

ISSN 1413-5787

Laboratório de História Antiga – UFRJ



PHOÏNIX



Maquá X  FAPERJ

2014

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
COMUNIDAD Y POLÍTICA EN HESÍODO: UNA LECTURA ÉTICO ANTROPOLÓGICA DE LA RELACIÓN	12
<i>María Cecilia Colombani</i>	
DIÁLOGO NAS <i>HISTÓRIAS</i> DE HERÓDOTO ENTRE TEORIA E <i>PRAXIS</i> POLÍTICA. TIRANIA E DEMOCRACIA: CONTRASTES E SEMELHANÇAS	25
<i>Carmen Soares</i>	
SI ESTO ES UN HOMBRE (GRIEGO). LA SUBJETIVIDAD DEL CIUDADANO MODÉLICO Y LOS SERES DESUBJETIVADOS	40
<i>Julián Gallego</i>	
A <i>BELA MORTE</i> FEMININA ALÉM DO PARTO: UM ESTUDO SOBRE AS HEROÍNAS DE EURÍPIDES	59
<i>Fábio de Souza Lessa e Bruna Moraes da Silva</i>	
TRADIÇÕES VISUAIS, ORAIS E LITERÁRIAS: CONFORMAÇÃO DA MEMÓRIA E CONSTITUIÇÃO DE REFERENCIAIS MATERIAIS DE IDENTIDADE (A NARRATIVA DA CONTENDA MUSICAL ENTRE APOLO E MÁRSIAS)	81
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
CÍCERO LEITOR DE XENOFONTE: UM EXEMPLO DE APROPRIAÇÃO DA CULTURA GREGA EM ROMA	112
<i>Matheus Trevizam</i>	
<i>INOPIA NUMMORUM</i> : UMA LEITURA DA CRISE FINANCEIRA DE 33 D.C.	144
<i>Deivid Valerio Gaia</i>	
<i>QUINQUENNIIUM NERONIS</i> E A IDEIA DE UM BOM GOVERNO	158
<i>Fábio Faversani</i>	
RESENHAS	
CORVISIER, Jean-Nicolas. Bataille de Chéronée . Printemps -338. Philippe II, roi de Macédoine, et le futur Alexandre le Grand. Paris: Ed. Economica, 2012. 150 p.	178
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
FOXHALL, L.; NEHER, G. (Ed.) Gender and the City Before Modernity . Chichester; Oxford; Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 256 p.	183
<i>Edson Moreira Guimarães Neto</i>	
VLASSOPOULOS, K. Greeks and Barbarians . Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013. 392 p.	186
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
PERFIL DA REVISTA	189
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	190

SUMMARY

EDITORIAL	9
COMMUNITY AND POLITICS IN HESÍODO: AN ETHICAL ANTHROPOLOGIC READING OF THE RELATION	12
<i>María Cecilia Colombani</i>	
DIALOGUE IN HERODOTUS' <i>HISTORIES</i> BETWEEN THEORY AND POLITICAL <i>PRAXIS</i> . TYRANNY AND DEMOCRACY: CONTRASTS AND SIMILITUDES	25
<i>Carmen Soares</i>	
IF THIS IS A (GREEK) MAN. THE SUBJECTIVITY OF THE EXEMPLARY CITIZEN AND THE DESUBJECTED BEINGS	40
<i>Julián Gallego</i>	
THE FEMININE <i>BEAUTIFUL DEATH</i> BEYOND THE CHILDBIRTH: A STUDY ON THE HEROINES OF EURIPIDES	59
<i>Fábio de Souza Lessa e Bruna Moraes da Silva</i>	
VISUAL, ORAL AND LITERARY TRADITIONS: THE CONFORMATION OF MEMORY AND THE CONSTITUTION OF MATERIAL REFERENCES FOR IDENTITY (THE MYTH OF APOLLO AND MARSYAS' MUSICAL CONQUEST)	81
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
CICERON LECTEUR DE XENOPHON: UN EXEMPLE D'APPROPRIATION DE LA CULTURE GRECQUE A ROME	112
<i>Matheus Trevizan</i>	
<i>INOPIANUMMORUM</i> : UNE LECTURE DE LA CRISE FINANCIÈRE DE 33 AP.J.-C.	144
<i>Deivid Valerio Gaia</i>	
<i>QUINQUENNIO NERONIS</i> AND THE IDEA OF A GOOD GOVERNMENT	158
<i>Fábio Favarsani</i>	
REVIEWS	
CORVISIER, Jean-Nicolas. Bataille de Chéronée . Printemps -338. Philippe II, roi de Macédoine, et le futur Alexandre le Grand. Paris: Ed. Economica, 2012. 150 p.	178
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
FOXHALL, L.; NEHER, G. (Ed.) Gender and the City Before Modernity . Chichester; Oxford; Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 256 p.	183
<i>Edson Moreira Guimarães Neto</i>	
VLASSOPOULOS, K. Greeks and Barbarians . Cambridge New York: Cambridge University Press, 2013. 392 p.	186
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
PROFILE MAGAZINE	189
PUBLICATION STANDARDS	190

