboulia* in the *Iliad*. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 36 (i), p. 6-31, 1986.

SCULLY, S. *Homer and the sacred city*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

SINOS, D. Achilles, Patroklos, and the meaning of *philos*. *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Innsbruck, Band 29, 1980.

THALMANN, W. G. Thersites: comedy, scapegoats and heroic ideology in the *Iliad*. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 118, 1988, p. 1-28.

TRABULSI, J. A. D. *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar? Coimbra: Drácio Editor, 2018 (1. ed. em francês: *Participation directe et démocratie grecque: une histoire exemplaire?* Besançon: PUFC, 2006).

_____. A democracia ateniense e nós. *e-hum Revista Científica da Área de História, Letras e Serviço Social do Centro Universitário*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 8-31, ago./dez. 2016.

_____. *Ensaio sobre mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

VERNANT, J.-P. Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque. *La Pensée*, Paris, v. 109, p. 82-92, 1963.

_____. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

VLASTOS, G. *Isonomia*. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 74, n. 4, p. 337-366, 1953.

VON FRITZ, K. *Noos and noein in the homeric poems. Classical Philology*, Chicago, v. 38, n. 2, p. 79-93, 1943.

Notas

¹ M. Detienne reconhece, neste seu artigo, a sua dívida para com o artigo “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, de Jean-Pierre Vernant (1963, p. 82-92) e os dois últimos capítulos de *Les origines de la pensée grecque*, também de J.-P. Vernant (1962, p. 114 e seguintes), aos quais poderíamos acrescentar o capítulo IV “L’univers spirituel de la polis” (1962, p. 56-76). Mas poderíamos também lembrar, como seus antecessores (ainda que não citados diretamente por Detienne), alguns dos ensaios de Louis Gernet (1951, p. 36-43), como, por exemplo, primeiramente “Sur le symbolisme politique: le Foyer commun”, mas também, ainda que indiretamente, “Les nobles dans la Grèce antique” (GERNET, 1938, p. 36-43) e “Droit et ville dans l’Antiquité grecque” (GERNET, 1957, p. 45-57).

² Para a questão do que poderíamos chamar de dimensão pré-política na *Iliada* (de um ponto de vista historiográfico), ver o artigo “The Politics of the *Iliad*”, de Dean Hammer (1998, p. 1-30), assim como o seu livro *The Iliad as Politics* (HAMMER, 2002), ambos com uma ampla bibliografia que não retomarei aqui. Destacarei apenas, para pensar literalmente a questão da polis (e não a do “político”) em Homero (e mais particularmente na *Iliada*), o livro esclarecedor *Homer and the sacred city*, de Stephen Scully (1990). Aproveito esta nota também para informar que na transliteração do grego adotei a prática de sublinhar os “e”s e “o”s longos (étas e ômegas) para diferenciá-los dos “e”s e “o”s breves (épsilon e ômicrons).

³ Quero agradecer aqui a generosa intervenção de José Antônio Dabdab Trabulsi logo após a minha apresentação no Colóquio em sua homenagem (“Formas da política na Antiguidade: por um elogio à democracia”, FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 11 e 12/04/2018) que está na base deste dossiê da revista *Phoïnix*, uma vez que, no texto inicial, a dimensão de crítica talvez estivesse demasiado saliente, dando margem a possíveis mal-entendidos.

⁴ Todas as traduções das passagens citadas da *Iliada* são minhas, assim como os negritos e os sublinhados. Apesar de estar mantendo a unidade básica do verso, não procurei, nas minhas traduções, nenhum esquema rítmico análogo, em português, ao hexâmetro dactílico homérico, mas apenas uma básica precisão semântica vocabular e sintática. Adoto aqui o texto grego da edição de Thomas W. Allen e David B. Monro (HOMERI. *Opera: Ilias*; ALLEN; MONRO [eds.], 1989). Foram cotejadas as edições do texto grego de Helmut van Thiel (HOMERI. *Ilias*; VAN THIEL

[ed.], 1996) e de Martin L. West (HOMERI. *Ilias, volumen prius; volumen alterum*; WEST [ed.], 1998; 2000). Foram consultadas, para cotejo, as traduções da *Iliada* para o português de Carlos Alberto Nunes (NUNES, 2011), de Haroldo de Campos (2001-2002) e de Frederico Lourenço (2005).

⁵ Mas talvez possamos nos perguntar se os presentes compensatórios oferecidos por Agamêmnon quando da “Embaixada” (além dos prometidos, como a mão de uma de suas filhas e sete cidades suas, caso eles saqueiem Troia), por não terem sido ofertados para serem colocados “no meio da assembleia”, perderiam em oficialidade e seriam somente pessoais (e não do chefe maior do exército), visando ostensivamente apenas demonstrar a riqueza e o poder do doador e a inferioridade do donatário, como se num *potlach* (cf. MUELLNER, 1996, p. 141).

⁶ “Sem dúvida as partes de honra eram antecipadamente retiradas para tal ou qual personagem importante. É o resto que era submetido ao sorteio. Mesmo que este procedimento não seja diretamente atestado, pode-se crer que ele fosse usual.” (DETIENNE, 1967, p. 87, nota 26. Tradução minha).

⁷ Para a questão do sorteio na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “Sorteio/eleição” do capítulo 3, “Mecânica política”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 93-136 e 110-117).

⁸ Mas é de se notar aqui também que, precedendo esses dois sorteios, as preces parecem sinalizar o quanto o que nós denominaríamos (de maneira laica) de “sorte” estava associado, nessa mentalidade, à intervenção divina ou, mais precisamente, de Zeus. Ver, para essa questão, o ensaio (nem sempre de todo convincente) de Dean C. Hammer “The cultural construction of chance in the *Iliad*” (1998a, p. 125-148, em particular p. 131-132). Para uma consideração mais marcadamente religiosa do que na *Iliada* é percebido (pelas personagens mortais) como intervenção divina e não como “sorte” ou “acaso” (ou, em grego, *túkhe*), permito-me aqui remeter para dois artigos meus: “Le mythe iliadique de Bellérophon” (ASSUNÇÃO, 1997, p. 41-66) e “Diomède et la détresse de Nestor” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 5-38).

⁹ Para a questão da igualdade na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “Igualdade” do capítulo 2, “Aspectos conceituais”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 45-91, p. 51-56). Para pensar mais genericamente a questão da definição do poder e dos modos de participação na democracia antiga e na moderna, ver o primeiro ensaio, “Líderes e liderados”, de *Democracia antiga e moderna* de Moses I. Finley (1988, p. 17-53). Ver ainda, do mesmo Moses I. Finley, os ensaios “La liberté du citoyen dans le monde grec” e “La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà” de *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé* (FINLEY, 1981, retrospectivamente p. 63-88 e p. 89-120). Para um material tematicamente conexo

de Louis Gernet, mas inédito (ou relativamente marginal) até 1983, ver os ensaios “Les bases de la cité classique” e “La notion de démocratie chez les Grecs” em *Les Grecs sans miracle* (GERNET, 1983, retrospectivamente p. 66-69 e 272-279).

¹⁰ Este artigo, que foi retomado no livro *Droit et société dans la Grèce ancienne* (GERNET, 1955, p. 9-18), tem uma versão resumida (a partir de uma comunicação oral) no periódico *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (GERNET, 1947, p. 572-574).

¹¹ Para a questão da *isegoria* na *pólis* democrática (de Atenas, sobretudo), ver item “*Isegoria*” do capítulo 2, “Aspectos conceituais”, de *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar?, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2018, p. 45-91, p. 51-56). Ver, também, o artigo conexo “*Isonomia*”, de Gregory Vlastos (1953, p. 337-366), que mostra como o direito cidadão de participar nas decisões da cidade é, a princípio, igual apenas entre nobres (certamente guerreiros). E para as limitações desse direito nas democracias modernas (se comparadas com a participação direta na democracia grega), ver o artigo “A democracia ateniense e nós”, de José Antonio Dabdab Trabulsi (2016, p. 8-31). Ver, também, os ensaios de Moses I. Finley citados na nota anterior.

¹² Detienne apenas diz (citando a tradução de Paul Mazon) que “Agamêmnon responde ‘de seu lugar, sem se levantar no meio da assembleia’.” (DETIENNE, 1967, p. 90. Tradução minha), o que acaba sugerindo que Agamêmnon não só não estivesse “no meio da assembleia”, mas também estivesse “sem se levantar”, ou seja: “sentado”. Mark W. Edwards lembra, em seu comentário, não só que Zenódoto desconsiderava o verso 77, mas que, para Alexandre de Cotiaecium, o verso 77 “tinha sido inserido por Aristarco porque ele tinha entendido mal *hestaótos* ([“o que está de pé”] v. 79) e pensado que Agamêmnon permaneceu sentado” (EDWARDS, 1991, p. 243. Tradução minha). M. W. Edwards enumera três possíveis interpretações (dadas pelos eruditos) do verso 77 e de *hestaótos* ([“o que está de pé”] v. 79): “(a) que ele [*i.e.* Agamêmnon] fala sem se levantar de seu assento, por causa da dor de sua ferida”; “(b) que ele fala sem se levantar, por causa de sua humildade diante de Aquiles (...) ou de modo que suas humildes palavras não devam ser ouvidas”; “(c) que ele se levanta, mas não avança, como é usual, até o centro da assembleia para falar”, sendo que “o último ponto de vista é agora comumente aceito, por exemplo, por Willcock, Erbse (...), van Leeuwen, Ameis-Hentze (...) e ‘como um último recurso’ por Leaf” (EDWARDS, 1991, p. 243. Tradução minha). Walter Leaf, com efeito, diz do verso 77: “‘de onde ele estava, de seu assento, e não indo e permanecendo no meio’; *i.e.*, ele se levantou e falou de onde ele tinha estado sentado, se não avançou para frente pro meio da assembleia” (LEAF, 1956, p. 468. Tradução minha). Mas o próprio M. W. Edwards, lembrando a técnica homérica de primeiro usar um motivo num sentido direto e depois repeti-lo de modo mais

elaborado, considera (pensando na posição sentada de Diomedes e Odisseu) que Agamêmnon falou sentado: “Homens feridos sentam; e (o verso) 77 enfatiza duas vezes o fato de que Agamêmnon não somente se assenta como os outros dois, mas permanece sentado durante sua fala” (EDWARDS, 1991, p. 244. Tradução minha) e, curiosamente, propõe que “com esta interpretação, o poeta está usando o motivo ‘homens feridos se assentam’ para permitir que Agamêmnon escarneça de Aquiles: Agamêmnon sofreu um ferimento particularmente doloroso (11, 267-272) quando lutava valorosamente, enquanto Aquiles conservou suas energias, a salvo em sua morada” (EDWARDS, 1991, p. 244. Tradução minha). Já Joachim Latacz (et alii), em seu grande e mais recente comentário sobre a *Iliada*, depois de reconhecer que a posição de Agamêmnon é objeto de discussão (ou se levantando, mas perto de seu assento e sem ir até o centro da assembleia, ou se assentando) e que três razões são apresentadas para o fato de ele falar assentado (por causa do seu ferimento; porque ele está falando apenas para Aquiles e o pequeno círculo de líderes; e como signo de sua desconsideração por Aquiles ou mesmo como um reproche dirigido a Aquiles), acha as duas primeiras dessas razões improváveis, dado o caráter público dessa reconciliação, e pensa que a primeira posição possível de Agamêmnon é a mais plausível neste contexto (cf. CORAY; MILLIS; STRACK; BIERL; LATA CZ, 2016, p. 46-47).

¹³ Como na nota anterior, a interpretação de M. W. Edwards deixa bem claro que a pretensa “modéstia” ou “humildade” de Agamêmnon pode ou deve ser colocada entre aspas, pois ele poderia muito bem estar escarnecendo de Aquiles, que não precisa se assentar por causa de um ferimento, uma vez que ele se retirou do campo de batalha, estando a salvo e com a energia conservada.

¹⁴ A necessidade de modalizar as minhas posições interpretativas quanto a Tersites vem da dificuldade e variedade de interpretações possíveis dessa personagem na *Iliada*. Que Tersites seja “desmedido-em-palavras” (*ametroepés*, *Il. II*, v. 212), o que de algum modo é confirmado enfaticamente no verso seguinte (*Il. II*, 213), quando suas “palavras” (*épea*) são caracterizadas como *ákosma* (“desordenadas” e/ou “sem propósito”) e *pollá* (“muitas”), é algo que, se o seu conteúdo pode eventualmente dar a pensar em uma espécie de desmentido, do ponto de vista formal (ou seja, da alta proporção das “anomalias” ou “adaptações” métricas da sua fala), seria ainda uma vez confirmado pelo compositor do poema, como bem o demonstrou Richard Martin (1989, p. 112-113) em *The language of heroes*. Enfim, o nome próprio significante em grego homérico poderia estar se referindo, pejorativamente, não à “coragem”, *thrásos*, mas à “temeridade” ou “arrogância”, *thrásos*, eólico *thrésos*, mais o sufixo *-ites*, definindo o que é característico de algo, como bem viu Pierre Chantraine no artigo “À propos de Thersite” (CHANTRAINE, 1963, p. 18-27). Já as suas características físicas, em princípio inegavelmente negativas, não necessariamente seriam signo de baixa moral e/ou social, pois na *Iliada* um guerreiro

“belíssimo” como Nireu é dito também “privado de força” (cf. *Il. II*, vv. 673 e 675), e um guerreiro cuja aparência física é comparada à de deuses, como Agamêmnon (cf. *Il. II*, 478-481), mostra-se muito pouco razoável ou sensato como chefe do exército em todo o início da história da “cólera” (*mênis*) de Aquiles, como bem o viu Peter W. Rose no artigo “Thersites and the plural voices of Homer” (ROSE, 1988, p. 17-19), o que, de algum modo, também é sugerido por William G. Thalmann no artigo “Thersites: Comedy, Scapegoats and Heroic Ideology in the *Iliad*” (1988, p. 14-16). Aproveito também para agradecer aqui a intervenção de Olimar Flores Júnior na discussão que teve lugar após a minha apresentação no Colóquio em homenagem a José Antônio Dabdab Trabulsi que está na base deste dossiê da revista *Phoînix*, intervenção à qual devo, em parte, a modalização do meu texto e o conteúdo da presente nota e da seguinte.

¹⁵ Como já indicado na nota anterior, não caberia aqui (ou seja, em um artigo mais genérico) reabrir o hoje vasto dossiê interpretativo sobre o Tersites da *Iliada*, mas seria prudente lembrar que na *Iliada*, apesar da ausência de qualquer indicação genealógica que é de praxe para personagens nobres, não há de fato nenhuma explícitação do seu pertencimento ao “povo” ou à “massa”, mas tampouco poderíamos considerar que o fato de que ele mesmo diga, em sua fala, que capturou e levou para o acampamento aqueu um guerreiro troiano (cf. *Il. II*, v. 231) seja signo inequívoco de que ele combatia na primeira linha e, portanto, de sua nobreza, como o quer G. S. Kirk em seu comentário (cf. KIRK, 1985, p. 138-139) ou também Olimar Flores Júnior no artigo “Cinismo e retórica: o caso Tersites” (FLORES-JÚNIOR, 2010, p. 241). Ver também o artigo de N. Postlethwhite “Thersites in the *Iliad*” (1988, p. 123-136), que propõe que a fala de Tersites não pode ser considerada uma mera paródia da fala de Aquiles contra Agamêmnon no canto I, pois não necessariamente ele estaria informando “fatos” a seu próprio respeito, sobretudo se levarmos em conta a descrição dele como um “falastrão” pelo próprio narrador do poema. Já Jim Marks, no artigo “The ongoing *neikos*: Thersites, Odysseus and Achilleus” (2005, p. 1-31), irá propor que se considere, para a caracterização de Tersites como um igual de Aquiles e Odisseu na *Iliada*, a sua figura como um nobre (primo de Diomedes) que insulta Aquiles pela paixão deste por Pentésiléia, sendo morto por este e causando um conflito maior no exército aqueu, tal como relata o resumo de Proclo do poema cíclico troiano *Etiópida* (cf. WEST, 2003, p. 110-113), o que obviamente não pode ser demonstrado textualmente apenas a partir da *Iliada*. Para uma espécie de metacrítica das diversas posições interpretativas sobre Tersites, ver o artigo de Peter Rose citado na nota anterior.

¹⁶ Agradeço aqui o sagaz comentário oral de José Antônio Dabdab Trabulsi, feito no Colóquio em homenagem a ele que é o ponto de partida deste dossiê da revista *Phoînix*. Para uma posição de conjunto sua (um pouco mais antiga) a respeito das assembleias em Homero, ver o capítulo 1, “A mobilização política no alto arcaísmo:

contestação e disputas no mundo homérico”, de *Ensaio sobre mobilização política na Grécia antiga* (TRABULSI, 2001, p. 17-45).

¹⁷ “No grupo dos guerreiros profissionais, a palavra-diálogo com seus traços específicos permanece, no entanto, um privilégio, o dos ‘melhores’, dos *áristoi* do *laós*. A esta elite se opõe a ‘massa’ (*plethýs*), o *démos*, que designa a circunscrição territorial, e depois o conjunto das pessoas que a habitam. O *démos* (segundo H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 45) “não ordena, não julga e não delibera... Ele não é ainda nem o povo nem o Estado”. O homem do *démos* é Tersites, e a maneira como Ulisses o trata marca os limites da palavra igualitária” (DETIENNE, 1967, p. 99. Tradução minha).

¹⁸ “A assembleia nem votava nem tomava decisões” (FINLEY, 1982, p. 77). Mas Finley continua assim (justificando, em parte, o que propomos na imediata sequência): “A sua função era dupla: confrontar os argumentos pró ou contra e exprimir ao rei ou ao comandante do campo a opinião predominante. A aclamação representava o único meio de avaliar a opinião (...). O rei era livre de tomar ou não em conta os sentimentos expressos e de atuar consoante a sua própria opinião” (FINLEY, 1982, p. 77).

¹⁹ “A assembleia era em geral convocada pelo rei, segundo a sua vontade, sem aviso prévio. (...) Nem em tempo de paz nem em tempo de guerra eram fixadas as datas de reunião ou o número de sessões” (FINLEY, 1982, p. 76).

²⁰ Seria possível pensar em uma forma weberiana de participação plebiscitária dos “guerreiros do povo” nessas assembleias guerreiras, se levarmos em conta a definição mais ampla (de plebiscito) proposta por Dean Hammer no artigo “Homer, Tyranny, and Democracy”: “Plebiscitary politics, as described by Weber, can be conceived of more generally as one in which the decisions of leaders derive at least part of their legitimacy from the acclaim, or perceived acclaim, of the people.” (HAMMER, 1998b, p. 335).

²¹ “The people, through the assembly, do not vote nor do they make binding decisions. But neither are they compliant, inert, absent, or silenced. We see decisions ‘enacted’ in a public space. These enactments may take a variety of forms: consultation with the people before a decision is made, the appeal by a leader for approval of a decision, and even debates between leaders before the people. The term ‘enacted’ is useful because it draws attention to the public aspects of the activity without, in turn, claiming that a formalized or democratic process is in place” (HAMMER, 1998b, p. 337).

²² Para esta questão e a única ocorrência de *gastér* na *Iliada*, ver o capítulo 15, “Being Mindful of Food: Being Forgetful of Grievs”, de *Odysseus polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, de Pietro Pucci (1987, p. 165-172). Para a questão de conjunto do jejum de Aquí-

les (e seu desfecho), ver também o meu ensaio “Luto e comida no último canto da *Iliada*” (ASSUNÇÃO, 2004/2005, p. 49-58). Para uma visão não convencional das relações entre boa comida/bebida, mortalidade e a ética guerreira na *Iliada*, ver o meu ensaio “Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Il.* XII, vv. 310-328)” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 1-17).

²³ “Pode-se interrogar sobre o exato desenrolar deste procedimento proposto por Ulisses. Em um primeiro tempo, o convite para preparar uma refeição foi feito a Aquiles; em um segundo tempo, cabe a Agamêmnon oferecer esta refeição. Pode-se perguntar como é preciso compreender a relação entre estas duas refeições” (BOUVIER, 2002, p. 423, nota 21. Tradução minha).

²⁴ Sobre este tipo de “rei” mais político na *Iliada*, ver o artigo de Douglas Cairns “The First Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the ideology of kingship” (2015, p. 53-60, com as referências na nota 16 ao tratado *Sobre o bom rei segundo Homero* de Filodemo). Sobre Odisseu e Nestor como exemplos positivos da função política de “conselheiro” ou “deliberador” (que complementa a da coragem e força física do “guerreiro”), ver também o artigo de Michael Schofield “*Euboulia* in the *Iliad*” (1986, p. 6-31). Para um discurso (por Odisseu-mendigo) de educação política de um futuro “rei” na *Odisseia*, ver o artigo de Richard Martin “Hesiod, Odysseus, and the instruction of princes” (1984, p. 29-48).

²⁵ Ainda que existam obviamente muitas diferenças, pois no Sólon poeta o contexto da *pólis* arcaica (com seus dois polos sociais num conflito insolúvel) é muito mais explícito do que em Homero. Ver, para tanto, o artigo de Nicole Loraux “Solon au milieu de la lice” (1984, p. 199-214).

²⁶ Os dois tipos de competência (o “guerreiro” e o “político”) de Aquiles e de Odisseu, e a definição de um tipo de saber (o “político”) baseado na experiência estão presentes, de maneira clara, no começo da segunda fala de Odisseu para Aquiles no canto XIX da *Iliada*: “és não pouco mais forte e mais valente do que eu/ na lança, mas eu a ti em argúcia posso sobrepujar/ muito, pois nasci primeiro e sei mais coisas” (*Il.* XIX, vv. 217-219. Tradução minha). O que traduzimos por “em argúcia” (*noémati*) aqui diz respeito, sobretudo, ao primeiro sentido de “argúcia” (e não apenas “raciocínio” [F. Lourenço], ou “conselhos” [C. A. Nunes], mas talvez “engenho” [H. de Campos]) em português, segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*: “1 senso aguçado de observação, agudeza de espírito, sagacidade” (que, diríamos, é de ordem prática e não abstrata) e – no caso do que será o argumento a seguir sobre o *gastér* (“estômago”) – mais atenuadamente o segundo sentido (“sutileza e engenho de raciocínio, de argumento”) e quase não o possivelmente negativo terceiro sentido (“argumento capcioso, ardiloso, matreiro”) (HOUAISS, 2001, p. 285). Sobre o *noós* e o *noeîn* em Homero, ver o artigo de Kurt von Fritz

“*Noos* and *noein* in the homeric poems” (1943, p. 79-93). Para a conexão morfo-semântica de *nóos* (“argúcia”) e *nóstos* (“retorno”), caracterizando heróis de inteligência prática e senso político que conseguem retornar vivos e salvos da guerra de Troia (ou seja, sobreviver), como o emblemático Nestor (em cujo nome, além do sufixo de agente em *-tor*, o radical *nes-* seria o étimo para o radical variante *nos-* de *nóstos*, “retorno”) e o astuto Odisseu (e, de algum modo, Diomedes), ver o livro de Douglas Frame *The Myth of Return in Early Greek Epic* (1978).

²⁷ Ver o subcapítulo “Du *mésou* et de ses modes d’occupation” do capítulo IV (“Le lien de la division”) de *La cité divisée: L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, de Nicole Loraux (LORAUX, 1997, retrospectivamente p. 96-101 e 90-120).

²⁸ Ver os subcapítulos “Le conflit en suspens” e “L’harmonie d’Arès” do acima citado capítulo IV (“Le lien de la division”) de *La cité divisée: L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, de Nicole Loraux (1997, retrospectivamente p. 109-114 e 114-118). Para uma concepção (sabidamente, pelo autor) semelhante da necessidade periódica da guerra nos meios bem diferenciados dos índios Yanomami e/ou Nambikuara, ver o artigo “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, de Pierre Clastres (1980, p. 9-47).

DESACATO E DEGENERESCÊNCIA NA TRAMA CENTRAL DA *ILÍADA*: UM ESTUDO SOBRE O SENTIDO POLÍTICO DO SUPERLATIVO *EKHTHISTOS*^{*1}

Antonio Orlando Dourado-Lopes^{**}

Resumo: As quatro ocorrências de *ekhthistos* na *Iliada*, superlativo de *ekhthros*, “odioso” ou – como prefiro – “execrável”, estão relacionadas com o tema da crise da autoridade real no poema, em particular com Agamêmnon e sua busca de legitimação através das numerosas referências a Zeus em suas falas públicas. Segundo minha interpretação, exprimindo a repulsa pela mortandade na guerra e pela proximidade dos cadáveres, *ekhthistos* é proferido quando um rei exerce a função, característica das culturas indo-europeias, de guardião da vida e provedor da subsistência da comunidade. À frente do exército aqueu, Agamêmnon atua tanto como seu principal comandante quanto como protetor da comunidade, dividindo-se entre a proteção da vida e a promoção da morte.

Palavras-chave: *Iliada*; realeza; Agamêmnon; *ekhthistos*.

CONTEMPT AND DEGENERACY IN THE CENTRAL PLOT OF THE *ILIAD*: A STUDY OF THE POLITICAL MEANING OF THE SUPERLATIVE *EKHTHISTOS*

Abstract: The four occurrences in the *Iliad* of *ekhthistos*, superlative of *ekhthros*, “hateful” or – as I prefer – “execrable”, are related to the motif of the royal authority’s crisis in the poem, particularly regarding Agamemnon and his pursuit of legitimation in his speeches, mostly through many references to Zeus. According to my interpretation, expressing loathing to slaughter in the war and to the contact with corpses, *ekhthistos* is used when a king exerts his characteristic function in the Indo-European societies of guardian of life and provider of the community’s living. Always the head of the Achaean army, Agamemnon acts both as its main commander and as

* Recebido em: 09/03/2019 e aprovado em: 20/04/2019.

**Professor associado e vinculado ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários (POSLIT) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

the community's protector, splitting up between the protection of life and the promotion of death.

Keywords: *Iliad; royalty; Agamemnon; ekhthistos.*

1. Aspectos gerais da realeza na *Ilíada*

Os estudos modernos consideram as descrições da sociedade e da realidade material dos poemas homéricos (construções, objetos de decoração, armamentos, etc.) uma combinação do passado micênico com o período histórico.² Mais especificamente na *Iliada*, a narrativa se concentra na cidade de Troia como um todo e na dimensão humana da política, e é, por outro lado, tipicamente helênica a participação de Apolo e de Afrodite como seus deuses protetores.³ Notam-se também, nos poemas, fortes sinais do esfacelamento do antigo poder político centralizado do período micênico, dando lugar a um modelo de grande concorrência de chefes locais entre si, em uma realidade sociopolítica consideravelmente mais instável.⁴ Procurando refinar a contextualização histórica da análise literária, Hammer (2002) destacou a dimensão política da hierarquia social homérica e o quanto determina a economia baseada na concessão e na troca de dons.⁵

A realeza em crise também remete indiretamente à temática da ameaça ao reinado de Zeus por outros deuses. Habitualmente referido como “mito de sucessão” (“*succession myth*”) ou “reinado nos céus” (“*kingship in heaven*”), esse tema tradicional poderia ser uma influência do Oriente próximo, onde é constatado desde meados do segundo milênio a.C., comparando na *Iliada* quando Tétis lembra a Zeus o episódio em que o teria salvado de uma rebelião dos deuses contra ele, como destacado por Slatkin (2011) e por López-Ruiz (2010).⁶ Esta autora salientou, particularmente, a influência da mitologia do Oriente próximo na epopeia homérica, que teria acolhido essa tradição de modo mais direto que os poemas de Hesíodo:

Where Hesiod's Theogony supports a conservative defense of the legitimate monarch, Homer's Olympos reflects a world of loose alliances between competing chiefs, subject to coups and threats, even if supervised by an authoritative (but not necessarily invulnerable) Zeus. (LÓPEZ-RUIZ, 2010, p. 8)

Como as prerrogativas dos reis mortais emanam de Zeus, é também a ele que se referirá Agamêmnon nos momentos mais críticos de sua liderança sobre o exército aqueu.⁷ Temos, assim, dois aspectos opostos contrabalanchando-se na caracterização da experiência mortal do reinado na *Iliada*: o patronato de Zeus, a quem rogam os reis para zelar pelo bom curso de seu governo, enaltecendo ao mesmo tempo a origem divina de sua autoridade, e o permanente risco da rebelião contra eles, tanto mais insidioso que não teria poupado o próprio Zeus. Por outro lado, dos deuses em geral, os reis só poderiam esperar o habitual desprezo pela vida mortal.⁸

2. Poder real e mortalidade na tensão entre Aquiles e Agamêmnon

Como já mostrou Nagy (1999), a *eris* (“contenda”) e *neikos* (“afronta”) são elementos estruturantes da narrativa épica grega, definindo o eixo temático principal de diversas tramas dos poemas homéricos e hesiódicos.⁹ Transformando o desacordo inicial em uma contenda, a cólera amplia a tensão entre os dois envolvidos, atingindo mais amplamente a comunidade a que pertencem. Por isso a cólera é um tema tantas vezes central na tradição épica.¹⁰ Sua dominação sobre os reis homéricos já é sugerida no início da *Iliada*, pelo pedido de proteção do adivinho Calcas a Aquiles antes de manifestar-se na assembleia convocada por Agamêmnon (HOMERO. *Iliada* I, vv. 78-83).

Aquiles assumirá a defesa incondicional do direito à palavra de Calcas, acrescentando que não se importa de confrontar-se nem mesmo com Agamêmnon, “o qual agora orgulha-se de ser o muito melhor (*pollon aristos*) dos aqueus”.¹¹ Na altercação que se seguirá com Atrida, este se dirigirá a Aquiles como a um outro rei:

*Foge, se teu ânimo te impele, pois eu
não te suplicarei ficar por mim; junto a mim há também outros
que me honrarão (timēsousi), sobretudo o astucioso Zeus!
És-me o mais execrável (ekhthistos) dos reis nutridos por Zeus,
pois sempre a disputa (eris) te é cara e também as guerras e as lutas!
Se és muito poderoso (karteros), de algum modo um deus te deu!
Indo para casa com tuas naus e teus companheiros
mirmidões sê o soberano (anasse)! Contigo não me importo*

*nem levo em conta teres rancor – e ameaço-te disto:
 assim como de Criseida me privará Febo Apolo,
 ela, com minha nau e meus companheiros,
 enviar-lhe-ei, e de minha parte hei de conduzir Briseida de belas
 [bochechas,
 teu butim, indo eu próprio à tua tenda, para que saibas bem
 o quanto mais forte (pherteros) sou do que tu – e que deteste um outro
 [também
 dizer-se igual a mim e equiparar-se comigo em oposição!*
 (HOMERO. *Iliada* I, vv. 173-187).¹²

Reconhecendo que a rivalidade com Aquiles acontece no plano do poder real (cf. *anasse*, “reina”, *Iliada* I, v. 180), Agamêmnon admite a reconsideração de sua posição a respeito de Crises, mas não deixa de exaltar a própria força.

Por sua vez, ao chamar Pelida de “o mais execrável dos reis nutridos por Zeus”, Agamêmnon acrescenta o segundo superlativo do poema, *ekhthistos*, “o mais execrável”, de certo modo uma resposta ao irônico superlativo com que Aquiles o provocara pouco antes, *pollon aristos*, “o muito melhor” (v. 91). O superlativo *ekhthistos* introduz no poema o campo semântico relativo ao “ódio” e à “repulsa”, exprimidos em Homero pelos termos compostos das raízes indo-europeias **ekhth-* (grego: verbo *ekhthō* e adjetivo *ekhthros*) e **stug-* (grego: verbo *stygēō* e adjetivo *stygeros*). Uma importante particularidade desse campo semântico é a alusão à abjeção pela degradação, entendida, ao mesmo tempo, física e moralmente e supondo a incidência de uma dimensão sobre a outra. Parece, sobretudo, haver grande influência da concepção antropomórfica dos corpos divinos sobre os valores morais dos homens, segundo a qual a mutilação do corpo afetaria gravemente a honra dos que tivessem contato com os cadáveres, em particular a dos que deveriam considerar-se responsáveis pelo sepultamento. No caso da *Iliada*, a ofensa da degradação dos inúmeros cadáveres deixados ao relento nos combates já é programaticamente introduzida na abertura *in medias res* do poema, estampando, no umbral da narrativa, a visão negativa da guerra e do mundo heroico em geral (vv. 4-5): “... dos próprios fez presas aos cães / e às aves todas”...¹³

A aversão à exposição de corpos humanos em decomposição e a tudo que pode haver de abjeto na experiência humana é expressa nos poemas de Homero e de Hesíodo pelos termos desenvolvidos a partir das raízes **styg-* e **ekhth-*.¹⁴ Se seus sentidos se assemelham ao exprimirem a abjeção pela ação da morte, por outro lado se distinguem pelo fato de que *stygeros*, “abominável”, e *styeō*, “eu abomino”, não remetem a nenhuma distinção hierárquica entre aquele que os emprega e aquele a quem se referem, enquanto alguma hierarquia está implícita nos usos de *ekhthros*, “execrável”, e *ekhthō*, “eu execro”.¹⁵ Começando por *stygeros* e *styeō*, notemos que são empregados em relação a deuses que atuam sobre *todos* os homens ou sobre fenômenos *amplamente abrangentes* da realidade, com ou sem referência direta aos deuses responsáveis por eles: Ares (*Iliada* II, vv. 384-385 e VIII, vv. 515-516: *stygerōi Arēi... styeēisi kai allos pherein polydakryn Arēa*) e a própria guerra (*Iliada* IV, vv. 240-241 e VI, vv. 329-330: *stygerou polemoio*); as trevas, como sinédoque do mundo dos mortos (*Iliada* V, vv. 45-47: *stygeros skotos*); um guerreiro muito perigoso para todos os adversários: “Heitor Priâmida, o qual abominam também outros” (*Iliada* VII, vv. 111-112: *ton te styeousi kai alloi*); as Erínias, que não poupam ninguém que as tenha ofendido (*Iliada* IX, v. 454 e *Odisseia* II, vv. 135-136); a doença (*Iliada* XIII, vv. 669-670) ou a divindade maléfica (*daimōn*) que a envia (*Odisseia* V, vv. 396-397); um ventre faminto, capaz de afligir qualquer mortal (*Odisseia* VII, v. 216: *stygerēi gasteri*); o sofrimento do luto (*Odisseia* X, v. 376: *stygeron penthos*); a “Disputa” (*Teogonia*, v. 226: *Eris stygerē*); o Tártaro (*Teogonia*, v. 739, no neutro plural: *ta te styeousi theoi per*); a inveja (*Trabalhos e dias*, vv. 195-196: *zēlos stygerōpēs*); os ociosos (*Trabalhos e dias*, vv. 308-310: [athanatoi] *mala... styeousi aergous*); a lascívia (HESÍODO. *Fr. 1*, v. 132 M-W: *heineka makhlosynēs stygerēs*), etc. Mais de um estudioso também propôs a relação etimológica de *styeō* e *stygeros* com a deusa-río-subterrâneo Estige (*Styx*), pela qual os deuses juram e que pune incondicionalmente em caso de perjúrio (*Iliada* II, v. 755, e *Teogonia*, v. 775, para a deusa, e v. 810, para o caráter aterrorizante das coisas subterrâneas, “as quais *abominam* os próprios deuses”).

Em contraste com *styeō* e *stygeros*, algum tipo de distinção hierárquica separa quem emprega *ekhthō* ou *ekhthros*, ou aquele a quem a ação de “execrar” é atribuída, aquele a quem o verbo ou o adjetivo se

dirigem, sendo particularmente significativas as numerosas ocorrências iliádicas proferidas por deuses, reis ou membros de uma família real. A “hierarquia” referida nessas ocasiões transparece tanto nos deuses subordinados à hegemonia olímpica de Zeus, em particular na própria corte olímpica, quanto na ordem entre os reis que comandam os exércitos aqueus e, ainda mais fundamentalmente, na distinção entre deuses e homens. Em uma passagem muito representativa desse tipo de hierarquia, Helena se nega a obedecer Afrodite e deitar-se com Páris, recebendo uma resposta cólerica como nenhuma outra fala da deusa no poema (*Iliada* III, vv. 414-417):

*Não me açule, perversa, senão, irando-me, deixo-te,
e te execrarei (apekhthērō) assim como agora pavorosamente te amo!
Tramarei ódios lúgubres (ekhthea lygra) entre os dois lados,
troianos e dânaos, e há de perecer maligno fado!*

Algum tipo de superioridade hierárquica também aparece quando Zeus promete conceder a Hera devastar as cidades “quando lhe ficarem *execráveis* em torno ao coração” (*Iliada* IV, v. 53: *hot’... apekhthōntai peri kēri*), assim como quando Aquiles afirma que lhe é *execrável* (*ekhthros*) todo mentiroso, “comparável ao portão de Hades” (*Iliada* IX, v. 312-313). Também há distinção hierárquica quando Aquiles afirma que são *execráveis* os presentes (*ekhthra dōra*) oferecidos por Agamêmnon como reparação pelas ofensas recebidas (*Iliada* IX, v. 378) e a cabeça do próprio Agamêmnon (*Iliada* XVI, v. 76-77: *ekhthrēs ek kephalēs*); quando Pátroclo argumenta que nunca foi *execrável* para Zeus (*Iliada* XVII, v. 15-18: *oude Menoitadēn ekhtaire paros ge*); quando a voz narrativa diz que os filhos de Príamo são *execráveis* para Zeus (*Iliada* XX, v. 306-308: *Priamou geneēn ekhtēre Kroniōn*); quando, desesperado, Licáon supõe que ele próprio deva ser *execrável* para Zeus pai (*mellou pou apekhthesthai Dii patri*), pois só isso explicaria ter caído pela segunda vez nas mãos de Aquiles (*Iliada* XXI, v. 82-83). Para citar um exemplo da *Odisseia*, lembremo-nos de quando a voz narrativa afirma que, após ter naufragado, o Ájax lócrio “agora teria fugido à morte, embora fosse *execrável* a Atena” (*kai ekhthomenos per Athēnēi*) / se não tivesse lançado palavra soberba nem se tivesse perturbado muito” (*Odisseia* IV, vv. 502-504). Por fim, observemos como a *Teogonia* compara os irmãos divinos Sono (*Hypnos*) e Falecimento (*Thanatos*), dizendo que este “é *execrável* até aos deuses imortais” (v. 766: *ekhthros de kai athanatoisi theoisin*), no que parece ser

uma reformulação da combinação de desprezo e abjeção que encontraremos na censura de Zeus a Ares, citada abaixo (*Iliada* V, vv. 889-891).

Por sua vez, o ódio expresso por essas duas raízes também se relaciona com uma temática central da religião grega, a “mácula” ou “poluição” (grego *miasma*) resultante de um assassinato, que é atribuída, com particular frequência, ao assassino de uma vítima da própria família. No estudo mais importante sobre o tema, *Miasma. Pollution and purification in early Greek Religion*, Parker (1996; 1. ed., 1983) observou (p. 2) que “pollution belief is closer to being a human universal than an idiosyncrasy of the Greeks”, salientando também (p. 4) que, para os gregos, “the essence of disgustingness (...) seems to be deficiency in shame; ‘disgusting and shameless / brazen bold’ are constant conjunctions”.¹⁶ Há, portanto, uma estreita relação entre, de um lado, a degradação de corpos maculados por atos que ofendem os deuses, em particular o assassinato de parentes, e, de outro, a desonra em que esses indivíduos incorrem aos olhos da comunidade, como enfaticamente destacado pelos valores aristocráticos da sociedade homérica. É ainda significativo que a língua grega distinga o sangue derramado por um ato de violência, *phonos*, do que corre em um corpo mortal, *haima*, e também do sangue divino, *ikhōr*.¹⁷ No capítulo 4 da mesma obra, “The shedding of blood” (PARKER, 1996, p. 104-143), o autor se baseia sobretudo nas *Tetralogias* de Antífonte e no livro IX das *Leis* de Platão para interpretar o rico material legado pela Atenas do período clássico. Sobre o sangue derramado na guerra, ele notou (1996, p. 113-114, grifo nosso):

For Athenians, as, apparently, for all Greeks of all times, blood shed in battle could simple be washed off. The perpetrator of ‘justified homicide’, or at least certain categories of it, was formally considered pure; private scruples might have caused him to seek purification, but no one could prosecute him for entering the temples without it. Certain killings in literature that fall into no precise legal category are probably thought of roughly in these terms.

Embora os poemas homéricos sequer mencionem boa parte das situações que no período clássico serão ligadas à poluição (*miasma*), o assassinato já é condenável e passível de perseguições divinas e mortais, nesse caso por parte dos familiares das vítimas.¹⁸

3. Degenere ciência física e moral no emprego do superlativo *ekhthistos*

Para continuar nossa reflexão sobre a relação entre o poder real, o superlativo *ekhthistos* e a decrepitude da morte, vejamos como Aquiles exerce o atributo real de defesa da vida ao enfrentar Agamêmnon. Atendendo à intervenção de Atena em nome de Hera, o Pelidare freia seu ímpeto assassino e, empunhando o cetro real de Agamêmnon, jura retirar-se da guerra:

*Mas eu proclamarei e um grande juramento jurarei:
sim, por este cetro que nem folhas nem brotos
gerará, uma vez que assim o deixou o corte na montanha,
nem brotará de novo, pois em torno o bronze o descascou
das folhas e da casca; agora novamente os filhos dos aqueus o
portarão nas palmas, justiceiros (dikaspololoi),
que trazem os juízos (themistes) de junto de Zeus. (...).*
(HOMERO. *Iliada* I, vv. 233-246)¹⁹

Referindo-se à vida que não mais existe na madeira do cetro, o herói evoca a mortalidade de Agamêmnon, em especial sua finitude como rei, exigindo que garanta a vida de seu povo e o proveja de víveres, associando ideias caracteristicamente indo-europeias.²⁰

O superlativo *ekhthistos*, “o mais execrável”, com o qual Agamêmnon havia rebaixado Aquiles no início das altercações entre eles (HOMERO. *Iliada* I, vv. 176-177), aparecerá apenas mais três vezes na *Iliada* (e nunca na *Odisseia* ou nos poemas de Hesíodo). Segundo as considerações de Treu, a expressão “odiado por todos os deuses” indicaria a decisão irrevogável de um deus de matar os mortais que o teriam ofendido: mais do que um simples sentimento de ódio, trata-se de uma efetiva condenação à morte.²¹ Ao chamar Aquiles de “o mais execrável” (entendendo-o como superlativo relativo) ou “o que é ao máximo execrável” (como superlativo absoluto), Agamêmnon fala como se fosse um deus, manifestando uma *hybris* que é prontamente denunciada por Aquiles, com o apoio de Atena.

Na segunda ocorrência de *ekhthistos*, a voz narrativa relata a vergonhosa feiura de Tersites e sua intervenção na assembleia dos aqueus:

*Apenas o desmedido Tersites ainda esbravejava,
O qual em sua inteligência sabia muitas e desordenadas palavras
em vão, todavia não em ordem, para provocar reis (erizemenaibasileusin),
mas o que lhe aparecesse para aos argivos engraçado
ser; o mais feio homem que veio sob Ílion;*

(...)

*o mais execrável (ekhthistos) a Aquiles e também a Odisseu,
pois os afrontava (tō gar neikeske); novamente ao divino Agamêmnon
com berros estridentes dizia ofensas; portanto, com ele os aqueus
assustadoramente irritavam-se e indignavam-se no ânimo.*

*Então, gritando alto afrontou (neikee) Agamêmnon com esta fala:
(HOMERO. *Iliada* II, vv.212-216 e 220-224)²²*

Ao superlativo *aiskhistos*, “o mais feio” ou “o mais vergonhoso” (v. 216), com forte conotação moral nos poemas homéricos e em boa parte da poesia posterior (cf. o cognato *aiskhynē*, “vergonha”), a voz narrativa acrescenta *ekhthistos*, “o mais execrável” (v. 220), um termo de grave afronta que, como vimos, relaciona-se com a face ameaçadora do poder divino.²³

Para o que nos interessa neste estudo, notemos que Tersites, procurando sobressair-se na assembleia, apresentava-se como um rival dos principais reis: falava “para provocar reis” (*erizemenai basileusin*, vv. 214 e 275) e para “afrontá-los com palavras ofensivas” (*neikeiein basilēas oneideios epeessin*, v. 277) e “afrontava” Aquiles e Odisseu (*tō gar neikeske*, v. 220) e Agamêmnon (*Agamemnon aneikee mythōi*, v. 224; *Hōs phato neikeiōn Agamemnona poimena laōn*, v. 243). Suas bravatas aconteciam no meio de reis e chefes de exército porque, como mostrado por Marks (2005), embora o pior de todos, só era escutado por ser um deles.²⁴

Excedendo os limites aceitáveis da convivência com seus companheiros de armas, Tersites é ofendido e golpeado por Odisseu.²⁵ A desonra sofrida tem o efeito de desqualificá-lo, excluindo-o da assembleia dos aqueus. Assim como no emprego de *ekhthistos* na disputa entre Agamêmnon e Aquiles (*Iliada* I, v. 176), também aqui o superlativo associa *desonra* e *violência* ao relacionamento entre nobres e reis, invertendo, porém, a ordem do episódio anterior: enquanto, antes, foi a *violação* do butim de Aquiles que levou à sua *desonra*, agora é a desonra da ofensa a Agamêmnon, o principal rei, que leva à agressão de Tersites por Odisseu (II, vv. 265-269). Nos dois casos, *violência* e *desonra* encadeiam-se em episódios de desrespeito aos

valores da comunidade, uma servindo de parâmetro para o desdobramento da outra. Como guardiões dos valores da comunidade, os reis tomam a afronta (*neikos*) como o início da degenerescência dos costumes, como um atentado à vida individual e à vida em comunidade, com as consequências agravadas pela situação emergencial de um exército no décimo ano de uma campanha desesperadoramente infrutífera.

Importa ainda observar que o superlativo *ekhthistos* é atribuído, pela voz narrativa, à opinião de Aquiles e de Odisseu, na observação de que Tersites era “o mais execrável (*ekhthistos*) a Aquiles e também a Odisseu, / pois os afrontava” (*tō gar neikeske*, vv. 224-225). Assim, embora *ekhthistos* não apareça aqui em um diálogo, como na fala de Agamêmnon (I, v. 176), não deixa de fazer parte da focalização de personagens, pois exprime o que pensam dois protagonistas do poema. Em seu influente estudo sobre narradores e focalizadores no poema (1984, 2. ed., 1999), De Jong chamou isso de “focalização embutida implícita”, distinguindo-a dos dois outros modos de apresentar a narrativa: da focalização primária da voz narrativa (NF₁), que modula a narrativa objetiva dos fatos selecionados, constitutivos da *fabula* (termo em latim), com o ponto de vista e, ocasionalmente, as opiniões *do narrador* sobre ela, formando a história; e a focalização secundária dos personagens (NF₂), que apresentam os acontecimentos sob sua própria ótica. Combinando esses dois modos de focalização, a “focalização embutida” da voz narrativa associa o ponto de vista do narrador e o dos personagens, representando “no texto do narrador a focalização de um dos personagens”.²⁶ Essa focalização secundária, embutida na primária da narração, pode ser explícita, quando introduzida por um verbo exprimindo a percepção, o pensamento/sentimento ou a fala, ou – como aqui – implícita, quando percepção ou/e pensamento são sugeridos *sem* um verbo que as expresse.

Informando que Tersites era “o mais execrável a Aquiles e também a Odisseu”, a voz narrativa embute a opinião dos dois heróis para caracterizar que a repulsa era causada por Tersites no grupo a que pertencia, em particular nesses dois líderes proeminentes. Por outro lado, se tivesse optado por inserir essa informação diretamente em um diálogo com a participação de Aquiles ou de Odisseu, entre eles mesmos ou com qualquer outro rei, o poeta teria dado a Tersites uma importância maior do que aparentemente desejava, preferindo fazer o intempestivo orador irromper, abrupta e desordenadamente (*ametroepēs... epea... akosma te polla*, vv. 212-213), para

evidenciar que só com um escândalo pôde obter a atenção, de outro modo merecida.²⁷ Como veremos à frente, a focalização do episódio de Tersites pela opinião de Aquiles e de Odisseu (II, v. 224-225) o aproxima tanto do emprego de *ekhthistos* por Agamêmnon, na fala anterior (I, v. 176), quanto das outras duas ocorrências posteriores do superlativo, todas as três aparecendo em diálogos.

Na terceira vez em que o superlativo *ekhthistos* aparece no poema, Zeus repreende Ares por se lamentar excessivamente por ter sido ferido por Diomedes com o apoio de Atena (HOMERO. *Iliada* V, 846-887):

*Não te lamurie sentando-te ora aqui, ora ali!
És para mim o mais execrável dos deuses (ékthistos theōn) que têm o
[Olimpo,
pois sempre a disputa (eris) te é querida e também as guerras e as lutas!
(HOMERO. Iliada V, vv. 889-891)²⁸*

Ao reprovar a sede de sangue mortal de seu filho, Zeus repete parte do que dissera anteriormente Agamêmnon ao censurar Aquiles, em suas palavras “o mais execrável dos reis nutridos por Zeus”. Desprezível para todos os outros imortais, Ares é considerado por seu próprio pai “o mais execrável dos deuses que tem o Olimpo” (V, v. 890). Nos dois casos, condena-se o excessivo apreço pela execução da morte, o que vem destacado em ambas as passagens pela posição de ênfase do advérbio *aiei*, “sempre”, no início dos versos idênticos: *Iliada* I, v. 177, e V, v. 890. Neste último, Zeus também censura o valor dado por Ares aos cadáveres, denegrindo sua natureza divina: o deus se compraz com o espetáculo tétrico dos corpos em decomposição que leva os homens a produzir. Além de associar Aquiles e Ares pelo ardor desmedido com que perpetram a morte, as censuras que os apresentam como *os mais execráveis* em suas respectivas condições são proferidas pelos dois principais reis do poema, o mortal e o imortal.²⁹

Podemos considerar, agora, a quarta e última ocorrências do superlativo *ekhthistos* na *Iliada*. Agamêmnon já havia reconhecido publicamente ter agido sob a influência da “perturbação” na disputa com Aquiles.³⁰ Após a crítica de Nestor a Agamêmnon (*Iliada* IX, vv. 96-113), segundo a qual o Atrida teria cedido à impetuosidade do próprio “ânimo” (*thymos*, vv. 109-111), este acata a opinião do ancião, afirmando novamente ter sido vítima de uma “perturbação” (*atē*, vv. 115-116), e dispondo-se a compensar gene-

rosamente Aquiles (vv. 115-121). Solicita ao rei de Pilos que transmita ao Pelida a lista das cidades que receberá como recompensa (vv. 149-153) e sobre as quais reinará:

*“Nelas habitam homens multinutridores e ricos em cordeiros,
Que o honrarão com prendas como a um deus
e sob o cetro lhe cumprirão as ordens.
Isso hei de cumprir-lhe quando interromper a ira.
Seja domado! Hades é sem doçura e indomável,
razão por que também é aos mortais o mais execrável dos deuses todos
(theōn ékhthistos hapantōn).
E que conceda a mim o quanto sou mais rei (basileuteros)
e o quanto me vanglorio de lhe ser anterior em nascimento
(geneēi progenesteros).
(HOMERO. *Iliada* IX, vv. 154-161)³¹*

Novamente aqui o superlativo *ekthistos* exprime a repugnância pela morte, mais especificamente pelo deus de quem ela é o apanágio (*timē*), Hades, próximo, nesse aspecto, do deus que a promove para regozijar-se com ela, Ares, “o mais execrável dos deuses” para Zeus (*ekthistos theōn*, *Iliada* V, v. 889). Entretanto, enquanto Ares atua para acelerar a morte, expondo-a em quantidade nas numerosas baixas da guerra, Hades apenas a acolhe, consumando-a à medida que acontece individualmente, segundo a *moira* de cada mortal. A focalização de Hades pelo ponto de vista dos mortais o mostra como “o mais execrável” porque representa para eles a irreversibilidade da morte, a expressão da impotência em que ela nos deixa. Nesse, como em outros aspectos, o Atrida transmite a Nestor palavras para atrair Aquiles para o horizonte comum da mortalidade, sobre o qual deverá zelar o rei que o jovem guerreiro há de tornar-se um dia na Ftia, bem como nas “sete cidades bem construídas” agora oferecidas. Se, no canto I, *ekthistos* havia sido empregado a respeito de um desagravo entre dois reis, passa a designar, agora, a responsabilidade sobre a vida de toda a comunidade, com a qual ambos devem arcar, a despeito da virulência da guerra. Reivindicando, ao final, ser “mais rei” do que Aquiles (*basileuteros*, v. 160), Agamêmnon admite seu erro, mas sem deixar de reivindicar a hegemonia sobre *todo* o exército aqueu.³²

Pode-se dizer que, na *Iliada*, a invisibilidade de Hades é perfeita, pois

respeita rigorosamente os domínios de seus irmãos Zeus e Possêidon, não aparecendo jamais entre deuses ou mortais vivos.³³ Quando os três irmãos receberam por sorteio o céu, o mar e o subterrâneo, a terra foi deixada de lado, vindo a ser povoada pelos mortais. Essa distribuição é rapidamente mencionada quando Zeus, enfurecido com a trapaça de Hera (*Dios apatē*: XIV, vv. 153-362), anuncia a Íris que ordene a Possêidon cessar a ajuda aos aqueus, por ser Zeus “muito mais forte em violência” (*biēi poly pherteros*) do que o irmão e “primeiro em geração” (*geneēi proteros*, XV, vv. 160-167). Possêidon protesta, evocando a partilha das *timai* entre os três filhos de Cronos (vv. 185-199):

*Que horror! Embora seja valoroso, disse algo arrebatado
se a mim, a quem cabe a mesma honra (emmore timēs), com violência a
[contragosto conterà!*

Pois somos três irmãos que de Cronos gerou Reia:

*Zeus e eu mesmo, e terceiro Hades, sendo soberano (anassōn) no
[subterrâneo.*

*Em três está tudo dividido, a cada um cabe uma honra (emmore timēs):
eis que eu, por minha parte, recebi o mar cinzento para nele residir sempre,
ao se lançaram as sortes, Hades recebeu as trevas nevoentas
e Zeus recebeu o céu amplo no éter e nas nuvens;
a terra ainda é comum a todos e o grande Olimpo.*

*Por isso não viverei segundo os pensamentos de Zeus, mas de bom grado,
mesmo sendo poderoso, fique em sua terça parte.*

(HOMERO. *Iliada* XV, vv. 185-195)³⁴

Possêidon não esclarece como foi feita a distribuição das três “honras” (*timai*), apenas o que coube a cada um dos três irmãos nesta que é a única referência direta no poema a essa história.³⁵ O fato de que “a terra ainda é comum (*xynē*) a todos” (v. 193), justamente o espaço dos acontecimentos mortais narrados no poema (diferentemente da *nekyia* na *Odisseia*, para citar o contraponto mais evidente), parece indicar que apenas nela a morte *ainda* (*eti*, v. 193) pode aparecer. Não há, todavia, nenhuma precisão quanto às razões de não ter sido atribuída a nenhum dos três deuses ou acerca de seu futuro, se virá ou não o dia em que também ela pertencerá a algum dos imortais. Seja como for, em Homero a terra é indefinida em relação à dicotomia mortal-imortal, tão importante em outras dimensões da narrativa, não sendo nem valorizada nem rejei-

tada pelos deuses. Por tempo indeterminado, ela é, na *Iliada*, o espaço em que a morte acontece.

Em retaliação à prepotência de Zeus, Possêidon o provoca, dando a entender, pela possibilidade das silepses de gênero e de número na interpretação de suas palavras, que também o Olimpo poderia tornar-se “comum”: “a terra ainda é comum (*χυνῆ*) a todos e o grande Olimpo” (v. 193).³⁶ Para desvalorizar o Olimpo, morada celeste da corte de Zeus, Possêidon o relaciona com a terra, dando a entender que também ele poderia tornar-se palco de lutas sangrentas.

Voltemos à fala de Agamêmnon a Nestor na “embaixada”, quando diz sobre Aquiles: “Seja domado! Hades é sem doçura e indomável, / razão por que também é aos mortais *o mais execrável* dos deuses todos” (*theōn êkthistos hapantōn*, vv. 158-159). Justamente porque Hades, além de ser “aos mortais *o mais execrável dos deuses todos*” (v. 154), é também “indomável” (*adamastos*, v. 158), Aquiles tem que ser “domado” (*dmēthēto*, v. 158) enquanto é tempo, de modo a evitar a morte indiscriminada, os horrores de Ares e de Hades. Por sua vez, as reivindicações do herói, ainda que parcialmente justificadas pela “perturbação” de Agamêmnon (admitida publicamente pelo próprio em *Iliada* IX, vv. 115-116), abalaram gravemente o exército, levando o Atrida a apregoar mais uma vez a autoridade de sua exclusiva proximidade com Zeus: espera ser atendido por Aquiles, por ser “mais rei” (*basileuteros*) do que ele e ainda ser-lhe – assim como o próprio Zeus em relação a Possêidon – “anterior em nascimento” (*geneī progenesteros*).

Na série das quatro ocorrências iliádicas de *ekthistos*, os pontos de vista de Zeus, no canto V, e de “todos os mortais”, no IX, configuram-se como os extremos da condição humana, exprimindo, o primeiro, a visão do deus supremo (*hypatos*), e, o segundo, a impotência característica dos mortais, sua permanente vulnerabilidade, a inelutável condenação a um desaparecimento repugnante e vergonhoso. Enquanto a repulsa de Zeus pela morte mistura-se com forte desprezo, a de Agamêmnon é marcada pela vergonha da derrota e, talvez, também pelo medo de incluir-se entre as vítimas. Tanto o desprezo divino quanto o medo mortal mantêm a dimensão pessoal do ódio a quem se dirige a censura expressa por *ekthistos*, consistindo fundamentalmente na revolta contra aquele, deus ou mortal, que promove a morte em larga escala, tornando-a impessoal.

4. Considerações finais

Em seu conjunto, o exame das quatro ocorrências iliádicas do superlativo *ekhthistos*, “o mais execrável”, nos leva a seis considerações finais.

Em primeiro lugar, *ekhthistos* expressa a condenação de um rei por outro rei, que é ou se considera superior ao primeiro. Assumindo a liderança do grupo, um dos reis defende a separação entre vida e morte, ameaçando agir ou efetivamente agindo para que ela seja respeitada.

Em segundo lugar, *ekhthistos* exprime a condenação do apetite do rei censurado por sua negligência ou por seu gosto pelo que se pode chamar de “espetáculo da morte”, consistindo em sua perpetração arbitrária e em grande escala, necessariamente extrapolando as possibilidades de ritos fúnebres condignos. As passagens homéricas examinadas indicam que o empenho de um deus ou de um guerreiro em matar torna-se intolerável aos demais a partir do momento em que interfere nas mortes que haviam sido determinadas por algum imortal, seja ele Zeus ou quaisquer das divindades perpetradoras da morte, como as *Kēres*, as *Moirai* ou as Erínias (uma atribuição frequentemente não explicitada pelo texto).

Em terceiro lugar, note-se que a série das quatro ocorrências de *ekhthistos* conforma uma espécie de circularidade, iniciada e concluída por falas de Agamêmnon que censuram Aquiles (canto I e IX) e passando, entre uma e outra, pela voz narrativa que enuncia o ponto de vista de Aquiles e de Odisseu sobre Tersites (canto II), e pela fala do próprio Zeus sobre Ares (canto V). As duas ocorrências do termo em falas de Agamêmnon correspondem à importância da crise da autoridade real como trama central da narrativa: na primeira ocorrência (canto I), em reação à rivalidade com Aquiles, e, na segunda, propondo-lhe que se solidarize com os demais reis, para, juntos, resistirem à mortandade arbitrária da guerra. As ocorrências exprimindo pontos de vista de Aquiles e de Odisseu e, depois, de Zeus destacam a importância dos pronunciamentos dos reis aqueus, bem como a busca de proximidade de todo rei mortal com o rei dos deuses.

Em quarto lugar, a proeminência de Agamêmnon, inaugurando e encerrando a série, pode ser atribuída ao tradicional papel sacerdotal dos reis na Grécia arcaica, como vimos acima: cuidando da vida gerada por sua comunidade, o rei zela pelos costumes tradicionais, baseados em um cóni-

go de respeito à dignidade da vida e de veemente repúdio ao contato com a decrepitude.³⁷

Em quinto lugar, observemos que a série das quatro ocorrências de *ekhthistos* inicia com duas referências a mortais, respectivamente Aquiles e Tersites (cantos I e II), e termina com duas referências a deuses, respectivamente Ares e Hades (cantos V e IX), como se, ao longo dos nove primeiros cantos, a temática da disputa entre vida e morte tivesse ascendido ao plano divino, tanto por envolver os deuses desde o princípio quanto por revelar progressivamente, mas nunca inteiramente, sua ação aos homens.

Por fim, em sexto lugar, podem-se interpretar as ocorrências de *ekhthistos* na *Iliada* e sua total ausência na *Odisseia* como mais uma entre muitas das características que definem a visão trágica da vida no primeiro poema, o que vem indissociavelmente vinculado à problemática da crise do poder real.

Documentação escrita

HESIOD. *Theogony*. Edited with introduction and commentaries by M. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

_____. *Theogony*. Works and Days. Testimonia. (Loeb Classical Library 57). Trad. G. W. Most. London, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006.

HESÍODO. *Teogonía*. Trad. P. V. de Córdoba. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

HOMER. *Iliad IX*. Trad. Jasper Griffin. Oxford: Clarendon Press, 1995.

HOMERUS. *Ilias*. Trad. H. van Thiel. Hildesheim/Zürich/New York: 2010² (1. ed. 1996).

_____. *Ilias*. (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubner). Trad. M. West. Leipzig: Saur, 2000. 2 v.

_____. *Odyssea*. Trad. H. van Thiel. Hildesheim/Zürich/New York, 1991.

Referências bibliográficas

BECHTEL, Friedrich. *Lexiloguszu Homer*. Etymologie und Stammbildung Homerischer Wörter. Halle: Max Niemeyer, 1914.

BEEKES, Robert. *Etymological dictionary of Greek*. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden, Boston: J. Brill, 2010. 2 v.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 v.

BOUVIER, David. *Le sceptre et la lyre: l'Iliade ou Ieshéros de lamémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

BURKERT, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer, 2011² (1. ed. 1977).

CANAZART, Gabriela; WERNER, Christian. A ação narrativa de focalizar: o uso dos adjetivos “avaliadores” e o narrador da *Iliada*. *Codex. Revista de Estudos Clássicos*, v. 6, n. 2, p. 17-39, jul.-dez. 2018.

CHANTRAINE, Pierre. *Grammaire homérique: Syntaxe*. Paris: Klincksieck, 1953. t. II.

_____. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999² (1. éd. 1968).

CLAY, Jenny Strauss. *The wrath of Athena. Gods and men in the Odyssey*. Lanham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield, 1997 (1. ed. 1983).

CUNLIFFE, Richard John. *A lexicon to the Homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma, 1963 (1.¹ ed. 1924).

DAVIES, Malcolm. Agamemnon's apology and the unity of the *Iliad*. *Classical Quarterly*, v. 45, p. 1-8, 1995.

DE JONG, Irene J. F. *Narrators and focalizers*. The presentation of the story in the *Iliad*. London: Bristol, 2004² (1. ed. 1987).

DONLAN, Walter. *The aristocratic ideal and selected papers*. Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London/New York: Routledge, 1984 (1. ed. 1966).

DOURADO-LOPES, Antonio Orlando. Palavras falsas e o portão de Hades: a mentira como transgressão em Homero. In: OLIVEIRA, Francisco; SILVA, Maria de Fátima; BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro (coords.). *Violência e transgressão: uma trajetória da humanidade*. (Série Humanitas Supplementum). Coimbra/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2014, p. 27 -58.

DUMÉZIL, Georges. Les quatre pouvoirs d'Apollon dans le prologue de l'*Iliade*. In: _____. *Apollon sonore et autres essais*. (Esquisses de mythologie). Paris: Gallimard, 1987², p. 60-66.

EBELING, Hans (ed.). *Lexicon homericum*. Leipzig: B. G. Teubner, 1885. 2 v.

- ERBSE, Hartmut. *Untersuchungen zur Funktion der Götterim homerischen Epos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.
- FARNELL, Lewis Richard. *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- FINKELBERG, Margalit. Patterns of human error in Homer. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 65, p. 15-28, 1995.
- _____. *TIMÉ* and *ARETÉ* in Homer. *Classical Quarterly* (New Series), v. 48, n. 1, p. 14-28, 1998.
- _____. (ed.). *The Homer encyclopedia*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. 3 v.
- FRISK, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, 1973-1991. 3 v.
- HAINSWORTH, Bryan. *The Iliad: a commentary*. Books 9-12. General editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. V. III.
- HAMMER, Dean. *The Iliad as politics*. Norman: University of Oklahoma, 2002.
- HITCH, Sarah. *King of sacrifice: ritual and royal authority in the Iliad*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2009.
- IRMSCHER, Johannes. *Götterzorn bei Homer*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1950.
- JANKO, Richard. *The Iliad: a commentary*. Books 13-16. General editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. V. IV.
- KIP, Maria Van Erp Taalman. The gods of the *Iliad* and the fate of Troy. *Mnemosyne*, v. IV, n. 53, p. 385-402, 2000.
- KIRK, Geoffrey S. *The Iliad: a commentary*. Books 1-4. General editor G. S. KIRK. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. V. I.
- _____. *The Iliad: a commentary*. Books 5-8. General editor G. S. KIRK. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. V. II.
- LEWIS, Charlton Thomas; SHORT, Charles. *Latin dictionary*. Based on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Oxford: Oxford University, 1963.
- LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- LONG, Anthony A. Morals and values in Homer. In: DE JONG, Irene (ed.). *Homer: critical assessments*. The Homeric world. London: Routledge, 1999, p. 305-331. V. II.

- LÓPEZ-RUIZ, Carolina. *When the gods were born: Greek cosmogonies and the Near East*. Cambridge/London: Harvard University, 2010.
- MALTA, André. *A selvagem perdição*. Erro e ruína na *Iliáda*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- MARKS, Jim. The ongoing neikos: Tersites, Odysseus and Achilles. *American Journal of Philology*, v. 126, p. 1-31, 2005.
- MOREUX, Bernard. La nuit, l'ombre et la mort chez Homère. *Phœnix*, v. 21, p. 237-272, 1967.
- MUELLNER, Leonard. *The anger of Achilles. Mēnis in Greek epic*. Ithaca/London: Cornell, 1996.
- NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans*. Concepts of the hero in archaic greek poetry. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1999² (1. ed. 1979). Disponível em: [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy G.The_Best_of_the_Achaeans](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy_G.The_Best_of_the_Achaeans). 1999. Acesso em : 09/03/2019.
- PARKER, Robert. *Miasma*. Pollution and purification in early Greek Religion. Oxford: Clarendon Press, 1996 (1. ed.: 1983).
- REINHARDT, Karl. *Die Ilias und ihr Dichter*. Hrsg. von U. Hölscher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- SCODEL, Ruth. The word of Achilles. *Classical Philology*, v. 84, p. 91-99, 1989.
- SCULLY, Stephen. *Homer and the sacred city*. Ithaca/London: Cornell University, 1990.
- SEAFORD, Richard. *Reciprocity and ritual*. Homer and tragedy in the developing city-state. Oxford, New York: Oxford University, 1994.
- SEGAL, Charles. *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- SLATKIN, Laura. *The Power of Thetis and Selected Essays*. (Hellenic Studies Series 16). Washington D.C.: Center of Hellenic Studies, 2011.
- TREU, Max. *Von Homer zur Lyrik: Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*. (Zetemata, 12). München: C. H. Beck'sche, 1968.
- VERNANT, Jean-Pierre. Peril et vertu du souillé. In: _____. *Œuvres: religions, rationalités, politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2007, p. 2005-2008. V. II.
- VIAN, Francis. La fonction guerrière dans la mythologie grecque. In: VERNANT, Jean-Pierre (éd.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris, La Haye: Mouton & Cie., 1968, p. 53-68.

VLACHOS, Georges C. *Lessociétés politiques homériques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

WATKINS, Calvert. *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*. Oxford, New York: Oxford University, 1995.

WERNER, Christian. A astúcia de Aquiles no canto I da *Iliada*. *Argos*, v. 28, p. 93-103, 2004.

YAMAGATA, Naoko. *Ánax and basileús* in Homer. *Classical Quarterly*, v. 47, p. 1-14, 1997.

YASUMURA, Noriko. *Challenges to the power of Zeus in early Greek poetry*. Oxford: Bristol Classical Press, 2011.

Notas

¹ Agradeço à comissão organizadora, em especial aos professores Lorena Lopes e Olimar Flores-Jr., pelo convite para participar do colóquio *Formas do político na antiguidade. Por um elogio à democracia*, em homenagem ao Prof. José Antonio Dabdab Trabulsi (FAFICH/UFMG - 11 a 12/4/2018). Agradeço também ao editor de *Phoenix*, Fábio de Souza Lessa, pelo gentil convite e a iniciativa da organização deste volume.

² Vlachos (1974, p. 1-42) se posiciona a favor de uma visão histórica de conjunto como pano de fundo das narrativas homéricas, incluindo tanto o período micênico quanto elementos históricos até o século VIII a.C. Ver também Scully (1990, p. 2-5; p. 3 para a citação): “As a poetic construct, the Homeric description of settlements is capable of reaching backward to Mycenaean times while still reflecting eighth-century realities. If, in its essential lineaments, the Homeric portrait has reshaped inherited traditions of social organization according to an urban reality developing from the eighth century onward, it is characteristic of Homeric expression to incorporate elements from other periods with a certain equilibrium and to fit them into a relatively coherent and unified image”. Para Seaford (1994, p. 4-7), é possível ver em Homero o caráter ainda incipiente das instituições políticas arcaicas (op. cit., p. 6): “The relative weakness of the polis in the narratives reflects not only an aristocratic contempt for the emergent polis but also no doubt an informal and undeveloped stage of state formation throughout the long period in which our version of the poems was produced”.

³ Scully (1990, p. 30-31), em particular: “The Homeric model has close affinities with the Near Eastern, but it has semantically evolved beyond those models. As the polis spreads out from the Mycenaean citadel to collective aggregate,

the sacred enclosure spreads as well to embrace the whole. The result appears startling as the sacred city is perceived less in terms of the sacred and the profane and more as a differentiation between man-made and natural forms; it is a place sacred because it is infused with divinity and divine because it is a place where humankind, approaching the manner of the gods, may exist free from necessity (to paraphrase Aristotle). (...) Less hierocentric or theocratic than the Mesopotamian system, Greek religion bestow sanctity on the entire arena that sets humankind apart from nature”.

⁴ Após tecer considerações históricas de ordem diversa, Vlachos (1974, p. 19) enumera cinco diferenças estruturais entre as sociedades micênicas e as que forneceram o embasamento ideológico e institucional mais imediato ao poeta da *Iliada* e da *Odisseia*, dentre as quais destaca um “morcellement plus ou moins poussé du pouvoir politique, conjointement à la disparition de toute trace de bureaucracie administrative”. Veja-se também Seaford (1994, p. 22-23): “Homeric society has been classified, from the perspective of comparative anthropology, as the kind of pre-state society called ‘chiefdom’, or more specifically ‘low level’ or ‘immature’ chiefdom, in which there is unstable centralized direction, with the power of the political leader (*basileus*) based not on centralized institutions, stratification, or a formal apparatus of repression, but on wealth, prestige, military prowess, an informal authority over the other like-named chiefs (*basileis*), and on his ability to act as redistributor. ‘Redistribution is chieftainship said in economics’. In contrast to the more complex, centralized redistribution of more politically integrated societies such as the Mycenaean ‘palace’ economy, the redistributive function of the Homeric *basileus* is relatively modest, ‘an index of his limited ability both to exploit economically and to control politically’” (as citações destacadas são de Sahlins – *Tribesmen*, New Jersey, 1968, p. 95 –, e de Donlan – *The social groups of Dark Age Greece*, *Classical Philology*, v. 80, 1982).

⁵ Hammer (2002, em particular p. 61-62 e 79-80): “Rituals and ceremonies, including gift-giving, were connected to gradations of status. Gift-giving was a widespread practice in Achaian society, serving an important social function of recognizing another’s honor or, if necessary, compensating for honor taken from the individual.(...)Homeric society is not kept together by well-developed political institutions that serve to mediate a competitive ethos. Rather, what underlies Homeric society is how this ethos is, itself, defined within the context of a hierarchical society”.

⁶ Ver as referências às passagens da *Iliada* e os comentários de Slatkin (2011, p. 56-62), para quem o excepcional poder de Tétis de salvar outros deuses configura uma ordem paralela e mais antiga do que a ordem olímpica, porém adaptada a ela: Tétis salvou Zeus do grupo formado por Possêidon, Hera e Atena (*Iliada*

I, vv. 396-406); Tétis e Eurínome salvaram Hefesto do cativoiro de Hera (*Iliada* XVIII, vv. 394-398); Tétis salvou Dioniso de Licurgo (*Iliada* VI, vv. 130-137). Ver López-Ruiz (2010, p. 1-10, em particular, p. 5-6): “Thetis’ role, however, could be read as more ambiguous, as fostering the survival of a potential rival of Zeus. Arguably, the god of fire-working and metalworking is as instrumental as Prometheus in enabling human progress, which, added to his dubious genealogy, make him a potential rival of Zeus. (...) Following up our comparison to Near Eastern mythologies, Hephaistos finds a close counterpart in the Ugaritic and later Phoenician craftsman deity Kothar-wa-Hasis, who is instrumental in helping Baal attain his position and (like Hephaistos) builds palaces and weapons for the gods”. O estudo mais completo dos atentados ao reinado olímpico de Zeus é Yasumura (2011; cf., sobretudo, cap. 3. “The reordering of the universe”, p. 58-75).

⁷ Sobre a autoridade religiosa de Agamêmnon e sua atuação como líder religioso à frente dos sacrifícios, ver o estudo de Hitch (2009, p. 141-189 – em particular, p. 142 -143): “Sacrifice in the *Iliad* exists as a reaffirmation of the tense social hierarchy created by the expedition to Troy, an authoritarian construct in which various kings submit to the most powerful king, Agamemnon. Agamemnon initiates and carries out five of the seven enacted sacrifices (*Il.*1.312-317, *Il.*2.402-432, *Il.*3.267-302, *Il.*7.303-323 and *Il.*19.249-268), and sacrifice is his first action after the withdrawal of Akhilleus. (...) The fact that six of the seven enacted sacrifices are strictly limited to performances orgnized by Agamemnonn demonstrates his supremacy and special ritual authority”. Um pouco mais à frente, a mesma autora sustenta (op.cit., p. 144), com diversos exemplos, que “animal sacrifice is limited to contexts that bolster Agamemnon’s authority” (cf. p. 144-176 para toda a exposição e numerosos exemplos). Sobre o tema tradicional próximo-oriental do “reinado nos céus”, ver Bouvier (2002, p. 260-262) e, sobretudo, López-Ruiz (2010, p. 84-129). Em seu influente estudo sobre a justiça de Zeus na poesia grega, Lloyd-Jones (1971, p. 8) observa que nem a *Iliada* nem a *Odisseia* informam o motivo pelo qual Agamêmnon tornou-se o chefe dos exércitos participantes da expedição contra Troia. Ver, também, KIP (2000, p. 393-394).

⁸ Scully (1990, p. 61) ressalta a ambiguidade da cidade homérica: “Much like the technological and sacred dimensions of a city wall, the Homeric city, both ‘sacred’ and ‘of mortal men’ (*polis meropōn anthrōpōn*), is a paradoxical union of divinity and mortality; its omnipotence is ephemeral, its belief in the eternal illusory”. Vejam-se, ainda, p. 82-89 e, sobretudo, p. 125: “the gods can see man’s greatest and most sacred achievement - the city - only in terms of its inevitable futility (...) the city’s inability to secure its aggressive claims (i.e., to be *arrektos*, unbreakable), more than the crimes of Laomedon and Paris, helps explain the tragic weakness of Hektor and bring about his death and Troy’s downfall”.

⁹ Nagy (1999), capítulo 11: “On strife and the human condition”, em particular §§ 10-16, p. 218-221, em que o autor salienta as semelhanças entre a trama principal da guerra de Troia, tal como apresentada em Homero e na *Etiópida*, e os relatos hesiódicos do mito de Prometeu. Após citar Proclus, *Crestomatia* 102, linhas 12-17 (fr. 102.14 Allen dos *Cípria*), o autor observa (§ 12, p. 218-219): “The *éris* ‘strife’ and *neikos* ‘quarrel’ then extend to the human dimension, as Paris is asked to judge which of the three goddesses is supreme (102.16–17). Paris of course chooses Aphrodite and wins Helen, whose abduction causes the Trojan War; it too is directly called *éris* in the *Cypria* (fr. 1.5 Allen). The reference by Menelaos to Helen’s abduction in the *Iliad* motivates the Trojan War in this way: εἴνεκ’ ἐμῆς ῥιδος ‘on account of my *éris*’ (*Iliad* III 100). So also when the doomed Hektor is about to be killed by Achilles, he calls the abduction of Helen νεῖκεος ἀρχή ‘the beginning of the *neikos*’ (*Iliad* XXII 116)”. Ver, ainda, § 16, que cita *Iliada* (XXIV, vv. 29-30), para exemplificar a contraposição entre νεκέω (‘censurar’, ‘recriminar’, ‘provocar’) e αἰνέω (‘aprovar’, ‘elogiar’), em que Páris recrimina Hera e Atena e aprova Afrodite.

¹⁰ Irmischer (1950, cap. 3, “Erscheinungsformendes Götterzorns”, p. 27-39), em particular p. 28-29 (tradução nossa): “Com um posicionamento tão central da τιμή na vida do homem arcaico, torna-se compreensível que o menor atentado à honra evoque nele a irritação mais intensa, inflamando uma cólera que conclama todas as forças do corpo e da alma para voltarem-se contra aquele que ameaça os últimos valores, opondo-se com isso àquele que ataca as raízes da existência humana. Por esse motivo, a cólera consome a principal emoção desses homens e integra tão necessariamente sua existência quanto o μένος (‘ardor combativo’), a própria vida”.

¹¹ HOMERO. *Iliada* I, vv. 90-91: (...) οὐδ’ ἦν Ἀγαμέμνονα εἴπησ, / ὅς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι.

¹² Ver em particular HOMERO. *Iliada* I, vv. 173-178: φεῦγε μάλ’, εἴ τοι θυμὸς ἐπέστυται· οὐδέ σ’ ἔγωγε / λίσσομαι εἴνεκ’ ἐμείο μένειν· πάρ’ ἔμοιγε καὶ ἄλλοι, / οἳ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεὺς. / ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι διοτρεφέων βασιλῆων· / αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε. / εἰ μάλα καρτερός ἔσσι, θεός γ’ ἔδωκεν.

¹³ HOMERO. *Iliada* I, vv. 4-5: ... αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσιν τε πᾶσι.

¹⁴ Para os sentidos de ἐχθρός, στυγερός e termos cognatos ou correlatos, veja-se Ebeling (1885) s.v. ἐχθος: ‘inimicitia’, ‘odium’; s.v. ἐχθρός: “odiosus”; s.v. στυγέω: (a) “timeo”; (b) “odio, abhorro”; s.v. στυγερός: (1) ‘invisus, detestandus’; (2) “luctuosus, tristis”; s.v. στύγος; ; s.v. Στύξ: cf. στυγέω, ‘quam timeamus et abhorremus’; Cunliffe (1963) s.v. ἐχθος: (1) “disfavour, enmity”; (2) “a

taking of offence, a falling into enmity”; *s.v.* ἔχθω: ; *s.v.* ἐχθρός: (1) “hated, hateful”; (2) “of things and abstractions, distateful, disliked, loathed”; (3) “in neutr. with infinitive in impersonal construction: to be distateful or displeasing to do”; *s.v.* στυγέω: (1) “to regard with dread and loathing, shrink from the sight of; to be aghast at, sicken at the sight of; to regard with aversion, shrink from contact with; to regard with disfavour, treat slightly; *s.v.* στυγερός: (1) “to be shuddered at, causing dread, loathing, aversion or distate, dreadful, loathsome, hateful, distasteful”; (2) “as a general (and more or less conventional) epithet of discommendation, hated, dreaded, dread, direful, baleful, chilling or the like”; Chantraine (1999²) *s.v.* ἔχθος: “hostilité, haine, avec deux exemples homériques (*Il.*3.416 et *Od.*9.277)”; *s.v.* ἐχθρός: “haï, odieux, etc.”; *s.v.* στυγέω: “avoir horreur de, abhorrer, éprouver de la répulsion; se sens et plus physique, donc plus fort que celui de μισέω (Homère, Hérodote, poètes prose tardive)”; *s.v.* Στύξ: “un nom-racine (...) fleuve des Enfers (Hom., etc.), source glaciale en Arcadie (Her., Stra., Paus.), d’où l’adj. Στύγιος (trag.); aussi comme appellatif, ‘horreur’, ‘haine’ (Alciphr.), ‘froid glacial’”; Frisk (1973-1991) *s.v.* ἔχθος: “Haß, Groll”; *s.v.* ἐχθρός: “verhaßt (so immer Hom.); gehässig, verfeindet, m. Feind”; *s.v.* στυγέω: “hassen, verabscheuen, sich scheuen (ep. poet., Hdt. u. esp. Prosa)”; *s.v.* στυγερός: “verhaßt, haßerfüllt, abscheulich”; *s.v.* στύγιος: “Haß, Gegenstand des Haßes”; *s.v.* Στύξ: “Fluß der Unterwelt (Hom. usw.) mit Adj. Στύγιος (Trag. u.a.), Namen eines Arkadischen Bergbaches mit Eiskaltem Wasser, auch appellativ ‘Haß, Abscheu’ (Alkiphr.), pl. ‘Eisekälte’ (Thphr.)”; Beekes (2010) *s.v.* ἔχθος: “hatred, enmity”; *s.v.* ἐχθρός: “‘hated’, thus always in Homer; ‘hateful’, substantivized ‘enemy’ (Hesiod, Pindar)”; *s.v.* στυγέω: “to hate, detest, abhor, hold back (Il., epic poet., Hdt. and late prose). (...) στυγερός: hated, full of hate, detestful (Il., epic poet.)”.

¹⁵ Tanto ἐχθρός quanto στυγερός podem ser traduzidos por ‘odioso’ ou ‘abjeto’ para exprimir a repulsa da morte (a decomposição de corpos mortos, as divindades da morte, os guerreiros sanguinários, etc.). Entretanto, segundo minha interpretação, enquanto στυγερός exprime na epopeia homérica a repulsa por alguém que pertence ao mesmo nível hierárquico (ambos imortais, ambos mortais, ambos reis, etc.), ἐχθρός tende a exprimir a abjeção considerada de um ponto de vista superior, em particular, no superlativo (como veremos em seguida), da posição de um rei que censura um outro rei circunstancial ou permanentemente subalterno. Por esse motivo, traduzo ἐχθρός por ‘execrável’, termo que se origina do verbo latino *exequor* (de *exsequor*), ‘perseguir até o fim’, ‘perseguir’, ‘seguir’ (LEWIS; SHORT, 1963, *s.v.*: ‘to follow to the end’, ‘pursue’, ‘follow’), podendo aludir, ainda que indiretamente, à ‘superioridade’ de quem persegue, por visar vencer ou dominar o perseguido. Para contrastar, reservo a tradução por ‘abominável’ para στυγερός, uma vez que a repulsa pela proximidade ou

contato com a morte que ele e seus cognatos e correlatos também exprimem diz respeito, segundo minha interpretação, a situações que acontecem no interior de um mesmo nível hierárquico.

¹⁶ Para uma perspectiva antropológica mais ampla sobre o tema, veja-se Douglas (1984; 1. ed., 1966).

¹⁷ Parker (1996, p. 114-115 e 124-125 para a citação): “It is obvious that murder-pollution differs in important respects from those caused by birth and death. All these pollutions are produced by breaches of order, but the source of disturbance is quite distinct in the different cases. Murder-pollution is caused by an unnatural act, and for this reason is virtually identified, as we saw, with the anger of the man unnaturally killed. This anger then directs itself in ways that in theory enforce the expulsion of the killer from the community, birth- and death-pollution, by contrast, merely cause those most affected to lie low for a while”.

¹⁸ Parker (1996, p. 133-134): “But in Homer the dead can intervene to nudge the living and remind them of their duties; maltreatment of a corpse provokes divine revenge, and the Erinyes ensure that each member of a family pays to the others their due. It seems inevitable that the victim’s kin would have been exposed to supernatural danger as well as public scorn if they failed to seek revenge. // Thus, of the bundle of phenomena that constitute, or are explained by, pollution in the classical texts we find in Homer the killer’s exile, divine anger provoked by particular forms of killing, and the potential at least for ghostly sanctions against inactive kin. The actual metaphor of pollution is absent, but there exists an epithet *miaiphonos* (it is applied to Ares) which means, presumably, ‘one who kills in a polluting way’ and in later texts is applied to the most culpable murderers”. Como exemplos, o autor cita *Iliada* (XXIII, vv. 65-67, e XXII, v. 358). Vejam-se também Moreux (1967), em particular p. 240-241, e Segal (1971, p. 9-17), para quem (p. 13) “the exposure and mutilation of a dead warrior’s corpse does indeed arouse in Homer repugnance and even some measure of moral outrage”. Sobre o mesmo tema, particularmente no que diz respeito a Ares, ver, ainda, Garcia Jr. (2013, p. 210-229) e Dourado-Lopes (2014). Sobre a crítica de Agamêmnon à combatividade excessiva de Aquiles, ver Lloyd-Jones (1971, p. 11-12) e Malta (2006, cap. 6: “A perdição de Aquiles: cantos 9-24”, p. 149-306).

¹⁹ HOMERO. *Iliada* I, vv. 233-246; vv. 238-239 para a citação: νῦν αὐτὲ μιν υἱῆς Ἀχαιῶν / ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας / πρὸς Διὸς εἰρύαται. Para δικασπόλοι sigo Bechtel (1914, s.v.), para quem o termo seria formado, com certa probabilidade, pela associação de δίκας, ‘juízos’ (acusativo plural) e σκέπτομαι, ‘examinar’.

²⁰ Sobre a relação entre a crise de autoridade de Agamêmnon e a ameaça de perecimento do exército, ver, sobretudo, Garcia Jr. (2013, p. 46-56 e 159-174).

Sobre a compreensão do poder real entre os indo-europeus a partir dos laços de consanguinidade, ver Watkins (1995, p. 8): “Most scholars today assume these words for ‘king’, ‘lord’, ‘god’ are related to the Hittite verb *has-/hass-‘beget’, ‘engender’, ‘produce’,* from **h₂o/ans-*. Ferdinand Sommer as early as 1922 noted the parallelism of Hittite *has-/hass-* ‘engender’ beside *hassu-* ‘king’ from a single root, and the family of English *kin* etc. beside the family of English *king* (Germanic **kuningaz*) from another single IE root **genh₁-*, also meaning ‘engender’. The ruler was looked upon as the symbolic generator of his subjects; the notion is still with us in the metaphor ‘father of his country’, translating the even clearer Latin figure *pater patriae*”.

²¹ Na conversa com Atena, Aquiles se refere à ὕβρις de Agamêmnon em Homero (*Iliada* I, v. 203) e a deusa concorda com essa acusação nos versos 213 e 214: “E terá tantos quantos três vezes de esplêndidos dons / por causa dessa prepotência! Contem-te e nos acata” (καί ποτέ τοι τρις τόσσα παρέσσειται ἀγλαὰ δῶρα / ὕβριος εἵνεκα τῆσδε· σὺ δ’ ἴσχειο, πείθειο δ’ ἡμῖν.). Para a expressão homérica “odiado por todos os deuses”, ver Treu (1968, p. 25-27), que cita os exemplos de Belerofonte (*Iliada* VI, vv. 155-211), Licurgo (*Iliada* VI, vv. 128-143), Idas (*Iliada* IX, vv. 558-564), o aedo Tamiris (*Iliada* II, vv. 594-600) e a mortal Niobe (*Iliada* XXIV, vv. 602-617), transformada em pedra “pela vontade dos deuses”. Ver, ainda, meu estudo da expressão “odioso tal como o portão de Hades” em *Iliada* (IX, vv. 312-313), e *Odisseia* (XIV, vv. 156-157) (DOURADO-LOPES, 2014), em que ainda traduzi ἐχθρός por ‘odioso’, tendo vindo, posteriormente, a preferir ‘execrável’.