EDITORIAL

A **Phoînix** chega ao seu vigésimo volume. Desde 1995, quando foi lançada, foram publicados 372 artigos (incluindo os deste número) escritos por especialistas de diversas universidades brasileiras e estrangeiras. A revista, desde o seu início, constitui-se em um espaço isonômico de publicação, cotejado tanto por pesquisadores brasileiros quanto por estrangeiros. O objetivo central é divulgar a originalidade e a singularidade da historiografia referente à Antiguidade e sua posição decisiva como espaço para a compreensão dos enigmas e conflitos do viver em sociedade. Publicada exclusivamente através do formato impresso, a *Revista Phoînix* é por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica, pautada pela liberdade de expressão, pela diversidade teórico-metodológica, pelo diálogo, pela criatividade e pela qualidade das pesquisas.

O presente número da **Phoînix** é composto por oito artigos de pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicam ao estudo da Antiguidade Greco-Romana, sendo cinco abordando objetos referentes à Antiguidade grega e três à Antiguidade romana. Quanto à natureza da documentação analisada nos artigos, predominam os textos escritos, sendo diversificados os gêneros literários.

O gênero historiográfico tem destaque no artigo produzido por Carmen Soares. Nele, a autora questiona, ao refletir sobre o exercício do poder na Grécia antiga, a posição de Heródoto sobre as “formas de atuação política” consideradas genericamente como regimes opostos, isto é: o “governo de um só” (**monarchia**) e o “governo das massas ou do povo” (**demokratia**). No decorrer do texto, vemos que o historiador grego descreve situações em que o governo de um só liberta e o governo das massas subjuga. No contexto latino, Deivid Valerio Gaia recorre da mesma forma à historiografia antiga para apresentar algumas considerações sobre a primeira crise financeira do Império Romano, a de 33 d.C., sob o Principado de Tibério.

O artigo de Fábio Faversani também se dedica à Antiguidade romana e propõe a análise das diversas formas apresentadas pela historiografia antiga e contemporânea para se interpretar a expressão *quinquennium Neronis*. O autor estuda como as interpretações buscam explicar o termo apoiando-se em diferentes tradições como chaves de leitura e aponta para a possibilidade

de que o uso continuado da expressão *quinquennium Neronis* na literatura do Império Romano e posterior talvez se deva exatamente a sua ambiguidade. Ele entende que possivelmente compreenderemos melhor o seu significado considerando o sentido que assumiu para várias temporalidades e grupos políticos.

A poesia grega, de períodos diferentes, está presente no artigo de Maria Cecília Colombani e também no de Fábio de Souza Lessa e Bruna Moraes da Silva. O primeiro artigo se centra no estudo da poesia hesiódica da passagem do século VIII para o VII a.C., enquanto o segundo, nas tragédias eurípidianas do século V a.C. Cecília Colombani objetiva refletir sobre as características que a inquietude ética ganha em Hesíodo. Tal proposta consiste em destacar em suas obras as recomendações que sugerem uma intensa preocupação com o *ethos* como maneira de viver. Já Fábio Lessa e Bruna Moraes analisam a morte heroica de duas personagens presentes nas tragédias de Eurípides: Alceste e Ifigênia, pretendendo tanto evidenciar como o fim da vida dessas mulheres representa uma bela morte quanto investigar a intencionalidade do trágico ao representar esse discurso.

Construindo a sua argumentação a partir de textos escritos de diversificados gêneros literários, Julián Gallego investiga a definição de um cidadão modelar da *pólis*, utilizando o conceito de *subjetividade instituída*. Segundo o autor, essa noção refere-se aos padrões dominantes que estabelecem uma ideia do homem desejável baseada na exclusão e, acima de tudo, na expulsão dos seres que, embora biologicamente humanos, são considerados socialmente inferiores e colocados fora da humanidade.

Fechando o conjunto de artigos que se dedica a analisar a documentação escrita, o de Matheus Trevisan discute como Xenofonte de Atenas foi assimilado ao diálogo Cato Maior por parte de Cícero e entende essa assimilação como um reflexo de sua formação e suas leituras das obras gregas.