²² Ver, em particular, Homero (*Iliada* II, vv. 220-224): ἐχθιστος δ’ Ἀχιλῆϊ μάλιστ’ ἦν ἠδ’ Ὀδυσῆϊ· τὼ γὰρ νεικείεσκε· τότ’ αὖτ’ Ἀγαμέμνονι δίφω / ὀξέα κεκληγῶς λέγ’ ὀνειδέα. τῷ δ’ ἄρ’ Ἀχαιοὶ / ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ’ ἐνὶ θυμῷ. / αὐτὰρ ὁ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νείκεε μύθῳ·

²³ Cf. o preciso estudo de Kip (2000).

²⁴ Sobre Tersites, veja-se Nagy (1999), cap. 14, em especial §§ 12-14, que o interpreta como uma composição da poética do escárnio, típica do jambó (§ 14, p. 261-262, para a citação): “Thersites in the *Iliad* gets blame for having given blame. He dares to reproach Agamemnon (*Iliad* II 225–242), and the narrative introduces his words with *neikee* ‘made *neikos*’ (*Iliad* II 224), then concludes them with *pháto neikeíōn* ‘spoke making *neikos*’ (*Iliad* II 243). Thersites is in turn reproached by Odysseus himself (*Iliad* II 246–264), whose own words of blame are introduced with *ēnípape* ‘reproached’ (*Iliad* II 245) and concluded with his actually beating Thersites (*Iliad* II 265–268)”. Veja-se, também, Marks (2005, p. 27-28), que contextualiza ainda mais amplamente a relação do episódio com o escárnio, acrescentando-lhe rica informação histórica e literária, e conclui: “if

the *Iliad* constructs Thersites as a *basileus*, it is necessary to modify reconstructions of ancient Greek social institutions that treat the Iliadic Thersites scene as evidence for class conflict. That such conflict occurred is not in question; what I hope to have demonstrated is that the *Iliad*'s construction of the categories of classes and masses is less transparent than is generally believed. (...) The 'worst of the Achaians' is defined, by my interpretation, not in terms of social class but in terms of his relationship to the "anti-epic" genre of *iambos*, which was itself a vehicle for elite insider discourse. Thersites is the worst of the Achaians who count, which means he is the worst 'basileus and man of standing'". Para um exemplo da visão oposta, criticada por Marks, veja-se Hammer (2002, em particular p. 61-63).

²⁵ HOMERO. *Iliada* II, vv. 244-277, sobretudo, na fala de Odisseu, vv. 246-247 e 274-277: "Tersites de fala indistinta, embora sendo mavioso orador, / contém-te, não queira sozinho provocar reis! [μηδ' ἔθελ' οἷος ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν.] / Digo, da minha parte, não haver mortal pior do que ti, / quantos juntos com os Atridas vieram sob Ílion. / Então, contendo tua boca, não falarias aos reis / nem lhes preferiras ofensas, guardando o retorno! [...] Agora isto de grandioso entre os argivos fez, / este que o caluniador e insultador reteve das assembleias! / Mas por muito tempo não o lançará de novo seu ânimo viril / para afrontar os reis com palavras ofensivas!" [... νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν, / ὃς τὸν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ' ἀγοράων. / οὐ θῆν μιν πάλιν αὐτίς ἀνήσει θυμὸς ἀγήνωρ / νεικεῖεν βασιλῆας ὄνειδείεις ἐπέεσσιν.].

²⁶ De Jong (2004, p. 101-123), capítulo 4: "Complex narrator-text (embedded focalization)", item 4.1. O texto de narrador complexo é simbolizado pela fórmula NF [F C], em que N exprime 'narrador', F 'focalizador', Fe (do inglês 'focalizee'¹)² 'aquele para quem se focaliza', C 'personagem' (do inglês 'character') e 'x' a indefinição do acaso (ou seja, C = 'um personagem ao acaso'); os colchetes indicam que a fala / pensamento / sentimento do personagem 'x' é mencionado(a), em geral de modo vago, mas não citado(a) literalmente. Segundo esses elementos, a autora define o texto de narrador complexo da seguinte maneira (op. cit., 101): "the NF temporarily hands over focalization (but not narration) to one of the characters¹, who functions as F and, thereby, takes a share in the presentation of the story. Recipient of the F²'s focalization is a secondary focalizee (Fe)".

²⁷ De Jong (2004, p. 118-119), que ressalta (p. 119) que "os personagens que focalizam aparecem no texto no dativo" e cita a qualificação de Thersites como "o mais execrável" (HOMERO. *Iliada* II, v. 220), entre outros exemplos de focalização embutida implícita (IX, v. 173, sobre Nestor para todos os gregos; XIV, v. 158, sobre Zeus para Hera, e XVII, v. 584, sobre Fênopo para Heitor). Mas o

caso de Tersites é o único em que o adjetivo exprimindo a focalização aparece no superlativo, enfatizando-a ainda mais (já que os superlativos são raros fora do discurso direto, como lembra a autora, p. 120, a respeito de outro exemplo de focalização embutida implícita, em VI, vv. 294-295). Ver, ainda, p. 118-122 para todos os exemplos e p. 122-123 para as observações finais.

²⁸ HOMERO. *Iliada* V, vv. 889-891: μή τί μοι, ἀλλοπρόσαλλε, παρεζόμενος μινύριζε. / ἔχθιστος δέ μοί ἐστι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν· / αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.

²⁹ Sobre Ares, ver Burkert (2011, p. 259-261, tradução minha), que ressalta a inferioridade e o caráter desprezível do deus em relação aos outros: “Na *Iliada* Ares é sempre contraposto a Atena, e isso regularmente em seu desfavor; ele já fica do lado dos perdedores ao final, o lado troiano. (...) Ares é a personificação de tudo que é odioso na guerra; o brilho da vitória, Nike, fica com Atena. Por isso é que o lar de Ares é a terra bárbara selvagem, Trácia”. De vez em quando, os exércitos que levam a guerra faziam sacrifícios para Ares, mas havia poucos cultos de templo para ele (op. cit., p. 260). Ver, também, Erbse (1986, p. 156-168, tradução minha), em particular sobre como os epítetos do deus exprimem seu caráter sanguinário (p. 156): “Ele possui um desejo insaciável de guerra (ἄτος πολέμοιο, ‘insaciável de guerra’), ele é um dizimador de homens (αἰδηλος, ‘aniquilador’, ἀνδροφόνος, ‘assassino de homens’, μαιφόνος, ‘assassino maculado de sangue’ ou ‘que macula com sangue’), ele se enfurece (μαινόμενος, ‘enfurecido’), traz a aniquilação sobre os homens (βροτολογός, ‘produtor de desgraças aos mortais’, οὐλος ‘matador’), e lhes providencia lágrimas (πολύδαρκος, ‘criador de muitas lágrimas’).” O próprio nome de Ares é empregado na *Iliada* como um substantivo comum com o sentido de ‘guerra’ (p. ex. *Iliada* II, v. 381; BURKERT, 2011, p. 259; ERBSE, 1986, p. 166-167).

³⁰ As menções à ‘perturbação’ (*atē*) na *Iliada* só acontecem nas falas dos principais personagens, todas em momentos particularmente importantes da narrativa: na queixa de Aquiles a Tétis (I, vv. 408-412); na fala de Agamêmnon aos chefes aqueus reunidos em assembleia no episódio conhecido na antiguidade como ‘*peira*’, ‘prova’ (II, vv. 110-118); na prece em que Agamêmnon pede ajuda a Zeus (VIII, vv. 236-237); nas instruções dadas por Agamêmnon para que Nestor tente persuadir Aquiles a retornar ao combate, prometendo-lhe presentes de compensação (IX, vv. 17-20), e acatando as críticas do ancião, como veremos em seguida (IX, vv. 115-116). Essas importantes passagens antecipam a narrativa da expulsão da *divindade* ‘Perturbação’ (*Atē*) do Olimpo por Zeus (*Iliada* XIX, vv. 78-144), que explicaria a atividade da deusa entre os homens. Para uma rica exposição do tema no poema, veja-se Malta (2006), que traduz o termo por ‘Perdição’, analisa todas as ocorrências e interpreta os vínculos com as ‘Preces’

(*Litai*, pp. 51-64). Para o vínculo entre a *Atē* e Zeus nas falas de Agamêmnon, ver, em especial: op. cit., p. 34-35. O caráter pessoal e parcial da explicação de Agamêmnon foi observado com muita propriedade por Davies (1995, p. 7-8), que cita Shakespeare, *King Lear* (4.1.36-37 e 5.3.70-71), e compara as passagens em que Nestor, Agamêmnon e Aquiles propõem explicações sobre o comportamento dos envolvidos na querela (respectivamente nos cantos IX, XIX e XXIV).

³¹ HOMERO. *Iliada* IX, vv. 154-161: ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύρρηγες πολυβούται, / οἳ κέ ἐ δωτίνησι θεὸν ὧς τιμήσουσι / καί οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας. / ταῦτά κέ οἱ τελέσαιμι μεταλήξαντι χόλοιο. / δημηθῆτω· Ἄϊδης τοι ἀμείλιχος ἦδ' ἀδάμαστος, / τοῦνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων· / καί μοι ὑποστήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι / ἦδ' ὅσσον γενεῆ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι.

³² Sobre a vulnerabilidade do poder real na *Iliada*, veja-se Griffin (1995, ad HOMERO. *Iliada* IX, v. 69), que se refere às ocorrências de βασιλεύτερος, 'mais rei', em *Iliada* (IX, vv. 169 e 392), e de βασιλεύτερονγένος, 'estirpe mais real', em *Odisseia* (XV, v. 533), comparando-os com a ocorrência de κύντερον, 'mais canino', em *Odisseia* (XV, v. 483), e comentando: "The word is perhaps motivated in part by attempts in the Dark Age to understand the position of Agamemnon, as in some forgotten sense supreme". Veja-se, na mesma obra, também a nota sobre *Iliada* (IX, vv. 97 ss).

³³ Moreux (1967) e Finkelberg (2011, III, s.v. 'Hades').

³⁴ HOMERO. *Iliada* XV, vv. 188-195: Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἄϊδης ἐνέροισιν ἀνάσσω. / τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς· / ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολίην ἄλα ναιέμεν αἰεὶ / παλλομένων, Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζῳφον ἠερόεντα, / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι· / γαῖα δ' ἔτι ζυγὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. / τὼ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος / καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτη ἐνὶ μοίρῃ. Compare-se vv. 165-167 com vv. 181-183.

³⁵ Cf. Burkert (2005, p. 37). Os deuses sorteiam e assim o Céu, o Mar e o Mundo Inferior foram atribuídos aos três mais importantes entre eles, a Anu, Ea e Enlil no mito mesopotâmico, e a Zeus, Possêidon e Hades, em Homero.

³⁶ Diferentemente do português, em grego a forma feminina ζυγή distingue-se do masculino ζυγός e do feminino ζυγόν, de modo a também caracterizar uma silepse de gênero em Homero (*Iliada* XV, v. 193).

³⁷ "Gifts and killing establish analogous reciprocities which are in their frequent mention in the background positively evaluated or at least unproblematic. In the central narratives, on the other hand, gifts are ineffective and vengeance creates a crisis which requires the intervention of deity. Achilles' rejection of Agamemnon's gifts leads eventually to the violence inflicted on the body of

Hector, which, although warfare not vendetta, is nevertheless inflicted as revenge for killing. The intervention of deity is required to ensure the exchange of compensation and kills the suitors. As a result, vendetta seems inevitable. For although the dead have living relatives, exile for the killers and payment to the relatives both seem incompatible with the overall movement of the narrative” (SEAFORD, 1994, p. 28).

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEMOCRACIA E O DEMOS EM HERÓDOTO E ARISTÓTELES*

Priscilla Gontijo Leite**

Resumo: Heródoto e Aristóteles apresentam as formas de governo de uma perspectiva quantitativa (quando um, poucos ou muitos ocupam o poder) e qualitativa (quando o governo é bom ou ruim). O governo de muitos é a democracia e para entender seus elogios e críticas, iremos traçar paralelos entre o trecho denominado “Diálogo dos Persas” de Heródoto (Histórias, 3.80-83) e os livros III e IV de A Política de Aristóteles. Essas obras demonstram continuidade e rupturas sobre o pensamento político dos gregos sobre a democracia, que, em linhas gerais, é elogiada por causa da liberdade e igualdade, e é criticada por permitir que o governo fique nas mãos dos demos, considerado inapto para a tarefa. O estudo das democracias antigas permite refletir sobre a democracia no cenário atual, pensando em seus desafios inerentes, sendo um deles relacionado à participação popular.

Palavras-chaves: democracia; Aristóteles; Heródoto; demos; participação popular.

BRIEF CONSIDERATIONS ABOUT DEMOCRACY AND DEMOS IN HERODOTUS AND ARISTOTLE

Abstract: Herodotus and Aristotle present the types of government both from a quantitative perspective (when one, few or many occupy the power) and a qualitative perspective (when the government is good or bad). The government of many is the democracy and to understand their praise and criticism to it we will draw parallels between the excerpt called “Dialogue of the Persians” by Herodotus (Histories, 3.80-83) and books III and IV of The Politics by Aristotle. These works demonstrate both continuity and disruption of the Greeks’ political thinking about democracy, which is generally praised for granting of freedom and equality, and is criticized for allowing the government to remain in the hands of the demos, considered

* Recebido em: 17/06/2018 e aprovado em: 07/08/2018

** Professora adjunta de História Antiga da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

unprepared for assignment. The study of ancient democracies allows us to reflect about democracy today, thinking about its inherent challenges, one of them being related to popular participation.

Keywords: *democracy; Aristotle; Herodotus; demos; popular participation.*

O presente texto teve uma primeira versão apresentada no evento em homenagem ao professor José Antonio Dabdab Trabulsi, *Formas da política na Antiguidade: por um elogio à democracia*, por ocasião de sua recente aposentadoria. O professor Dabdab Trabulsi é um expoente nos estudos clássicos e a política sempre esteve presente em suas análises, caracterizadas pelo rigor metodológico e um grande cuidado com as fontes, que aparecem de forma abundante em seus escritos.

Na análise do fenômeno político grego por Dabdab, a democracia ateniense ocupa um lugar central, sendo o principal tema do livro *Participação direta e democracia grega. Uma história exemplar?* (2018). Nessa obra, são abordados elementos fundamentais da democracia ateniense a partir do conceito da cultura política da participação direta, que, ao ser aplicado à realidade ateniense, consegue lançar luz a diversos aspectos da participação ativa e direta do cidadão, como a participação por meio da palavra, essencial para conduzir a ação política. Para Dabdab Trabulsi (2018), palavra, persuasão e ação política estão correlacionadas.

Outro aspecto importante da trajetória acadêmica de Dabdab Trabulsi é o constante diálogo entre o presente e o passado, com destaque para a atual prática política, como indica o artigo “A democracia atenienses e nós” (2016). A reflexão sobre a democracia antiga inevitavelmente conduz o pensador contemporâneo a considerar aspectos problemáticos da nossa própria prática democrática,¹ uma vez que, no plano ideal, a democracia deve primar pela reunião do coletivo.² No ato de reunir, os cidadãos criam confiança, virtude e competência coletivas, capazes de reforçar o sentimento de pertencimento à comunidade e o poder de decisão sobre o futuro coletivo, bem como de tranquilizar diante dos desafios cotidianos.

Resgatar a democracia antiga é valorizar o poder de decisão dos cidadãos reunidos, pois nossas democracias, que podem ser mais precisamente caracterizadas como regimes oligárquicos liberais (CASTORIADIS, 2002, p. 117), sempre veem com muita desconfiança o povo reunido (DABDAB TRABULSI, 2016, p. 14). A principal manifestação do cidadão nas atuais

democracias é o voto, porém o modelo da cidadania representativa está atravessando profunda crise, assim como o Estado em geral, como se verifica com o avanço de propostas neoliberais e o enfraquecimento do Estado de bem-estar social (CASTORIADIS, 2002, p. 261-262).

Nesse cenário em que o político é visto com suspeitas, voltar o olhar para os antigos pode trazer conforto e novo fôlego para superar os atuais desafios (cf. CASTORIADIS, 2002, p. 280). Por isso, propomos fazer aproximações entre dois textos marcantes do pensamento político ocidental que já foram objeto de inúmeras análises ao longo do tempo: *Histórias*, de Heródoto, e *A Política*, de Aristóteles. Nosso enfoque será aproximar o trecho de Heródoto *Histórias*, 3.80-82, conhecido como “Diálogo dos Persas”, ou “Diálogo Constitucional”, com os livros III e IV de *A Política*, de Aristóteles, no que concerne à exposição dos autores sobre a democracia, destacando a questão da participação popular e dos elogios e críticas feitos a esse regime.

O “Diálogo dos Persas” (HERÓDOTO. *Histórias*, III, 80-82) narra a discussão entre Otanes, Megábizo e Dario sobre qual governo deveria ser adotado pelos persas depois do regime *hybrístico* dos magos. Cada um, respectivamente, defende um tipo de governo: a democracia, a oligarquia e a monarquia. A defesa de cada regime não se faz somente enaltecendo seus aspectos positivos, mas também pela difamação da proposta do adversário, destacando seus defeitos. Com isso, tem-se a disposição de elogios e críticas às formas de governo, colocados de forma cíclica, pois o “Diálogo dos Persas” inicia com a crítica à monarquia e termina com o seu elogio.³ O primeiro a falar é Otanes, que apresenta os defeitos da monarquia, apontando-a como inadequada por causa da *hybris* e da inveja do monarca, e, em seguida, passa a elogiar o governo do *plethos*, a *isonomia*. Megábizo é o segundo a discursar e já começa com críticas à democracia, para, depois, enaltecer a oligarquia. Por fim, Dario condena as duas formas de governo até então apresentadas e exorta a monarquia. Após as falas, é feita uma eleição, e a proposta de Dario é a vencedora.

Outra característica desse trecho é a passagem da opinião para o conhecimento. O vocabulário ligado à opinião (*δοκέει*) aparece relacionado à exprobração de um regime. Já os termos do campo do conhecimento (*γνώμην*) estão ligados ao enaltecimento de um governo. Esse aspecto pode ser compreendido a partir do contexto de produção do texto de Heródoto,

marcado pela presença de fundamentos retóricos da sofística (PIRES, 2012, p. 184). Os vocabulários da opinião e do conhecimento servem para construir a retórica sobre qual seria o melhor regime e apresentar o proponente como detentor de um conhecimento, legitimando ainda mais a sua proposta. Isso explica por que Otanes abre seu discurso com a expressão Ἐμοὶδοκέει - “para mim, eu acho melhor que nenhum de nós se torne monarca”⁴ (HERÓDOTO. *Histórias*, III, 80), e termina com γνώμην. Portanto, ele começa expressando sua opinião sobre a monarquia, expondo os argumentos que mostram ser ela inadequada para os persas, para, em seguida, passar a construir o conhecimento de que o governo de muitos seria o melhor. A passagem da opinião para o conhecimento, ligado a aspectos negativos e positivos de cada forma de governo, se repete em Megábizo e Dario. Assim, tem-se o movimento de que uma opinião inicial (δόξα) se concretiza em um conhecimento de causa (γνώμην) quando aprovado pelos argumentos expostos.

Para Otanes, o melhor governo é a *isonomía*, pois, por meio dele, assume o conjunto de cidadãos, o qual estaria mais apto para governar, por não ter as características do monarca (*hybris* e a inveja):

*Em primeiro lugar, o conjunto de cidadãos no governo (Πλήθος δὲ ἄρχον) possui o nome mais belo de todos: isonomía (ἰσονομίην). Em segundo lugar, ele não faz nada do que o monarca faz. Os cargos são atribuídos por sorteio; quem recebe o cargo tem que prestar contas; e todas as decisões são submetidas à coletividade. Portanto, proponho (γνώμην) para nós a ideia de renunciar à monarquia e empoderar o conjunto dos cidadãos (πλήθος ἀέζειν). Pois tudo está na maioria (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα). (HERÓDOTO. *Histórias*, III, 80)*

Nessa disposição de argumentos, Otanes inicia caracterizando positivamente os ocupantes do poder, ou seja, o conjunto de cidadãos (*plethos*), pois eles não cometem os mesmos erros do monarca.⁵ Depois passa para a descrição da organização dessa forma de regime, com a realização de sorteios, prestação de contas e decisões coletivas, o que remete diretamente às assembleias. O próprio nome da forma de regime, *isonomía*, demonstra as características de uma igualdade perante a lei e de uma “governança partilhada” (SOARES, 2014, p. 28).

A participação equitativa na ação de governar é assegurada pelo respeito à lei, a qual desempenhará um papel importantíssimo no sistema poliáde

e, em especial, nas democracias. Com isso, o homem grego do período arcaico e clássico percebe a lei como um mecanismo para implementar e manter a ordem, o que permitirá à maioria dos cidadãos, independentemente de sua condição social, desenvolver uma cultura legal (RAAFLAUB, 2015, p. 28) e, com isso, reivindicar participação política.

Portanto, a participação política e o respeito à lei serão traços fundantes da democracia. A importância dessas características para a democracia se fará presente no século seguinte, quando Aristóteles também descreve essa forma de regime. A democracia aparece em várias obras do *corpus* do filósofo. Em *A Política*, ela será a forma desviada do governo de muitos, sendo que, dentre as desviadas (democracia, tirania e oligarquia), é a melhor. Um grande diferencial na obra do filósofo, em comparação com o historiador, é pensar na possibilidade da existência de vários modelos de democracia, algumas boas e outras ainda piores (1291b-1292a):

A primeira categoria de democracia se define, sobretudo, pelo equilíbrio (ἴσον). Pois neste tipo de democracia a lei considera equilibrado que nem os pobres e nem os ricos prevaleçam uns sobre os outros e que nenhum deles tenha mais autoridade; ao contrário, que ambos sejam iguais. Agora, se a liberdade existe, principalmente, na democracia, conforme alguns pensam, e a equidade, isso seria completo com a participação de todos no regime, da forma mais igualitária possível. Mas, como o demos é maior em número e a decisão por maioria é a autoridade, é inevitável que isso seja uma democracia.

Essa é uma categoria de democracia. Outra é aquela em que os cargos são ocupados a partir da renda, que é pouca; deve ser possível ao que ganha essa renda participar do poder, e quem a perde não participa. Outra categoria de democracia é aquela em que todos os cidadãos que não estão sob auditoria participam do poder, porém a lei está acima de tudo. Outra categoria de democracia é aquela em que todos têm acesso aos cargos, desde que sejam cidadãos, porém a lei está acima de tudo. Por fim, outra categoria de democracia é tal como as anteriores, porém o conjunto de cidadãos (πλήθος) é a autoridade suprema e não a lei. Isso ocorre sempre que os decretos são autoridade suprema e não a lei. Isso acontece por causa dos demagogos.

Em todas as categorias de democracia, está presente a lei, e à medida que ela enfraquece, o regime se torna pior. Portanto, idealmente para Aristóteles, a lei estaria acima de tudo, cabendo aos magistrados e ao poder instituído decidir apenas os casos particulares. Além da lei, também se nota a presença da liberdade, que, para um ateniense, é a participação no processo decisório e a soberania da lei. A pior forma de democracia é apontada no caso de o conjunto de cidadãos (*plethos*) exercer o poder acima da lei. Nessa obra, não parece haver uma distinção entre *demos* e *plethos*, pois esse termo foi utilizado no livro III para caracterizar a *Politeia*, a forma de governo correta quando muitos estão no poder: “Já quando o conjunto de cidadãos (πλήθος) participa da política, mirando o benefício coletivo, é chamado pelo nome comum a todos os regimes: *politeia*” (ARISTÓTELES. *A Política*, III, 1279a).

Na passagem de Heródoto, marca-se uma oposição mais clara entre *plethos* e *demos*, já que o primeiro termo é utilizado para descrever positivamente o governo de muitos ou para retomar os argumentos de Otanes, e o segundo termo está associado às críticas à democracia e caracterização negativa do povo. Assim, no historiador, o *plethos* é utilizado para reforçar a ideia de participação sem qualquer distinção entre os cidadãos. Já em Aristóteles, essa operação é mais complexa. O filósofo claramente prefere a palavra *demos* para explicar o funcionamento da democracia e se preocupa em definir o *demos* a partir de critérios socioeconômicos, ligados em grande parte ao mundo do trabalho: ele é composto por agricultores, artesãos, pescadores, marinheiros, etc.

*Existem muitas categorias tanto de demos quanto dos chamados nobres. Dodemos, exemplo, existe a categoria dos agricultores; a categoria relativa às artes e aos ofícios; a dos comerciantes que trabalham com compra e venda; a dos que trabalham no mar, seja na marinha de guerra, na marinha mercante, no transporte ou na pesca. Além dessas, existem a categoria dos autônomos e a categoria daqueles que têm tão pouco recurso que não podem ter folga; há também a categoria dos que são livres porque um dos pais é cidadão; entre tantas outras categorias que possam existir como estas. (ARISTÓTELES. *A Política*, IV, 1291b)*

Na obra do filósofo, além de *plethos* e *demos*, outro termo muito associado à democracia é a pobreza, pois a democracia existe quando os pobres estão no poder (1279b-1280a):

O que diferencia a democracia (δημοκρατία) e a oligarquia (ὀλιγαρχία) uma da outra é a pobreza (πενία) e a riqueza (πλοῦτός). Sempre que se governa com base na riqueza (ἄρχωσι διὰ πλοῦτον), não importa se são poucos ou muitos no governo, o regime será, necessariamente, uma oligarquia. Por sua vez, sempre que os pobres governam será uma democracia. Acontece que, como dissemos, os ricos são poucos e os pobres são muitos. E se, por um lado, poucos têm acesso à riqueza, por outro, todos participam da liberdade (ἐλευθερίας). Por estas razões, ambos estão em desacordo a respeito do regime político.

Na descrição do filósofo, a característica socioeconômica dos ocupantes do poder será importante para a definição do tipo de regime. Esse aspecto está ausente na fala de Otanes, mas aparece em seguida nos discursos de Megábizo e Dario, que passam a desqualificar o povo, atribuindo-lhe atributos negativos no que compete ao exercício da governança.

Megábizo começa seu discurso concordando com seu antecessor sobre os aspectos negativos da monarquia, e, a partir daí, concentra seus ataques no *demos*, para desacreditar a proposta de Otanes:

Megábizo propôs confiar os assuntos públicos a uma oligarquia (ὀλιγαρχίη), dizendo isto: o que Otanes falou sobre acabar com a tirania, eu concordo, mas a sua proposta de entregar o poder ao conjunto de cidadãos (τὸ πλῆθος ἄνωγε φέρειν τὸ κράτος), não é a melhor ideia. Nada é mais insensato e ultrajante do que uma multidão (ὄμιλον) inútil (ἄχρητον). Além do mais, é totalmente inadmissível que homens fugindo da hybris de um tirano caiam na hybris de um demos indisciplinado (δήμου ἀκολάστου). O tirano quando faz algo, faz consciente; já para o demos, não é possível ter uma consciência. Pois como poderia ter consciência quem nunca foi ensinado e nunca viu nada belo nem adequado e sem noção conduz os assuntos públicos de forma desordenada semelhante à enchente de um rio?

Que se entreguem agora ao demos quem deseja a desgraça dos persas. Já nós podemos selecionar um grupo de melhores homens e atribuir o poder a eles (ὄμιλιν τούτοισι περιθέωμεν τὸ κράτος), até porque nós estaremos nesse grupo, e é natural dos melhores homens produzir as melhores decisões. (HERÓDOTO. Histórias, III, 81)

Na sua estratégia discursiva, Megábizo começa dissociando *plethos* e *archon*, na operação realizada por Otanes, e passa a associar o conjunto de cidadãos com *kratos*, que indica um poder exercido por meio de uma superioridade, muitas vezes ligado ao uso da força física e da coerção. Depois, o termo *plethos* não é mais utilizado em sua fala. Em um segundo momento, o grupo de muitos que ocupa o poder é chamado de “multidão inútil”, e, em um terceiro momento, de “*demos* indisciplinado”. O grupo de muitos que ocupa o poder passa então para uma definição mais precisa e a ele é atribuído a *hybris* e outros defeitos da monarquia. Portanto, na visão de Megábizo,

A ignorância que estigmatiza a multidão, as massas, só torna as coisas piores, agravando conseqüentemente as deformações e corrupções que já se faziam sentir com a monarquia, a qual, pelo menos, supunha, não obstante, (alg)um fundamento de sabedoria, se bem que condicionado pelo acaso de uma única pessoa que fosse sábia. (PIRES, 2012, p. 187)

Esse grupo, então, não pode governar, pois nunca recebeu a educação adequada e, caso ocupe o poder, trará apenas prejuízos, provocando a destruição da cidade, como indica a impactante metáfora da enchente do rio. O principal ponto de ataque a esse grupo é seu despreparo político, por não ter recebido a educação adequada. Podemos extrapolar o texto e pensar que o grupo não tem a devida educação, por não ter dinheiro suficiente para adquiri-la. Com isso, tem-se claramente as definições morais e socioeconômicas desse grupo.

A desqualificação da democracia pela inabilidade de o *demos* governar, por ser ignorante, é uma das críticas mais comuns a esse regime, crítica infelizmente ainda presente nos dias atuais. A associação entre inaptidão para o governo, pobreza e ignorância persiste em diversos textos do pensamento grego, como no opúsculo atribuído a Pseudo-Xenofonte, que apresenta, com grande pragmatismo, uma análise política de sua realidade (DABDAB TRABULSI, 2016, p. 14). Nesse texto, o *demos* é caracterizado por adjetivos negativos como perverso (*πονηρός*), com dez ocorrências, pobre (*πένης*), com cinco ocorrências, e de condição inferior (*χείρους*), com duas ocorrências. Outros termos associados ao *demos* são ignorância (*ἄμαθία*), desordem (*ἀταξία*) e loucura (*μαινόμενος*) (LEITE; SILVA, 2018). Além da caracterização negativa, o autor demonstra as razões para o *demos* apoiar

a democracia, pois esse é o único regime que lhe proporcionaria algum benefício, por conseguir usufruir das riquezas advindas da talassocracia. Encontramos posição semelhante em Aristóteles (*A Política*, III,1279b), já que a democracia visa o benefício dos pobres, que, nesse regime, poderiam ser livres e exercer a soberania (*A Política*, III,1290b).

A caracterização negativa do *demos* para desqualificar a democracia prossegue em Dario, que aprofunda os argumentos de seu antecessor. Ele utiliza a mesma estratégia de Megábizo e começa com o termo *plethos*, depois usando apenas a palavra *demos*. Com isso, ao mesmo tempo, Dario consegue remeter a fala de Otanes para criticá-lo e a de Megábizo para aprofundar a crítica realizada previamente com relação ao *demos*.

Além de criticar a democracia e o *demos*, Dario também precisa criticar a oligarquia e, para tanto, começa seu discurso sutilmente elogiando todas as formas de governo apresentadas, já que todas, em teoria, seriam as melhores, mas apenas a monarquia atenderá os interesses dos persas, pois é a única capaz de lhes assegurar a liberdade:

Dario foi o terceiro a expor sua ideia dizendo: o que Megábizo disse a respeito do conjunto de cidadãos (τὸ πλῆθος), eu acho que ele falou corretamente, mas a respeito da oligarquia, não. Em teoria, as três formas mencionadas são todas excelentes – o demos é excelente, e a oligarquia e a monarquia também – porém, eu afirmo que a última supera em muito as demais.

Com o demos no poder (Δῆμον τε αὖ ἄρχοντος) é impossível a canalhice (κακότητα) não aparecer, e uma vez que a canalhice aparece na administração pública (τὰ κοινὰ), não é a inimizade entre os canalhas que surge, mas fortes laços de amizade. Pois os que levam a canalhice para a administração pública agem por meio de complô. Isso continua até que alguém do demos tome a frente (προστάς τις τοῦ δήμου) e ponha fim nisso. Por causa disso, ele é admirado pelo demos, por ser admirado, ele então é proclamado monarca; e isso também prova que a monarquia é mais forte. (HERÓDOTO. Histórias, III, 82)

Com Dario, além da falta de educação, da indisciplina e da desordem, o *demos* também é corrupto. Ele é mau, por trazer o que tem de pior para os negócios públicos. Seu governo é moldado por meio de alianças duvidosas

e complôs, conduzindo a uma situação caótica, que teria fim somente quando alguém tomasse a frente. Com isso, surge a monarquia, capaz de assegurar a liberdade de todos e de defender os costumes ancestrais: “Por isso sustento a ideia (γνώμη) de que se nós fomos libertados (ἐλευθερωθέντας) pela ação de um único homem, devemos manter assim e, além disso, não deixar enfraquecer os costumes ancestrais (πατρίους νόμους) tão bem estabelecidos; pois isso não é bom” (HERÓDOTO. *Histórias*, III, 82).

Para concluir seu raciocínio, e fazer a passagem da opinião para o conhecimento, Dario apresenta evidências a partir de elementos do passado recente dos persas. A defesa da liberdade e dos *nomos* é feita através da referência a Ciro, pai de Cambises, que conseguiu libertar os persas do domínio dos medos. A utilização da figura de Ciro por Dario remete à ideia de um “bom governante”, um monarca, cujo modelo político é estabelecido pelo *nomos*. Assim, o governo monárquico seria o único capaz de manter os costumes ancestrais (πατρίους νόμους). Nesse trecho, a ideia de uma lei não escrita, revestida de caráter de sacralidade por se remeter aos ancestrais (πατρίους), é a essência do argumento conclusivo de Dario a favor da monarquia. Tal aspecto faz oposição direta à democracia, pois a sua salvaguarda e dos cidadãos é a lei escrita.

A monarquia, para Dario, é a única forma capaz de reunir todos os elementos positivos necessários a um bom governo: o equilíbrio do poder, pela sapiência do governante; a liberdade, pelo fato de ele não estar submetido a nenhum outro povo; e o respeito à tradição. Para se ter isso, o governo deve se concentrar nas mãos de um só, e desaparecem completamente a participação de todos (ou de alguns) e a equidade.

No diálogo herodotiano, o melhor regime é aquele capaz de garantir a liberdade e o respeito ao *nomos*, sendo a monarquia vitoriosa nessa disputa. Esses critérios serão tão importantes na definição das formas de governo que iremos encontrá-los mais tarde em Aristóteles. O filósofo aplica os mesmos critérios para a democracia, afirmando ser ela a única capaz de assegurar a liberdade e a igualdade para o *demos* (ARISTÓTELES. *A Política*, IV, 1279b). Isso é possível porque, na democracia, o cidadão não é governado por ninguém, havendo alternância entre o comandar e o obedecer (ARISTÓTELES. *A Política*, VI, 1317b), bem como a participação voluntária e a rotatividade dos cargos ao longo do tempo, aspectos destacados na proposta de Otanes.

Em Aristóteles, a concentração de poder nas mãos de poucos é um fator negativo na democracia. Quando isso ocorre, tem-se o seu pior tipo, com a atuação dos demagogos. Eles são nocivos para a cidade, por fazerem valer suas vontades, sobrepondo-se às leis. Assim, o demagogo é aquele capaz de dominar a opinião popular e, com isso, manipulá-la a seu favor.

Nessa passagem de Heródoto, ainda não há o termo demagogo, e encontramos o primeiro registro da expressão *prostates tou demou*, que passa a ser largamente utilizada por Tucídides para descrever a atuação política de alguns líderes democráticos durante a Guerra do Peloponeso (WALLACE, 2015, p. 248). Já o termo demagogo foi uma expressão neutra e, a partir do final do século V a.C., passa a ter uma carga negativa, indicando os líderes do povo que, em vez de conduzi-lo com prudência, bom senso e razão, alimenta suas paixões para conseguir manipulá-lo a fim de aprovar medidas em favor deles mesmos.

Portanto, *prostates tou demou* e demagogo são expressões bem marcadas na história grega e ambas remetem à relação entre instituições democráticas e participação política através do processo de falar, ouvir e deliberar. Nesse processo, o sujeito pode se destacar por sua habilidade retórica, conseguindo, assim, persuadir os demais. A persuasão é necessária no jogo democrático, pois a decisão final sempre estará nas mãos do *demos*. Com isso, mesmo com a ampla participação popular, na democracia há uma complexa relação entre poder, *demos* e a elite. As fontes são ricas em exemplos de membros da aristocracia exercendo influência nas assembleias, sendo inegável que uma boa educação, principalmente conhecimentos em retórica, favorece a atuação no campo político. Por isso, alguns autores, como Raaflaub, afirmam que, em Atenas, “o *demos* é soberano, mas certamente não governa a pólis” (RAAFLAUB, 2015, p. 32), pois o exercício real do poder estaria restrito a essa elite educada.

A perspectiva de quem governa é apenas a elite, o que se torna ainda mais forte nos regimes democráticos atuais, em que o poder do povo encontra-se esvaziado diante da pressão de grandes grupos:

Por que democracia significa poder do demos, do povo, e esses regimes se acham sob a dominação política de camadas particulares: grandes financistas e industriais, burocracia gerencial, alta burocracia estatal e política, etc. É verdade que suas populações têm direitos; é verdade que esses direitos não são “simplesmente

formais”, como absurdamente já foi dito, eles são somente parciais. Mas a população não tem o poder; ela não governa nem controla o governo; ela não elabora a constituição nem as leis, ela não julga. Periodicamente, por ocasião das eleições, ela pode punir a porção aparente (que emerge à superfície) dos governantes – foi o que sucedeu na França em 1981 –, mas apenas para alcançar ao poder outros da mesma laia – é o que prevalente acontecerá na França dentre de alguns meses. (CASTORIADIS, 2002, p. 117-118)

Refletindo sobre a situação da democracia atual e os elogios e críticas a ela no pensamento antigo, a partir das amostras de Heródoto e Aristóteles, pode-se questionar sobre a efetiva atuação do povo na política. Dessa maneira, se o povo não governa, se ele não tem o poder de decisão, por quais razões os registros literários sobre a democracia são insistentes na sua caracterização negativa? Por que há tanto esforço em deslegitimar a ação do povo, atacando principalmente sua “falta de educação”?

O destaque da falta de educação do povo nos registros literários é feito a partir da perspectiva de membros de uma elite que sempre viu, e verá, com ressalvas a democracia (ARISTÓTELES. *A Política*, 1279b-1280a; PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*, 1.5). Ao atacar a inaptidão para governar do povo, essas elites promovem críticas justamente àquilo que fortalece a democracia, isto é, a participação popular, o povo reunido.

A força do *demos*, a partir de sua união, é expressa no próprio termo democracia, que se dá pela associação de *demos* e *kratos*, manifestando a predominância de uma parcela da população, os mais pobres, sobre a cidade pelo uso da força (PLATÃO. *A República*, VIII, 557a-c; CANFORA, 2015, p. 180-181). Essa força se dá justamente pela união, manifestada pelo uso da palavra e da resolução dos conflitos através do consenso após a deliberação. O consenso pela palavra e o poder de deliberação do povo são legados importantes para resgatarmos na política contemporânea, em que infelizmente avança, de maneira alarmante, o número de caso de assassinatos de lideranças sociais e de repreensões a lideranças políticas populares.

Assim, estudar a democracia antiga é também perceber as críticas ligadas a ela, bem como quais as ameaças enfrentadas por uma sociedade que se propõe um modelo participativo. Deslegitimar o povo é querer retirar a participação de todos como uma alternativa para a resolução dos problemas. Voltar o olhar para a crítica antiga à democracia é perceber esse

regime como um campo de negociação e de conciliação pautado na busca da igualdade política. Atualmente, quando a democracia brasileira recebe críticas em todas as frentes, é salutar ter essa percepção e valorizar a cultura política da participação direta, da qual grande parte da população brasileira se sente excluída.

A longevidade da democracia ateniense indica que ela foi uma resposta ético-política a determinados problemas vivenciados. Mesmo quando a democracia recebe ferrenhas críticas sobre seu funcionamento, ela é capaz de fornecer ao homem um projeto de construção que visa a autonomia, aprimoramento ético e moral, e participação direta e efetiva nos processos decisórios.

Portanto, a democracia é o regime pautado na participação política, que abre espaço para o maior número de pessoas se expressar com seus atos e suas palavras. Valorizar esse aspecto é acreditar que ela permite a criação de um espaço e tempo públicos, os quais permitem a coletividade pensar e repensar sobre si mesma, sendo um mecanismo de criação de sua identidade e da busca de seus valores. A democracia sempre estará ligada aos ideais de liberdade, igualdade e justiça, que não devem ser encarados como mitos, mas algo de passível realização (CASTORIADIS, 2002, p. 270). Esses ideais não são unívocos e estão em jogo, num processo de constante disputa e de tal maneira que são sempre revisitados e repensados. Mesmo com esse jogo, a democracia consegue instituir o debate sobre liberdade, justiça, equidade e igualdade dentro do funcionamento de suas próprias instituições.

A democracia, enquanto prática real, sempre estará sujeita a aprimoramento e, mesmo com todos os problemas que apresenta, fazer seu elogio é ter a convicção de que ela é capaz de assegurar que o maior número de pessoas se manifeste sem o uso da violência física. Os aspectos positivos da democracia superam os negativos, e a inaptidão do povo em governar, tão ressaltada por seus críticos, é superada pela prática constante do exercício da coisa pública.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *A Constituição dos Atenienses*. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *A Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UnB, 1988.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos Atenenses*. Trad. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

Referências bibliográficas

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II – domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. A democracia ateniense e nós. *e-Hum*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 8-31, 2016.

_____. *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar? Coimbra: Grácio Editor, 2018.

DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LEITE, Priscilla Gontijo; SILVA Lúvia Maria da. Participação política e democracia: a visão do povo em *A constituição dos atenienses* e algumas reflexões para o presente. In: ALBUQUERQUE, Renan; GRIZOSTE, Weberson. *Estudos clássicos e humanísticos & amazonidades*. São Paulo: Alexa Cultural, 2018, p. 35-52. V. 2.

PIRES, Francisco Murari. Mithistória do debate persa (Heródoto, III, 80-82). *História da Historiografia*, Ouro Preto, n.10, p. 183-192, 2012.

RAAFLAUB, Kurt A. Why Greek Democracy? Its Emergence and Nature in Context. In: HAMMER, Dean (ed.). *A companion to Greek democracy and the Roman Republic*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2015, p. 23-43.

SOARES, Carmen. Diálogo nas histórias de Heródoto entre teoria e práxis política: tirania e democracia, contrastes e semelhanças. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 25-39, 2014.

WALLACE, Robert W. The Practice of Politics in Classical Athens, and the Paradox of Democratic Leadership. In: HAMMER, Dean (ed.). *A companion to Greek democracy and the Roman Republic*. West Sussex: WileyBlackwell, 2015, p. 241-257.

¹ Dabdab (2016, p. 30), em trabalho recente, afirmou: “É legítimo – e necessário – escolher certos aspectos da Antiguidade que podem nos interessar, servir de fonte de reflexão e até mesmo, por vezes, de inspiração”.

² Para Detienne (2014, p. 125-149), a categoria do “querer se reunir para debater assuntos em comum” é útil para pensar o político, por ser flexível sem ser fluida. Com isso, podem-se mostrar diversos começos dos “lugares políticos” em diferentes sociedades separadas no tempo e no espaço. O caso grego seria mais um desses começos e se destaca pela formação de um tempo e espaços públicos em que o cidadão irá atuar. A atuação do cidadão no campo político se torna mais abrangente e direta no caso da democracia.

³ Cf. Pires (2012, p. 189): “Um percurso em círculo nas transmutações das três formas de regime, indo da monarquia para a democracia, desta para a oligarquia e então desta última (retornando) à monarquia, de modo a indefinir fim e começo porque assim coincidentes e confundidos”.

⁴ Todas as citações de Heródoto e Aristóteles são traduções coletivas feitas no âmbito do projeto Prolicen “Vocabulário político da Antiguidade: reflexões para o exercício da cidadania”, executado na UFPB, ao longo de 2017. Agradeço, especialmente, ao professor Lucas Consolin Dezotti, que divide comigo a tarefa de coordenar esse projeto, e aos alunos Bruno Ramalho de Figueirêdo, Danusia Oliveira Ferreira e Raissa do Nascimento Fernandes, pela dedicação ao projeto e à tradução.

⁵ Cf. Pires (2012, p. 187): “É bem melhor um regime que, pelo contrário, busque dissipar tais efeitos dispersando o exercício do poder graças à instituição de uma pluralidade de cargos e funções governamentais que sejam acessíveis a todos os cidadãos, ainda reprimindo os abusos de autoridade por meio de controles institucionais sobrepostos ao exercício de tais cargos e funções”.

A CORRUPÇÃO DOS ANTIGOS E A NOSSA: APONTAMENTOS PARA O ESTUDO DA CORRUPÇÃO ROMANA^{*1}

Fábio Faversani^{**}

Resumo: Este artigo^{***} traça inicialmente uma discussão sobre as possibilidades de comparação entre a corrupção moderna e antiga. Concluímos que os estudos sobre a corrupção moderna permitem lançar um novo olhar sobre a corrupção antiga, tomando-a não como um vício moral ou desvio de conduta, mas como um fator componente da vida social que tem sua própria historicidade. Fazemos, então, um exercício, demonstrando o lugar da corrupção na literatura e analisamos brevemente como o entendimento dos romanos sobre a corrupção é bastante diverso e se alterou enormemente ao longo do tempo, tomando como exemplos Plauto e Salústio. Por fim, enfatizamos que a corrupção romana encontrou no universo provincial um elemento central para a sua dinâmica.

Palavras-chave: corrupção; Roma antiga; Plauto; Salústio.

THE ANCIENTS'S CORRUPTION AND OURS: APPOINTMENTS FOR THE STUDY OF ROMAN CORRUPTION

Abstract: This article starts by debating the alternatives for comparing modern and ancient corruption. We conclude that studies of corruption in contemporary societies allow us to cast a new glance on ancient corruption, assuming it is not limited to a moral vice or misuse of conduct but a component of social life that has its own historicity. We then study some uses of corruption in the literature, briefly analysing how Romans' understanding of corruption varied considerably over time, taking Plautus and Sallust as examples. At last, we emphasise the importance of the provincial world for Roman corruption.

Keywords: corruption; Ancient Rome; Plautus; Sallust.

* Recebido em: 30/01/2019 e aceito em: 11/03/2019.

** Professor de História Antiga da Universidade Federal de Ouro Preto.

*** Este artigo foi escrito como parte do desenvolvimento do projeto "Rome our Home: (Auto)biographical Tradition and the Shaping of Identity(ies) (PTDC/LLT-OUT/28431/2017)".

A corrupção dos romanos e a nossa permitem pensar uma série de pontos de contato que são muito interessantes, ainda que seja possível argumentar que tais aproximações são indevidas.

Por isso, gostaria de começar tratando de pontos que podem ser destacados como limites intransponíveis entre a corrupção antiga e moderna, condição, portanto, para tratarmos da corrupção antiga sem apresentá-la como moderna. O argumento central contrário a que se estude a corrupção antiga em conexão com o que entendemos modernamente por corrupção me parece ser que a corrupção se refere a uma apropriação privada, indevida, diga-se, de algo público. A separação clara entre público e privado seria um dado de sociedades capitalistas, enquanto, nas demais, predominariam fronteiras bem opacas, marcadas pelo domínio de diversas lógicas patrimonialistas, em que não se haveria de falar de corrupção, mas de troca de favores, relações de *amicitia* ou *philia*. Assim, pensar a corrupção em um universo anterior às sociedades burguesas seria quase uma impossibilidade conceitual, uma operação que impor a lógica de um Estado moderno, consubstanciado em aparatos burocráticos, para os Estados antigos. Esse argumento, lembremos, é esgrimido para obstar que se trate de corrupção também em outras sociedades, como, por exemplo, no Brasil colonial.

Nossa colega Adriana Romero (2017), em livro lançado recentemente, usa dois argumentos que me parecem relevantes: 1. a documentação traz uma série de referências à prática de corrupção, que era inclusive objeto da legislação; 2. A fronteira entre público e privado era diversa e o funcionamento do Estado também, mas isso não equivale a dizer que não se distinguisse público de privado ou que não se esperasse das autoridades que se abstivessem de extrair recursos públicos para si indevidamente ou recebessem recursos privados para favorecer interesses escusos.²

Estamos de acordo com Adriana Romero no sentido de que a corrupção assume feições diversas, conforme os modos como as sociedades compreendem a fronteira entre público e privado e conforme funcione o Estado, considerando, especialmente, o acesso às posições de poder em sua estrutura. Nesse sentido, podemos pensar em aproximações entre corrupção antiga e moderna sem desconhecer que não se trata do mesmo fenômeno. No caso da corrupção em Roma, temos não só a utilização do termo para referir à prática (o que não simplifica nosso problema, como veremos adiante), como também legislação que tipifica a conduta. No caso específico que es-

tudamos, portanto, parece-nos que não é razoável afastar a possibilidade de tratar da corrupção romana e compará-la com as práticas contemporâneas, de modo que uma nos permita compreender melhor a outra, por alteridade mais do que por semelhança.

No mundo contemporâneo, os estudos sobre a corrupção ganharam destaque apenas recentemente e se multiplicaram enormemente nos últimos anos.³ Em 1990, eram menos de 100 trabalhos publicados sobre o tema na base “web of knowledge”, enquanto que, em 2010, foram mais de 800.⁴

Gráfico 1

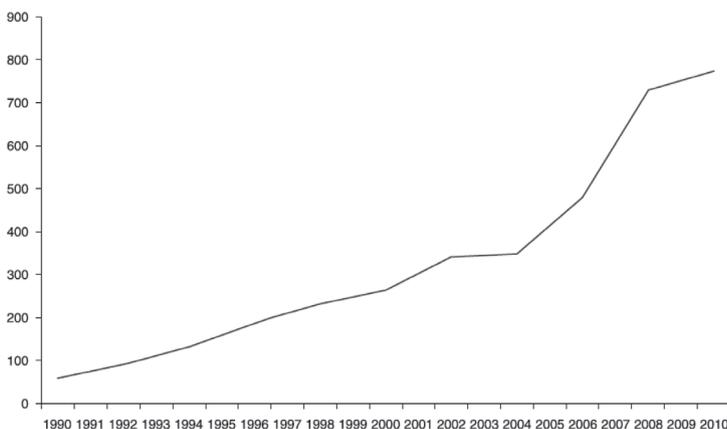


Figure 0.1 Number of articles on 'corruption' published between 1990 and 2010.
Source: ISI Web of Knowledge.

Em nível internacional, convenções anticorrupção foram adotadas pela União Europeia apenas em 1997, e pelas Nações Unidas, só em 2003. O Banco Mundial e o Fundo Monetário Mundial publicaram uma estratégia anticorrupção em 2007. No campo do terceiro setor, a Transparência Internacional foi criada em 1993, o seu Índice de Percepção da Corrupção é de 1995 e a Lista de Pagadores de Propina é de 1999. Apenas a título de comparação, a Anistia Internacional é de 1961 (BUCHAN, 2014, p. 1).

Houve um acúmulo importante nesse período, que produziu uma alteração progressiva no foco dos estudos. Destaco duas mudanças importantes: a. crítica à atenção demasiada, no âmbito do Estado, aos corruptos, subesti-

mando o papel desempenhado pelos corruptores e pelo mercado;⁵ b. crítica à ideia de que a corrupção pode ser eliminada com políticas de combate à corrupção, tratando-se fundamentalmente de um desvio de conduta moral individual ou de um grupo delinquente.

Creio que essas mudanças de foco são importantes e se ajustam melhor a características que me parecem centrais na corrupção atual. Cada vez mais se assenta que a corrupção é parte integrante do sistema econômico e do sistema eleitoral nas democracias representativas. Nesse sentido, não se trata de uma deformação pontual. A corrupção é parte do sistema capitalista e também da democracia representativa, por conta dos processos eleitorais, da poupança pública e capacidade de investimento do Estado resultante desta.

Se observarmos bem, em alguns dos estudos pioneiros, como aqueles de David Bayley e Samuel P. Huntington, a corrupção já era tomada como um ajustamento benéfico em certa medida e que ajudaria na transição de economias de mercado pré-modernas a modernas e promoveria eficiência na tomada de decisão governamental em países periféricos (HUNTINGTON, 1968, p. 59-64; BAYLEY, 1966, p. 727-30).

Como exemplo de abordagem que aponta nesse sentido de ver a corrupção como algo próprio ao funcionamento sociopolítico de nossa sociedade, destacaria a seguinte passagem de Giovanni Arrighi, que tece seus comentários a partir da obra de Braudel, que, por sua vez, tem em mente o livro I do *Capital*. Escreve Arrighi (2010, p. 26) que

Braudel também nos convidou a deixar por um momento a esfera visível e ruidosa da economia de mercado e seguir o dono do dinheiro até uma habitação oculta, onde só se pode entrar para negociar, mas que está um andar acima – e não um andar abaixo, onde está o mercado de trabalho. Ali, o dono do dinheiro encontra não o dono da força de trabalho, mas o dono do poder político. E aqui, garante Braudel, devemos desvendar o segredo destes lucros gigantescos e regulares que permitiram ao capitalismo prosperar e se expandir “infinitamente” ao longo dos últimos cinco ou seis séculos, antes e depois de aventurar-se nos domicílios ocultos da produção.

Desse modo, as relações entre capitalistas e políticos não seriam marcadas por desvios de conduta eventual, e sim a chave para que certos agentes,

através de vantagens fiscais ou investimento direto, por exemplo, pudessem acionar a poupança pública de forma privilegiada e gerar muito mais competitividade frente às demais concorrentes, alimentando a monopolização da economia e da política.

No caso brasileiro, está já abundantemente atestado que a corrupção eleitoral não é fruto de um desvio de comportamento moral individual, e sim parte estruturante do jogo político, vindo sendo observada em governos das mais diversas extrações ideológicas. No âmbito global, temos a importante contribuição da obra *Why nations fail*, de Daron Acemoglu e James A. Robinson, cuja principal conclusão é que, quanto mais próximos sejam as elites econômicas dos que estão no poder, mais teremos produção de políticas concentradoras de renda e antidemocráticas.

Assim considerados, os estudos sobre a corrupção na contemporaneidade têm se movido, cada vez mais, de problemas sobre como combater a corrupção para outros sobre como medir o tamanho da corrupção e como delimitá-la no interior das sociedades. Cito novamente, nesse ponto, Paul M. Heywood, que, na introdução (“Scale and focus in the study of corruption”) ao excelente *Routledge hand book of political corruption* (2015), trata dessa ordem de problemas com numerosos exemplos.

Desse modo, os estudos contemporâneos sobre a corrupção são muito recentes e têm mudado bastante o foco de sua abordagem, desviando-se de uma condenação da prática e busca de origens, para concentrar-se nos desvios morais, para compreender como estimar a intensidade dessa prática delituosa nas diferentes sociedades e como ela atua na organização de seu funcionamento político e econômico.

No caso da sociedade romana antiga, temos alguns pontos de contato com essa dinâmica. Os estudos, inicialmente, se dividiram sobretudo em dois campos: 1. o da condenação moral, muito ligado à ideia de decadência do Império; 2. o da constituição de aparatos judiciais que servissem ao combate da prática. Seguimos, aqui, Lisa Hill (2013), da University of Adelaide, em seu artigo “Conceptions of political corruption in Ancient Athens and Rome”.

O desenvolvimento da questão no período republicano romano é muito bem estudado por Cristina Rosillo López (2010), da Universidad Pablo de Olavide, em *La corruption à la fin de la République romaine (Ile – Ier s. av. J.-C.)*.⁶ Ela apresenta uma conceituação interessante de protocorrupção,

para qualificar as práticas anteriores à consolidação de uma legislação específica que tipificasse a conduta. Ela trata da corrupção romana em três grandes campos: eleitoral, político e judiciário.

No caso da corrupção judiciária, ganha destaque o crime de *praevaricatio*, especialmente quando se demonstrava a colusão entre duas partes. Nas fontes imperiais, temos um registro memorável da prática no *Satyricon* (14): “*Quid faciant leges, ubi sola pecunia regnat, aut ubi paupertas uincere nulla potest?*”.⁷

Em relação à corrupção eleitoral, há legislação buscando coibir a prática, que é bem antiga, coibindo o que se qualificou como *ambitus*. Há um estudo interessante de Piotr Kołodko (2011), da University of Białystok (Polônia).

Quanto à corrupção política, que envolve também aspectos da corrupção eleitoral, há uma legislação que buscou coibir inicialmente condutas tipificáveis como *peculatus* e outras práticas, como *pecunia residua*. Mas o ponto que mais nos interessa é a *res repetunda* (149a.C.), que se refere, muito especificamente, ao combate do roubo e extorsão praticado por autoridades públicas romanas contra provinciais.

Neste ponto, eu gostaria de apresentar minha contribuição, uma vez que pretendo estudar a corrupção romana na perspectiva da competição interaristocrática e como foi utilizada para desequilibrar o jogo político.

Na minha forma de entender, o problema da corrupção romana está intimamente ligado, por um lado, ao contexto de formação de um amplo universo provincial e a um ambiente em que essa elite provincial progressivamente ganha acesso ao centro do poder, e, por outro lado, à capacidade de extrair recursos das províncias para as disputas no centro do poder em Roma.

Desse modo, a minha compreensão se distancia de uma concepção que se fez predominante na história romana: de que a corrupção é um desvio moral que afastava os romanos de sua identidade original austera e pouco ambiciosa. Um padrão de conduta, nessa visão, derivado da perda dessa identidade original levou à corrupção, que, por sua vez, responde centralmente pela decadência do Império. No meu entendimento, a corrupção é parte integrante do funcionamento político e econômico romano, especialmente no que se refere às suas elites. Nossa hipótese é que esse foi um elemento estruturante que respondeu em grande parte pela capacidade de acumular recursos e alavancar a expansão em uma via militar e de reorganizar as lutas políticas, por um lado, e a forma de funcionamento do Es-

tado, por outro, jogando um papel importante na formação do Principado. A ideia de que a corrupção levou à queda de Roma, como muitas outras ideias de decadência romana, esbarram no que eu chamaria de elemento cronológico. No caso da corrupção, entre a percepção da prática e o fim do Império romano decorreram cerca de 700 anos. Convenhamos, é muito tempo de queda para se tomar mais seriamente essa hipótese. Além disso, considerando que a percepção da corrupção entre os romanos coincide com sua tipificação jurídica, no século II a.C., teríamos, seguindo essa lógica da decadência, um fenômeno curioso: a corrupção teria levado primeiramente ao “auge”, com o Principado, para apenas depois conduzir à queda. Nessa imagem de “auge” e “queda”, muito utilizada nas interpretações canônicas do mundo romano (Gibbon!) então, a corrupção não teria sido problema para Roma ascender vertiginosamente, mas seria ainda assim responsável pela queda? O moralista e o filósofo talvez possam não se importar com a cronologia, mas ao historiador esse descuido não pode ser permitido.

Assim, na nossa maneira de entender a corrupção romana, ela faz parte da identidade romana tanto quanto a austeridade. Fazemos notar, para não nos estender, que os provinciais e os próprios romanos atacaram e caracterizaram os romanos por sua ganância e corrupção. O sentimento antirromano alimentado por diferentes povos, aliás, tinha como elemento central a sua corrupção.⁸

Minha perspectiva, desse modo, aponta para que pensemos a corrupção em termos históricos, antes do que morais.

Nesse sentido, um primeiro aspecto que destaco é relativo ao fato de que em Latim, nos textos mais antigos, o verbo corromper e as várias formas nominativas derivadas dele, incluindo corrupção, não se referem ao escopo de ações que estamos tratando aqui. Inicialmente, corrupção tinha um sentido bem concreto para se referir a algo que houvesse se estragado, perdido suas características originais. Assim, poderia se falar que uma semente se corrompeu no caso de se verificar que ela perdeu sua capacidade germinativa. Um primeiro passo para seu significado se transformar até chegar ao que nos interessa pode ser encontrado largamente em Plauto. No comediógrafo já predomina um primeiro uso metafórico, relativo ainda à perda de características morais originais esperadas ou simplesmente perda dos sentidos, para outro exemplo. Eu pude localizar 15 passagens em que o comediógrafo utiliza palavras relativas à corrupção.⁹ Selecionei dois exemplos para evidenciar que aquilo que Plauto (*Amph.* 1058) chama de corrupção dificilmente seria traduzido assim por nós.

Animo malest, aequam uelim; corrupta sum atque absumta sum.

Desmaio. Água, por favor. Estou devastada e também destruída.

Nessa passagem, Alcmena se apercebe do engano que cometeu por conta do ardil de Júpiter, que assumiu a forma de seu marido para poder ter relações sexuais com ela. O sentido do uso *corrupta*, aqui, nada tem a ver com desvio moral, mas com a perda de sentidos em razão do choque.

at enim ... bat enim, nihil estistuc. plane hoc corruptumst caput.

Como assim... como quê, nada está bem. Certamente perdeu a cabeça.

(PL. Ep. 95).

Mais uma vez, o sentido de *corruptumst* não pode se associar ao que de modo mais imediato associaríamos com corrupção. A personagem, com dificuldade de compreender as inúmeras reviravoltas tão comuns nas tramas plautinas, usa o termo para indicar pouca clareza, confusão mental.

Por outro lado, Salústio, que é um autor muito importante para pensar a corrupção, bem adiantado já no século I a.C., não utilizará a palavra corrupção ou qualquer uma associada a ela nem em *Conjuração de Catilina* nem na *Guerra de Jugurta*. Salústio é um dos vários autores que exploraram a tópica do *metus hostis* para apresentar o motor da decadência romana. O esquema é conhecido: quando os romanos eram pobres, cercados por vizinhos ricos e poderosos, eram austeros e disciplinados. Vencidas uma a uma essas ameaças externas, os romanos se viram, eles próprios ricos e poderosos e adotaram os vícios que fragilizavam seus adversários. Corrompidos, no sentido moral, corrompem politicamente o Estado e apropriam-se deste para seus fins particulares. Salústio, contudo, não usa o verbo corromper nem nenhum de seus derivados, ainda que trate desses processos com centralidade em sua obra. A análise, portanto, deve ser feita considerando as situações, contextos específicos, mais do que se prendendo a estudos lexicais. Para infelicidade dos adeptos de tais pesquisas, os mecanismos de busca em *corpora* textuais não serão úteis para estudos como este.

Um ponto de tensão que me interessa nesse longo processo, representado por irmos da corrupção como simples fenômeno natural, passando pela metáfora da deterioração das pessoas ou de seus comportamentos e chegando à corrupção como crime político, é aquele que gerou a motivação para a principal lei anticorrupção romana. Promulgada inicialmente em

149 a.C., a lei *Calpurniade repetundis* foi seguida depois de outras: Lex Iunia (126?), Lex Aciliarepetundarum (123), Lex Servilia Glaucia (100), Lex Cornelia de maiestate (81), Lex Iulia de repetundis (59).

O espírito dessas leis era declaradamente assegurar alguma proteção aos provinciais contra a ganância daqueles governantes que fossem enviados a eles como representantes de Roma. O Estado romano criou instrumentos para que os provinciais pudessem recuperar o que lhes houvesse sido retirado indevidamente, daí o nome *de repetundis*. Por um lado, isso, a meu ver, permite estudar o que é mais óbvio, ou seja, como os romanos estavam preocupados em proteger os provinciais e, portanto, investigar o poder que tais provinciais tinham no poder central para afrontar e até mesmo incriminar cidadãos muito poderosos, inclusive de extração senatorial. Mas, por outro lado, como era importante ter um mecanismo para equilibrar as disputas entre os gananciosos. Haveria que se ter garantias que um romano enviado às províncias não fosse exagerar na exação. Isso cumpria um objetivo de preservar o poder do Estado (por isso a menção a *de maiestate*), mas também garantir que alguém que fosse à província e extraísse de lá vantagens demasiadas seria punido não com o exílio ou com a retirada de seus direitos, mas com a retribuição do que houvesse sido retirado em excesso. Não se pode desconsiderar que tais leis visavam a produzir um equilíbrio entre os aristocratas, para quando eles voltassem a Roma para competir entre si. Desse modo, o governador da Numídia, por exemplo, podia saber que o governador na Narbonense não estaria livre para acumular vantagens indevidas em demasia. Se constatasse que tal ocorreu, qualquer concorrente teria instrumento para fazer com que seu adversário perdesse esses recursos, reequilibrando o jogo.

Aspecto importante no estudo da corrupção se refere à projeção que os provinciais vão alcançar e, portanto, passarão a ter não apenas aliados no centro do poder, como também passarão progressivamente a compor esse centro do poder. Um governador poderia se confrontar com aristocracias locais bem posicionadas também no centro do poder e que poderiam destruir a reputação de um administrador indesejável. Desse modo, o combate à corrupção poderá ser usado para desequilibrar o jogo, eliminando aristocratas da disputa, mesmo que eles não tivessem assumido uma conduta muito diversa de outros colegas que nunca foram acusados ou foram ino-centados. A corrupção foi usada como uma forma de produzir a morte política de adversários. Ao longo da vida, com o passar do tempo, dificilmente

um aristocrata que assumisse importantes papéis no Estado deixaria de ser acusado de corrupto, quer de modo formal, quer simplesmente por boatos.

Conclusões

A corrupção, assim, pode ser estudada, para além de seus aspectos jurídicos e morais ou filológicos, como uma disputa no interior da aristocracia romana, pela qual as províncias e os provinciais jogaram um papel-chave. Nessa disputa, teve centralidade a compreensão do que era próprio a um cidadão romano na administração dos negócios públicos. Os provinciais foram muito ativos nesse contexto para cobrar que os romanos fossem... romanos! E o fizeram em dois sentidos. Primeiro, a partir da periferia, cobrando que tivessem um comportamento austero, moderado e que, portanto, não os saqueassem como faziam frequentemente, tanto na guerra quanto na gestão das províncias. Segundo, a partir do centro, como senadores especialmente, os provinciais que eram *homines nouique* acusaram sistematicamente aqueles de famílias tradicionais de não serem bons romanos por conta de seu comportamento dissipador e dependente de condutas desonestas. Nesse sentido, os provinciais se apresentavam como mais romanos que os romanos. Tendo alcançado posições de destaque por seus méritos, atuariam com rigor, disciplina, austeridade e severidade antigas. Para esses provinciais, os romanos do passado seriam dignos de elogio e seus descendentes merecedores de crítica e combate, por destruírem o que receberam pronto de seus ancestrais.¹⁰

A corrupção, assim, nos permite pensar as relações entre centro e periferia e as identidades romanas de uma forma dinâmica e multifacetada, evitando tomá-la como algo estático e prescritivo, ou reduzido a uma oposição simplificadora nós-outros. No caso dos provinciais, vemos que eles eram o nós e os outros romanos simultaneamente. A meu ver, precisamos discutir o tema das identidades em nosso novo contexto de uma forma nova e não nos mantermos limitados aos marcos colocados desde a década de 1970 pelos estudos pós-coloniais. Esses foram importantes e devem seguir sendo considerados, por certo. Mas é preciso avançar e pensar esses problemas em um universo em que as fronteiras se transformaram enormemente.

Sítios

CMS Guide to Anti-Bribery and Corruption Laws. Disponível em: <https://cms.law/en/INT/Publication/CMS-Guide-to-Anti-Bribery-and-Corruption-Laws>. Acesso em: 30/01/2019.

COMISSÃO de Ética Pública – Presentes e Brindes. Disponível em: <http://etica.planalto.gov.br/sobre-a-cep/perguntas-frequentes/presente/etica131>. Acesso em: 30/01/2019.

Referências bibliográficas

ACEMOGLU, D.; ROBINSON, J. A. *Why nations fail: the origins of power, prosperity, and poverty*. London: Profile Books, 2012.

ARRIGHI, G. *The long twentieth century*. Money, power, and the origins of our times. London: Verso, 2010.

BAYLEY, D. H. The effects of corruption in a developing nation. *The Western Political Quarterly*, Utah, v. 19, n. 4, p. 719–32, 1966.

BUCHAN, B.; HILL, L. *An intellectual history of political corruption*. London: Macmillan, 2014.

FAVERSANI, F.; JOLY, F. D. Tácito, sua vida de Agrícola, e a competição aristocrática no Alto Império Romano. *Mnemosine Revista*, Campina Grande, v. 4, n. 1, p. 133-147, 2013.

HEYWOOD, P. M. Scale and focus in the study of corruption. In: _____. (org.). *Routledge handbook of political corruption*. London: Routledge, 2015.

HILL, L. Conceptions of political corruption in Ancient Athens and Rome. *History of Political Thought*, Exeter, v. 34, n. 4, p. 565-587, 2013.

HUNTINGTON, S. P. *Political order in changing societies*. New Haven: Yale University Press, 1968.

KOŁODKO, P. Lex Poetelia de ambitu of 358 B.C. as an example of legislation against corruption in elections. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, Białystok, v. 24, n. 37, p. 117-125, 2011.

LOPÉZ, C. R. *La corruption à la fin de la République romaine (II^e – I^{er} s. av. J.-C.)*. Stuttgart: Franz Steiner, 2010.

MacMULLEN, R. Comparative corruption, past and present. *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, Washington D.C., v. 42, n. 3/4, p. 390-418, 2017.

ROMERO, A. *Corrupção e poder no Brasil: Uma história, séculos XVI a XVIII*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SOUZA, Ph. *Piracy in the Graeco-Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Notas

¹ Este trabalho foi apresentado sob diferentes formatos de comunicação. Inicialmente, foi preparado especialmente para o Colóquio em homenagem à aposentadoria do Prof. José Antônio Dabdab Trabulsi, em Belo Horizonte; posteriormente, foi revisto para o II Simpósio do LARP (Laboratório de Arqueologia Romana Provincial), em São Paulo, e, posteriormente, repensado para o Seminário Aberto do Mestrado de Estudos Clássicos, da Universidade de Coimbra. Agradecemos aos participantes dessas três atividades pelas críticas e sugestões, fundamentais para a escrita deste artigo.

² Não é nosso ponto neste trabalho, mas a própria ideia de uma separação completa e muito rígida entre público e privado não nos parece aplicável ao mundo contemporâneo. Os exemplos da porosidade existente nessa fronteira são inúmeros, mas citaríamos o caso da absolvição do governador da Virgínia pela Suprema Corte no escândalo envolvendo a comercialização de tabaco, fundada na noção de que houve uma troca desinteressada de favor entre as partes. Mesmo o montante envolvido nos presentes recebidos desinteressadamente alcançasse a cifra de US\$ 175.000,00, a Suprema Corte considerou que era função do agente público gerar facilidades para seus constituintes e, não se caracterizando um mecanismo de *quid pro quo*, não se havia que falar de corrupção. Para uma breve apresentação do caso, cf. MacMullen (2017, p. 392). São casos como esses que têm levado os Estados a adotar limites concretos para os presentes que podem ser aceitos pelos agentes públicos. Em geral, por tradição no caso das relações diplomáticas, presentes são trocados por embaixadores e outras autoridades públicas, remetendo claramente às regras clássicas de hospitalidade presentes desde Homero. No caso brasileiro, distingue-se presente (que é inteiramente vetado) de brinde, cujo valor não pode exceder R\$ 100,00 e não pode ser dado exclusivamente a uma pessoa. Chama a atenção no caso da norma nacional que estejam previstas as dificuldades para se devolver um presente nos casos em que essa atitude possa soar como desrespeitosa para o doador. Nesse caso se recomenda que o presente seja doado, cumprindo regras específicas, e deixando manifesta a porosidade da fronteira entre público e privado. Para consultar as normas em vigor para regular a conduta da Administração Pública no Brasil no que respeita a esse tema, e assim poder construir uma ideia mais clara da complexidade

dessa fronteira, cf. “Presentes e Brindes” no site da Comissão de Ética Pública (ver **Sítios**). Para um quadro comparativo das normas anticorrupção em 41 países (e como a fronteira entre público e privado é sempre dada como equívoca nos diversos contextos contemporâneos, precisando ser regida por uma legislação complexa), cf. *CMS Guide to Anti-Bribery and Corruption Laws* (ver **Sítios**).

³ Como indica um antiquista em artigo recente, a atenção dos historiadores ao tema, contudo, segue bastante tímida comparada àquela dedicada por cientistas sociais, que tem sido, de todo modo, bastante recente: “historians have paid it little attention, in contrast to the quite extraordinary interest in it among social scientists since the late 1980s.” (MacMULLEN, 2017, p. 391).

⁴ A informação e o gráfico abaixo são da introdução da obra editada por Paul M. Heywood (2015, p. 2).

⁵ Mesmo que entre os classicistas essa mudança ainda não tenha tido impacto. No artigo de Ramsay MacMullen (2017, p. 390), anteriormente citado, a ênfase segue sendo dada aos agentes do Estado solicitando propina a particulares em prejuízo para o Estado e em vantagem desses particulares e dos agentes corruptos. Contudo, a própria apresentação do caso recente da BAE mostra que a corrupção não está limitada à ação gananciosa de funcionários públicos. Tal fato, inclusive, que implica que, descoberto o caso, não tenha havido punição em razão dos interesses econômicos que movimentavam aquela ação (MacMULLEN, 2017, p. 391-392).

⁶ O livro é baseado na Tese defendida por ela em 2005, em Neuchâtel.

⁷ “Que podem as leis onde só o dinheiro reina e a pobreza nunca poderá vencer?”

⁸ Para o exemplo que me parece mas marcante, mas certamente não o único, cf. o caso de Mitridates VI Eupator: “Mithidates, for example, seems to have stressed the aggressive greedy and rapacious aspects of Roman imperialism in the Eastern Mediterranean, arguing that submission to Roman rule meant virtual slavery” (SOUZA, 1999, p. 131). Cf. também sobre esse caso Cristina Rosillo Lopéz (2010, p.105-107).

⁹ *PL. Amph.* 1058; *As.* 867, 875, 883; *Bach.* 419-421, 492-493; *Ep.* 95; *Most.* 27-29, 82-83; *Per.* 779-780; *Poen.* 816, 830; *Trin.* 114-116, 240a; *Truc.* 671.

¹⁰ Tratamos desse problema em um estudo que fizemos a partir do *Agrícola*, de Tácito (FAVERSANI; JOLY, 2013).

A POLITEÍA DE MARCO AURÉLIO*

Lorena Lopes da Costa**

Igor B. Cardoso***

Resumo: *Retoma-se o debate a respeito do “bom governo” de Marco Aurélio, assumido já nas fontes antigas e desenvolvido pelos historiadores modernos, a fim de questionar a representação e concepção da politeia possível em Meditações. Procura-se cotejar o uso do termo com outros autores antigos, tais como Políbio e Platão, para evidenciar a mudança semântica e política no uso feito por Marco Aurélio.*

Palavras-chave: *Império Romano; cultura política democrática; republicanismo; linguagem política; historiografia.*

THE MARCUS AURELIUS' POLITEÍA

Abstract: *The debate about the Marcus Aurelius's “good government”, once assumed in ancient sources and developed by modern historians, is retaken in order to question the representation and conception of the possible politeia in Meditations. It is sought to compare the use of the term along with others ancient authors, such as Polybius and Plato, to evidence the semantic and political change in the use made by Marcus Aurelius.*

Keywords: *Roman Empire; democratic political culture; republicanism; political language; historiography.*

* Recebido em: 18/07/2018 e aprovado em: 11/09/2018.

** Professora da Universidade Federal do Oeste do Para (UFOPA) e doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Realiza pesquisa sobre heróis antigos e modernos. E-mail para contato: lorenalopes85@gmail.com.

*** Doutorando em História pela UFMG (bolsista CAPES). Pesquisa sobre a recepção do romance grego *Dáfnis e Cioé*, de Longo, nas traduções francesas e na literatura brasileira. E-mail para contato: igorbcardoso@gmail.com.

Em geral, as fontes antigas descrevem Marco Aurélio, que governou o Império Romano entre 161 e 180, como alguém de elevado caráter e justo no comando. Escrevendo no terceiro século, Dión Cássio enfatizou os princípios da educação retórica e filosófica do imperador (*História Romana*, 71, 35), que se mostraria vigoroso, benevolente, clemente e constante (*História Romana*, 71, 34). Em *História Augusta*, a virtude de Marco Aurélio é evidenciada com o estabelecimento de limites para os jogos de gladiadores, considerados deploráveis, atitude que coadunaria com frase de Platão que sempre estaria em sua boca: “as cidades florescerão se os filósofos governarem ou se os governantes filosofarem” (*História Augusta*, Vida de Marco Aurélio, o filósofo, 27, 6-7).

A ideia que faz coincidir a atuação política e a educação filosófica também está presente no trabalho comumente denominado *Meditações*, espécie de anotações pessoais que Marco Aurélio fez ao longo de seu reinado.¹ O pensamento estoico tem papel inegável aí, embora algumas anotações sejam tributárias de uma tradição filosófica comum à educação literária e retórica da época (BLOIS, 2012, p. 172). Se *Meditações* é resultado da escrita ao longo de muitos anos, possuindo muitas descontinuidades (CEPORINA, 2012, p. 45), o tema da morte permite certa sensação de conjunto. A renúncia ao “louvor da multidão”, ao “poder”, à “riqueza” e ao “gozo dos prazeres” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, III, 6), sem qualquer temor à morte, é associada recorrentemente à postura filosófica socrática de Platão (BIRLEY, 2001, p. 102).

O livro primeiro de *Meditações*, por vezes considerado um trabalho em separado, consiste em uma série de asserções que indicam as origens de várias qualidades do imperador, tomadas como fontes de inspiração (I, 14):

Com meu irmão Severo, aprendi o amor à família, à verdade e à justiça; graças a ele, conheci Tráseas, Helvídio, Catão, Dión, Bruto; concebi a ideia do governo de igualdade perante a lei (politeia sisonómou), administrado conforme a igualdade de oportunidade e a de fala (isóteta kai isegorían dioikouménés), também a ideia de um reino (basileías) que acima de tudo respeite a liberdade (eleutherian) dos súditos; dele, ainda, a constância e a mesma intensidade nas honras (timêi) à filosofia: a beneficência e a liberalidade copiosa; ser esperançoso, confiar na afeição dos amigos; a franqueza para com aqueles a quem acaso censurava e

*o não precisarem os amigos adivinhar o que ele desejava ou não desejava, porque ele deixava claro.*²

Não há unanimidade entre os pesquisadores sobre a quem se referem os nomes de Severo e Díon. Porém, Tráseas, Helvído, Catão e Bruto formam, sem dúvida, um coletivo no imaginário antonino de oposição a certa tradição considerada antirrepublicana. Enquanto Tráseas e Helvído foram membros proeminentes da oposição estoica à dinastia flaviana, que governara o Império entre 69 e 96, Bruto e Catão são figuras celebradas de oposição a Júlio César. Em passagem do livro seis, Marco Aurélio exorta os cuidados contra uma possível “cesarização” do espírito, tendo a filosofia como defesa:

Cuidado para não se cesarizar, para não se imbuir; isso costuma acontecer. Preserve-se simples, bom, puro, grave, desafetado, amigo da justiça, piedoso, benévolo, afetuoso, firme no cumprimento do dever. Lute por permanecer tal qual se quis formar na filosofia. (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, VI, 30)

A inclinação de Marco Aurélio a valores republicanos ou, até mesmo, democráticos foi identificada pela historiografia moderna como sendo a realização do ideal platônico do rei-filósofo, que integraria o poder político e a filosofia em nome de um governo justo. A *pax romana* entraria em desagregação particularmente com o término do governo de Marco Aurélio, em 180, e a ascensão de seu filho Cômodo. Essa transição é tratada como ruptura na escolha de sucessão ao trono, que até então se dava por meio da adoção, quando o imperador fortalecia alianças políticas ao assumir como filho o sucessor. O historiador setecentista Edward Gibbon é certamente uma figura de proeminência nesse assunto, tendo explicado, em parte, a queda do Império romano a partir do fim do bom e justo governo dos Antoninos:

As formas da administração civil, cuidadosamente preservadas por Nerva, Trajano, Adriano e os Antoninos, justificam a imagem de liberdade em que eles se compraziam, considerando-se ministros responsáveis perante as leis. Tais príncipes mereceriam a honra de restaurar a República, tivessem os romanos de sua época sido capazes de desfrutar uma liberdade racional. (GIBBON, 2005, p. 104)

O século XX retomou em parte esse debate e o desenvolveu. Em 1955, Paul Noyen, por exemplo, situou os éditos do imperador como parte de ações filosoficamente orientadas pelo estoicismo e que, em decorrência disso, teriam construído as bases de um governo justo. Assegurar a alimentação para as crianças do Império teria sido um atributo inerente à caridade do imperador filósofo (NOYEN, 1955, p. 374). Em relação à mulher, Noyen sublinha o caráter “progressivamente feminista” da monarquia de Marco Aurélio, por fazer justiça às jovens contra os abusos recorrentes de tutores. Segundo Noyen (1955, p. 375-376), toda a legislação teria sido reformulada em vista da “fundação da seguridade social”, tendo como um de seus principais objetivos a abolição completa da escravidão, ainda que não tenha conseguido concretizá-la. Marco Aurélio encarnaria definitivamente a figura do imperador de ação, aplicando a teoria estoica ao cotidiano do governo (NOYEN, 1955, p. 378).

Anthony Birley, em uma biografia publicada em 1966 sobre o imperador, asseverou, na mesma linha de Noyen, que os preceitos estoicos teriam sido colocados em prática, o que fazia da administração do imperador filósofo um período mais fraterno para se viver.³ No “mundo cosmopolita” dos Antoninos, de “população multilíngue”, diz Birley, havia qualquer coisa “no ar” que lembrava “o século XVIII” (BIRLEY, 2000, p. 23). Seu entusiasmo com o século II deixa entrever a referência historiográfica da qual partiu para narrar a grandeza de um momento do Império Romano.

Em importante obra publicada em 1997, Pierre Hadot compreendeu *Meditações* como se elas fossem exercícios espirituais para a construção de uma cidade interior. Os contatos por vezes conflituosos entre a fortaleza espiritual do imperador e as vicissitudes morais da sociedade romana revelariam o descompasso entre governo e povo, entre desejo de progressos filosóficos de um lado e entrega desenfreada aos desejos mais ímpios de outro. Segundo Hadot, Marco Aurélio teria se comprometido a transformar os valores, as opiniões, a maneira de enxergar o mundo que tanto fascinavam a “massa humana”, mas que pouco contribuíam para o progresso humano (HADOT, 1997, p. 322). É evidente que de Gibbon a Hadot há inúmeras diferenças, porém, em geral, o bom governo de Marco Aurélio é identificado, em todos esses casos, como parte da postura filosófica do imperador.

Existem divergências historiográficas à ideia de coalescência entre poder político e filosofia em Marco Aurélio, embora elas sejam minoritárias

e tenham despertado menor atenção de historiadores. E. R. Stanton argumentou, por exemplo, que o que Marco Aurélio pôs em prática pouco diferiu do que fizeram outros imperadores “não-filósofos”. Desse modo, as leis que diziam respeito à melhoria de vida das mulheres, escravos e crianças, comentadas por Paul Noyen, foram frutos não exatamente do governo de Marco Aurélio, mas de seus antecessores (STANTON, 1969, p. 574). Fundamentando-se em Stanton, Stephen Stertz avaliou que a condenação da luxúria por parte de um bom governante foi um *tópos* helenístico e, do mesmo modo, a ideia de igualdade e liberdade sob um reinado ecoava a concepção de democracia sob o Império já produzida por Élio Aristides (STERTZ, 1977, p. 435).

Mais recentemente, Tim Whitmarsh argumentou que *Meditações* fazem parte de uma oposição retórica às dinastias precedentes dentro de uma “maquinaria de representação imperial” iniciada com Trajano, contrapondo-se à tese largamente aceita de que os 12 livros de *Meditações* tenham sido destinados exclusivamente à reflexão individual. Segundo o historiador britânico, o caráter pedagógico do primeiro livro, no qual o imperador se comporta como um aprendiz, evolui nos livros seguintes, fazendo do próprio imperador um educador. Antes de guiar o Império, seria necessário guiar a si mesmo. Desse modo, *Meditações* não revelariam um novo e unificado eu, mas, ao contrário, encenariam uma representação de um par de regras sancionadas pela tradição literária, de tensão ainda não resolvida entre a filosofia e sua resistência mundana (WHITMARSH, 2001, p. 216-225).

Não é preciso concordar completamente com a posição de Whitmarsh sobre *Meditações* para compreender que, mesmo para um trabalho que não tem o público como destino, como são os modernos diários, por exemplo, a autorrepresentação é inerente à escrita de si – ou, para retomarmos as discussões de Männlein-Robert, à autobiografia filosófica.⁴ Não se trata de questionar a sinceridade do imperador frente à imagem que ele faz de si mesmo, mas de compreender os modos pelos quais sua representação foi construída ao longo de seu principado.

A autorrepresentação de Marco Aurélio em outros suportes materiais evidencia nuances da tradicional imagem do rei-filósofo, apartada do conturbado jogo político palaciano. Susanne Börner (2012, p. 81) comenta que a cunhagem de moedas, quando Marco Aurélio ainda era César (138-161), sinal da sucessão imperial, funcionou como manifestação de unidade

e harmonia da família imperial, integrando-se à tradição do *princeps*. Um exemplo dessa manifestação seria a imagem de um rito de sacrifício junto a Enéas e Ascânio, no medalhão depositado hoje no *Staatliche Museen zu Berlin* (n. 18200638), no qual a figura de Marco Aurélio é remetida às representações da *Ara Pacis*, monumento feito por Augusto para celebrar a *pax romana*. A associação de Marco Aurélio com Augusto contrasta com a imagem criada em *Meditações*. Além disso, após assumir o principado, as moedas cunhadas com a imagem de Marco Aurélio assumiram cada vez mais a representação militar, em razão das guerras contra inimigos estrangeiros (germanos, partos e marcomanos) e também devido à rebelião promovida por Avídio Cássio. Filósofo, sim, mas também religioso e guerreiro, dentro das tradições romanas.

Gostaria de sugerir brevemente a pertinência de associar *Meditações* ao conjunto das representações que remetem a figura de Marco Aurélio a um conjunto de valores romanos tradicionais, procurando questionar as teses que atribuem ao imperador a realização singular, ainda que parcial, do ideal de rei-filósofo platônico. Acredito que a mobilização de um vocabulário republicano com tons democráticos em *Meditações* pode ser compreendida como parte de uma política de memória que integra, nos termos de Whitmarsh, a “maquinaria de representação imperial”, ou, como Stertz, um *tópos* da literatura imperial.

Vejamos que a *politeia* isonômica presente no primeiro livro de *Meditações* e já citada aqui remete à tripartição feita por Políbio no século II a.C. O historiador grego relacionou em *História* o sucesso da expansão militar de Roma com a singularidade de sua *politeia*, considerando o sistema de governo romano ideal porque combinava três regimes políticos: o Consulado, que teria um caráter régio; o Senado, representando um governo aristocrático; e a Tribuna da Plebe, que evidenciaria características de um poder democrático.

Essa constituição mista, teoricamente denominada *politeia* e posteriormente identificada com a experiência da *res publica*, salvaguardaria, de acordo com Políbio, as formas simples de governo de desandarem em abusos e despotismos, pois os diferentes interesses estariam voltados para o bem comum. No que diz respeito à democracia, a experiência ateniense é caracterizada por Políbio como uma nau sem governo, na qual tudo é dirigido pelas pulsões desenfreadas de uma turba moldada na força e na

agressividade (*História*, VI, 4, 4-5). A ideia de uma democracia de excessos já havia sido desenvolvida pela elite educada do período clássico.