Neste número apenas o artigo de Fábio Vergara Cerqueira apresenta um corpus documental que excede os textos escritos, direcionando-se para a cultura material. Através da interpretação de textos escritos e imagéticos, o autor estuda os aspectos do percurso da narrativa mitológica do conflito entre Apolo e Mársias, cuja história se inicia com a invenção do *aulós* pela deusa Atena, trazendo a lume, ao mesmo tempo, a querela que opunha esse instrumento, associado com frequência ao universo dionisíaco, à *lýra*, vinculada por uma tradição cultural hegemônica ao universo apolíneo. A proposta do artigo é apontar a diversidade de abordagens do mito, sobretudo

em suas representações iconográficas, procurando interpretar as variações de enfoque e prestando atenção, ao mesmo tempo, aos traslados geográficos e aos contínuos cronológicos.

Vale, por fim, um agradecimento especial à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Faperj - por ter financiado integralmente este número da **Phoînix**, possibilitando, dessa forma, a divulgação dos resultados parciais das pesquisas de História Antiga desenvolvidas por pesquisadores brasileiros e estrangeiros.

Os Editores

COMUNIDAD Y POLÍTICA EN HESÍODO: UNA LECTURA ÉTICO ANTROPOLÓGICA DE LA RELACIÓN*

María Cecilia Colombani**

Resumen:

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las características que toma la inquietud ética en Hesíodo, a partir de relevar en sus obras las recomendaciones que sugieren una intensa preocupación por el ethos en tanto manera de vivir. Queremos indagar en qué medida los primeros balbuceos hesiódicos pueden constituir un antecedente de la constitución del sabio, siguiendo el planteo de Pierre Hadot, donde el modo de vida y la cuestión de la sabiduría, orientada a la concreción de un cierto tipo de bios está directamente relacionada con la noción de ejercitación. El trabajo se moverá en una dimensión nitidamente ético-antropológica, indagando las relaciones entre poesía y filosofía; nos ubicamos en una línea de pensamiento donde Hesíodo representa el interlocutor insoslayable a la hora de relevar los primeros balbuceos filosóficos o pre-filosóficos que constituyen el magma de donde se nutre la ulterior filosofía.

Palabras clave: Ethos; modo de vida; sabiduría; ejercicios; sabio.

Comenzaremos acompañando a Pierre Hadot en sus consideraciones sobre la noción desophía para ver por qué el autor ubica a Hesíodo en un lugar preponderante. Ya en Homero la palabra cobra fuerza, sobre todo a partir del desarrollo de ciertas habilidades o disposiciones. Dice Hadot: “Desde Homero, las palabras *sophia* y *sophos* eran empleadas en los contextos más diversos, a propósito de disposiciones que, al parecer, no ten-

* Recibido em 06/01/2014 e aceito em 31/01/2014.

** Profesora Doctora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Investigadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires.

drían nada que ver con las de los <filósofos>” (HADOT, 1999, p. 30). Si atendemos a los ejemplos que el propio Hadot escoge, tomados de la épica homérica, la cuestión de la sabiduría se juega en actividades y prácticas vinculadas a medida y a reglase, a su vez, implican cierta forma de aprendizaje y transmisión de los conocimientos, como en el caso del zapatero.

Ahora bien, en Hesíodo la cuestión parece pasar por otro lugar. Hadot nos remite a Solón para poder pensar la sabiduría poética como una variación de lo que acabamos de explicar con Homero. Coincidimos con Hadot cuando ve allí otro tipo de *sophía*, donde la habilidad no parece ser de tipo manual o técnico-artesanal, sino del orden de una revelación. Este es nuestro punto de interés porque vemos que se inaugura un tópico que retornará a lo largo de la historia de la filosofía antigua y es la presencia de la divinidad como inspiradora de un modelo de *sophía* que se deslinda de otras formas. Tal como sostiene Hadot: “Este poder de la palabra poética, inspirada por las Musas y que da su sentido a los acontecimientos de la vida humana, aparece con mayor claridad en Hesíodo, a principios del siglo VII. Si no emplea literalmente la palabra *sophía*, expresa con mucha fuerza el contenido de la sabiduría poética. Testimonio tanto más interesante porque pone en paralelo la *sophía* del poeta y la del rey” (HADOT, 1999, p. 31). En realidad debemos ampliar las consideraciones de Pierre Hadot y poblar el campo de las figuras que ostentan esta forma de *sophía* y pensar en otros campos afines como el de la adivinación y el de la purificación arcaica. Tal como sostiene Marcel Detienne, un maestro de *aletheia* posee un visión de lo que fue, de lo que es y de lo que será, más allá de las peculiaridades de cada campo, que territorializa a esas figuras excepcionales al campo de un tipo de *sophía* como la que estamos relevando (DETIENNE, 1986, cap. II).