Platão, por exemplo, denunciou a democracia, regime no qual as multidões, ao ignorarem “as leis escritas ou não escritas” (*República*, 563d), embriagadas pelo excesso de liberdade (*eleuthería*), acabavam dominadas por tiranos e reduzidas, conseqüentemente, à mais “insuportável e mais amarga das escravidões, a escravatura dos escravos” (*República*, 569b-c). Segundo Platão, o transbordamento da liberdade na democracia levava o regime à tirania. Assim, a democracia foi medida tanto pelo desrespeito às leis quanto pelo abandono do bem comum, e deveria ser corrigida com a participação de um rei-filósofo que vise à virtude (*República*, 473c)

Aristóteles apostou fundamentalmente na combinação dos diversos regimes existentes em seu tempo – tanto nas formas simples quanto nas degeneradas –, a fim de dirimir o problema concernente a cada um, posto que “a *politeía* (constituição) composta da combinação de numerosas formas é a melhor” (*Política*, II, 1266a). As formas degeneradas da monarquia, da aristocracia e da *politeía* (isto é, a tirania, a oligarquia e a democracia, respectivamente) não visam ao “bem comum”, expressão que seria repetida frequentemente pelos republicanos romanos; todas elas visam a interesses próprios, sejam de um só, dos ricos ou dos pobres. Eleitas as formas de governo mais comuns, Aristóteles buscou compor regimes mistos constituídos de elementos democráticos, constitucionais, oligárquicos, aristocráticos e mesmo monárquicos. Dessa forma, buscava-se corrigir a democracia a partir da combinação com outros regimes, em respeito ao compromisso de construção de um espaço político e de equilíbrio, do justo meio.

Se a democracia nunca foi consensual em Atenas, é preciso observar seu sucesso entre camponeses e trabalhadores citadinos e sua grande estabilidade no tempo. O prof. Dabdab Trabulsi demonstrou, em diferentes trabalhos, que a participação na assembleia ateniense significou uma experiência única de vida política, em especial para a gente pobre, que passou a viver sob as mesmas leis da gente rica (*isonomía*). Ao contrário do entendimento de Platão, a liberdade (*eleuthería*) democrática se constituiria na própria participação cívica. Não há liberdade fora da democracia. Da mesma forma, a igualdade na distribuição da palavra (*isegoria*), toque de pedra no regime democrático, configura uma redistribuição das riquezas,

pois ela se faz por meio da ação, em vez de ser compreendida como direito adquirido (DABDAB TRABULSI, 2006, p. 47). A democracia aqui deve ser entendida como uma cultura política de constante mobilização.

De forma semelhante, Ellen Wood sustenta que a “ideia grega de igualdade de expressão (*isegoria*) sintetiza as principais características da democracia ateniense: a ênfase em uma cidadania ativa; e seu enfoque sobre a distribuição do poder de classe” (WOOD, 2007, p. 421). Para os democratas atenienses, política e economia faziam parte de esferas distintas, mas eram entendidas em relação uma com a outra, de modo que a luta política só ganhava sentido na medida em que parte do poder econômico era também garantido.

Sobre o conflito entre pobres e ricos, Josiah Ober comenta que:

Os atenienses acreditavam que parte do excesso da riqueza poderia ser empregada pelos membros das altas classes como maneira de promover a seguridade do estado para benefício dos cidadãos. Ainda que o princípio de igualitarização econômica nunca tenha sido imposto, o demos ateniense encontrou caminhos para estimular e, em última instância, coagir os ricos individuais a gastar certa porção de suas riquezas para o bem da sociedade como um todo. (OBER, 1989, p. 199)

Em recente publicação, Claude Mossé observou que de Políbio a Cícero, entre outros escritores, a lembrança deixada pela democracia ateniense na cultura antiga permaneceu majoritariamente negativa (MOSSÉ, 2013, p. 87). No entanto, a ideia de Platão de rei-filósofo, que minimizara os perigos advindos da democracia ateniense, ganhava ironicamente com Marco Aurélio as qualidades democráticas de *isegoria*, *isonomia* e *eleutheria*. Enquanto Políbio segue a tradição clássica ao encontrar na *politeia* romana um mecanismo de frear os abusos da democracia, não encontramos com Marco Aurélio qualquer necessidade de justificação de uma *politeia* mista. Ela parece já estar dada.

Sabemos que a tradição helênica de autogoverno ressoou no formato de governo das cidades sob o domínio romano, mantendo formalmente o funcionamento das instituições democráticas do período clássico, com Assembleia, Conselho e Magistratura. Apesar disso, o povo já não tinha o poder de legislar. Tomar as funções do Conselho, aliás, já havia se tornado

um privilégio estabelecido pela propriedade, em vez de um cargo anual determinado por sorteio, como no período clássico. Na Atenas sob domínio de Roma, a Assembleia votava, na maior parte das vezes, meros decretos honoríficos (GLEASON, 2006, p. 234). Wilfried Nippel observou que a permanente militarização das sociedades submetidas ao poderio romano foi a marca da passagem da República ao Principado, sob o qual as cidades permaneciam em constante vigilância e controle (NIPPEL, 2003, p. 91). Nesse sentido, *alex provinciae*, segundo Andrew Lintott, pode ter sido um instrumento generalizado de regulamentação da autonomia das cidades helenizadas, interferindo na deliberação e na eleição (LINTOTT, 1993, p. 147).

É revelador que Plutarco tenha se referido à importância da democracia nas cidades helênicas, sob jugo romano, como sistema político que mantinha o povo comum em ordem e tranquilidade (*Praecepta*, 798-9; 813d). Certamente, a democracia já não incomodava as elites econômicas e políticas locais, muito menos Roma. Se, por um lado, algumas cidades gregas conseguiram manter as próprias leis e permanecer livres das guarnições e dos tributos romanos, por outro, conforme Lintott, “qualquer liberdade concedida por um poder dominante tem implícito o elemento de dominação, e a maioria dos gregos não tinha dúvida de que permaneciam sujeitos a ele” (LINTOTT, 1993, p. 37-38).

Com efeito, a liberdade de um imperador de se referir aos valores democráticos deve-se, em nosso entendimento, ao encerramento da expressão das tensões entre ricos e pobres nas tradicionais estruturas políticas republicanas – especialmente porque o poder tribunicio, se o compreendermos junto com Políbio como expressão democrática, havia sido incorporado às atribuições do *princeps*. Do mesmo modo, no século II, não é possível mais falar em uma cultura política democrática para além de um regime democrático, que, há muito tempo, não ameaçava a repartição do poder.

Sugerimos que, quando a *isonomia*, a *isegoria* e a *eleutheria* se deslocaram de seus conteúdos – de uma realidade concreta de participação política ou de uma virtualidade em potência, como no caso da República Romana (ROULAND, 1981), para a personalização da vida pública –, esses termos acabaram por se transformar em conceitos hegemônicos de um programa que, se querendo cosmopolita, diluía os fortes ideais sociais de mudança em um indiferente amálgama de ideias. Não seria incongruente justificar o reino

do *basileus*, em oposição ao tirano, por meio de valores democráticos ou republicanos, sobre os quais o *bem comum* não equivaleria como *justo meio*, mas como Estado defensor de suas fronteiras contra os bárbaros.

Seguindo os passos que Neal Wood (1991, p. 149) trilhou para comentar a concepção política de Cícero, a igualdade (*isótes*, para os estoicos, uma igualdade geométrica) da qual nos fala Marco Aurélio não poderia objetivar a diminuição das distinções sociais e econômicas, princípio basilar de uma democracia clássica; pelo contrário, esse ideal de igualdade contribuía para instituir e manter a hierarquia social – uma igualdade de acordo com o mérito pessoal de cada um –, correspondendo a uma escala diferencial de direitos políticos (WOOD, 1991, p. 149).

O reconhecimento em Marco Aurélio da figura de um Sócrates, senão ideal, mas possível, parece obstar conseqüentemente a reflexão sobre os jogos de poder, as estruturas políticas de promoção e ascensão social, os personalismos políticos e os teatros de corte tão recorrentes em uma época em que os habituais espaços de discussão e decisão já há muito tinham perdido a mesma eficácia de outrora. Não se pretende corroborar aqui a tese muito difundida de Moses Finley (1985) de que a passagem da República para o Império Romano evidenciaria a abolição dos espaços políticos. Supomos apenas que no período em que Marco Aurélio governou, a democracia já não era um horizonte de possibilidade.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

JÚLIO CAPITOLINO. Vida de Marco Aurélio, o filósofo. In: *História Augusta*. Trad. Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. V. 1.

DIO CASSIUS. *Roman History*. (The Loeb Classical Library). Trad. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1927. V. 9.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. (Coleção Os Pensadores). Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 5 v.

MARCUS AURELIUS. *M. Antonius Imperator ad se ipsum*. Ed. Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Keyboarding, 1908.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATO. *The Republic of Plato*. Trad. James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. V. 2.

PLUTARCH. *Plutarchs's moralia*. Trad. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University, 1936.

POLÍBIO. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

Referências bibliográficas

BIRLEY, Anthony. *Marcus Aurelius: a biography*. New York: Routledge, 2000.

BLOIS, Lukas de. The relation of politics and philosophy under Marcus Aurelius. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

BÖRNER, Susanne. Coins. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

CEPORINA, Matteo. The Meditations. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

CLAY, Diskin. Preface. In: MARCUS AURELIUS. *Meditations*. London: Penguin, 2006.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar? Coimbra: Grácio, 2018.

FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GLEASON, Maud. Greek Cities Under Roman Rule. In: POTTER, David. *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006.

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.

LINTOTT, Andrew. *Imperium Romanum: politics and administration*. London; New York: Routledge, 1993.

MÄNNLEIN-ROBERT, Irmgard. The *Meditations* as a (philosophical) autobiography. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

MOSSÉ, Claude. *Regards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin, 2013.

NIPPEL, Wilfried. *Public order in ancient Rome*. New York: Cambridge University Press, 2003.

NOYEN, Paul. Marcus Aurelius, the Greatest Practician of Stoicism. *L'antiquité classique*, v. 24, n. 2, p. 372-383, 1955.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: UnB, 1997.

STANTON, G. R. Marcus Aurelius, emperor and philosopher. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 18, n. 5, p. 570-587, 1969.

STERTZ, Stephen A. Marcus Aurelius as ideal emperor in Late-Antique Greek thought. *The Classical World*, v. 70, n. 7, p. 433-439, 1977.

WHITMARSH, Tim. *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WOOD, Ellen. Capitalismo e democracia. In: BORON, Atilio (org.) [et. al.]. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

WOOD, Neal. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

Notas

¹ Na *editio principes* de 1559, Xylander usou o título *Eis heautón* [*Para si mesmo*] para se referir a esses escritos. Com o manuscrito perdido, os especialistas modernos acreditam que se trata de um título inautêntico (CLAY, 2006, p. vii).

² No original: “Παρά τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου τὸ φιλοίκειον καὶ φιλάληθες καὶ φιλοδίκαιον: καὶ τὸ δι' αὐτοῦ γινῶναι Θρασέαν, Ἐλβίδιον, Κάτωνα, Δίωνα, Βροῦτον, καὶ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ'ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων: καὶ ἔτι παρὰ τοῦ αὐτοῦ τὸ ὁμαλές καὶ ὁμότονον ἐν τῇ τιμῇ τῆς: καὶ τὸ εὐποητικὸν καὶ τὸ εὐμετάδοτον ἐκτενῶς καὶ τὸ εὐελπι καὶ τὸ πιστευτικὸν περὶ τοῦ ὑπὸ τῶν φίλων φιλεῖσθαι: καὶ τὸ ἀνεπικρυπτον πρὸς τοὺς καταγνώσεως ὑπ' αὐτοῦ τυγχάνοντας: καὶ τὸ μὴ δεῖσθαι στοχασμοῦ τοὺς φίλους αὐτοῦ περὶ τοῦ τί θέλει ἢ τί οὐ θέλει, ἀλλὰ δῆλον εἶναι” (ed. Jan Hendrik Leopold). A tradução de Jaime Bruna suprime todo o trecho do vocabulário republicano retomado por Marco Aurélio.

³ O estoicismo como mediação entre política e teoria seria relativamente matizado por Birley (2000, p. 98): “Marco, nas *Meditações*, nunca nomeou a si próprio como estoico. Em certo sentido, ele é melhor descrito como um eclético, pois estava atraído por alguns elementos de outras filosofias. De todo modo, ele tinha pouco

interesse nos aspectos mais técnicos do estoicismo, como a lógica e a física. Mas o estoicismo, unido com o melhor da tradicional perspectiva romana, personificado como característica dos Antoninos, deu a Marco sua filosofia de vida”.

⁴ Para um debate acerca do gênero discursivo de *Meditações* e de seus elementos constitutivos, tomando como ponto de partida a discussão sobre a autobiografia filosófica, ver Männlein-Robert (2012, p. 362-381).

FORMAS DE PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NAS COMUNAS ITALIANAS MEDIEVAIS*

André Luis Pereira Miatello**

Resumo: *Este artigo traz uma apreciação comparativa de historiadores anglofonos e italianos que discutem as formas e possibilidades de participação política nas comunas italianas medievais. Percebem-se, na historiografia recente, duas fortes tendências: a primeira ressalta o papel do popolo e das corporações de ofício no incremento dos mecanismos políticos nas cidades-repúblicas, e a segunda interpreta o republicanismo italiano em chaves eminentemente antigas e romanas, em prejuízo de hodiernas manifestações de práticas políticas menos ligadas à tradição romana.*

Palavras-chave: *comunas italianas; História Medieval; política; participação; republicanismo.*

FORMS OF POLITICAL PARTICIPATION IN MEDIEVAL ITALIAN COMMUNES

Abstract: *This paper brings a comparative appreciation of English and Italian-speaking historians who discuss the forms and possibilities of political participation in Medieval Italian communes. Recent historiography has shown two strong tendencies: the first emphasizes the role of the popolo and guilds in increasing the political mechanisms in republican cities and the second interprets Italian republicanism eminently in ancient and Roman keys underestimating contemporary manifestations of political practices less closely related to Roman tradition.*

Keywords: *italian communes; Medieval History; politics; participation; republicanism.*

* Recebido em: 18/07/2018 e aprovado em: 09/09/2018

** Professor de História Medieval do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Quando se trata de comparar as formas do político da Idade Média ocidental com as formas antigas ou modernas, as comunas italianas costumam ser aclamadas como exemplos bem-sucedidos de experiência política baseada no voto, na deliberação coletiva, na abertura para o engajamento partidário, na delimitação dos mandatos administrativos, na sindicância civil dos atos governamentais, na atividade pública de um espectro populacional não condicionado pelo nascimento aristocrático e com tendências populares. Diversas comunas puseram em prática procedimentos de deliberação coletiva tão sofisticados e ampliados que hoje nos deixam surpresos (GILLI, 2010); seja para definir o sistema eleitoral ou selecionar o pessoal administrativo ou auditar as contas públicas, para todos e cada um desses momentos da vida comunal, havia amplos debates e ardorosas defesas de pautas específicas, de modo que, toda vez que a comuna passava por uma crise política, os métodos de governo eram revisados e os estatutos cívicos, reformados quase completamente. Nessas ocasiões, as *riformanze* podiam ampliar ou limitar o acesso à participação política a este ou aquele grupo social.

Neste texto, almejo avaliar a pertinência de tais ideias a partir do atual debate historiográfico sobre as comunas italianas. A fim de preparar o leitor para as discussões que se seguem, cujo vocabulário pode soar demasiado incomum, gostaria de iniciar pela interpretação de um testemunho visual de alto valor histórico que marca, em Verona, a fundação do governo comunal; refiro-me ao pórtico central da Basílica de San Zeno,¹ datado de c. 1135 e obra do afamado *magister* Nicholaus. Sob esse pórtico, encontra-se um tímpano que exibe o alto relevo de São Zeno, patrono da cidade, ladeado, à sua esquerda, pela milícia aristocrática [*milites*] e, à sua direita, pela infantaria, isto é, o grupamento dos cidadãos não aristocratas [*pedites*]. Há uma inscrição que percorre o arco superior e que serve como legenda para a cena escultórica: “*Dat presul signum populo munimine dignum / Vexillum Zeno largitur corde sereno*” [“O bispo dá ao povo o ilustre símbolo de proteção/Zeno entrega o estandarte com o coração alegre”]. Ao combinarmos imagem e texto, entendemos que o *populus* são os *pedites* e que, agora, o poder de guardar a cidade (*muniminen*), presentificado no estandarte (*vexillum*), cabe ao povo, ou seja, aos não aristocratas, sinal claro de que o governo nobiliárquico-cavaleiresco cedia o poder para um governo de base popular, sob as bênçãos do santo patrono, que, no limite, personificava senão a vontade do corpo cívico inteiro, ao menos daquela parte que agora assumia o poder.

É certo que o programa imagético veronês, acima de tudo, descreve uma experiência política local e singular, e seria muito difícil e arriscado, a partir dela, deduzir toda uma constelação de situações particulares que os observadores estrangeiros, desde o século XII, costumaram fundir numa visão unitária que tornava a península itálica uma terra de cidades governadas por artesãos, comerciantes e gente de baixa extração social (COLEMAN, 2004, p. 34; MAIRE VIGUEUR, 2004, p. 7). No entanto, o tímpano de San Zeno, voltado para a praça, expõe ao público o aparecimento, em Verona, de uma nova ordem política que, aqui e alhures, foi recebendo diversos nomes – *communio*, *communitas*, *communanza*, *republicca*, *commune*. Tais títulos não impediram que o vocábulo tradicional, *civitas*, seguisse em curso; porém, *commune/republicca* receberam um sentido social tão forte, entre 1150-1350, que não raro incorporaram e suplantaram aquele de *civitas*. Tamanha riqueza terminológica encerra duas persistentes ideias: a pluralidade dos meios de participação política e o bem comum como fundamento da ação pública, as quais serão, aqui, tomadas em estudo à luz do debate historiográfico que se segue.

1. A participação política: republicanismo atávico ou “medieval”

Ao caleidoscópio das singulares experiências comunais medievais corresponde, desde o século XIX, uma vasta historiografia sobre a qual, neste momento, seria impossível fazer uma síntese. O recorte que apresento, portanto, é bastante arbitrário e, apesar da notoriedade dos autores abordados, não pode ser visto como representativo dos problemas a serem discutidos neste texto. Começo pelo artigo de Frederic C. Lane, de 1966, que, ao meu ver, condensa duas ideias de larga repercussão historiográfica (a favor ou contra): a) que as cidades-estado italianas, ao adotarem o republicanismo, estavam imitando a antiguidade clássica (LANE, 1966, p. 404); b) que o governo das comunas criou as condições para que a participação política, em sua forma democrática, fosse experimentada antes das revoluções americana e francesa (LANE, 1966, p. 406).²

Ao sustentar que o “republicanismo não era um produto de classe”, Lane nega que o capitalismo mercantil (ou a classe “capitalista”) tenha sido o responsável pela mudança política que distanciou as comunas das monarquias feudais. Se, de fato, o desenvolvimento comercial potencia-

lizou as condições para o surgimento de um novo regime, ele não o fez pela oposição entre a antiga classe proprietária de terras e as novas classes mercantil e artesanal, pois todas elas estavam engajadas no intercâmbio comercial e, depois, na aquisição de terras. Além do mais, como constata, foi a antiga classe terratenente que deu os primeiros passos na direção da república, quando declarou-se livre de poderes senhoriais e principescos, exteriores às cidades, e adotou formas colegiais de decisão e execução dos assuntos políticos, inaugurando a primeira fase do regime, com o consulado aristocrático do século XII.

Lane ainda defende que a ascensão dos poderes não aristocráticos (*populus* ou *popolo*) teria sido gradual e lenta, arrastando-se, a depender de cada cidade, por todo o século XIII; no entanto, essa ascensão aconteceu sem sérios confrontos com as antigas elites, pois, como dito, estas investiam no comércio tanto quanto os ricos comerciantes arrivistas investiam em terras, o que facilitou não uma mistura de classes, mas a transformação da classe dirigente. O caminho para que o *popolo* pudesse participar do poder e do governo foi o associacionismo profissional e devocional (as guildas/corporações de ofício), que, coletivamente, dava suporte aos interesses individuais, conseguia pressionar as elites e servia de primeira escola de deliberação comunitária, reproduzindo em âmbito estrito o que depois seria feito em âmbito comunal. Portanto, essas associações de interesse privado foram o instrumento para que mais homens conseguissem participar do jogo político em cidades como Veneza e Florença (LANE, 1966, p. 408).

No final da década de 1970, as ideias que Lane sumariou, mas não inventou, foram frontalmente contestadas. Dale Kent (1978), para a língua inglesa, e Sergio Bertelli (1978), para a italiana, propuseram o que John Najemy chama de “percepção de continuidade do poder da elite” (NAJEMY, 1991, p. 269), segundo a qual a participação política nas comunas, sobretudo em Florença, caso analisado por ambos os autores, era restrita à elite nobiliárquica, ou seja, a um número limitado de famílias, de modo a estar fora de qualquer questão supor que a comuna florentina tenha experimentado algo parecido com uma democracia. Para Bertelli, citado por Najemy, o *popolo* não era uma classe, mas, antes, um partido constituído por aqueles membros da elite que, por um motivo ou outro, viam-se impedidos de atuar na política e, por isso, pressionavam pelo direito de atuação (NAJEMY, 1991, p. 271).

Em anos mais recentes, essas discussões ganharam novos argumentos, mesmo que nem sempre tenham sido seriamente confrontadas. Philip Jones, em seu *The Italian City-State: From Commune to Signoria* (1997), deu seqüência ao ímpeto de Kent e Bertelli: o republicanismo italiano foi apenas “um prolongado parêntesis no progresso da monarquia europeia”, “um episódio”, “uma excentricidade”, “algo estranho à Itália medieval”, onde mais predominaram os reinos e principados e menos, as repúblicas (JONES, 1997, p. 1). A justificativa sugerida por Jones parece-me combinada ao juízo global que constrói sobre a passagem da Antiguidade para a Idade Média, no capítulo primeiro, justamente intitulado “Renascimentos e Revoluções: a Europa e a Itália entre a Antiguidade e a Idade Média”, em que argumenta que as cidades romanas, antes sedes políticas que exerciam poder na cidade e no campo, foram substituídas por um sistema urbano em que o peso político da *civitas* foi alterado para um simples peso econômico exercido desde a cidade, distanciada das comunidades campesinas.

Ao lado de um patriciado urbano, ainda de origem antiga, teriam sido formados grupos de comerciantes e burgueses (*bourgeois*) que, mediante corporações, deram um novo rosto à cidade italiana, tornando-a uma cidade medieval (JONES, 1997, p. 54), isto é, um lugar em que a cultura cívica, mantida pelo patriciado, via-se acompanhada de uma cultura mercantil, sustentada por burgueses. O interessante é que esta “dupla identidade” da cidade italiana – civil e mercantil – subsistiu mesmo após a fundação das comunas, pois ambos os grupos dominantes se mantiveram equilibrados dentro do sistema. Nesse sentido, Jones não contradiz inteiramente o arazoado de Lane, pois tanto lá quanto aqui, “o mito da burguesia” é desmontado a fim de mostrar que as comunas não nasceram de uma revolução de classe, mas de transformações havidas no centro do *ethos* aristocrático.

Ainda no âmbito da historiografia anglofônica, a síntese de John Najemy, *A History of Florence, 1200-1575* (2006), serve de contraponto a essas discussões. Na introdução do livro, o autor reconhece que o *popolo*, através das corporações, resgatou noções antigas de cidadania e de bem comum e desafiou a cultura da elite, sem, no entanto, substituí-la. Em seu texto, Najemy constrói algumas oposições fundamentais: a) entre a elite aristocrática (*magnati*) e os ricos não aristocratas (o *popolo*); b) entre as corporações – que definiam a participação política do *popolo* – e as famílias aristocráticas proprietárias de terras; c) entre as noções de cidadania e bem comum – absorvidas da Roma antiga – e os valores cavaleirescos. A rivalidade entre as classes

e a afirmação identitária do *popolo*, através das corporações de ofício, foram condições para que as referências antigas do republicanismo romano fossem retomadas com o fito de distinguir o cidadão do cavaleiro.

Pelo que se vê até aqui, parece que todo o problema da participação política nas cidades comunais vê-se condicionado pelo peso histórico que cada autor confere à aristocracia e ao *popolo* e, por extensão, às corporações de ofício, mecanismo associacionista imprescindível para a afirmação dos não aristocratas. O republicanismo surge como bandeira de um grupo contra o outro ou, ainda, como expressão global de um novo tipo de política para as cidades contra os poderes externos.

Em língua italiana, encontramos dois contrapontos necessários com os quais espero encerrar esta seção. Refiro-me aos textos de Giuliano Milani e Enrico Artifoni que tentam responder se as comunas italianas podem ter experimentado algum tipo de democracia. Para Milani, a resposta é afirmativa, mas isso depende do período a que nos referimos (se ao período consular ou ao dos *podestà* ou ao popular) e depende também do critério que se empregue para definir “democracia”. Por isso, ele traça um quadro comparativo entre o período da comuna consular (século XII) e o período da comuna popular (segunda metade do século XIII), distinguindo os regimes de acordo com o número dos que governam (se poucos ou muitos), com as classes sociais que podem aceder ao poder político (se aristocrático ou popular) e com o modo de governar (se autocrática ou comunitariamente). Por tais critérios, o autor entende o Consulado como uma primeira experiência de participação política mais ampla, ultrapassando o que conhecemos por autocracia, porém, ainda muito próximo de uma oligarquia ou regime aristocrático, porque todos os cargos públicos e os postos de deliberação assembleiária estavam restritos aos membros da milícia urbana (aristocracia), que se alargou muito, mas não a ponto de dar participação aos cidadãos não aristocratas (MILANI, 2006, p. 41).

Segundo Milani, o gradativo aperfeiçoamento do regime consular, desde o início do século XIII (época dos *podestà*), resultou numa progressiva assimilação de novos postos de trabalho político que necessitavam de novos agentes, cujo número já não podia ser satisfeito pelos membros da milícia. Essa situação, em si pacífica, facultou a abertura de postos governamentais para os membros das corporações, o que significou a ascensão do *popolo* (MILANI, 2006, p. 42) e a prática política plural, já que não mais ou não inteiramente aristocrática.

Entendo que a maneira com que Milani descreve a passagem de um regime a outro evitando enxergar os embates de classe (se é que houve) decorra de sua interpretação do que seja a milícia e o *popolo* frente ao que significa participação política e democracia. A não oposição belicosa entre um e outro deriva, sobretudo, da motivação primeira com que propôs o texto, isto é, a comemoração da publicação, em língua italiana, da obra de Jean-Claude Maire Vigueur, *Cavalieri e Cittadini, guerra, conflitti e società nell'Italia Comunale* (2004). Nessa obra, Vigueur lembra bem o quanto o período consular (ou cavaleiresco) das comunas comportou sólidas experiências de política aberta, com participação flexível, uma vez que a cavalaria urbana sempre se mostrou maleável, absorvendo novos elementos não aristocráticos o tempo todo. Desse modo é que o autor francês fala em “cavaleiros e cidadãos” enquanto dimensões interdependentes e não excludentes. Nesse caso, opor *milites* a *pedites* ou aristocratas a populares seria, no mínimo, um contrassenso.

Enrico Artifoni segue a mesma tendência, talvez com maior ênfase. Sucede que seu texto não retrocede ao período consular, investigando apenas a época dos *podestà* e os regimes do *popolo*. O cerne de sua argumentação prende-se ao que ele chama de “revolução da palavra”, que comportou “uma explosão de escritura e de oralidade que continha também um núcleo de educação à vida civil” (ARTIFONI, 2006, p. 23). Sem negar a progressiva especialização e o crescimento da administração pública, já notada por Giuliano Milani, Artifoni ressalta a necessária adaptação técnica e tecnológica que as comunas do século XIII tiveram de enfrentar: uma política pragmática que passou a depender cada vez mais dos discursos de assembleia e da palavra escrita e, portanto, dos seus especialistas, oradores e notários. A entrada em cena de tais especialistas, exemplificada em Brunetto Latini (c. 1220-1294), trouxe aos regimes de *podestà* e de *popolo* a novidade de um patrimônio político antigo, as obras greco-romanas.

Mais ou menos como em John Najemy, as bases antigas do republicanismo medieval, para Artifoni, foram assentadas pelos homens da escrita e da retórica, isto é, por profissionais formados nas *artes* do bem falar e do bem reger. A diferença entre ambos os autores reside no valor epistemológico que Artifoni enxerga nessa volta aos antigos. Para ele, o patrimônio literário da política greco-romana, ou sobretudo romana, foi um instrumento por meio do qual os homens de poder das comunas discutiram a **sua** política e construíram o **seu** método de gestão da coisa pública, e isso supera,

de longe, a perspectiva de um resgate dos antigos ou um preciosismo do passado ou um meio de promoção social; com isso, Artifoni mantém longo distanciamento das propostas de Frederic Lane, sem, no entanto, sustentar o ceticismo de Philip Jones com relação ao republicanismo italiano. Em outros termos, as comunas italianas gestaram a sua argumentação política bem mais do que copiaram a dos antigos (ARTIFONI, 2006, p. 30). Por isso, também para ele, as comunas experimentaram aspectos importantes da democracia antiga e contribuíram para o surgimento das democracias modernas, pois ali encontram-se: participação aberta, princípio eletivo, alternância governamental e discussão pública (ARTIFONI, 2006, p. 30), além da clara consciência de que esse tipo de governo ou de regime constituía um bem a ser defendido e aperfeiçoado pelo empenho coletivo de seus cidadãos.

2. Participação política: entre as sociedades de *popolo* e as corporações

A despeito de todas as discrepâncias historiográficas vistas acima, parece haver acordo em, pelo menos, dois pontos: em primeiro lugar, a participação política nas comunas italianas dependia da integração de grupos e indivíduos aos órgãos governamentais ou às instâncias legislativas: em outras palavras, não seria possível fazer política sem incorporar-se ao Estado. Em segundo lugar, a participação política teria aumentado e melhorado muito desde que o regime de *popolo* assumiu o controle das comunas, a partir de 1250, em grande parte das cidades centro-setentrionais da península. Philip Jones é o único, dentre os citados, a retirar do *popolo* uma efetiva capacidade de mudar as práticas políticas, pois a brevidade e a instabilidade do movimento teriam impedido que ele representasse uma ruptura com a tradição oligárquica e com a sua prática política.

Quanto aos demais autores, o desacordo começa no momento de explicar como o *popolo* faz política: Lane e Najemy, no campo da língua inglesa, entendem o *popolo* como uma organização social intrinsecamente aliada às corporações de ofício – ou guildas, como chamam –, enquanto Milani e Artifoni (sobretudo este último) percebem e defendem que a política do *popolo* independe das corporações, pois possui meios de intervenção autônomos e prévios em relação a elas. Essas diferenças nos obrigam a discutir, em primeiro lugar, os meios de ação política do *popolo*, para,

depois, explicar como é que as corporações e as associações profissionais, que são organizações civis de defesa de interesses privados ou de classe, assumiram um papel preponderantemente político e governativo. Por questão de brevidade e para manter um certo comparatismo, vou me limitar às considerações de Artifoni e Najemy porque me parecem sintetizar as duas tendências acima descritas e dar uma resposta a elas.

Como dito, Artifoni relaciona o aumento da participação política nas comunas ao advento do regime de *podestà* (c. 1200) e, principalmente, o do *popolo* (c. 1250). Em ambos os regimes, importou sobremaneira o que ele chama de “duas revoluções da escrita”: a primeira marcou a passagem dos “costumes orais” ao “escrito” e materializou-se na prática de redação dos estatutos comunais da época dos *podestà*; a segunda revolução ocorreu na segunda metade do século XIII, com a afirmação dos governos populares, cuja máquina administrativa mais complexa exigiu que os documentos escritos respaldassem todas as práticas de gestão e prestação de contas (ARTIFONI, 2006, p. 26). Essa proliferação e rotinização do escrito teria definido, para Artifoni, a elaboração de uma cultura política republicana, nesse caso, principalmente nas comunas populares, haja vista que uma maior diversidade de setores e interesses envolvidos no governo necessitava de uma política de maior pluralidade de representação.

Em outro de seus artigos, Artifoni (2003, p. 3) assegura que os governos populares acarretaram uma “ruptura” na história política das comunas, pois o poder, antes entendido como capacidade de constranger e dominar, condicionou-se aos limites republicanos que enfatizavam o “governo”, não o domínio. Artifoni enxerga, portanto, uma oposição entre duas culturas políticas: aquela cavaleiresco-aristocrática, em que poder é domínio, e a republicana, em que poder é atividade política realizada pelas vias institucionais (ARTIFONI, 2003, p. 5). Mas, o que seriam essas vias?

A resposta a essa pergunta já nos encaminha para entendermos o ponto da divergência entre Artifoni e Najemy; para o autor italiano, o *popolo* é o resultado de uma verdadeira política de base, no interior de pequenos grupos que funcionavam como pequenos fóruns de discussão e negociação chamados de *societates populi* (ARTIFONI, 1990; 2003); essas sociedades organizavam-se por bairros e zonas específicas da cidade (*rione*, *quartiere* ou *sestiere*) ou também por áreas ainda menores, amiúde chamadas de *gonfaloni* (bandeiras). O termo *gonfalone* remete para a função de milícia que também os populares reivindicavam para si em suas zonas de habita-

ção e influência, o que permite entender que a população não aristocrática organizava-se para, em primeiro lugar, contrapor-se politicamente aos aristocratas e, em segundo lugar, para defender seus interesses locais e projetos políticos para a cidade. Portanto, as vias institucionais correspondem ao modo deliberativo, colegial e participativo com que o *popolo* se organizava e fazia pressão política. Como dito, não é a força ou a violência o que caracteriza essa cultura política, mas a fala pública, o discurso de assembleia, o exercício da argumentação que se tornou o instrumento pelo qual o republicanismo antigo foi, de certo modo, recuperado, ainda que adaptado, pelo *popolo* comunal.

Nisso tudo, as corporações de ofício tiveram um papel bastante marginal e, com algumas exceções, não foram absolutamente responsáveis pela emergência do *popolo*: é o que teria acontecido nas comunas do Piemonte (Alba, Asti e Chieri) e da Ligúria (sobretudo Gênova), onde predominou a organização territorial dos bairros, e as corporações detiveram funções puramente econômicas (ARTIFONI, 1990, p. 395); em Pádua, no Vêneto, aconteceu a mesma coisa, porém, em vários momentos, as corporações tentaram assumir funções políticas, só que em concorrência e oposição ao *popolo*, sinal claro, para Artifoni, de que *popolo* e corporação, em Pádua, não podiam ser sinônimos (ARTIFONI, 1990, p. 396). Em Perugia, ao contrário, aconteceu a fusão das duas entidades, em 1260, quando os *Ordinamenta Populi* puseram termo às sociedades de bairro e decretaram a destruição dos antigos documentos, indício de que essa fusão não esteve isenta de sérios conflitos (ARTIFONI, 1990, p. 398). Pela análise desses três tipos de comunas, Artifoni sustenta que a identificação entre corporações e *popolo*, mesmo quando ocorreu, não foi natural, contínua e evidente. Ela aconteceu em momentos e lugares específicos e, portanto, não foi uma regra, mas uma exceção. Portanto, a excepcionalidade do caso perugino, e também florentino, não pode ser aplicada ao período comunal de maneira irrestrita.

Quanto a Najemy, sua perspectiva, centrada no caso de Florença, leva-o a tomar por assentada a identificação entre *popolo* e corporações; mais do que isso, Najemy faz notar que as corporações foram o núcleo da formação de um pensamento político original, oposto àquele da aristocracia urbano-cavaleiresca, tendo por base a prática profissional dos *guildsmen* (NAJEMY, 2006, p. 35). Para se inserirem na lida política, os homens de negócios, desde 1250, passaram a se recusar a imitar os procedimentos da elite, em nível popular, como ocorria antes nas *societates populi* dos bairros; ao con-

trário, eles articularam-se a partir da rede das guildas (*guild-based popolo* – NAJEMY, 2006, p. 37), nas quais encontraram, na experiência mercantil, em diferentes escalas, os fundamentos de seu agir político. As guildas ensinaram ao *popolo* a necessária negociação dos interesses de classe, a transparência da gestão e a representatividade que, depois, foram aplicadas pelos governos populares quando estes, por quatro vezes (1266-1267, 1282-1283, 1292-1293, 1343), assumiram a gestão da comuna florentina.

Ao circunscrever o *popolo* ao campo operacional das guildas, Najemy não ignora os antecedentes das companhias (ou sociedades) de armas, já apreciadas por Artifoni, ou a força secular e capilarizada da elite, como definiu Nicola Ottokar (1926); sua preferência pela ênfase ao corporativismo do *popolo* decorre, ao meu ver, de uma tomada de posição historiográfica que o obrigou a manter-se distante das conclusões que, na esteira de Ottokar, definiram o que Najemy chamou de “ortodoxia historiográfica” do passado político de Florença e que teve em Philip Jones, Sergio Bertelli e Dale Kent seus grandes defensores (NAJEMY, 1991, p. 273).

Esta “ortodoxia” vem, assim, resumida: a matéria-prima da política (florentina) eram os laços pessoais-patronais, próprios do espectro senhorial-cavaleiresco das grandes famílias encitadinadas, e das obrigações que os clientes dessas famílias deviam prestar às mesmas; isso quer dizer que a política comunal reduzia-se à política do antigo patronato, o que fazia com que a elite fosse a única força social capaz de converter a “potência do patronato” em “poder político”, ao organizar e gerir os laços pessoais (NAJEMY, 1991, p. 272). E já que, como dito antes, o *popolo* não era mais do que um outro grupo aristocrático, a participação política no terreno do governo (em Florença) ficaria restrita aos detentores da ideologia cavaleiresca que impediam a emergência de um verdadeiro sistema republicano ou democrático.

Ao refutar essa ortodoxia, Najemy não põe em causa o quanto a aristocracia terratenente encitadinada era forte e o quanto os laços pessoais e patronais eram estratégicos no jogo político da elite; porém, ele adverte que tal situação não pode ser tomada como a substância da política florentina. Como afirma, se a elite fosse a única força social, ela não teria sofrido contestação; mas o que se vê, desde o século XIII, é que a elite era continuamente confrontada, o que significa que havia, sim, alternativa ao poder e esta alternativa, tanto quanto a autoria das críticas, era reivindicada pelo *popolo*. Este propunha, como saída, um programa de governo republicano

assentado na ideologia do bom cidadão e, a partir dessa base, tomava medidas, às vezes duras, para neutralizar e até atacar “o poder e os privilégios da elite de um modo que as grandes famílias nunca esqueceram ou perdoaram” (NAJEMY, 1991, p. 274).

Esse republicanismo mercantil, gestado nas guildas por oposição à elite, alcançou diversos êxitos, ainda que o *popolo*, por poucas vezes, tenha conseguido assumir o poder. Najemy, portanto, valoriza mais a força persuasiva da ideologia republicana que, num arco de 150 anos, influenciou e até revolucionou a cultura política da elite; os *guildsmen* conseguiram convencer até os aristocratas de que ser um bom comerciante era um forte requisito para se tornar um bom político. Ao afirmar valores republicanos, os membros do *popolo* injetaram no sistema político florentino as noções de consentimento, representação, confiança pública no exercício dos cargos políticos, supremacia da lei e poder como delegação (NAJEMY, 1991, p. 278), noções que podem ser vistas como idealizações, mas que acabaram por modificar o modo com que Florença era governada, seja pela elite, seja pelo *popolo*.

3. Conclusão: participação política e bem comum

O pórtico de San Zeno tornava público que uma comuna era a cidade que assumiu o autogoverno e que equilibrava suas forças sociais integrando-as, minimamente, ao sistema administrativo e aos espaços de deliberação. *Milites* e *pedites* eram as duas faces de uma mesma moeda. Por um lado, podemos vê-las em confronto, já que, em campos aparentemente opostos, marcham armadas, uma contra a outra. Por outro lado, podemos vê-las também em integração, pois, tendo o patrono ao centro, marcham em sua direção, como defensoras de um mesmo bem: o *bem do comum*. A historiografia citada escolheu olhar para a face do confronto, real ou ideológico, e parece ter ignorado a outra face, a da integração.

No caso de Artifoni, creio que a razão resida em duas persistentes tendências de sua obra: a primeira refere-se a uma interpretação evolutiva ou evolucionista da política que entende que o governo popular, porque não nobiliárquico, era menos violento, e o nobiliárquico, porque cavaleiresco, era mais violento: maus cavaleiros e bons cidadãos, uma história política de vilões e de mocinhos; a segunda tendência encara as comunas isoladas das igrejas que as viram nascer: Artifoni parece construir um movimento comunal inteiramente secular ou laico a fim de apresentá-lo como uma ex-

pressão do político compatível com o debate atual. Quanto à primeira tendência de Artifoni, não posso dizer que John Najemy concorde com tudo, mas chama a atenção que ele, ao ressaltar as marcas que o *popolo* deixou na cultura política da elite, particularize a lenta desmilitarização dessa última, ocorrida entre 1250 e 1450, o que fez com que a imagem da elite, ao final do período, não fosse mais a do grande cavaleiro, mas a do grande mercador (NAJEMY, 1991, p. 277). Quanto à segunda tendência, Najemy leva em conta o hibridismo civil-religioso do movimento comunal, embora não explore suas principais implicações; no entanto, o republicanismo que daí desponta parece excessivamente romano, “antigo”, o que pode significar que o “religioso” das comunas cristãs (sublinho “cristãs”) seja uma atualização da “religião cívica” da Roma pagã.

Correndo o risco de ser injusto, penso que os autores elencados concebem a tradição republicana experimentada pelas comunas como algo extrínseco a elas, uma importação da Antiguidade pré-cristã. Porque descon sideraram a possibilidade de se pensar o bem comum (a coisa pública) para além dessa matriz (ou grade?) antiga, os autores talvez não aceitassem que, no tímpano do *magister* Nicholaus, em San Zenò, é o próprio santo, como metáfora da cidade, de sua fé e de sua continuidade no tempo e no espaço, quem encarna a república, sem necessidade de uma evocação necessariamente teórica do conceito republicano.

Mas, quem estaria disposto a propor um republicanismo eclesial? O turista que hoje visita a antiga comuna de Barga, na Toscana, certamente fica impressionado com a sua curiosa catedral, o *Duomo di San Cristoforo*, erguida aos poucos, entre o ano 1000 e 1200; a maior parte da construção deu-se em época de fome e de instabilidade social. Esse turista poderia se perguntar como é que, em tempo de fome, uma cidade pobre e pequena pretendeu erguer uma catedral tão grande?; talvez pensasse que os barguianos “medievais”, sendo eles fanáticos religiosos, fizeram o templo para invocar as bênçãos do céu a fim de livrá-los do sofrimento. Porém, logo ali, novamente sobre uma porta de igreja, ele verá, inscrita na pedra, uma placa com os versos do poeta Giovanni Pascoli (1885-1912) que ali viveu e coletou memórias ancestrais da cidade:

... em tempos imemoriais, perto do Mil, os barguianos andavam pelos campos a catar castanhas, e fizeram o Duomo. Diziam: na minha casa, que eu pule de uma trave a outra, bendita liberdade!

Porém, o Duomo há de ser grande, com o mais belo púlpito de mármore que se possa ver, e com o santo mais forte. Diziam: “Piccolo il mio, grande il nostro”. (Tradução livre)

A comuna de Barga, que ergueu a catedral, a sua “casa” (*domus/duomo*), dá mostras de conhecer um republicanismo não teórico e muito menos filosófico, como Pascoli já notava no texto que deu origem à lápide do campanário: “Por aquele tempo, havia república também em Barga. E conservou-se. Ou não é um grande exemplo este? Não só para a Itália, mas para o mundo?” (PASCOLI, 1914, p. 311). Nos momentos em que, por carestia, a tendência é cada um reter para si o que deve ser de todos, erguer a catedral podia servir de exercício para a partilha dos bens e para a comunhão na adversidade e, depois, na fortuna: “comunhão”, *communio*, era um dos nomes da comuna. O duomo de Barga comporta, pois, um republicanismo local, de face a face, retirado do suor e da privação que, ali, certamente fariam mais sentido do que os discursos de Cícero ou os silogismos de Aristóteles. *Grande o nosso!* Erguer a catedral e construir a república, dois atos num mesmo espírito. A partilha do pão é certamente uma proposta da fé, não da política, porém, que proposta política!

Referências bibliográficas

- ARTIFONI, Enrico. Republicanesimo comunale e democrazia moderna (in margine a Giovanni Villani, IV, 10: “Sapereguidare e reggerelanostra repubblica secondo la politica”). *Bollettino Roncioniano*, Prato, v. 6, p. 11-34, 2006.
- COLEMAN, Edward. Cities and communes. In: ABULAFIA, David (org.). *Italy in the Central Middle Ages, 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 27-57.
- GILLI, Patrick. As fontes do espaço político. Técnicas eleitorais e práticas deliberativas nas cidades italianas (séc. XII-XIV). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 91-106, 2010.
- JONES, Philip. *The Italian city-state: from commune to signoria*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LANE, Frederic C. At the roots of republicanism. *The American Historical Review*, Bloomington, v. LXXI, n. 2, p. 403-420, jan. 1966.
- MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude. *Cavalieri e cittadini*. Guerra, conflitti e società nell’Italia comunale. Bologna: Il Mulino, 2004.
- MILANI, Giuliano. Partecipare al commune: inclusione, esclusione, democra-

zia. *Bollettino Roncioniano*, Prato, v. 6, p. 35-49, 2006.

NAJEMY, John. Guild republicanism in Trecento Florence: the successes and ultimate of Corporate Politics. *The American Historical Review*, Bloomington, v. 84, n. 1, p. 53-71, 1979.

_____. Brunetto Latini's "Politica". *Dante Studies* (with the Annual Report of the Dante Society), Baltimore, n. 112, p. 33-51, 1994.

_____. *A History of Florence, 1200-1575*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

OTTOKAR, Nicola. *Il Comunedì Firenze alla fine delducento*. Florença: Vallecchi, 1926.

PASCOLI, Giovanni. *Pensieri e discorsi*, MDCCCXCV-MCMVI. 2. ed. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1914.

Notas

¹ O pòrtico de San Zeno pode ser visto no seguinte sítio eletrônico: https://it.wikipedia.org/wiki/File:Basilica_di_san_zeno_protiroo_lunetta_di_nicholaus_san_zeno_riceve_l%27omaggio_della_citt%C3%A0_02.JPG [acesso 19/06/2018].

² A questão vem assim resumida: “Do século XII ao XVI, o aspecto que mais distinguia a sociedade italiana das de outras regiões da Europa era a extensão pela qual os homens eram capazes de tomar parte, em grande medida através da persuasão, na determinação das leis e nas decisões governamentais de suas vidas cotidianas. O republicanismo não era um produto de classe, embora o crescimento comercial tenha sido um pré-requisito para o seu desenvolvimento. Este republicanismo fortaleceu e também foi fortalecido pelos esforços de reavivar a antiguidade clássica e os valores conectados com o seu humanismo” (LANE, 1966, p. 417).

³ “Al tempo dei tempi, poco dopo il mille, i barghigiani campavano rosicchiando castagne, e fecero il Duomo. Dicevano: In casa mia ch'io salti anche da un travicello all'altro; benedetta libertà! Ma il duomo ha da essere grande, col più bel pulpito di marmo che si possa vedere. Dicevano: Piccolo il mio, grande il nostro”. Preferi não traduzir o período final, “pícolo il mio, grande il nostro”, pois creio que seu sentido é facilmente compreensível e, além disso, parece-me que a tradução tiraria um pouco da beleza da passagem. A inscrição pode ser visualizada no sítio eletrônico: <http://www.terrestorie.com/posti/barga/barga.htm> [acesso 06/07/2018].

A POLÍTICA E A “VIDA COMUM”*

Marta Mega de Andrade**

Resumo: Abordagem das três características principais do “universo espiritual da pólis”, segundo Jean-Pierre Vernant, sob o ponto de vista da relação entre as mulheres e a pólis, tendo como foco a Atenas clássica. O debate toma como base os argumentos de Nicole Loraux sobre a impossibilidade da abordagem de uma história das mulheres no mundo antigo, que, ao mesmo tempo, traz à tona uma operação política de distinção entre masculino e feminino para definir os espaços e os agentes da pólis. Discute-se a possibilidade da compreensão dos valores desse universo espiritual, afirmando a presença política das mulheres na vida comum.

Palavras-chave: História das Mulheres; Atenas Clássica; Jean-Pierre Vernant; Nicole Loraux; Vida Comum.

POLITICS AND THE “COMMON LIFE”

Abstract: Approach to the three main characteristics of the “spiritual universe of the polis”, according to Jean-Pierre Vernant, from the point of view of the relationship between women and the polis, focusing on classical Athens. The debate is based on Nicole Loraux’s arguments about the impossibility of approaching a history of women in the ancient world, which at the same time brings to light a political operation of distinction between male and female to define the spaces and agents of the polis. It discusses the possibility of understanding the values of this spiritual universe, affirming the political presence of women in common life.

Keywords: History of Women; Classical Athens; Jean-Pierre Vernant; Nicole Loraux; Common Life.

* Recebido em: 22/12/2018 e aprovado em: 18/02/2019

** Professora do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, atuando no Programa de Pós-graduação em História Social e também no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional.

O tema impossível

“Notas sobre um sujeito impossível da história”. Em francês, o título de Nicole Loraux a um artigo de 1988 explora o duplo sentido de *sujet*, ao mesmo tempo sujeito e assunto (LORAUX, 1988, p. 114). Com isso, a historiadora defende, nesse e em outros textos, seu principal argumento ao longo de anos de estudos sobre gênero e política: sobre as mulheres gregas da Antiguidade, nada sabemos e provavelmente nada saberemos *pela literatura*, friso novamente, *pela literatura*, já que esse é o seu foco (LORAUX, 2004, p. 7-42).

Em 1988, esse era um ponto crucial para a história das mulheres na França. Ele se repete, por exemplo, na introdução e em diversos capítulos do primeiro volume da *História das Mulheres*, organizado por Pauline Schmitt-Pantel (DUBY & PERROT, 1993). Basicamente, trata-se de ressaltar que as vozes da literatura grega são masculinas, ao que François Lissarrague adiciona, no mesmo volume, a iconografia (LISSARRAGUE, 1993, p. 203-275). Contudo, ao longo da mesma década de 1980, a efervescência da história das mulheres nos EUA, a discussão sobre o gênero e a experiência feminina da dominação masculina marcavam os *women studies* no meio acadêmico dos países de língua inglesa. E dado o acento dos estudos norte-americanos na questão da subjetividade histórica das mulheres e na mudança do paradigma historiográfico (SCOTT, 1999), precisaríamos aí compreender como se passa de um a outro, da possibilidade à impossibilidade, e, de volta, à possibilidade de se falar das mulheres na história (antiga).

Nicole Loraux é uma influência muito forte nos estudos do feminino, o que significa dizer, de uma *categoria de pensamento* (LORAUX, 2004, p.7-42). Se o feminino “nada diz sobre as mulheres”, em sua obra ele diz muito sobre política, pois a estrita distinção entre masculino e feminino se deve, segundo a historiadora, ao pensamento político ateniense, à consolidação, portanto, das instituições *poliades*. Nesse caso, os temas “femininas mulheres”, “natural feminino”, “raça” ou “tribo” das mulheres e sua separação nítida do masculino a definir papéis de homens e mulheres, relacionam-se intimamente com a formação e consolidação da *pólis* clássica (LORAUX, 2004, p. 9-10). O mais interessante é que a ambiguidade do “tema” marca a ironia psicanalítica da impossibilidade. O impossível é o recalçado, e o recalçado retorna na produção inconsciente do sujeito, na reprodução do campo social. Portanto, há que se compreender: se não há como acessar,

pela literatura, a voz isolada das mulheres, há como analisar, há como buscar os sintomas, os indícios de uma perturbação na superfície do campo; nesse caso, o campo é político e a questão é o *gênero*.

Como assim “o gênero”? Como na definição de Joan Scott (SCOTT, 1999, p. 42)? Sim, no ponto de partida; não no termo da chegada, pois a chegada é contextual e gênero é contextual porque as lutas o são. Lutas em torno da apropriação do espaço, do corpo, dos bens, das representações... Quando uma sociedade opera a distinção binária dos papéis fundada numa potência “natural” de geração da vida, quando ela distribui, assim, convenções sobre o mando e a obediência, o pior que podemos fazer *a priori* é não ouvir o que se diz e não perscrutar o que se faz, simplesmente *para que tal operação torne impossível que se acesse, veja ou diga outra coisa*. Então, nós podemos compreender o esforço de recuperar *vozes femininas* não tanto como o esforço de resgatar a fala das mulheres reais, mas como um trabalho de formiguinha, de costurar as trilhas por entre sulcos e sulcos de terra, camadas e mais camadas acumuladas de ideias, trabalho menor de prestar atenção ao *menor*, ou aquilo que, nos argumentos que selam exclusões, se elide, invisibiliza, emudece e perpassa como um ruído na canção.

Como assim? Retorna a pergunta. Minha resposta inicial é: é preciso recortar, picotar. Como o fez o triturador de papel escondido na moldura do quadro de Banski. Não vou seguir aqui pelo caminho teórico, vou seguir pelo prático, ou seja, pelo exemplo. E meu exemplo começa com um texto de Jean-Pierre Vernant que marca muitas épocas e que, para mim, é de grande estima. Trata-se do capítulo 4 de *As origens do pensamento grego*, intitulado “O universo espiritual da *pólis*” (VERNANT, 2002, p. 53-72). Pretendo retomar aqui três elementos fundamentais da caracterização que Vernant faz do “universo espiritual da *pólis*” nesse livro, para conjecturar: que configuração esses elementos poderiam assumir quando o foco deixa de ser o homem livre cidadão e passa para as (femininas) mulheres? O que acontece com a isonomia, a palavra-diálogo e o valor da exposição na vida pública quando a sociedade *poliade* fala das mulheres? Não faço uma distinção inicial de “quais mulheres” porque, como veremos, apesar desse discurso subentender as mulheres de (boas) famílias cidadãs, seu alcance é maior, e seu horizonte é a divisão binária das “tribos” feminina e masculina (ANDRADE, 2001). Trata-se, portanto, de um debate sobre gênero, poder e política que desloca o ponto de vista da política institucional para a política na “vida comum” (ANDRADE, 2002 e 2018).

1. A questão da palavra

O que diz Vernant? Em primeiro lugar, que o sistema da *pólis* implica a preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder, instrumento político por excelência, e daí ele conclui: “a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem” (VERNANT, 2002, p. 53-54). Minha primeira pergunta será: por que razão a palavra, como *meio político*, precisa associar-se aos atributos da autoridade, do comando e do domínio? É isso que quer dizer “palavra-diálogo”? Isto é, o debate, a argumentação servem para preponderar?

Certamente, desde o momento em que Vernant escreve sobre o espírito da política em seu livro, inúmeras discussões foram realizadas sobre a questão da política e do poder, dentre as quais eu colocaria, em primeira mão, a obra inacabada de Pierre Clastres (1975 e 2004). Esse autor já apontava para o prestígio da palavra como boa parte do capital simbólico da chefia indígena “sem poder” (CLASTRES, 1975, p. 149-154). Mas o contexto de Vernant é outro e, nele, o *logos* é protagonista — o que já o separaria do contexto das sociedades ameríndias. O *logos* compreendido como racionalidade política ou faculdade de julgar (VERNANT, 1990, p. 475-485). Então, retorna a questão: está a palavra-diálogo ligada ao domínio sobre outrem? Sim, mas somente se compreendermos a questão da política como questão da pura e simples dominação. Nas análises pós século XVIII e, principalmente, nas sociologias durkheimniana, weberiana e marxista, poder é dominação, e o bom poder, democrático e constitucional, é dominação legítima (ver ANDRADE, 2018; PAIARO, 2018). Na própria *Política*, de Aristóteles, não é esse o caso, o poder aparece como *arché* em uma relação que conjuga ou faz convergir condutor (*archontes*) e conduzido (*archómenos*). Embora a dominação esteja inclusa no “pacote” (senhor-escravo, pais-filhos, marido-esposa, etc.), trata-se de um efeito, não de uma causa. O domínio sobre outrem, em outras palavras, surge como um efeito do campo político e não como sua racionalidade (ver, por ex., ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252a-1253b).

Como pensar, com isso, o *logos gunaikos*? Quando o que está em questão é a comunidade política, a palavra das mulheres é fraca e vã, como diz Êsquilo na fala de Clitemnestra:

Não, ó mais querido dos homens, de forma alguma pratiquemos outros males. Pois até isto é muito a colher, mísera safra. É demais a dor, não ensanguentemos. Ide, anciãos, a vossas casas: não sofraís por vossos feitos, era devido o que fizemos. Bastassem-nos estas dores, suportaríamos, míseros feridos por grave garra de Nume. Eis o que afirma a palavra de mulher, se é que o valha considerar. (ÉSQUILO. *Agamemnon*, vv. 1645-1661)

Com sua fala, Clitemnestra pretende dissolver a *stasis* do coro de cidadãos de Argos que ameaça ela mesma e Egisto. Apesar de o intento ter sido bem-sucedido por motivos explicáveis no interior de uma tradição poética e épica, os versos de Ésquilo nos indicam um contexto social bem crível, do qual podemos dizer que a anulação da palavra política (pública, comum) das mulheres é o esperado. Aliás, ao longo de toda a tragédia, o espectador grego, que ouve as palavras em grego, é brindado com a mais pura ambiguidade, pois ao mesmo tempo, no que se diz, perpassa um não dito que todos entendem, já que conhecem o mito. A característica ambígua, o aspecto contraditório e a lição sobre o enganoso no *logos* feminino acabam por se constituir como a ossatura mesma da linguagem nessa tragédia. Ésquilo aponta, portanto, para o risco de se escutar uma mulher na política, o risco do diálogo.

E, no entanto, a tragédia, o teatro, se constrói sobre o risco ou sobre o limiar da capacidade humana de agir. As mulheres “políticas” são, nesse ponto, grandes protagonistas das peças. Apontemos, por exemplo, o coro de *Medeia* que se segue:

De sacros rios retornam as águas / e Justiça ainda traz tudo de volta. / Entre homens há tramas dolosas, / a confiança dos deuses não vige mais. / As Famas tornarão gloriosa a minha vida, / honra vem ao géno feminino, / não mais dissona fama será das mulheres. / As Musas de antigos cantores calarão / os hinos do meu descrédito. / Entre os nossos pendores, / Apolo, guia de ritmos, não pôs / divina canção de lira, a contraecoar o hino / do géno masculino. A longa vida pode / dizer muito do nosso quinhão e do masculino. (EURÍPIDES. *Medeia*, vv. 410-445)

Eis o coro de mulheres coríntias imaginado por Eurípidés, a propor um encômio às avessas, um ato de palavra que termina instantaneamente a tra-

dição poética de louvor ao masculino e censura ao feminino para inverter o canto, contraoçar e fazer o impossível — retornar as águas, *reescrever a tradição*. Tal é a força trágica desse canto do coro de *Medeia*, tal é o risco da palavra feminina que, aqui, aparece como a palavra pública da virtude e da honra. Definitivamente, a palavra pública feminina é disruptiva, ela trapaceia o *logos*, lhe dá a volta. Certamente, no contexto do teatro trágico ateniense do século V a.C., tal atributo é altamente negativo e reitera os dizeres de Péricles sobre o requerido silêncio e desaparecimento feminino em sua oração fúnebre (TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II.45.2). Mas no que tange à política, cabe observar que essa forma de colocar masculino/feminino, palavra-diálogo/palavra vã não se esgota na questão que mais interessa a Vernant, que é o domínio sobre outrem ou o jogo da persuasão e negociação no campo político moderno. Enquanto não compreendermos essa divisão entre palavra franca, pública, e palavra vã, não compreenderemos contextualmente a relação entre feminino e política em uma *pólis* como a paradigmática Atenas.

2. A valorização do domínio público

A valorização da esfera pública é a segunda característica do universo espiritual da *pólis* (VERNANT, 2002, p. 55). Vernant constrói, nesse ponto, a visão de um processo histórico em que a comunidade territorial, o *demos* como “povo” na cidade, vai retirando da aristocracia prerrogativas privadas, principalmente no que se refere à religião e à ocupação das magistraturas. A preponderância do *demos*, o regime democrático ateniense, seria caracterizado, assim, por essa luta histórica e essa tensão contínua entre prerrogativas do domínio privado (*oikos*) e o poder do *demos* (o que é do *demos* ou o *demosios*). A ideologia democrática coloca, então, em primeiro lugar, como justiça e como bem, o domínio público, a vida pública e a *pólis*, assim como o espaço público (aberto, ar livre). E busca “esconder” e desvalorizar o interesse privado que poderia trazer dissensão ao seio da *politeia*. Tal di-visão, não por coincidência, é aquela que, segundo Nicole Loraux a partir do período clássico, passa a imperar na literatura, divisão muito precisa entre dois princípios inseparáveis na tradição poética anterior: o masculino e o feminino (LORAUX, 2004, p. 7-42). A meu ver, tal divisão política da democracia ateniense entre as esferas pública e privada, com a concomitante valorização da publicidade da vida, explica em muito

os papéis de gênero e o ideal normativo que dispõe as mulheres no interior e os homens no ar livre da praça pública. Mencionei acima a oração fúnebre de Péricles que agora cito:

Enfim, se me é necessário, de uma palavra, evocar também os méritos femininos, para aquelas que vão agora viver na viuvez, eu exprimiria tudo com um breve conselho: se vós não se distanciardes daquilo que é de vossa natureza, isto será para vós uma grande virtude; e será assim igualmente para aquelas cujos méritos ou desonras fizerem mínima fama (kleos) entre os homens. (TUCÍDIDES. II.45.2)

A fama pública deve ser interdita e o nome de uma mulher deve ser resguardado. Apesar disso que Péricles diz nos funerais de 431 a.C. aos soldados mortos em guerra, o teatro volta a colocar como problema aquilo que costumeiramente damos como resolvido ou como parte significativa do estatuto das mulheres e prova de sua dominação. Vimos acima como o coro de *Medeia*, coro de mulheres ditas *coríntias*, numa situação limite — a vingança de *Medeia* contra dois homens poderosos na cidade — propõe um contraponto ao *kleos* masculino. “Honra vem ao gênero feminino e não mais dissona será a fama das mulheres” (EURÍPIDES. *Medeia*, v. 410-445). Podemos concluir que, ao menos no que diz respeito ao imaginário masculino, a relação entre honra, publicidade da vida e virilidade não está, de todo modo, plenamente resolvida. É preciso renovar, na imaginação do público, o risco dessa passagem, quer do uso da palavra pública pelas mulheres, quer de sua aparição na *pólis*.

A comédia também lida com a dupla questão da palavra e do espaço público, quando põe o coro das mulheres em *Lisístrata* para discursar aos cidadãos gregos:

*Escutem-me todos vocês, ó cidadãos, pois iniciamos um discurso útil à cidade, o que é natural posto que ela me nutriu no luxo e no brilho. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; depois, coberta com a pele, eu fui ‘ursa’ nas Brauronias. Enfim, ao me tornar grande e bela moça, fui canéfora, e carreguei um colar de figos secos. (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 635-645)*

Um discurso útil feminino soa como um contrassenso. Um discurso útil à cidade? Imediatamente colocam-se as condições para a autorização dessa palavra às mulheres, e essa autorização parece provir de sua atividade religiosa *cívica*. Então: as mulheres da *Lisístrata* reivindicam o fim da guerra e o retorno de seus maridos. Tomam a Acrópole e podem fazê-lo, por sua agência religiosa em prol da comunidade como um todo. Chamo a atenção não propriamente para essa dimensão religiosa da legitimidade [Cohen (1989) e Sourvinou-Inwood (1995) já fizeram isso, dentre muitos outros especialistas]. Chamo a atenção para a repetição do ato político de deliberar e defender uma posição diante de uma assembleia, ato realizado na comédia pelas mulheres gregas sob a liderança de Lisístrata. É claro que, na peça de Aristófanes, a ação feminina é risível e a atitude remete à chacota: Aristófanes faz das insurgentes um exército pró-tirania. Aristófanes “usa” as personagens femininas para falar de outra coisa, para censurar certas facções? Provavelmente. Contudo, mais uma vez observemos não tanto as intenções cômicas do autor, mas, antes, a tematização insistente, nessa e em outras peças do teatro ateniense, dos avatares do “universo espiritual” da comunidade *poliade* a partir da problemática da *pólis sob um ponto de vista referido às mulheres*.

E do que se trata? Sófocles, por exemplo, faz de Antígona uma porta-voz e uma figura política que não “imita”, mas combate, as decisões da cidade masculina, justamente por ser uma mulher. Em *Antígona*, essa *pólis* masculina é apresentada na elaboração da personagem de Creonte, que bate violentamente de frente com a força de vontade da jovem Antígona, que deseja perfazer os ritos fúnebres para o irmão proscrito. Se Creonte *fala* como um cidadão preponderante, a Antígona de Sófocles assume a palavra e se faz porta-voz não das mulheres, mas de um espectral *rumor* que se escuta pelas ruas, uma palavra escondida cuja invisibilidade, sabemos, remete ao lugar de fala das mulheres.

[Antígona, a Creonte] (...) Poderia eu obter mais glória do que aquela de ter colocado meu irmão em um túmulo? E é a isso que todos aqueles que vês aplaudiriam, se o medo não lhes viesse fechar a boca (...).

[Hemon, a Creonte] (...) Posso ouvir na sombra os cidadãos, e escuto Tebas gemer sobre a sorte dessa moça: “entre todas as

*mulheres ela é sem dúvida aquela que menos merece perecer na ignomínia por atos que fazem a glória! Ella não quis deixar que um irmão morto em combate desaparecesse sem sepultura, vítima de pássaros e de cães vorazes: não é ela digna das honras mais evidentes?” Eis aí o rumor obscuro que sem ruído cresce contra ti. (SÓFOCLES. *Antígona*, vv. 450-530)*

Em *Antígona*, Sófocles faz afirmar explicitamente que as mulheres são seres que animam as casas, fracas, e que não devem se opor aos homens. Isso coloca Antígona contra Ismênia, por exemplo. Mas Antígona, essa moça prestes a casar-se, desafia o tirano de Tebas e dirige-se ao *demos* de uma comunidade territorial, não apenas a uma *politeía*. Seu espaço público é o das praças, das ruas, onde as notícias correm, as opiniões fluem e os rumores se criam. A glória de Antígona é a glória da exposição de um feito que percorre as ruas da cidade. Risco, portanto, de divisão, ou, ao menos, risco de trazer à tona a divisão que deveria estar subsumida no Um da *politeía* (ou da voz desmedida de um tirano).

A contraposição entre um ideal normativo, por um lado, e a abordagem da exposição feminina pelo teatro, por outro lado, sugere, em primeiro lugar, que a publicidade da vida é efetivamente um valor que deve ser reiteradamente negado às mulheres em nome da indivisibilidade do corpo de cidadãos. O problema é que elas — e por “elas” quero dizer, em princípio, não certos indivíduos reais, mas certos contextos sociais em que as mulheres ganham visibilidade, como, por exemplo, num contexto de interações entre famílias, vizinhos, etc. —, “elas” insistem em fazer uso da palavra nesse espaço público, à luz da exposição e aos olhares da vida em comum. Pensemos nos epigramas funerários que louvam mulheres falecidas, principalmente naqueles que surgem após 430 a.C. e se tornam comuns na Ática ao longo do séc. IV a.C. Por exemplo:

QUERIPE O melhor elogio que entre os homens pode alcançar uma mulher, no mais alto grau o havia alcançado Queripe em sua morte. Aos meus filhos deixou a lembrança de sua virtude. (CLAIRMONT, pl.71 891, p. 245. Pireu. estela, c. 390-80 a.C.)

Em uma das raras ocasiões em que as mulheres são nomeadas, epigramasfunerários como o de Queripe mostram mulheres que recebem o mais alto grau do elogio entre os homens, deixando aos filhos a lembrança de

sua *areté*. Mas, como Queripe, muitas outras mulheres recebem tal honra de um epitáfio privado dedicado a sua virtude (*areté*) e comedimento (*sophrosúne*). Fórmula antiga do elogio funerário masculino, virtude e honra vêm ao gênero feminino nos espaços funerários da Ática. Os túmulos fazem contraeocar um canto. Consideremos, por enquanto, esses elogios femininos como um uso positivo possível da palavra ofertada às mulheres — talvez por elas mesmas —, num espaço público de exposição muito pouco explorado como espaço político nas *póleis* (ANDRADE, 2011). Espaço politizado pela democracia, pois, lembremos, com Nicole Loraux, que a disputa pela morte do hoplita faz parte, em Atenas, desse contexto histórico à luz do qual Vernant percebe o caminho para a valorização da vida pública e da publicidade da vida, definindo um universo (político) espiritual (LORAU, 1981). Os contextos funerários são contextos abertos às contravérsias, aos cantos fúnebres, ao *display* de prestígio, reprodução de capital simbólico das famílias; são também espaços abertos ao elogio público aos não cidadãos. Ignorar o potencial cotidiano desses espaços [*free spaces*, segundo Vlassopoulos (2007)] para “fazer política”, ou seja, *fazer e refazer uma comunidade*, é ignorar toda uma “outra” cidade, em que as mulheres falam, caminham, habitam e atuam. Desloquemos, portanto, o eixo da vida pública como valor, da referência institucional à *pólis* dos cidadãos, para a referência cotidiana da vida comum. Eis a minha proposta para compreender que um valor positivo pode ser conferido à conexão entre feminino e exposição pública.

3. A comunidade de “iguais”

Finalmente, o último traço do universo espiritual da *pólis* é a *isonomia*:

Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira semelhantes uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da pólis, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se unidos pela Philia, associados numa mesma comunidade. (VERNANT, 2002, p. 65)

Vamos por partes. Primeiro, a questão da isonomia em si, ou da igualdade, que é a marca do espaço político, segundo Vernant. Ela está presente, de fato, na forma como Aristóteles define a *arché* entre cidadãos. É preciso

que sejam iguais na sua equidistância da *arché*, do poder. Porque o cidadão da *pólis* ou o homem político acabado — seu *telos* — não deve *obedecer*. Ele é sempre timoneiro, trocando de posição com seus semelhantes, mas jamais obedecendo senão ao comedimento. Porque a obediência a outrem não se coloca aos de mesma potência; no âmbito da comunidade política, obedecer é uma atitude que se adequa aos membros de uma casa, em vista do predomínio do chefe de família. Vejamos o desdobrar de um curioso argumento a partir desse meu resumo do início do livro I da *Política*:

(...) são três as partes da economia, uma despótica [mestre – escravo], sobre a qual falamos primeiro, outra paterna [pais e filhos] e por fim a conjugal — pois pertence à arte de gerir a casa conduzir esposa e filhos (ambos como livres, ainda que não com a mesma forma de condução, pois em se tratando da mulher comanda-se politicamente [allagunaikōsmēnpolitikōs; grifo meu], enquanto dos filhos, monarquicamente; pois o masculino é por natureza mais adequado à hegemonia que o feminino (...). (ARISTÓTELES. Política, I, 1259 a-b)

De fato, em várias formas políticas os que conduzem [archôn] e os que são conduzidos [archômenon] trocam de posição (porque eles são iguais na origem de acordo com sua natureza, e não diferem em absoluto), a não ser durante o período em que um predomina e o outro segue, quando procuram a distinção por meio de insígnias, discursos e honras (...); mas o masculino [arren] permanece sempre nessa atitude em relação ao feminino [thêlu]. (ARISTÓTELES. Política, I, 1259 b)

Assim, é da ordem da natureza que existam várias formas de primazia e de subordinação. Outras, pois são as atitudes de mando dos livres sobre os escravos, do masculino sobre o feminino, do homem sobre o menino. As várias partes da alma existem dentro de todos, mas elas existem neles diferentemente. Pois o escravo não detém completamente a parte deliberativa, enquanto de fato o feminino a detém, embora sem domínio [akuron], e o menino também a porta, mas ainda inacabada. (ARISTÓTELES. Política, I, 1260a)

Escravos obedecem a um senhor. Filhos obedecem aos pais. Mas as mulheres, comanda-se politicamente. Logo depois, o autor da *Política* busca fazer a distinção entre as mulheres *akuron* (sem domínio) e os cidadãos *isoi*. Mas a pulga já foi ou deveria ter ido para trás da orelha.

Juridicamente sem domínio é o estatuto da mulher (JUST, 1989). Nas filosofias de Platão e Aristóteles, outros argumentos são ainda formulados sobre essa incapacidade da alma feminina para o domínio de si, e daí sua subordinação a um *kúrios*. O instigante no argumento de Aristóteles é que um ser político que é posto sob o domínio de um *kúrios* é, no mínimo, um ser inquieto. As mulheres *devem* subordinar-se, espera-se que sejam razoáveis nesse ponto e aceitem que suas condições (descritas, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* e na *Geração dos Animais*) não as posicionem jamais como condutoras (da *pólis*, da casa, do próprio corpo).

No *corpus* aristotélico, o argumento quanto à fraqueza e incapacidade do corpo e da alma femininos nos chama tanta atenção que deixamos passar, como espécie de condescendência, o solução “feminista” da primeira teoria política grega. Solução que deixa escapar que as mulheres são dessemelhantes e *iguais* ao mesmo tempo. Tão *iguais* que seu estatuto é preservado mesmo em relação aos escravos “homens”. No fundo, a questão de saber se o agente da vida comum é homem ou mulher é uma questão política para a *pólis*, não uma questão humana para a fisiologia dos seres (ser escravo mulher ou escravo homem nunca é uma questão política). As mulheres são, assim, agentes políticos “incapazes” (LORAUX, 1985). Porém, a despeito do argumento, vamos guardar para uso posterior apenas a primeira parte, aquela que passa despercebida como mero detalhe: no que se trata das mulheres (ao menos quando são esposas da casa), elas devem ser comandadas *politicamente*.

A segunda parte da afirmação de Vernant estabelece que só os semelhantes se unem pela *philia*. E, nesse ponto, pisamos novamente em solo funerário. O amor (*philia*) é um tema que pontua os epigramas do período clássico. Entre 440-325 a.C., vemos surgir uma série de relações qualificadas como *philia*; e diversos maridos declaram amar, e mesmo venerar a mulher/esposa/consorte. No epitáfio de Méliata, por exemplo, os termos derivados de *philia* perfazem quase todo o enunciado do diálogo:

— *Saudações, túmulo de Méliata. Jaz aqui uma mulher de valor.
Amante de seu amante homem Onésimo, eras a melhor [philoûnta*

antiphiloûsa tôn ándra Onésimon êstha kratiste]. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma mulher de valor. — saudações também, mais querido dos homens [philtat'andrôn], ama os meus [toûs emoūs phílei]. (PEEK 1387; Pireu, c. 360 a.C)

Em seu artigo na coletânea *O Homem Grego* (1994), James Redfield analisa o que denomina “desaparição da vida privada” na ideologia dos atenienses do período clássico. É uma das constatações que ele faz para sustentar justamente que há uma desvalorização ideológica do “privado” no contexto do discurso oficial da *pólis* democrática é a da ausência de histórias de amor, ou a ausência de uma valorização positiva do amor no período. Essa constatação é feita a partir de uma análise na qual Redfield lança mão dos oradores áticos e dos historiadores, basicamente, a fim de mostrar que, na literatura, uma espécie de ideologia “oficial” abordava o casamento como parte de um universo de públicas e masculinas transações; como um contrato, enfim, entre dois homens. Não me cabe discutir a propriedade ou não dessa observação; mas se, de fato, tomamos o ideal normativo da boa esposa focalizando os contextos em que se discute uma postura feminina ideal, veremos que se enfatiza o papel de *conduzido* ou *governado* que as mulheres virtuosas deveriam empenhar-se em assegurar da forma como melhor sua natureza impunha. Não se nega o amor (*philia*) entre homem e mulher no casamento; apenas ele não aparece como elemento relevante.

Quando nos deparamos com a profusão de declarações de amor que os homens fazem para as mulheres nos epigramas funerários, percebemos que, se podemos falar de tipos, de padrões de representação, esses padrões não condizem necessariamente com aqueles que os textos do período clássico mobilizam. Méliita era a melhor amante de seu homem, e, se era *chresté*, era também *kratisté*, a melhor. A insistência com que essa ligação amorosa é posta em termos ativos, evitando a voz passiva, precisa ser ressaltada. O epítáfio de Méliita comemora e descreve, para a posteridade, um amor entre iguais em um *diálogo*. Nos espaços funerários, as esposas são honradas e amadas, e é perfeito exhibir isso, e mesmo competir por isso: pelo maior amor do consorte, pelo maior quinhão de virtude, honra e louvor que uma mulher pode obter (ANDRADE, 2011).

Isto é amar: *ativar o ativo*, e assim a *philia* une os iguais. Como termo político, os laços da amizade equilibram a face política do bom cidadão.

Mas a questão em aberto, novamente, se coloca ao universo mais amplo dos habitantes da *pólis*, cidadãos e não cidadãos, quando declaram unir-se pela *philia*, pela amizade ou amor entre dois sujeitos que se engajam ativamente.

Quero dizer com isso que as mulheres eram iguais, que a isonomia política suscitada por Vernant lhes diria respeito? Certamente não, acho que já é hora de compreender que esse ponto de vista político, quer dizer, a *pólis* como sociedade política e corpo de cidadãos, precisa ser posto em perspectiva, como um ponto de vista parcial sobre a comunidade *políade*. Por seu turno, o “universo espiritual” da *pólis* parece influenciar valores mais amplos que circulam, com o poder, na vida social. Propor às mulheres falecidas, como parte de sua memória e comemoração, a virtude, a honra e o amor entre iguais é uma dignidade que só pode ser compreendida pela força dos três eixos: palavra, publicidade, igualdade na vida comum dos habitantes da *pólis* ateniense. Compreendamos, então, a *isonomia* aqui como valor, não como status jurídico.

4. As mulheres nessa história

Encontramos as mulheres nesses exemplos? Acho que a pergunta deveria ser reformulada: encontramos as mulheres como sujeito/assunto da política?

Se a primeira pergunta subentende grupos socialmente definidos e suas condições gerais de vida ou sua opinião sobre o mundo, não encontramos — ao menos não diretamente. Mas a própria Nicole Loraux nos lembra que essa pergunta legítima da história social subentende um determinado modelo de história cujos atores privilegiados são os homens e sua esfera pública (LORAUX, 1985); portanto, buscar as mulheres nos mesmos espaços/tempos/grupos em que encontramos os homens na história é procurar no vazio. Estamos no lugar errado.

A segunda pergunta reflete a mudança dos pressupostos da narrativa de uma história que se compreende como política, e prepara o caminho para outros trilhos. Encontramos, sim, as mulheres como problema quando o assunto é política, espaço público e visibilidade. Das palavras vãs ao contraecoa da poética masculina, do discurso da complementaridade à presunção de que homens e mulheres relacionam-se politicamente na casa,

das virtudes heroicas e da glória em direção ao renome público, da igualdade no amor, enfim, tudo indica que o silêncio e a invisibilidade podem ser tributários de algo que nós, em nossas tradições, não queremos ver: que o espaço político de uma *pólis* subentende aquilo que ostensivamente exclui, traz de volta a figura de um outro agente, mesmo que para aprimorar a cada vez a retórica de sua exclusão. E por quê? Porque há uma ação política na vida comum, na vida cotidiana, uma ação que escapa ao domínio estrito dos cidadãos numa dimensão do tempo social habitada pelas mulheres e suas teias, suas redes bem mais amplas do que aquelas que sedimentam a *pólis* estrita dos cidadãos guerreiros. A *pólis* da *vida comum*, aquela que nem é pública nem é privada (ANDRADE, 2002, p. 93-114), aquela em que as solidariedades se traçam por outros meios não institucionais, aquela *pólis* lugar da dimensão constituinte do poder, é nessa *pólis* que encontramos o problema político das mulheres.

Documentação escrita

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0242>. Acesso em: 22/12/2018.

ARISTÓTELES. *Política*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0058>. Acesso em: 22/12/2018.

CLAIRMONT, C. *Gravestone and epigram: Greek memorials from the archaic and classical period*. Mainz: P. von Zabern, 1970.

ÉSQUILO. *Agamenon*. Trad. J. A. A. Torrano (bilíngue). São Paulo: Iluminuras, 2004.

EURÍPIDES. *Medeia*. Trad. J. A. A. Torrano (bilíngue). São Paulo: Hucitec, 1991.

PEEK, W. *Griechische Vers-Inschriften. Grab-Epigramme*. Chicago: Ares Publishers, 1988 [1955]. V. I.

SÓFOCLES. *Antígona*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0185>. Acesso em: 22/12/2018.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. (II 34.1 a II 47.1) Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0200>. Acesso em: 22/12/2018.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. *A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.
- _____. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas, séculos VI-IV a.C. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, n. 61, p. 185-208, 2011.
- _____. Nós e o outro: A cidade-estado e os dilemas de uma política sem rosto. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 70-83, 2018.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1975.
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- COHEN, D. Seclusion, separation and the status of women in classical Athens. *Greece and Rome*, Cambridge, n. 36, p. 1-15, 1989.
- DUBY, G.; PERROT, M.; SCHMITT PANTEL, P. (orgs.). *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1993. V. 1.
- JUST, R. *Women in Athenian law and life*. London: Routledge, 1989.
- LISSARRAGUE, Fr. A figuração das mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M.; SCHMITT PANTEL, P. (orgs.). *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1993, p.203-275. V. 1.
- LORAU, N. *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Mouton, 1981.
- _____. La cité, l'historien, les femmes. *Pallas*, Toulouse, v. 32, p. 7-39, 1985.
- _____. Notes sur un impossible sujet de l'histoire. *Les cahiers du Griff*, v. 37/38, p. 113-124, 1988.
- _____. *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Barcelona: Acanalado, 2004.
- PAIARO, D. La *pólis*, el estado y los ciudadanos de la democracia ateniense como una comunidad indivisa. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 1-39, 2018.
- REDFIELD, J. O homem e a vida doméstica. In: VERNANT, J.-P. (ed.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994, p. 147-171.
- SCOTT, J. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1999.

SOURVINOU-INWOOD, Ch. Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. In: REEDER, E. (ed.). *Pandora*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 111- 121.

VERNANT, J.-P. As origens da filosofia. In: _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 475-485.

_____. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 2002

VLASSOPOULOS, K. Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens. *Classical Quarterly*, v. 57, n. 1, p. 33-52, 2007.

A REFORMULAÇÃO DO FUNDAMENTO ANCESTRAL DA *AUCTORITAS* RELIGIOSA NO HINO A VÊNUS EM *DE RERUM NATURA**

Maria Eichler Sant'Angelo**

Resumo: O presente artigo analisa a investida de Lucrécio contra os modelos vigentes de autoridade transmitidos pelo passado e pela tradição ancestral romana, em crise devido às novas circunstâncias surgidas com as guerras civis do século I AEC e o aprofundamento da expansão imperial. O intuito do autor é fundar em novas bases a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes, estreitamente vinculada ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios 'inaugurais' de Rômulo. No hino a Vênus (*LUCR.*, I. 1-43) do prólogo do primeiro livro, Lucrécio propugnou à elite de seu tempo um novo registro de autoridade político-social e religiosa vinculado à figura do próprio Epicuro, e ofereceu uma versão mais 'científica' do mito de fundação da urbs, fundamentada no princípio epicurista da não intervenção dos deuses nos assuntos humanos.

Palavras-chave: *De rerum natura*; Lucrécio; epicurismo romano; religião romana; República Tardia.

THE HYMN DEDICATED TO VENUS IN THE *DE RERUM NATURA*: THE REFORMULATION OF THE ANCESTRAL BASIS OF RELIGIOUS *AUCTORITAS*

Abstract: The present article analyzes Lucretian dispute against the currents models of authority transmitted by Roman ancestral tradition, which faced a downturn due to unprecedented circumstances that emerged from the civil wars of the first century BCE and the imperial expansion. The author seeks to establish in new bases the senators and priests' religious *auctoritas*, closely bound to the sacred beginning of Roman history and Romulo' 'inaugural' auspices. In the hymn dedicated to Venus (*LUCR.*, I. 1-43), Lucretius praised Epicurus as a new political-social and religious authority, and provided a

* Recebido em: 23/12/2018 e aprovado em: 08/02/2019.

** Doutora em História/UNIRIO. E-mail: mariaeichlerfgv@gmail.com.

more 'scientific' version of the founding myth of the urbs, based on the divine non-intervention in human affairs.

Keywords: *De rerum natura; Lucretius; Roman epicureanism; Roman religion; Late Roman Republic.*

Introdução

A tradição crítica do pensamento romano ainda não reconheceu devidamente o *De rerum natura*, poema composto por Lucrécio em meados dos anos 50 do século I AEC (NARDUCCI, 1992, p. 5), como documento histórico que ilumina as transformações profundas nos campos da política e da religião ocorridas no contexto das guerras civis e do alargamento do Império. Roma conheceu, nesse período, uma “revolução cultural” (WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6-15, 147, 250), cujas mudanças exigiram rupturas e novos desenvolvimentos, que requisitaram do campo do conhecimento o desenvolvimento de novos métodos de crítica e de julgamento. Um dos principais catalisadores desse fenômeno foi o estreitamento do contato com os gregos do além-mar e a intensificação do diálogo com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos, uma atitude a um só tempo conquistadora e de intercâmbio e apropriação intelectual. Nessas condições, atividade literária e cultura artística atuaram em conjunto com imperativos morais e político-religiosos, sob o mesmo impulso transformador de reformular o passado e a tradição ancestral romana (MOATTI, 2008, p. 15, 147-48, 250).

Neste artigo, interrogamos de que forma a leitura crítica e particularmente original de Lucrécio (94/93-51/50 AEC)¹ dos fundamentos da doutrina epicurista interagiu com a referida “revolução cultural” em curso. Propomos a hipótese segundo a qual o autor buscou, em seus versos, fundar em novas bases a *auctoritas* religiosa de senadores e sacerdotes. Ao longo do texto, diferentes aspectos do conceito são definidos conforme avançamos na discussão do problema e expomos a nossa leitura interpretativa do poema. Todavia, antes de passarmos para o subitem seguinte, cumpre oferecer uma definição concisa de *auctoritas*. O termo exprime a posição social e os recursos pessoais por meio dos quais um homem político influi na vida pública de Roma. Trata-se, grosso modo, de uma capacidade de caráter social, constituída pela superioridade material, moral e intelectual

com que um membro da elite dirigente é autorizado a atuar na sociedade e no âmbito político-institucional romano. A *auctoritas* resulta, de fato, desse conjunto de relações. É necessário ressaltar, ainda, o substrato jurídico e religioso do vocabulário ao qual pertence o termo, pois ele exprime, em um sentido estrito, a ação de *auget* ('aumentar'). O *auctor*, quando age, 'aumenta' de alguma forma a reputação insuficiente daqueles que dele dependem, e o traço essencial de sua ação é possuir como fundamento uma relação privilegiada com os auspícios (HELLEGOUARC'H, J., 1963, p. 206; 256; 295-314).

A *auctoritas* dependia do passado e dos valores ancestrais, pois estava estreitamente vinculada ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios 'inaugurais' de Rômulo (BERTHELET, 2015, p. 18, 23; SANTANGELO, 2013a, p. 744-5). Em consonância com a reformulação em andamento da tradição romana, Lucrécio propugnou à elite de seu tempo, no hino a Vênus (LUCR., 1. 1-43) que abre o poema, um novo registro de autoridade político-social vinculado à figura do próprio Epicuro (BELTRÃO; EICHLER, 2014). Devemos atentar para a disposição do autor de questionar, e mesmo subverter, um dos fundamentos mais sagrados da *auctoritas* religiosa, já que a narrativa mítica da fundação de Roma é redefinida por meio de um novo 'pacto cívico' com os deuses. Esse pacto está baseado no princípio epicurista da não intervenção divina nos assuntos humanos (COTTIER, 1999; GIGANDET, 2003). O objetivo de Lucrécio é tornar Epicuro uma alternativa legítima de autoridade, sem que o remetimento à memória ancestral seja rompido, posto que a própria tradição é reinventada quando é oferecida uma versão mais 'científica' do mito de fundação da *urbs*. Com efeito, o autor reestrutura a narrativa mítica romana ao reinterpretá-la à luz do esclarecimento das leis de funcionamento da natureza segundo a *physica* epicurista.

Eneias, o 'verdadeiro' protagonista do mito de fundação de Roma e Epicuro como alternativa legítima de autoridade político-social

*Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas,
alma Venus, caeli subter labentia signa
[...]*

*denique per maria ac montis fluuiosque rapacis
frondiferasque domos auium camposque uirentis
omnibus incutiens blandum per pectora amorem
efficis ut cupide generatim saecula propagent.
quae quoniam rerum naturam sola gubernas
[...]*

*te sociam studeo scribendis uersibus esse,
quos ego de rerum natura pangere conor
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni
omnibus ornatum uoluisti excellere rebus.*

*[...]
hunc tu, diua, tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suauis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem;
nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo
possumus aequo animo nec Memmi clara propago
talibus in rebus communi desse saluti.*

*Dos Enéadas progenitora, prazer dos homens e dos deuses,
alma Vênus, tu que sob os deslizantes astros do céu
[...]*

*fazes que por mares, montanhas, rios impetuosos,
pelas frondosas moradas das aves, pelos campos verdejantes,
ardentemente propaguem as gerações, espécie por espécie,
porque tu és a única que governa a natureza das coisas
[...]*

*Quero que acompanhes a escrita dos meus versos
que me esforço por entoar sobre a natureza das coisas,
para o nosso descendente de Mêmio, que tu, ó deusa, quiseste
que se salientasse em todas as ocasiões, adornando-o com todos
os atributos.*

*[...]
Inclina-te para ele [o deus Marte], que descansa sobre o teu corpo
[sagrado,*

*e derrama, ó deusa, da tua boca palavras suaves,
pedindo, ó gloriosa, a paz para os Romanos.*

Na verdade, nem eu sou capaz de realizar esta tarefa com espírito sereno

nesta era turbulenta para a pátria, nem a ilustre estirpe de Mêmio
pode faltar à salv ação comum numa situação dessas. (LUCR. 1-43)

O proêmio do livro 1 do *De rerum natura* se inicia com o hino a Vênus, tido como a primeira “prece filosófica” em língua latina de que temos notícia, já que apresenta uma explicação filosófica da natureza, fundamentada na doutrina epicurista. De acordo com a teologia “tripartite” varroniana, Lucrécio caracteriza a deusa, em diferentes seções do poema, como uma figura política, mítica e filosófica (FEENEY, 1998, p. 16). O seu epíteto político-civil como patrona de Roma abre o primeiro verso: *Aeneadum genetrrix*. Vênus é “Mãe de Eneias”, quer dizer, do povo romano (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 22). E a influência de Ênio nessa evocação é patente: *Venus et Genetrix patris nostri* (Ann. 1.58). O autor prestou honrosas homenagens à tradição poética de Homero e Ênio no *De rerum natura*, e reivindicou, ainda, levá-la adiante com seu poema. Sabemos que a fortuna da poesia épica foi duradoura em Roma (PEREIRA, 1982, p. 387-9; REBOUL, 2004, p. 55, 59, 60). A deusa é invocada também como patrona da família de Mêmio e guardiã da paz imperial (HARRISON, 2018, p. 21-27). A ela Lucrécio suplica a paz, um clamor feito em resposta e oposição a Marte, cuja ação belicosa precisa ser impedida pela sua intervenção. Nesses termos, o autor afirma que, antes de serem filhos de Marte, os romanos, que ferozes impunham armas em uma guerra civil sangrenta, matando-se uns aos outros, são filhos de Vênus e desejam, acima de tudo, conquistar a paz. Tal declaração é um exemplo de *argumentum ad maiores*, frequente nas *laudationes* fúnebres das *gentes*, e seu uso insere a prece no contexto ritual romano, facilitando as ligações que os interlocutores do poeta, expoentes da elite, poderiam fazer (FLOWER, 1996, p. 220-1). Seguindo o raciocínio de Lucrécio, o ‘verdadeiro’ protagonista do mito de fundação de Roma não é o filho de Marte, Rômulo, e seus ‘auspícios inaugurais’, mas sim Eneias, filho de Vênus. Dessa forma, Lucrécio inicia, com argúcia, o desmonte da hierarquia de deuses e heróis ancestrais vinculados à *auctoritas* religiosa.

Antes de prosseguirmos com a análise do hino a Vênus, são necessários alguns esclarecimentos. O arranjo político-institucional na República Tardia esteve estruturado em torno da complementaridade e exclusão recíprocas do binômio propriamente romano de *auctoritas* religiosa, detida por senadores e sacerdotes, e *potestas* dos magistrados superiores (BERTHELET, 2015, p. 19). A definição de *potestas*, operatória para nossa análise,

e que cumpre apresentar, é a seguinte: trata-se, de forma sucinta, do poder de controle ou comando fundamentado em bases jurídicas e exercido em contextos políticos e/ou militares. Diz respeito, ainda, à posição de poder, ou ao cargo comumente ocupado pelo magistrado, ou mesmo ao período correspondente à magistratura (GLARE, 1968, p. 1417).

As funções magistras e sacerdotais eram interdependentes na ordem política tardo-republicana, e, ao mesmo tempo, profundamente separadas (BEARD, 1990, p. 26). No entanto, cumpre reconhecer que “não estando a religião diretamente submetida às decisões políticas, atuava ela própria como um poderoso instrumento de legitimação dessas mesmas decisões” (RÜPKE, 2007, p. 3-4). Nesse sentido, a *auctoritas* religiosa indicava a ‘opinião prevalecente’, e se sobressaía na competição política ao rivalizar com outros recursos de poder e de autoridade, e deles se destacar. O Senado constituía o centro do poder religioso, de modo que a autoridade dos senadores prevalecia em um número considerável de questões, seja qual fosse o ponto de vista dos magistrados ou as opções de votação favorecidas pelas assembleias. Já os sacerdotes possuíam o poder de aconselhar ‘com autoridade’ o Senado a respeito da relação estabelecida pelos magistrados com a esfera divina (BEARD, 1990, p. 34, 42-3; SANTANGELO, 2013a, p. 744-5). Contudo, as novas circunstâncias surgidas com as guerras civis do século I AEC e o aprofundamento da expansão imperial levaram à crise dos modelos de autoridade vinculados à evocação do passado ancestral, e exasperou-se o confronto entre a *auctoritas* religiosa e a *potestas*, o que exigiu um esforço de recomposição do equilíbrio entre as duas funções (BERTHELET, 2015, p. 119, 125; GORDON, 1990, p. 17-47). Lucrécio e outros intelectuais romanos interferiram nessa disputa por recursos de poder e autoridade e se dedicaram à ressignificação dos programas político-religiosos da ação pública romana.

Atentemos para o papel da auspicação, dispositivo jurídico-religioso central, que comprometia a elite dirigente romana, magistrados e sacerdotes, em um complexo e hierarquicamente dinâmico arranjo de interações. Cônsules, pretores e censores dependiam da autoridade religiosa do Senado e dos áugures, uma vez que somente assumiam seus cargos e adquiriam a *potestas cum* ou *sine imperio* após a tomada dos auspícios ‘de investidura’. Os auspícios consistiam em sinais de não-hostilidade enviados por Júpiter, que constatavam a posição favorável dos deuses em uma ação pública pretendida (SANTANGELO, 2013b, p. 4, 32). Dessa forma, a investidura

sagrada de Júpiter constituía a ‘continuação’ ou ‘sequência necessária’ da investidura civil de uma magistratura superior, ou melhor, da *iuris dictio* da *lex curiata*, que regulamentava o acesso ao cargo e ‘inaugurava’ o seu ocupante como legítimo representante do povo romano (LINDERSKI, 1986, p. 2146-2312; SCHEID, 1984, p. 243-81). Deve ficar claro, portanto, que a *potestas* provinha, na verdade, da *auctoritas* do próprio Júpiter, dado que os auspícios que o magistrado tomava se remetiam àqueles ‘inaugurais’ de Rômulo por ocasião da fundação de Roma. A consulta ao deus atuava tal qual uma ‘confirmação’, ‘aumentando’ (*agere*) o caráter de ato público de uma ação ou decisão. Afinal, era como se a própria fundação da *urbs* ‘aumentasse’ toda vez que um magistrado tomava os auspícios, pois, ao tomá-los, conectava sua *potestas*, derivada da *auctoritas* auspical, com o início sagrado da história de Roma (BEARD, 1990, p. 69; SANTANGELO, 2013a, p. 744-5). Compreendemos, assim, a razão pela qual Hannah Arendt afirmou que, para os romanos, “participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDR, 1972, p. 162-4). Tal é a condição estruturante da cultura política romana republicana: o quanto toda ação pública se vinculava ao peso inteiro do passado (BERTHELET, 2015, p. 18-26, 119-125).

À vista disso, compreendemos o quão estratégico e inescapável se tornou para Lucrécio subverter prontamente, no prólogo do primeiro livro, o fundamento ancestral da *auctoritas* de senadores e sacerdotes, que interferia diretamente no exercício da *potestas* dos altos magistrados e comandantes. Se não tomarmos como meramente trivial sua menção aflitiva ao contexto de *patriae tempore iniquo* (LUCR.1. 41), é possível afirmar que o propósito declarado dos seus versos é ‘pensar em plena crise’ os modelos de autoridade vigentes. Logo no início do hino à deusa, o autor investe contra a *auctoritas* auspical. Ele articula a descrição da natureza em estilo épico, elevado, voltada para a tomada de consciência da ‘verdade’ da filosofia de Epicuro, à “paisagem religiosa”² e ao campo semântico da religião romana afim da consulta aos auspícios (LUCR.1. 10; 12-3). As “luminosas regiões do dia” (*dias in luminis oras*) e a “face primaveril do dia” (*specie-suerna diei*) evocam a aurora. Já as “aves” que saúdam a deusa das suas “moradas” (*domos auium*) nas “primeiras horas do dia” (*ariae uolucris significant initium*) e os “campos verdejantes” (*camposque uirentis*) remetem à observação do céu e do voo das aves nos campos abertos. Todos esses elementos indicam o horário e o local propícios para o ritual da auspicação.

No livro 2, Lucrécio (2. 142-149) recorre ao mesmo expediente retórico, e, alguns versos à frente, como que para reforçar seu comprometimento com o preceito básico do epicurismo, recorda (2. 174-6) mais uma vez o princípio da não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos. Seguem, respectivamente, as duas passagens em questão:

*Nunc quae mobilitas sit reddita materiai
corporibus, paucis licet hinc cognoscere, Memmi.
primum aurora nouo cum spargit lumine terras
et uariae uolucres nemora auia peruolitantes
aera per tenerum liquidis loca uocibus opplent,
quam subito soleat sol ortus tempore tali
conuestire sua perfundens omnia luce,
omnibus in promptu manifestumque esse uidemus.*

*Agora, ó Mêmio, é-te possível, a partir do seguinte, conhecer
em poucas palavras que mobilidade é dada aos corpos da matéria.
Em primeiro lugar, quando a aurora asperge as terras com uma nova luz
e as aves variegadas, sobrevoando os bosques recônditos,
através do brando ar, enchem os lugares com o seu cristalino chilrear,
está à vista de todos e percebemos que é coisa manifesta,
quão repentinamente é costume o sol, nascido nesse momento,
revestir todas as coisas, aspergindo-as com a sua luz. (LUCR. 2. 142-149)*

*quorum omnia causa
constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus
magno opere a uera lapsi ratione uidentur.*

*Mas quando imaginam
que os deuses tudo organizaram por causa dos homens,
quer-me parecer que se afastaram completamente do raciocínio
[correto. (LUCR. 2.174-6)*

Lucrécio prossegue com sua crítica aos esquemas de *auctoritas* prescritos pela tradição ancestral, e age no coração dos *exempla*: recorre e evoca, como veremos a seguir, os deuses e heróis ancestrais envolvidos no mito de fundação de Roma. O autor combina epítetos divinos e relatos de jornadas

épicas de uma forma particular, visando fins particulares. No hino a Vênus, a *auctoritas* auspicial de Rômulo recua para o segundo plano e Eneias é eleito o ‘verdadeiro’ protagonista do mito de fundação de Roma. A presença da iconografia do herói do ciclo troiano na região central da península itálica é bem atestada já no século VI AEC, quando a *urbs* se encontrava aberta a trocas culturais com as colônias gregas do sul e com seus vizinhos parcialmente helenizados, os etruscos. Entretanto, é a figura de Eneias veiculada a partir do século II AEC que nos interessa na presente investigação. A expansão romana pelas cidades gregas da costa oriental do Mediterrâneo levou um grande número de cidadãos a servir além-mar, o que intensificou o intercâmbio com os povos submetidos (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13; ORLIN, 2007, p. 60-1). O aprofundamento das campanhas imperialistas trouxe as condições para que os romanos iniciassem uma comunicação mais direta e sistemática com a cultura e os sistemas de pensamento gregos e helenísticos.

Quanto a essa questão, é importante considerar as circunstâncias da transferência cultural de objetos, e também de sábios, das demais partes do mundo helenístico para Roma, pois foram conscientemente tomados como estrangeiros. Com isso, nos eximimos dos preconceitos helenocêntricos perpetuados, a partir do século XIX, por parte da historiografia. Afinal, tais condições impuseram um meio de circulação que forçou, em alguma medida, uma recepção profundamente modificadora dos elementos da cultura helenística (FEENEY, 1998, p. 25-6; WALLACE-HADRILL, 2008, p. 213-258). Por via do circuito de guerras, pirataria e escravidão, obras literárias gregas, tomadas como butim de guerra, passaram a fazer parte das bibliotecas das *domus* e *uillae*, e filósofos gregos foram atraídos para Roma e demais cidades da península, muitas vezes tendo sido feitos escravos. Não obstante o peso da ideologia imperial que marcou essas mediações culturais, é preciso avaliá-las segundo as categorias analíticas de conotações mais fluidas de “helenização” e “romanização”, e pensar em termos de trocas e influências recíprocas (BEARD; CRAWFORD, 1999, p. 13, 22). Um exemplo bastante instrutivo da mudança cultural em curso está na elaboração do ideal nobre de *uirtus*, que se depreende da imagética de símbolos e das inscrições contidas na tumba funerária dos Cipiões. Na metade do século II AEC, Cipião Emiliano interveio no monumento com uma elaborada fachada arquitetural no estilo helenístico, que impressionava os passantes, e acrescentou bustos, incluindo o do poeta Ênio. Quanto

às inscrições, deixaram de ser em versos saturninos, e se tornaram dísticos elegíacos no novo modelo helenístico (WALLACE-HADRILL, 2007, p. 8, 220-2). É possível afirmar que Lucrécio, a um só tempo, reflete, reelabora e consolida, a seu modo, o comprometimento da elite com o ideal de *disciplina* ou de *studia*, ou seja, com a educação literária e pedagógica nascida do entrecruzamento da *paideia* grega com o *ethos* romano.

Deter-nos-emos na representação de Eneias que passou a circular com a expansão romana pelo Mediterrâneo por ser aquela que irrompeu com força nas narrativas genealógicas das *gentes* da Roma Tardo-Republicana. De fato, a integração do mito de Eneias às práticas discursivas gentilícias não ocorreu antes do século II AEC, tendo alcançado seu estágio de completo desenvolvimento apenas em fins da República e início do Principado, ou seja, em meio ao processo de acirramento da competição política e apropriação mais confiante e em ‘primeira mão’ da cultura e das escolas filosóficas gregas e helenísticas (MOATTI, 2008, p. 15, 147-8, 250; WALLACE-HADRILL, 2007, p. 6, 10). Nesse cenário efervescente, as *gentes*, de um lado, e os poetas e intelectuais romanos, de outro, aprimoraram suas habilidades na criação de elaboradas e complexas conexões míticas. Nesse ponto, ressaltemos que as narrativas gentilícias não eram fixas: baseavam-se em relações de parentesco e ancestralidade largamente fictícias. Sendo assim, houve espaço até mesmo para alternativas de grande potencial imaginativo e invenções independentes, sobretudo ao longo do século I AEC, quando a própria tradição ancestral se encontrava em pleno processo de reformulação (BERTHELET, 2015, p. 55; SMITH, 2006, p. 2, 40-2). É nesse contexto que Lucrécio tomou parte na competição aristocrática e na elaboração de “genealogias competitivas”, e incitou a elite romana a reconhecer no próprio Epicuro, como veremos a seguir, um modelo de autoridade político-social.

Notemos que, ao remontar às origens de Eneias em Troia e à sua descendência de Vênus, Lucrécio vinculou a ancestralidade dos romanos e o mito de fundação da *urbs* à matriz cultural helenística e ao sistema de trocas mediterrânico. Atentemos para o termo que encerra o primeiro verso, em seguida à invocação à deusa: *hominum diuomque uoluptas*. *Voluptas* (prazer) é a palavra-chave da ética epicurista. Vênus é solicitada a interceder junto a Marte não pelo uso da força, mas com *suaui ex ore loquellas* (LUCR., 1.39), isto é, pela persuasão e pelo prazer, o que faz com que o deus da guerra repouse pacificamente em seus braços. O autor prossegue o

hino em um ‘crescendo’, e eleva Vênus a uma posição tal que a deusa do panteão romano passa a representar a visão epicurista de mundo. Vênus é eleita princípio gerador de todas as coisas que percorre o universo: *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* (LUCR., 1.21). A deusa representa o prazer e um universo que segue as leis dos seus próprios impulsos espontâneos (ASMIS, 2007, p. 99).

Caso o desenvolvimento do programa retórico-argumentativo de Lucrécio se interrompesse nesse passo, ele não teria atingido, contudo, seu fim último. Com efeito, se situarmos a “prece filosófica” à deusa na estrutura do prólogo do livro 1 (LUCR. 1-145), perceberemos que Epicuro, e não Eneias, é o verdadeiro personagem celebrado (FARRELL, 2010). Com sua notável capacidade de *ars* e *ingenium* (CIC. *Qfr.* 2. 9), o autor entrelaça esses dois personagens e o legado de seus empreendimentos extraordinários. Ele institui uma cadeia de correlações significativas entre o herói do ciclo troiano e o sábio grego, cada um protagonista de sua própria jornada épica: o primeiro rumo à fundação de Roma, o segundo em busca do conhecimento e da verdade (LUCR., 1.62-79). Em seguida, Lucrécio faz Epicuro ‘encarnar’ a *diuina uoluptas* de Vênus, e se revela o seu ‘aliado’ na missão de transmitir a doutrina epicurista e pacificar a *res publica* (BELTRÃO; EICHLER, 2014, p. 1, 24 e 26). A figura heroica e ao mesmo tempo divinizada de Epicuro transita com facilidade entre o mundo humano e o divino. Pois ele é o “homem grego” que ousou erguer contra a religião os “olhos mortais” (LUCR. 1. 66-67: *primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*), e, justamente em razão dessa façanha, Lucrécio dirige a seguinte interrogação aos seus interlocutores:

*haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque
expulerit dictis, non armis, nonne decebit
hunc hominem numero diuom dignarier esse?*

*Ora, quem tiver dominado tudo isso [paixões, receios] e o tiver expulso
[do coração,
não com armas, mas com palavras, não será justo
que este homem seja contado no número dos deuses? (LUCR. 5. 49-51)*

É legítimo concluir que Lucrécio busca oferecer no prólogo do livro 1, notadamente nos versos que compõem o hino a Vênus, uma alternativa ou versão mais ‘científica’ da história de Roma (BELTRÃO; EICHLER, 2014,

p. 4), que pudesse servir de contraponto à lendária fundação da *urbs* pelos auspícios inaugurais de Rômulo. O autor recorre a outros sistemas de pensamento, em especial à filosofia epicurista, para reformular os registros de saberes atrelados à *auctoritas* de senadores e sacerdotes. O conhecimento e a proficiência ritual desses agentes públicos romanos estão em estreita conexão com o passado ancestral e a tradição romana. Cícero (*Dom.* 45. 3) exalta a *sapientia* dos sacerdotes, da qual extraem considerável *auctoritas*. Ele se refere aos pontífices e aos áugures, respectivamente, como “intérpretes da religião” (*Dom.* 2. 9: *interpretes religionum*) e “intérpretes e mensageiros de Júpiter Ótimo Máximo” (*Phil.* 13. 12. 13; *Leg.* 2. 20.1 2: *interpretes internuntiique Iouis Optimi Maximi*). É interessante observar que o sentido prevalente de *religio* se relaciona intimamente com esse mesmo conhecimento, pois é remetido por Cícero (*Nat. D.* 2. 72. 5) ao verbo (*re*)*legere*, que significa “recoletar”, “agrupar”, “reunir” e “retomar a partir de uma nova escolha” ou “alternativa” (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 265, 268 e 270). Munidos da autoridade que emana de sua expertise religiosa, os colégios sacerdotais atuavam como focos de reinterpretações e reformulações junto ao Senado. Já a *auctoritas* de pontífices e áugures particularmente pode ser referida enquanto uma “autoridade religiosa ativa”, pois lhes permitia delimitar e definir a extensa variedade de formas de ‘mediação’ entre os cidadãos romanos e os deuses, ainda que o principal foco de controle religioso continuasse a ser o Senado (BEARD, 1990, p. 9, 29-36, 42-3; SANTANGELO, 2013a, p. 745).

Considerações finais

O propósito da presente investigação foi refletir sobre uma das mais penetrantes e disruptivas construções linguístico-pragmáticas do *De rerum natura*. De fato, no hino ou na “prece filosófica” dirigida a Vênus, Lucrecio subverte os princípios fundamentais da teologia cívica romana, sobre a qual apoiavam-se a *auctoritas* e a *disciplina* de senadores e sacerdotes. Esses princípios pressupunham a adesão a hipóteses objetivas referentes à capacidade de ação dos seres divinos, aos quais, por meio das formas tradicionais da adivinhação pública, da própria prece, dos juramentos, e de outras fórmulas religiosas, demandas, auxílio ou a simples mediação são solicitados (NORTH, 1990, p. 49-71; RÜPKE, 2005, p. 217-9). O autor se esforçou, no poema, em persuadir a percepção que líderes e autoridades

romanas possuíam da capacidade de interferência dos sinais divinos nas decisões e deliberações concernentes à condução da *res publica*. Lucrécio não estava de acordo com a ideia de que o destino da preeminência e grandeza ancestral de Roma estaria nas mãos dos deuses, e questionou a escolha por fundamentar a *salus publica* nos valores tradicionais do *mos maiorum*, destacadamente a *auctoritas* religiosa, vértice moral dos *exempla*. Por conseguinte, ele refletiu criticamente sobre as bases ancestrais da história da *urbs* e reformulou os modelos de ação exemplar com que os cidadãos perseguiram a prosperidade e a ordem institucional da *res publica* e a integridade do *imperium romanum*. O autor recomendou a *uoluptas* (prazer) como princípio ético fundamental para a obtenção de uma coexistência social pacífica (SCHIESARO, 2010, p. 49). O reestabelecimento da “tranquila paz para os romanos” (LUCR. 1. 38-40: *placidam Romanis pacem*) dependeria do prazer advindo do cultivo da amizade (LUCR. 1. 140: *amicitia*), práxis ética epicurista por excelência, cujo descuido por parte da elite tardo-republicana ele critica (LUCR. 3. 83: *uinculaamicittiai rumpere*, i.e., “romper os laços de amizade”).

Documentação escrita

CICERO. *De Domo Sua*. Trad. N. H. Watts. (Loeb Classical Library, n. 158). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

_____. Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. In: *Handbook of Electioneering*. Trad. D. R. Shackleton Bailey. (Loeb Classical Library, n. 462). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

_____. *Philippics 7-14*. Trad. D. R. Shackleton Bailey; revisão de John T. Ramsey e Gesine Manuwald. (Loeb Classical Library, n. 507). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

_____. *On the Nature of the Gods*. Academics. Trad. H. Rackham. (Loeb Classical Library, n. 268). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

_____. *On the Republic*. On the Laws. Trad. Clinton W. Keyes. (Loeb Classical Library, n. 213). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

LUCRETIUS, *Da Natureza das Coisas*. Trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D’Água, 2015.

Dicionários

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.

GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

HELLEGOUARC'H, J. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille, XI). Paris: Les Belles Lettres, 1963.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ASMIS, E. Lucretius' Venus and Stoic Zeus. In: GALE, M. R. (ed.). *Oxford readings in Classical studies: Lucretius*. New York: Oxford University Press, 2007.

BEARD, M. Priesthood in the Roman Republic. In: _____; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

BEARD, M.; CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic*. 2. ed. London: Duckworth, 1999.

BELTRÃO, C. *AGER ROMANVS ANTIQVVS*: a construção de uma “paisagem religiosa” na Roma augustana. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 20-2, 2014.

BELTRÃO, C.; EICHLER, M. *Luminasolis*: Lucrécio e a prece à Vênus (*De rerum natura* I, 1-43). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 4, 2014.

BERTHELET, Y. *Gouverner avec les dieux*. Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

CANFORA, L. *Vita di Lucrezio*. Palermo: Sellerio, 1993.

COTTIER, J.-F. La piété de Lucrèce. In: POIGNAULT, R. (ed.). *Présence de Lucrèce: actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*. Tours: Centre de recherches A. Piganiol, 1999.

FARRELL, J. Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, Ph. (eds.). *The Cambridge companion to Lucretius*. New York: Cambridge University Press, 2010.

FEENEY, D. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs* (Roman Literature and Its Contexts). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FLOWER, H. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GAZZINELLI, G. *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GIGANDET, A. Lucrèce: tradition poétique e combat éthique. In: MONET, A. (éd.). *Le jardin romain: épicurisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Lille: Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

GORDON, R. From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology. In: BEARD, M.; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

HARRISON, S. Lucretius and Memmius: *De Rerum Natura* 1.42. *Cad. Letras UFF*, v. 28, n. 56, 2018.

LINDERSKI, J. The Augural Law. *ANRWII*, v. 16, n. 3, 1986.

MOATTI, C. *La razón de Roma*. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

NARDUCCI, E. Introduzione. In: MILANESE, G. (ed.). *La natura delle cose*. Lucrezio. Milano: Mondadori, 1992.

NORTH, J. Diviners and Divination at Rome. In: BEARD, M.; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

ORLIN, E. Urban Religion in the Middleand Late Republic. In: RÜPKE, J. (ed.). *A companion to Roman religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. V. 2.

POLIGNAC, F.; SCHEID, J. Qu'est-ce qu'un paysage religieux? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'histoire des religions*, n. 4, 2010.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RÜPKE, J. Divination et décisions politiques dans la République romaine. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Paris, 2005.

_____. Roman Religion - Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (ed.). *A companion to Roman religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.

SANTANGELO, F. Priestly *auctoritas* in the Roman Republic. *Classical Quarterly*, v. 63, n. 2, 2013a.

_____. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013b.

SCHEID, J. Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République. In: NICOLET, C. (ed.). *Des ordres à Rome*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984. V. 13.

SCHIESARO, A. Lucretius and Roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SMITH, C. J. *The Roman Clan: the Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology* (The W. B. Stanford Memorial Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

WALLACE-HADRILL, A. *Mutatio morum: the idea of acultural revolution*. In: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. (eds.). *The Roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Notas

¹ Optamos pelas datas para o nascimento e morte de Lucrécio propostas por Luciano Canfora. O classicista italiano nos informa que há várias tradições críticas em disputa e afirma partir daquela que se fundamenta no *Chronicon* de Jerônimo (347-419 EC). Jerônimo atribuiu a Lucrécio 44 anos de vida, o que imediatamente nos faz estabelecer o seu falecimento entre os anos de 51 e 50 AEC. Canfora optou pela cronologia referente à vida de Lucrécio presente na obra de Jerônimo, por considerá-la um cuidadoso empenho de pesquisa a respeito dos autores latinos, ainda que não imune a alguns equívocos. O classicista realizou, contudo, uma pequena correção a partir da acurada revisão dos manuscritos do *Chronicon* proposta por Rudolf Helm, em 1926: a única datação possível de ser reconstituída para o nascimento do poeta, a partir de Jerônimo, é 94/93 AEC (CANFORA, 1993, p. 13). Atentemos para a característica particular das biografias antigas, que, muitas vezes, se apresentam como uma reunião de relatos e mesmo de mitos. Por conseguinte, é preciso evitar lançar sobre elas uma exigência moderna de verossimilhança (GAZZINELLI, 2009).

² De forma sucinta, a “paisagem religiosa” é um instrumental analítico definido por John Scheid e François de Polignac como a produção simbólica e dinâmica do espaço pela performance do ritual e pela pragmática poética (SCHEID; POLIGNAC, 2010, p. 427-434; BELTRÃO, 2014, p. 99).

CRIMEN MAGIAE NA ÁFRICA ROMANA: AS ACUSAÇÕES DE MAGIA CONTRA APULEIO (SÉC. II D.C.)^{*}

Belchior Monteiro Lima Neto^{**}

Resumo: *O julgamento de Apuleio, descrito em sua Apologia, evidencia o lugar ocupado pelos oficiantes de misteres miraculosos na sociedade romana imperial. Os magi, considerados indivíduos perigosos, agentes de instabilidade e passíveis de punição, caracterizavam-se também como personagens detentores de um poder chave na condução dos acontecimentos cotidianos dos habitantes das cidades. Acreditamos, por conseguinte, que as acusações impetradas contra Apuleio, analisadas a partir da legislação vigente em meados do II século, permitem-nos melhor compreensão das ações mágicas existentes na sociedade romano-africana, possibilitando-nos vislumbrar a atuação miraculosa de agentes de um poder excepcional.*

Palavras-chave: *África romana; Oea; Apuleio; magia; poder.*

CRIMEN MAGIAE IN ROMAN AFRICA: THE CHARGES OF MAGIC AGAINST APULEIUS (SEC. II D.C.)

Abstract: *The judgment of Apuleius, described in his Apology, evidences the place occupied by the performers of miraculous works in Roman imperial society. The magi, considered dangerous individuals, agents of instability and punishable, were also characterized as characters who hold a key power in the conduct of the daily events of their habitants of the cities. We believe, therefore, that the charges brought against Apuleius, analyzed from the legislation in force in their iddle of these condcentury, allowus a better understanding of the magic actions existing in Roman-African society, enablingus to envisage the miraculous performance of agents of an exceptional power.*

Keywords: *Roman Africa; Oea; Apuleius; magic; power.*

* Recebido em: 21/12/2018 e aprovado em: 10/02/2019.

** Professor de História da África do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo; coordenador adjunto e membro permanente do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (Ufes); e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Seção do Espírito Santo (Leir/ES).

Introdução

Desde o século V a.C., o Direito romano previa a criminalização dos atos relacionados às artes mágicas. A *Lex XII tabularum*, primeiro conjunto de determinações jurídicas da cidade de Roma, deliberava como passíveis de punição transportar para o seu próprio campo, por intermédio de encantamentos, a colheita pertencente a outrem; e também o uso de conjuros mágicos com o objetivo de causar dano a alguém (*Lex XII tabularum*, VIII, 8a; VIII, 8b; VIII, 1). Em última instância, a função da lei era a de coibir qualquer ato miraculoso que colocasse em risco a propriedade e a vida de cidadãos romanos.

Outra legislação específica destinada a regular as práticas mágicas surgiria somente em 81 a.C.: a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, promulgada por Sila num contexto de embate entre diferentes facções pelo controle político da República, e que legislava sobre uma série de crimes contra a integridade física dos indivíduos, entre os quais se enquadrava a manipulação de venenos (*mala venena*) com propósitos homicidas (RIVES, 2003, p. 317-318). Apesar da exiguidade das prescrições legais contra a magia no final do período republicano, deve-se ter em vista que as leis romanas não constituíam um sistema estático, estando passíveis de mudanças progressivas ao longo do tempo. As determinações da *Lex Cornelia* foram ampliadas à medida que se interpunham novas jurisprudências, editos imperiais e *senatus consulta*. Como resultado desse processo, a lei, que originalmente prescrevia penas contra o homicídio administrado com *malum venenum*, foi paulatinamente estendida e empregada para reprimir os *magi*.

O conhecimento que possuímos das penalidades previstas contra a ação dos magos é dependente de comentários de fontes jurídicas tardias, provenientes dos séculos III, IV e VI, tais como as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19), a *Mosaicarum et Romanarum legum Collatio* (II, 1-3) e o *Digestum* (XLVIII, VIII, 1-17). A partir de tal documentação, observa-se que a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* prescrevia, à época de Apuleio, penalidades para quem possuísse, vendesse ou preparasse algum tipo de *venenum* com intenções homicidas (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 1; *Digestum*, XLVIII, VIII, 3, 1); fornecesse filtros de amor ou abortivos (*Digestum*, XLVIII, VIII, 3, 5; *Pauli Sententiae*, 5, 23, 14); vaticinasse sobre o destino de eminentes cidadãos romanos (*Collatio*, II, 1-3); ou sacrificasse por *defixio* em rituais ímpios e noturnos (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 15).

Dado o teor das acusações arroladas contra Apuleio, é verossímil analisá-las, tendo em vista as prescrições previstas pela *Lex Cornelia*.¹ O próprio Apuleio corrobora tal interpretação, oferecendo uma pista acerca da lei que instruiu seu julgamento, em um excerto no qual compara os crimes que lhe foram imputados àqueles praticados por assassinos (*sicarii*) e envenenadores (*veneficis*) (APULEIO. *Apologia*, 26, 6-8).² O caso protagonizado por Apuleio, analisado a partir da legislação vigente, permite-nos uma melhor compreensão das práticas mágicas existentes na sociedade romano-africana de meados do II século. O réu, no intuito de se defender, apresenta uma série de preces, encantamentos, rituais e saberes miraculosos que permitem vislumbrar os atos de sortilégio executados por agentes mágicos com poderes sobrenaturais. O julgamento de Apuleio, descrito em sua *Apologia*, evidencia o lugar ocupado pelos oficiantes de misteres miraculosos, considerados indivíduos perigosos – por isso, passíveis de punição –, ao mesmo tempo que detentores de um poder chave na condução do dia a dia dos indivíduos. Os *magi*, como apresentados nas acusações e no próprio discurso de defesa de Apuleio, são percebidos como agentes de instabilidade, como personagens que poderiam, por meio de um saber excepcional, influir nos acontecimentos cotidianos dos habitantes das cidades.

Apuleio em Oea

Apuleio foi um autor norte-africano nascido por volta de 120 na cidade de Madaura, na Numídia.³ Boa parte de sua biografia pode ser reconstituída por intermédio de sua obra *Apologia*, um discurso jurídico de autodefesa elaborado por ele diante do tribunal do Procônsul da África, em 159. Na obra, o autor narra sua estadia em Oea (atual Trípoli, capital da moderna Líbia) entre os anos de 157 e 159, cidade onde é acusado, por parte da aristocracia local, de mago e charlatão, sendo, por conta disso, julgado por *crimen magiae* (APULEIO. *Apologia*, 9, 3; 25, 5).

Em uma viagem rumo a Alexandria, Apuleio chega a Oea, no ano de 157. Ali, reencontra um antigo amigo da época em que estudara filosofia em Atenas, Sicínio Ponciano, que, procurando um distinto marido para sua mãe, Emília Pudentila, convenceu Apuleio a fixar residência na cidade (APULEIO. *Apologia*, 72, 5). Depois de várias investidas de Ponciano no sentido de estabelecer uma aproximação entre Pudentila e Apuleio, o autor madaurense aquiesceu e contraiu matrimônio com a viúva (APULEIO.

Apologia, 73, 7-8). O casamento, no entanto, não foi bem-visto por parte da família do primeiro marido de Pudentila.

Casada anteriormente com Sicínio Amico, Pudentila, ao ser tornar viúva, estabelecera, por pressão exercida pelo patriarca da *gens Sicinii*, um compromisso de futuro casamento com seu cunhado, Sicínio Claro, o que, em alguma medida, manteria intactos os laços familiares que conectavam os *Aemiliie* aos *Sicinii* (APULEIO. *Apologia*, 63, 5). Ao desposar Emília Pudentila, Apuleio auxiliou no rompimento dessa aliança político-familiar tradicional de duas das mais importantes *gentes* de Oea. Tal fato, ao que tudo indica, potencializou a oposição de parte da elite cidadina local contra o autor, visto como um homem *extrarius*, um estrangeiro que se intrometia em questões atinentes à composição do poder da aristocracia oeaense (APULEIO. *Apologia*, 68, 4).

É dentro desse contexto familiar de conflito que se pode compreender a aversão contra Apuleio em Oea. A princípio, a querela tomou a forma de uma “campanha de calúnias”, disseminada por intermédio de uma série de rumores que depreciavam Apuleio como um perigoso mago, responsável pelo assassinato de seu enteado, Ponciano, e por enfeitiçar, com poções mágicas amorosas, Emília Pudentila (APULEIO. *Apologia*, 28, 5). O autor madaurensense era denominado *magus*, *veneficus* e *maleficus* (APULEIO. *Apologia*, 1, 5; 9, 2; 9, 3; 25, 8; 26, 6; 28, 4; 68, 4; 78, 1-2; 103, 1; 69, 4; 90, 1 e ss),⁴ e acusavam-no de ser oficiante de *magia* e de lançar mão de *carmina* (encantamentos mágicos) para seduzir Emília Pudentila (APULEIO. *Apologia*, 2, 2; 9, 2; 9, 5; 25, 4; 25, 5; 67, 3 e ss).⁵ Em resumo, tais rótulos, que circulavam cotidianamente no ambiente urbano de Oea, sob a forma de boatos, identificavam Apuleio como praticante de magia.

Mediante tal cenário e aproveitando-se da passagem por Sabrata, cidade vizinha a Oea, do *conventus iuridici* do procônsul da África,⁶ os inimigos de Apuleio apresentaram um *libelus*, solicitando, oficialmente, a abertura de uma *actio*. Essa ação, que tomava o autor como réu, era instruída pelas seguintes denúncias: o uso de peixes na preparação de um *venenum*, a utilização de um escravo e de uma mulher epiléticos em rituais mágicos, a posse de objetos mágicos, a prática de sacrifícios noturnos, a veneração de uma estátua abjeta (APULEIO. *Apologia*, 29-65) e, por fim, a acusação principal, a de que Apuleio teria manipulado filtros de amor (*venenum*) com o intuito de seduzir Emília Pudentila (APULEIO. *Apologia*, 68-101).⁷

As acusações contra Apuleio

A primeira acusação impetrada no tribunal contra Apuleio, elaborada com a intenção de identificá-lo como mago, relacionava-se ao seu interesse na dessecação de determinados animais marinhos, considerados matéria-prima privilegiada na preparação de *venenum* (APULEIO. *Apologia*, 29, 1). Contrapondo tais alegações, e fazendo uso de ironia contra seus adversários, Apuleio argumenta acerca da ineficácia dos animais marinhos na preparação de poções mágicas: “por que razão pediria para servir um peixe, uma vez capturado, a não ser para cozinhá-lo e servi-lo numa ceia? Desde logo, parece-me que não possui serventia alguma para a magia” (APULEIO. *Apologia*, 31, 1).⁸

As espécies de peixe encomendadas por Apuleio seriam três: a lebre-do-mar (*lepos marinus*) e dois outros animais marinhos, cujos nomes, *veretilla* e *virginal*, estariam relacionados, respectivamente, aos órgãos sexuais masculino e feminino (APULEIO. *Apologia*, 33, 2-7; 34, 5). No tocante à lebre-do-mar – um molusco incorretamente classificado como peixe –, vários autores antigos reconheciam a sua eficácia na administração de *medicamenta*. Plínio, o Velho, em *Naturalis Historia* (IX, 155), advoga em prol da utilização da lebre-do-mar como matéria-prima de um poderoso *venenum*. Já Filóstrato, em *Vita Apollonii* (VI, 32), argumenta que, por meio do molusco, se manipulava um *venenum* mortífero.

Como a admissão da procura do *lepos marinus* significava a própria confissão de culpa do autor, tendo em vista a comum utilização do molusco na administração de *venena*, Apuleio nega, em *Apologia*, ter encomendado tal animal, afirmando que os peixes procurados por ele, em Oea, se tratavam de espécies raras, ainda não classificadas e pouco conhecidas pelos estudiosos (APULEIO. *Apologia*, 40, 8). Por meio desse expediente, o autor intenciona fugir de qualquer penalidade prescrita pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que “infligia a pena de deportação a quem possuísse, vendesse ou preparasse um *venenum*” (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 1).

Quanto aos demais peixes, *veretilla* e *virginal*, Apuleio, novamente utilizando-se de ironia para desqualificar seus acusadores, afirma que recorrer, “para a prática de magia amorosa, a certos animais marinhos, pelo simples fato de terem nomes obscenos, seria um argumento tão ridículo quanto dizer que teria buscado um pente-do-mar para se pentear” (APULEIO. *Apologia*, 34, 6). Com tal declaração, despreza-se uma importante

premissa mágica relacionada à simpatia universal, a de que haveria uma considerável afinidade entre o nome e as propriedades dos seres (GRAF, 1994, p. 87),¹⁰ tornando verossímil a produção de filtros amorosos a partir de animais cujas denominações lembrassem os órgãos sexuais masculino e feminino, crime que prescrevia aos *honestiores*, segundo sentença contida na *Lex Cornelia*, “o exílio a uma ilha e [...] o confisco de uma parte de seus bens” (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 14).

Diante do tribunal proconsular, Apuleio declara que buscara animais marinhos para satisfazer sua curiosidade em relação à piscicultura, exortando seus acusadores a ler “as obras dos antigos filósofos, para que compreendam [...] que também levaram a cabo tais investigações [...] Aristóteles, Teofrasto, Eudemo e os demais discípulos da escola de Platão” (APULEIO. *Apologia*, 36, 3). Como prova de sua inocência, o autor apresenta aos presentes uma cópia de sua obra *De piscibus* (APULEIO. *Apologia*, 38, 8), um tratado de história natural que corroboraria o interesse científico de Apuleio no tocante à biologia marinha (MUNGUÍA, 1980, p. 20-22; HARRISON, 2000, p. 29-30).

A segunda acusação que postulava a identificação de Apuleio com a magia relacionava-se a um escravo, Talo, e a uma mulher livre da cidade de Oea, de nome desconhecido, ambos epiléticos e supostamente enfeitizados pelo autor (APULEIO. *Apologia*, 42-52). No tocante a Talo, os acusadores afirmavam que Apuleio o teria utilizado num ritual mágico-divinatório, descrito da seguinte forma em *Apologia* (42, 3-6):

Assim, para acomodar-se aos prejuízos e crenças populares, inventaram que certo jovem, enfeitizado por meus encantamentos, após ser subtraído dos olhares dos curiosos, em lugar secreto, tendo como testemunhas um pequeno altar, uma lâmpada e alguns cúmplices, havia desmaiado no próprio lugar do encantamento. Depois, havia recobrado a consciência sem qualquer lembrança do que havia ocorrido. [...] Para que a fábula fosse completa, se deveria afirmar que este mesmo jovem havia feito muitas profecias sobre o futuro.

Essa descrição demonstra boa dose de homologia com alguns encantamentos prescritos em um conjunto de preces mágicas contido nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 88-94; VII, 348-369; VII, 540-575), as quais prognosticavam uma série de fórmulas de prever o futuro por intermédio

de jovens médiuns.¹¹ No papiro VII, 540-575, por exemplo, encontra-se a exposição de um rito mediúnico semelhante ao supostamente executado por Apuleio:

Ponha uma lâmpada de ferro voltada para Leste, numa habitação pura; ponha também uma lâmpada não pintada de vermelho; e as acendam. Que o jovem seja puro e não tenha defeito. [Diga a fórmula]: eu os peço que neste dia, nesta hora justamente, se manifestem a esse jovem a luz e o sol, Mane-Osiris, Mane-Isis, Anubis, o servidor de todos os deuses, e façam com que este jovem fique em êxtase e veja os deuses, aqueles que lhe apresentarão a adivinhação. Mostra-te a mim, no ato da adivinhação, tu, deus do grande pensamento, Hermes Trimegisto.

De acordo com a fórmula mágica contida no papiro (VII, 540-575), o médium deveria ser puro e sem máculas, exatamente a justificativa oferecida por Apuleio no tribunal, alegando a impossibilidade de utilização de Talo num ritual com tais características. Infelizmente, não há como saber se o autor tinha ou não conhecimento da fórmula prescrita no papiro (VII, 540-575); de todo modo, deveria ser algo comumente aceito que, para conseguir “tais profecias, [...] deveria ser eleito um jovem de belo corpo, sem defeito algum, de espírito desperto e dotado de grande facilidade com as palavras, para que ele possa oferecer uma digna morada [...] para a potência divina” (APULEIO. *Apologia*, 43, 4-5).

Talo, segundo Apuleio, seria um escravo doente, “atormentado pela epilepsia, que frequentemente desmaiava três a quatro vezes por dia, sem a necessidade de encantamento algum, [...] precisando mais de um médico do que de um mago” (APULEIO. *Apologia*, 43, 7). Como comprovação do mal que afligia o hipotético médium, Apuleio levou ao tribunal, como testemunhas de defesa, os 14 escravos que trabalhavam com Talo e que, supostamente, haviam presenciado o ritual divinatório (APULEIO. *Apolo-gia*, 44, 2-4). Mesmo sem a presença de Talo no julgamento, uma vez que ele tinha sido enviado, pouco tempo antes, para uma propriedade de Emília Pudentila, a cerca de 100 milhas de Oea, as testemunhas arroladas por Apuleio confirmaram a sua versão dos fatos.¹² Com tal medida, o acusado afastava o perigo de ser tido como um *vaticinator*, o que poderia sujeitá-lo à punição prevista por um edito imperial promulgado por Augusto, no ano 11, que prescrevia aos que buscavam prever o futuro a pena capital, “visto

que eles exerciam uma arte reprovável, que se colocava frequentemente contra a ordem pública e o governo do povo romano” (*Collatio*, II, 3).

No tocante à mulher epilética, Apuleio declara: “tem-se dito [...] que foi trazida à minha casa [...], afetada pelo mesmo mal que Talo, e que eu prometi curá-la. No entanto, a mesma caiu ao solo vítima de meus encantamentos” (APULEIO. *Apologia*, 48, 1). Para inocentar-se de tal acusação, o autor utilizou o testemunho do próprio médico da enferma, Temissão, que afirmou, diante do procônsul, que nenhum encantamento ocorrera e que Apuleio somente examinara a mulher, perguntando-lhe se lhe “zumbiam os ouvidos e qual deles com maior intensidade” (APULEIO. *Apologia*, 48, 4). Como *philosophus platonicus*, Apuleio explana acerca da teoria platônica sobre a epilepsia, esclarecendo que o seu interesse pela enfermidade era meramente “científico” (APULEIO. *Apologia*, 49-50). Por conta do conhecimento de Apuleio em relação à doença, o médico da própria enferma o havia procurado, na tentativa de combater o mal que a afligia.

Não obstante a justificativa apresentada por Apuleio diante do tribunal, que foi aceita como plausível, convém destacar dois elementos que poderiam associar a acusação impetrada contra Apuleio à magia. Primeiro, a epilepsia era conhecida, na Antiguidade, como “mal divino”, uma doença combatida, em muitos casos, por magos (Hipócrates, *Da doença sagrada*, 2).¹³ Em segundo lugar, como salientam Graf (1994, p. 94-95) e Collins (2008, p. 155), a passagem na qual Apuleio examina a enferma, fazendo-a cair aos seus pés, após o autor lhe falar ao ouvido – talvez alguma fórmula mágica –, pode ser interpretada como uma ação de exorcismo. Esse argumento apoia-se no seguinte encantamento descrito nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 1228-1264):

*Prática perfeita para expulsar demônios: fórmula que se recita sobre a cabeça do possuído. Lança diante dele ramos de oliva, coloca-te detrás dele e diz: Conjuro-te, demônio, quem quer que seja, por este deus; sai, demônio, quem quer que seja, e afasta-te de fulano, rápido, rápido, já, já. Sai, demônio.*¹⁴

Confirmada por uma testemunha no tribunal proconsular, a terceira acusação que diretamente associava Apuleio à magia foi a de ter deixado “certos objetos, envoltos em um pano [de linho], próximos ao [altar dos deuses] *lares* de Ponciano” (APULEIO. *Apologia*, 53, 4; 8).¹⁵ Tal acusação

foi impetrada com a intenção de incriminar Apuleio pela morte do filho mais velho de Pudentila, relacionando os objetos (mágicos) encontrados na casa do falecido com *devotiones*, isto é, artefatos devotados aos deuses infernais (RIVES, 2006, p. 56-57). A alegação dos acusadores se sustentaria no fato de que Ponciano morreria, de forma prematura e inesperada no retorno de uma viagem a Cartago, devido a uma maldição de Apuleio (APULEIO. *Apologia*, 96, 5).

A acusação de que Apuleio teria colocado objetos mágicos no altar dos deuses *lares* da casa de Ponciano, ademais, recordava a passagem descrita por Tácito (*Annales*, II, 69) acerca da morte de Germânico.¹⁶ Ele teria falecido em decorrência de um encantamento lançado por Calpúrnio Pisão, que, segundo conta Tácito, colocara, na residência de Germânico, “restos desenterrados de corpos humanos, encantamentos e maldições com o nome [do falecido] em lâminas de chumbo, cinzas queimadas e cobertas de sangue, além de outros malefícios consagrados às almas infernais”. Caso comprovada, a acusação contra Apuleio poderia acarretar uma severa punição, de acordo com a seguinte sentença contida na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*: “todos aqueles que cumpriram ou fizeram cumprir sacrifícios ímpios [...] a fim de lançar um encanto sobre alguém, de o enfeitiçar ou devotar por *defixio*, devem ser crucificados ou lançados às feras” (*Pauli Sententiae*, 23, 14, 15).

A estratégia utilizada por Apuleio para inocentar-se foi a de qualificar os objetos encontrados na residência de Ponciano como provenientes dos diversos cultos de mistério dos quais ele (Apuleio) participava (APULEIO. *Apologia*, 55, 8). Procurou apresentar-se como um indivíduo piedoso aos deuses, alegando, inclusive, que havia pronunciado, na basílica de Oea, um discurso em honra de Esculápio (APULEIO. *Apologia*, 55, 10-11).¹⁷ Com o intuito de reforçar a credibilidade de seus argumentos e conquistar a empatia do auditório que assistia ao seu depoimento, Apuleio comparou os objetos sacros supostamente “esquecidos” na casa de Ponciano aos que os seguidores do culto do deus Líber Pater, presentes no tribunal proconsular, traziam consigo: “os iniciados nos mistérios do deus Líber, que estão aqui, sabem o que eu guardava oculto [no pano de linho]” (APULEIO. *Apologia*, 55, 8).

O culto a Líber Pater gozou de grande prestígio no norte da África, a ponto de seus sacerdotes serem preferencialmente escolhidos para ocupar o cargo de flâmine perpétuo das principais cidades provinciais (HANOUNE,

1986, p. 162). Em Sabrata, sabe-se da existência de um templo dedicado à divindade¹⁸ e da participação dos mais proeminentes cidadãos da cidade nos mistérios de tal deus (*Inscriptions of Roman Tripolitania*, 55; 117).¹⁹ Mesmo diante das poucas informações disponíveis a respeito da devoção a Líber Pater na Tripolitânia, sabe-se que o deus era considerado patrono de Lepcis e de Oea, como demonstram as inscrições epigráficas que o associam ao gênio colonial de ambas as cidades (*Inscriptions of Roman Tripolitania*, 231; 296; 297; 298). Entre os seus seguidores, encontravam-se os membros do *ordo decurionum* das principais cidades da Tripolitânia – Sabrata, Lepcis e Oea –, o que mostra o quanto era importante para Apuleio associar-se a esse culto de mistério (AHLEM, 1991, p. 1056). Não por acaso, o autor madaurenses buscou identificar os objetos (supostamente mágicos) encontrados no altar dos deuses lares da casa de Ponciano como instrumentos sacros dedicados a Líber Pater. Somente por intermédio desse estratagemas, valendo-se do prestígio e da autoridade gozados pela divindade, Apuleio pôde justificar-se diante do procônsul da África e da audiência (APULEIO. *Apologia*, 55, 8-12).

Os adversários de Apuleio também alegaram, no tribunal proconsular, que ele praticava, em Oea, “sacríficos noturnos, ajudado por Apio Quinciano, que vivia na casa [de Júnio Crasso] como inquilino” (APULEIO. *Apologia*, 57, 2). A acusação baseava-se em testemunho escrito pelo próprio Júnio Crasso, afirmando que “[na casa] havia encontrado muitas plumas de ave, [...] as paredes manchadas de fuligem, [...] além de um escravo [...] ter-lhe informado acerca dos sacrifícios celebrados por Apuleio e Quinciano” (APULEIO. *Apologia*, 58, 2).

A execução de sacrifícios noturnos com a presença de poucas testemunhas num ambiente privado era uma prática comumente identificada com os *mala sacrificia*, que se opunha aos ritos cívicos oficiais, celebrados em público, de dia e com a participação de toda a comunidade (GRAF, 1994, p. 93). Um *senatus consultum*, de meados do século II, estabelece que “fosse castigado [...] todo aquele que houvesse celebrado *mala sacrificia*” (*Digestum*, XLVIII, VIII, 13). A modalidade de rito celebrada por Apuleio na casa de Júnio Crasso poderia ser facilmente identificada com práticas mágicas maléficas, já que o próprio texto da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* penalizava, com a morte, todos aqueles que executassem “sacrifícios ímpios ou noturnos” (*Pauli Sententiae*, 23, 14, 15).

Visando a refutar as alegações de seus inimigos, Apuleio tentou desacreditar a declaração de Júnio Crasso, acusando-o de “ter vendido, por três mil sestércios, um falso testemunho” (APULEIO. *Apologia*, 59, 8). Além disso, Apuleio contestou a forma como o depoimento ocorreu: por intermédio de uma carta lida pelo advogado de acusação, apesar de Júnio Crasso encontrar-se em Sabrata por ocasião do julgamento (APULEIO. *Apologia*, 59, 4). As cartas eram provas questionáveis e possuíam importância inferior em relação aos documentos oficiais e aos testemunhos orais, uma vez que dependiam sempre da verificação de sua autenticidade (NOREÑA, 2014, p. 38). Seja como for, o depoimento escrito de Júnio Crasso também poderia ser contestado em virtude do caráter duvidoso e desonesto do depoente (APULEIO. *Apologia*, 57, 6).²⁰ Portanto, a forma encontrada por Apuleio para desacreditar a acusação foi minar a autoridade da testemunha arrolada por seus adversários. Por meio desse expediente, o réu pôde afastar o perigo de ser incriminado como praticante de *mala sacrificia*.

Relacionada à acusação de *mala sacrificia*, havia também a alegação de que Apuleio mandara confeccionar, “em segredo, de uma madeira raríssima, para destiná-la a malefícios mágicos”, uma estátua abjeta de Mercúrio “em forma de esqueleto, à qual tributava um culto fervente e invocava pelo nome de *basileus*” (APULEIO. *Apologia*, 61, 1-3). Tal acusação associava o autor madaurense às *devociones* e à prática de ritos ímpios, condenados pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* com a crucificação e o lançamento às feras (*Pauli Sententiae*, 23, 14, 15).

A denúncia impetrada pelos adversários de Apuleio parecia verossímil. Nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 244-245), por exemplo, pode-se observar que a divindade responsável pelos encantamentos era denominada de *basileus*. Também nos *Papyri Graecae Magicae* (V, 370-446), vê-se a celebração de rituais destinados à animação de uma estátua de Hermes (Mercúrio) com fins divinatórios. Na própria *Apologia* (31, 9; 42, 6; 43, 6), Apuleio denomina Mercúrio como um deus fortemente identificado com a magia: “se poderia invocar, nas cerimônias mágicas, a Mercúrio, portador dos encantamentos” (APULEIO. *Apologia*, 31, 9). A estátua, ademais, poderia mesmo ser concebida como uma espécie de talismã, um objeto mágico que exerceria determinada influência sobre a realidade, sendo um instrumento propiciador de prodígios mágicos e empregado em atos divinatórios, terapêuticos, entre outros (LECLERCQ, 1924, p. 1785).²¹

No intuito de defender-se da acusação de possuir uma estátua mágica abjeta, Apuleio trouxe ao tribunal proconsular o próprio artífice do objeto em questão, Cornélio Saturnino. A testemunha afirmou que Apuleio lhe havia encomendado a estátua, que fora confeccionada em sua própria oficina, à vista de todos e com o auxílio de vários escravos que estavam a seu serviço (APULEIO. *Apologia*, 62, 1-8). Outra testemunha arrolada no processo foi o filho de Capitolina, uma rica matrona da cidade de Oea, que confirmou a versão apuleiana de que esta última havia presenteado Ponciano com o ébano utilizado na fabricação da estátua (APULEIO. *Apologia*, 61, 4-5).

Em relação à invocação do nome *basileus*, a justificativa de Apuleio foi a de que tal denominação corresponderia à teoria platônica do Deus supremo, “causa, razão e origem primeira de toda a natureza, criador da alma, fonte da vida [...] e conservador do mundo” (APULEIO. *Apologia*, 64, 3-8). Tal concepção pode ser corroborada pela análise da cosmologia de Apuleio, presente em suas obras de cunho filosófico – *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo* –, nas quais o autor teoriza sobre a existência de uma tripartição entre as divindades etéreas: Deus supremo, deuses astrais e divindades imortais e invisíveis aos olhos humanos (*daimones*) (APULEIO. *De Deo Socratis*, I-III; *De Platone*, I, XI, 204; I, V, 190-191). Como prova definitiva de sua inocência, Apuleio também apresentou ao tribunal proconsular a estátua, alegando que ela representava o deus Mercúrio e era um objeto belo e digno de preces (APULEIO. *Apologia*, 63, 9).

A partir daí, Apuleio concentrou-se, na última parte de seu discurso jurídico, na principal alegação impetrada contra ele: a de ter enfeitado Emília Pudentila com a intenção de casar-se com ela (APULEIO. *Apologia*, 68-101). Como já mencionado, esse era um crime punido pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* com a seguinte sentença: “os que fornecerem [...] filtros amorosos [...] devem ser punidos. [...] Os *humiliores* serão condenados às minas e os *honestiores* relegados em uma ilha, após o confisco de uma parte de seus bens” (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 14).

Em *Apologia*, pode-se entrever que a acusação se baseava nas seguintes alegações:

Em primeiro lugar, disseram que [Emília Pudentila] nunca quis se casar depois de perder seu primeiro marido, sendo obrigada pelos encantamentos [de Apuleio]. A segunda acusação se baseou em

algumas cartas [de Pudentila], consideradas como a confissão de que ela foi vítima de magia. (APULEIO. *Apologia*, 67, 2-3)

De acordo com Apuleio, o fator principal que impeliu Pudentila a contrair um novo matrimônio estava ligado a questões médicas: “debilitada por uma prolongada abstinência, que atrofiava os seus órgãos, [Pudentila] se via frequentemente à beira da morte. Os médicos [...] estavam convictos de que a doença se devia à ausência de vida conjugal” (APULEIO. *Apologia*, 69, 2-3). Como prova de tal afirmação, Apuleio exibiu diante do tribunal uma carta de Emiliano, um dos cunhados de Pudentila, na qual este exortava Ponciano a concordar com as novas núpcias da viúva, prescritas pelos médicos, desde que o noivo fosse Sicínio Claro, irmão mais novo do marido falecido de Pudentila (APULEIO. *Apologia*, 69, 6-7). Por meio desse expediente, Apuleio demonstra que o seu casamento com Pudentila não fora obra de qualquer feitiço, mas de uma prescrição médica comumente aceita por ela e por seus parentes.

Restava ainda desmentir a carta de Pudentila, segundo a qual Apuleio era um mago e a enfeitiçara (APULEIO. *Apologia*, 83, 1). A correspondência, segundo Apuleio, fora escrita em sua defesa e “se converteria em uma acusação [...] sem ter mudado uma única letra” (APULEIO. *Apologia*, 80, 3). A carta, originalmente, havia sido enviada a Ponciano e exortava este último a se reconciliar com Apuleio. Isolando um excerto dessa correspondência, seus acusadores a divulgaram no tribunal proconsular como a principal peça de acusação, uma vez que a própria Pudentila declarava: “Apuleio é um mago, eu sou vítima de seus encantamentos e o amo. Venha, portanto, a mim, enquanto estou ainda sã em meu juízo” (APULEIO. *Apologia*, 82, 1-4).

Apuleio solicitou, em sua defesa, que a carta fosse lida na íntegra, diante do procônsul Cláudio Máximo e da audiência que assistia ao julgamento, visto que a correspondência “manifestava clamorosamente todo o contrário [da acusação]” (APULEIO. *Apologia*, 80, 3). Pudentila, na carta, afirmava:

Ao ver-me decidida, pelas razões que já tenho tido, a casar-me, você mesmo [Ponciano] me aconselhou que preferisse Apuleio a todos os demais, tão grandes eram sua admiração por este homem e seu desejo de fazê-lo entrar, graça a mim, na família. Contudo, após certos detratores malévolos influenciarem seu parecer, agora, de

repente, Apuleio é um mago, eu sou vítima de seus encantamentos e o amo. Venha, portanto, a mim, enquanto estou ainda sã em meu juízo. (APULEIO. *Apologia*, 82, 1)

Com base na correspondência, Apuleio argumentou que o excerto recortado e apresentado como prova por seus adversários não passava de uma frase retirada indevidamente de seu contexto e esvaziada do tom irônico pretendido por Pudentila. No tocante a tal expediente, o autor declara: “se se suprimem arbitrariamente alguns textos do conjunto do escrito, se o que foi dito com sentido irônico, lê-se em tom [...] de reprovação”, pode-se mudar o próprio sentido originalmente pretendido (APULEIO. *Apologia*, 82, 8). Apuleio, portanto, utilizou a peça principal da acusação como prova de sua inocência, demonstrando que “Pudentila negava, aos gritos, as acusações, [...] recusando não só [...] que [Apuleio] fosse um mago, como também que existisse qualquer magia” (APULEIO. *Apologia*, 90, 1).

Com o propósito de refutar de modo cabal a acusação, Apuleio finalizou a sua defesa, apresentando ao tribunal proconsular duas provas – o contrato nupcial e o testamento de Pudentila – que o inocentavam de ter obtido qualquer vantagem econômica com o matrimônio (APULEIO. *Apologia*, 66, 1). No direito e na administração imperiais, as *tabullae*, como os contratos nupciais e os testamentos, eram documentos investidos de grande valor, possuindo, como provas, um peso determinante nas disputas judiciais (NOREÑA, 2014, p. 37-38). Ao encerrar sua defesa, Apuleio expôs, no tribunal proconsular, *tabullae* que reforçavam os seus argumentos.

De acordo com ele, seu contrato matrimonial com Pudentila demonstrava claramente o irrelevante interesse financeiro do casamento:

[...] não são necessárias as palavras, quando podem falar com muito mais eloquência os próprios contratos nupciais, nos quais se pode comprovar que todos os acordos para o presente e todas as previsões para o futuro têm-se levado a cabo em total contradição com as conjeturas que estes malvados têm feito contra mim. [...] Em primeiro lugar, notará que o dote de minha mulher, apesar de ser muito rica, é modesto e [...] foi constituído [...] tão somente a título de empréstimo. Ademais, nossa união matrimonial se fez com a condição de que, se Pudentila falecesse sem ter tido filhos meus, todo o dote se reverteria a Ponciano e Pudente. (APULEIO. *Apologia*, 91, 6-8)

Quanto ao testamento de sua esposa, Apuleio declarou que aconselhara Pudentila a não deserdar Pudente, seu filho mais novo, apesar da oposição dele ao matrimônio da mãe. Tal atitude poderia ser interpretada como uma tentativa de afirmar a idoneidade de Apuleio, comprovando seu desinteresse econômico na riqueza de sua mulher e ratificando, por intermédio do testamento, que toda a fortuna de Pudentila seria destinada a Pudente (APULEIO. *Apologia*, 93, 3-5; 100, 1-6). Com isso, Apuleio intencionava se inocentar definitivamente da acusação de “ter seduzido Pudentila mediante encantamentos e filtros amorosos”, com o intuito de se apoderar de uma opulenta herança (APULEIO. *Apologia*, 90, 1).

Considerações finais

Apuleio, como verificado acima, recorreu a diferentes expedientes no intuito de defender-se das acusações de *crimen magiae*: arrolou testemunhas, livros, cartas e documentos oficiais como provas irrefutáveis de sua inocência. Tal estratégia visava responder às demandas de uma acusação consistente e que possuía uma gama de indícios verossímeis acerca do envolvimento do autor com a magia. Contudo, ao analisarmos a *Apologia*, não devemos exagerar a importância dada ao fato de seu autor ser ou não um *magus*. Acima de tudo, o julgamento de Apuleio desnuda um fenômeno cotidiano e onipresente no Mundo Antigo: a posição de poder ocupada por aqueles que executavam misteres miraculosos.

Os oficiantes de magia, à época de Apuleio, reivindicavam a posse de uma faculdade sobrenatural e imperativa na vida dos indivíduos e da própria comunidade. Por meio de filtros, de revelações divinas, de ritos necromânticos e de encantamentos diversos, tais personagens se tornavam agentes de um poder efetivo. Os exemplos elencados nas acusações impetradas contra Apuleio, assim como sua própria defesa diante do tribunal proconsular, reforçam a percepção de que a magia, na vida cotidiana da sociedade romana imperial, representava uma forma específica de poder, colocado à disposição de indivíduos excepcionais. Os ritos, fórmulas e preces miraculosos conectavam os magos com entidades sobrenaturais específicas, que, em alguma medida, os habilitavam como produtores de maravilhas e personagens-chave na condução dos eventos. Apuleio, como um filósofo platônico com forte inclinação teúrgica, poderia facilmente ser considerado alguém perigoso, um agente de

instabilidade, um indivíduo que, por meio de alguns sortilégios, poderia influir nos rumos da cidade e dos habitantes de Oea. Afinal, como não percebê-lo como um elemento desagregador do *status quo* local, haja vista que ele se casou com uma das mais ricas e cobiçadas mulheres da cidade e contribuiu para o rompimento de alianças político-familiares há muito estabelecidas e estáveis? Apuleio, como pode ser observado nas acusações que pesavam contra ele, representava, no cotidiano de Oea, um fator de desajuste social, em decorrência dos supostos poderes mágicos que detinha, sendo julgado como um *magus maleficus* a quem se deveria expurgar (APULEIO. *Apologia*, 9, 3; 25, 5).

Documentação escrita

APULEYO. *Apología y Flórica*. Trad. Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

_____. *Obra filosófica*. Trad. Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.

FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Trad. A. Bernabé Pajares. Madrid: Clássica, 1979.

HIPÓCRATES. *Da doença sagrada*. Trad. Henrique Cairus. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

JUSTINIANO. *El digesto de Justiniano*. Trad. A. D'Ors. Pamplona: Aranzadi, 1972. T. I, II, III.

LEI DAS DOZE TÁBUAS. Trad. Janio Celso Silva Veiga. São Paulo: USP, 2008.

MOSAICARUM ET ROMANARUM LEGUM COLLATIO. Trad. Martha Elena Montemayor Aceves. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1994.

PAPYRI GRAECAE MAGICAE. Trad. José Luis Calvo Martínez y Maria Dolores Sánchez Romero. Madri: Gredos, 1987.

PLINY THE ELDER. *Natural history*. Trad. Jonh F. Healy. London: Penguin Books, 2004.

TÁCITO. *Anais*. Trad. J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: Jackson Editores, 1952.

Documentação arqueológica

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM. Berlin: Academy of Sciences and Humanities, 1881. V. VIII/ VI.

INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA. Rome: British School at Rome, 1952.

Referências bibliográficas

AHLEM, J. B. Le culte de Liber Pater en Afrique à la lumière de l'épigraphie. *L'Afrique romaine*, Roma, v. 9, p. 1049-1065, 1991.

BRADLEY, K. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

BRANDÃO, J. L. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Clássica*, São Paulo, v. 4, p. 103-121, 1991.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

FESTUGIÈRE, R. P. *La révélation d'Hermès Trismégiste: l'astrologie et les sciences occultes*. Paris: Lecofbre, 1944.

FOURNIER, J. Rome et l'administration judiciaire provinciale. In: HURLET, F. (org.). *Rome et l'occident: gouverner l'empire*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009, p. 207-227.

GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

HANOUNE, R. Les associations dionysiaques de l'Afrique romaine. *Actes de la table ronde organisée par l'école française de Rome*, Paris, n. 1, p. 149-164, 1986.

HARRISON, S. J. *Apuleius: a latin sophist*. New York: Oxford University Press, 2000.

HAYNES, D. E. L. *Antiquities of Tripolitania*. London: The Trinity Press, 1956.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos. *Arys*, Salamanca, p. 165-186, 2010.

LECLERCQ, H. Amulettes. In: CABROL, F; LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, p. 1784-1860.

LUCK, G. *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.

MUNGUÍA, S. S. Introdução general. In: APULEYO. *Apología y Flórica*. Madrid: Gredos, 1980, p. 7-49.

NOREÑA, C. F. Authority and subjectivity in the Apology. In: FINKELPEARL, E. D.; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 35-51.

PENSABENE, P. Riflessi sull'architettura dei cambiamenti socio-economici del tardo II e III secolo in Tripolitania e nella proconsulare. *L'Africa romana*, Roma, v. 8, p. 447-477, 1990.

RIVES, J. B. Legal strategy and learned display in Apuleius' Apology. In: RIESS, W. (ed.). *Paideia at play: learning and wit in Apuleius*. Groningen: Groningen University Library, 2008, p. 17-50.

_____. Magia, religion and law: the case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis. In: ANDO, C.; RUPKE, J. (eds.). *Religion and law in classical and Christian Rome*. Berlin: Franz Steiner Verlag, 2006, p. 47-67.

RIVES, J. B. Magic in roman law: the reconstruction of a crime. *Classical Antiquity*, Los Angeles, v. 22, n. 2, p. 313-339, 2003.

Notas

¹ Em *Apologia*, Apuleio não menciona explicitamente sob qual lei ele foi incriminado. Apenas em uma única passagem, o autor afirmava que a “magia [...] era penalizada pelas leis e estava proibida desde os tempos mais antigos pelas XII Tábuas” (APULEIO. *Apologia*, 47, 3). Tal fato demonstra que essa antiga legislação ainda era levada em consideração no tocante à criminalização das artes mágicas, em meados do século II; contudo, como Apuleio não havia *excantare* qualquer colheita alheia, nem mesmo entoado *malum carmen* contra outrem, é improvável que ele tenha sido julgado por intermédio da *Lex XII tabularum*.

² Neste ponto, nosso artigo vai de encontro à hipótese proposta por James Rives (2006, p. 60; 2008, p. 21), de que Apuleio não fora julgado sob a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, mas somente sob a acusação de ser um mago e desviante religioso, um indivíduo que colocaria em perigo a ordem pública da cidade de Oea. Para Rives (2006, p. 49; 64-65; 2008, p. 20), a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, em meados do século II, era

ainda limitada a julgar somente os casos de magia associados a algum tipo de homicídio, fato que excluiria qualquer possibilidade de Apuleio ser incriminado por intermédio dessa lei.

³ Madaura corresponde à atual Mdaurush, na Argélia.

⁴ O termo *veneficus* tinha dois distintos significados em latim. O primeiro, concernente a qualquer pessoa que manipulava e/ou preparava algum tipo de *venenum* (droga, veneno). O segundo, referia-se ao ato mágico propriamente dito, independente da manipulação de qualquer filtro ou substância mágicos (COLLINS, 2008, p. 144-145).

⁵ O termo *carmina* (encantamento) foi associado a atos de sortilégio, em Roma, desde a codificação da *Lex XII tabularum* (VIII, 1; VIII, 8a; VIII, 8b), no século V a.C. Segundo consta nessa lei, poderiam ser punidos *qui malum carmen incantassit*, ou seja, “qualquer um que lançasse um feitiço” (*Lex XII tabularum*, VIII, 1).

⁶ O *conventus iuridici* constituía um tribunal itinerante anualmente realizado por cada novo procônsul da África, no qual, acompanhado por um conselho formado por funcionários e *amici* (*consilium consularium virorum*), atendiam-se as demandas jurídicas dos cidadãos romanos das diversas cidades norte-africanas (FOURNIER, 2009, p. 211-212).

⁷ Em *Apologia*, em consonância com as observações de Harrison (2000, p. 47), podem-se classificar as acusações impetradas contra Apuleio em dois grupos distintos: primeiro, as que maculavam a sua honra como filósofo e que apenas tangencialmente o associavam à magia, tais como a de ele ser eloquente e belo, ter escrito versos eróticos e outros relacionados a um dentifício, possuir um espelho, ter concedido liberdade a três escravos e possuir uma origem bárbara e obscura (APULEIO. *Apologia*, 4-24); segundo, verificam-se as acusações que vinculavam o autor a atos de sortilégio diretamente penalizáveis pela lei (APULEIO. *Apologia*, 68-101).

⁸ Contrapondo a ineficácia dos animais marinhos na produção de *medicamenta*, Plínio, o Velho, em *Naturalis Historia* (XXXII, 133; XXXII, 137; XXXII, 74; XXXII, 44, ss), dedica um capítulo para enumerar os diversos *medicamenta* derivados das criaturas marinhas.

⁹ *Veredilla*, diminutivo de *veretrum*, denominaria o membro viril, enquanto *virginal* seria um neologismo utilizado por Apuleio para designar o órgão sexual feminino (MUNGUÍA, 1980, p. 116).

¹⁰ “Não há dúvida de que, nos dois primeiros séculos de nossa era, a teoria da simpatia universal se encontrava consideravelmente difundida, fornecendo fundamentos para a alquimia, a astrologia, a magia e certas formas de medicina” (BRANDÃO, 1991, p. 113).

¹¹ Apesar de provenientes, em sua grande maioria, dos séculos III e IV, os *Papyri Graecae Magicae* expressavam a tradição mágica secular egípcia, região considerada na Antiguidade como a terra por excelência dos saberes esotéricos, sendo o

berço de diversas correntes místicas, tais como o hermetismo, o gnosticismo e o maniqueísmo (FESTUGIÈRE, 1944, p. 37). Por tudo isso, consideramos válida a utilização dos *Papyri Graecae Magicae* como fontes de comparação para as ações mágicas supostamente praticadas por Apuleio, a despeito de as fórmulas presentes nos papiros serem de um período tardio.

¹² Bradley (2012a, p. 14) acredita que a inscrição epigráfica Corpus Inscriptionum Latinarum, VIII, 22758, erigida no século II e proveniente da região de *El-Amrouni*, distante pouco mais de 100 milhas da antiga Oea, pode ter alguma relação com a propriedade pertencente a Emília Pudentila, segundo *Apologia* (44, 6), haja vista a inscrição citar nomes de indivíduos homônimos a Apuleio e Pudente, nome do filho mais novo da viúva.

¹³ “Os primeiros homens a sacralizarem [a epilepsia] parecem-me ser os mesmos que agora são os magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber” (HIPÓCRATES. *Da doença sagrada*, 2).

¹⁴ A prática do exorcismo pode ser observada em outros encantamentos contidos dos *Papyri Graecae Magicae* (V, 100-170; XIII, 243-245).

¹⁵ O linho foi um tecido bastante requisitado nos rituais de magia, sendo atestado em alguns feitiços presentes nos *Papyri Graecae Magicae* (VII, 543; VIII, 86).

¹⁶ Júlio César Germânico era filho adotivo do imperador Tibério e seu provável sucessor no trono imperial. Germânico morreu no ano de 19 de forma inesperada e misteriosa, enquanto ocupava o cargo de procônsul da Ásia (LUCK, 1995, p. 128).

¹⁷ Em *Apologia*, Apuleio faz referência a obras de sua autoria que não chegaram às nossas mãos e hoje são consideradas perdidas. Uma delas é a transcrição de um discurso público elaborado em honra do deus Esculápio, quando da chegada do autor à *civitas* de Oea, no ano de 157. Tal obra era denominada *De maiestate Aesculapii* (APULEIO. *Apologia*, 55, 10-11).

¹⁸ Acerca do templo dedicado a Liber Pater na cidade de Sabrata, ver: Pensabene (1990, p. 449) e Haynes (1956, p. 111-112).

¹⁹ Um dos mais destacados cidadãos de Sabrata, *C. Flavius Pudente*, grande evergeta local, responsável pela construção de vários prédios públicos e pela doação de dinheiro e de jogos aos seus concidadãos, notabilizou-se como flâmine de Liber Pater (*Inscriptions of Rome Tripolitania*, 117; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125).

²⁰ Segundo o *Digestum* (XXII, IV, 2), em relação às testemunhas arroladas no tribunal se deveria ter em conta “a dignidade, a veracidade, os bons costumes e a gravidade” do depoente.

²¹ A gravidade da acusação de possuir uma estátua abjeta de Mercúrio pode ser corroborada pelo fato de, na *peroratio* de *Apologia* (102-103), não se mencionar a posse de tal objeto na enumeração das acusações contra as quais Apuleio teve que se defender no tribunal (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 176).

RESENHA*

DABDAB TRABULSI, J. A. *Participação direta e democracia grega. Uma história exemplar?* Coimbra: Grácio, 2018.

UMA HISTÓRIA EXEMPLAR

*Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite***

O ano de 2018 marca duplamente a carreira do professor titular de História Antiga da Universidade Federal de Minas Gerais, José Antônio Dabdab Trabulsi: a comemoração de sua aposentadoria com um evento sobre sua carreira e sua obra, intitulado «Formas da Política na Antiguidade: por um Elogio à Democracia», e a tradução de um de seus mais importantes livros do francês para o português. Trata-se de *Participação direta e democracia grega. Uma história exemplar?*, preparado pela editora portuguesa Grácio, originalmente sob o título *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?*, texto então publicado pela editora francesa Pufc, de Besançon, em 2006. A obra é fruto de um quarto de século de muitas leituras, segundo o autor, que não se furta em assumir, da mesma forma que fez Jules Isaac,¹ seu trabalho como um ensaio de «história parcial», engajado em responder às exigências de uma época. À fórmula se soma o cuidado em dialogar com a longa tradição historiográfica sobre os objetos abordados,

* Recebido em: 26/12/2018 e aceito em: 28/01/2019.

** Atua como professor e pesquisador (de Pós-doutorado) no PPGH-UFES. É membro da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia e faz parte da International Network for Theory of History. É membro ativo do NIET (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos) e do LETHIS-UFES. Compõe o corpo editorial da *Revista de Teoria da História* (UFG).

delineando, conjuntamente, a história da ideia de democracia na antiguidade e a história da historiografia sobre a ideia de democracia.

É premente a dimensão da publicação, tanto por seu valor historiográfico quanto pela elaboração original de um tema fundamental para a ciência ou mesmo para a vida política: a ideia de «democracia», ou, mais especificamente, a «participação direta» como cultura política, tema central do trabalho anunciado desde o acertado título. De forma modesta, o autor alega que sua ambição seria «somente» examinar a política antiga a partir do conceito de «culturas políticas». Para isso, toma «o caso das cidades gregas entre o início da época arcaica e o final da época clássica, ou seja, entre aproximadamente 800 e 322 antes de nossa era» (p. 9) como recorte temporal de sua análise. E se não podemos dizer que é possível desenhar de modo homogêneo a política antiga das cerca de 700 cidades [*póleis*] gregas desse período, ao menos é, sim, possível afirmar que o estudo realizado determina como marca mais relevante e comum, precisamente, a «participação direta», quer dizer, não mediada, enquanto «cultura política em si mesma» (p. 10). Simultaneamente a esse esforço, cuja contribuição não se limita ao âmbito da história, mas também ao da teoria política, a obra não por acaso ilumina uma demanda social urgente, qual seja, o desejo de participação política em reação ao sentimento de falta de representabilidade nas chamadas democracias liberais, pois, como nos ensina o professor Dabdab Trabulsi já na abertura do livro, «do ponto de vista da participação política, esse regimes [as democracias liberais atuais] são um fracasso cada vez mais evidente» (p. 19), ocasionando um «grande descrédito da ideia de democracia na opinião pública» (p. 8). Nesse sentido, arrisco-me a sugerir, concordando com o argumento do livro, que as demandas políticas fundamentais da atualidade poderiam ser agremiadas na ideia da «participação política» (e na falta dela). Nessas circunstâncias o professor Dabdab Trabulsi, de modo oportuno, traduz sua obra para o português, no propício ano em que as angústias que condicionam nossa particular cultura política deliberaram nas urnas.

Um trabalho que tematiza a ideia de democracia e seu caráter mais radical, a participação direta, disponibiliza instrumentos preciosos para interpretação ou elaboração de nosso ideal democrático e das possibilidades ainda não aventadas ou exploradas de modo suficiente pelo moderno conceito de democracia. Essa é a abertura teórica produzida pelas 338 páginas do livro em questão, cujo método empregado, do «romance em voz original», através de citações espinhosas - o que de nenhum modo caracteriza o texto como

enfadonho, tornando-o, muito pelo contrário, um diálogo imediato com as fontes -, dá ao leitor o prazer de descobrir, junto com o autor, os fatos em perspectiva. A exibição dos fatos, que provam cada experiência histórica como «singular e específica», em contraposição à atualidade, configura uma narrativa pedagógica em seu mais alto sentido. Afinal, como já dito em outras palavras, o autor propõe «injetar um problema contemporâneo no estudo do passado, num exercício de anacronismo controlado» (p. 9), de modo a reanimar os sentidos do passado ao passo que se abrem, assim, possibilidades presentes, com a intenção de demonstrar que em certos contextos que guardam afinidades entre si, portanto, um outro caminho é possível. Disso não se deduz um mero aprendizado ou uma lição atemporal; somos, isso sim, colocados diante de uma decisão elaborada pela exposição das possibilidades do espírito humano. Tal efeito da obra em questão revigora os estudos antigos e se relaciona a algo muito bem explicado por Jacob Burckhardt,² em suas preleções na Universidade da Basileia sobre a teoria da história, publicadas postumamente sob o título *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [Considerações à História Universal], em 1905. O historiador suíço ensina que não há como nos desvencilharmos do passado que nós herdamos, pois ele constitui aquilo que chamamos de nossa existência, nosso *ser*. Algo de intemporal permite a conexão entre nós e o passado herdado: o espírito humano, suas capacidades e possibilidades, o qual sofre interpretações variadas no tempo, permanecendo intransigente como constituição fundamental daquilo que expressamos como a existência. Tanto G.W.F. Hegel, antes, quanto Friedrich Nietzsche, após Burckhardt, afirmaram o mesmo que Dabdab Trabulsi efetivamente demonstra por meio de sua apresentação e análise da ideia de democracia: tão distante espaço-temporalmente, tão próxima espiritualmente.

O exame feito da ideia de democracia exige que o professor Dabdab Trabulsi ponha à prova duas hipóteses: a primeira seria que as democracias liberais modernas «colocaram-se como continuadoras da herança antiga» (p. 19); a segunda, por sua vez, seria que os teóricos reformuladores da ideia de democracia na modernidade, invertendo o fundamento dos antigos, «afirmaram claramente que o objetivo da representação era precisamente afastar a ameaça da participação popular nos assuntos coletivos» (p. 7). Isto é, a participação direta teria sido abandonada como princípio pela democracia na atualidade, organizada politicamente para interdita-la o quanto possível.

No governo imediatamente popular da *demos-kracia*, governo-do-povo, inicialmente chamado *isegoría*, nome que demarca, antes de tudo, a pos-

sibilidade de igual direito à fala, o acesso à palavra estrutura a criação de seus espaços políticos. Não vem ao caso aqui avaliar as inúmeras formas de manifestação democrática encontradas na antiguidade grega, cabendo a mim apenas registrar quão bem apresentados e estudados pelo autor são: o surgimento do voto popular majoritário, os sorteios para cargos públicos, a remuneração pelo exercício de função pública, a rotatividade dos cargos e a especialização exigida para as funções técnicas, os diferentes modos de participação e a demonstração da vontade popular através dos conselhos, tribunais, a guerra ou diplomacia, os cultos religiosos e cívicos, bem como o teatro, e, ainda, por fim, mas não menos importante, o aparecimento da própria noção de cidadão, que incluía os pobres daquela sociedade (p. 212).

Nesses termos, a obra estabelece um diálogo entre as duas tradições democráticas, a antiga e a moderna, para avaliar o que uma pode aprender com a outra, ou, mais precisamente, como pensar uma «democracia digna de seu nome, baseada na dignidade da participação cidadã direta, e não na alienação da representação e na ilusão midiática» (p. 319). O autor reafirma seu compromisso com as liberdades universais estabelecidas pelos regimes liberais modernos: as liberdades civis, liberdade de pensamento e expressão, de associação, contra os poderes abusivos do Estado moderno. Tais liberdades, contudo, não tendo garantido a participação política direta em regimes democráticos, levam-nos (a ele e a nós) à conclusão: deve-se, assim, repolitizar a cidade moderna, reconstruir o cidadão.

Ao leitor da obra de Dabdab Trabulsi, fica a impressão de que o Estado político de nosso tempo contradiz imensamente o que a antiga política grega cultivou, pois a verdade unidimensional de índole excludente e autoritária, aliada à pós-verdade nadificante de nossa época, interdita a possibilidade de abrir algum horizonte produtivo para o espírito humano, rejeitando a própria noção de perspectiva, que, no vocabulário sociológico, pode ser compreendida como a revelação da individualidade em relação direta com a coletividade constituída. A participação ativa e direta dos cidadãos não alienados de sua individualidade nem de sua coletividade, portanto, torna-se impossível. Delimitam-se grupos que se excluem mutuamente, impossibilitando a configuração de uma sociedade maior e amplamente inclusiva, digna do nome democracia. Tal atitude ensimesmada, de solidariedade apenas ao igual, nos cega diante da existência do outro; seu princípio é o dogma, não o diálogo; sua manifestação imediata é o proselitismo, não a política. O resultado é a negação do diálogo e do próprio fenômeno político. Eis o

perigo maior das nossas deliberações atuais: usar da política para negá-la, problema, por certo, já averiguado na antiguidade, como nos mostra o discurso de Demóstenes (p. 317) ou a *Constituição de Atenas* de Aristóteles (p. 316). Outros limites da democracia são também investigados pelo autor, como a afamada «corrupção», tratada na antiguidade grega de maneira direta por Dinarco, Lísias e Demóstenes (p. 296-297).

O trabalho do professor Dabdab Trabulsi, que tanto elogia quanto questiona os limites da ideia democrática e da participação direta como cultura política, apresenta-se, portanto, de modo crítico. Ele nos faz ouvir as críticas que os antigos já faziam: Plutarco, Heródoto, Tucídides, Isócrates, Demóstenes denunciam demagogos, estratégias, ou até a insuficiência da própria constituição das instâncias democráticas. A atitude justa é, com efeito, uma particularidade do pesquisador Dabdab Trabulsi, mas também do professor, de quem fui aluno já em meu primeiro dia, em minha primeira aula, ao ingressar no curso de História na UFMG, e cuja história exemplar me inspira. Nele, no professor Dabdab, identifico um verdadeiro herdeiro de Heráclito, historiador para quem «o relâmpago tudo governa» (B 64),³ ou melhor, o tempo tudo governa:

Não se trata, na minha concepção, de idealizar a democracia ateniense, nem de esquecer seus «defeitos», quer se trate de seus defeitos aos olhos dos Antigos, ou de seus defeitos aos nossos olhos. Eu afirmo apenas que, como em relação a qualquer herança, temos um «direito de inventário» em relação à antiguidade : é legítimo que possamos escolher alguns de seus aspectos e rejeitar outros. Há um certo número de campos onde vejo um «reservatório de atualidades» da Antiguidade, que é urgente utilizar.

Notas

¹ ISAAC, J. *Lesoligarques: essai d'histoire partiale*. Paris: Ed. Minuit, 1946.

² BURCKHARDT, J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005.

³ DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Hildesheim, 1951-1952.

PERFIL DA REVISTA

A **PHOÏNIX** é um periódico de publicação semestral* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A **PHOÏNIX** constitui um veículo privilegiado para atingir esse objetivo.

A **PHOÏNIX** se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes;
3. garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo, por excelência, um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade, e esclarecer o que somos, comparados e confrontados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO
DE HISTÓRIA
ANTIGA – UFRJ



* Até o ano de 2008, a Phoênix tinha periodicidade anual. A partir de 2009, tornou-se semestral.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado) e, uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chaves em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo de texto entre parênteses: se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em negrito) e passagem (AUTOR. *Obra* vv. ou número do livro, capítulo, passagem).
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo..

As citações com mais de 3 (três) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos direito e esquerdo de 1 cm.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação - Referências - Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. *Título do Periódico*, Cidade, v., n., p., mês (se houver) ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação *.TIF, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravadas em arquivo.

O não cumprimento dessas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, mas isso acarretará atraso na publicação do artigo.

Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado por *e-mail* para: fslessa@uol.com.br e rmbustamante@terra.com.br.

A data de entrega dos textos é até 31 de março para o número da revista do primeiro semestre e até 30 de setembro para o número do segundo semestre. Os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

Formato: 14 x 21 cm – *Mancha:* 10,5 x 17,0 cm

Papel: Ofsete 75g/m² (miolo), Cartão Supremo 250g/m² (capa)