En Hadot el giro interpretativo lo lleva a sostener la alianza entre esta sabiduría que ostentan el poeta y el rey, hacia el campo de la persuasión; desde este enclave, se ve reforzada nuestra propuesta de lectura de pensar la línea persuasión-*ethos* que creemos relevar en Hesíodo. Si suponemos que a Hesíodo las Musas le han encomendado decir la verdad y sostenemos que ellas mismas han derramado sobre los reyes gotas de dulce miel, un rocío suave para pronunciar las palabras y sentencias justas, el concepto de *peitho* y el de *pistis* aparecen en el campo de reflexión. Persuasión y creencia parecen ser los elementos que se requieren para que la acción de la palabra sea eficaz, productora de efectos. Creer en la palabra del poeta porque descende del más allá, y aceptar la palabra del rey porque también está ins-

pirada por la divinidad, son elementos reveladores del esquema mental de la Grecia Antigua, y sientan, a su vez el antecedente de lo que Hadot considera el valor psicagógico del discurso (HADOT, 1999, p. 31). Se trata del dominio de la palabra y su asociación con el campo de poder que la misma entraña. Si bien el *logos theokrantos* en su dimensión realizadora, “realiza” lo real mismo, estamos, ahora, aludiendo a un vínculo más corriente entre palabra discurso y verdad y es su capacidad de convencimiento sobre los demás. No se trata ya de la eficacia asociada al campo lexical del verbo *kraino*, realizar acabadamente, sino a la eficacia pragmática de convencer y persuadir a un otro, a un pueblo, a una comunidad, a partir del valor de la palabra. Las Musas son expertas en la acción, porque, no solamente dotan a poetas y reyes de la palabra persuasiva, sino porque deleitan a los hombres y a los dioses con su bello canto, aliviando el corazón afligido. Hay allí una función terapéutica que transforma el alma apenada. Resumiendo, tenemos hasta este punto una asociación entre palabra y persuasión, palabra y creencia, que parece inscribirse en la primera sabiduría poética; no se trata ya de una *sophía* encaminada a saber hacer, sino a poder generar un cambio en la actitud del sujeto, una cierta transformación que pasa por la creencia, la seducción, el arrebató, el encanto que las palabras producen en quien las recibe. A partir de la palabra se produce, entonces, una cierta transformación espiritual, de sesgo antropológico: un alma afligida es reconfortada, un alma que ignora la verdad es instruida en la ciencia de *Mnemosyne*, un pueblo que no haya la palabra justa y sensata es conducido por los atajos de la prudencia, que disuelven los efectos de la mala eris. Hay, pues, un cierto valor terapéutico de la palabra. Las palabras curan y cuidan, guardan el ánimo y lo transforman, están al servicio de ciertas circunstancias, cuando las pronuncia el ser inspirado y revelan una sabiduría originaria. Hesíodo da cuenta de ello; por eso apuntamos su carácter de antecedente, y lo pensamos desde dos líneas convergentes en la importancia de la palabra como instrumento de transformación. Luego de analizar la acción de las Musas sobre los reyes, dice: “Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas palabras y complacientes palabras” (*Teogonía*, vv. 88-90). La palabra es el instrumento que transforma una situación dada. La segunda línea está atestiguada en los versos siguientes: “Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas

cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia” (**Teogonía**, vv. 98-103). La acción parece, incluso, jugarse en una tensión olvido-recuerdo. La palabra hace olvidar aquello que genera pesar. En ese sentido, reconforta el ánimo. Don de las Musas, don de los poetas, don de los reyes, don de las palabras reparadoras y convincentes. Campo de una *sophía* que no parece transitar los atajos de la praxis artesanal, sino, más bien, por el “conocimiento” originario de saber cómo revertir una situación. Ecos lejanos, quizás, de lo que sostiene Pierre Hadot, “En este encantamiento podemos descubrir al mismo tiempo un esbozo de lo que serán más tarde los ejercicios espirituales filosóficos, ya sean del orden del discurso o de la contemplación” (HADOT, 1999, p. 31). Ahora bien, el poder de persuasión y de seducción de este tipo de palabra radica, en parte, en el objeto que la misma entraña y, en este punto, se da, precisamente, el vínculo que Hadot busca en torno a la historia de las prácticas espirituales. La palabra eleva a otra dimensión; de allí su importancia radical. Estamos frente a una intuición fundamental: la solidaridad entre la forma de la palabra y el contenido de la misma; forma y objeto parecen tener en esta palabra hesiódica un antecedente vigoroso de lo que más tarde será una preocupación filosófica capital. Las Musas regocijan el corazón del padre porque le cantan y hacen ver “lo que fue, lo que es y lo que será”. En cierto sentido, el canto revela la visión del fundamente mismo de lo real.

a. Las exhortaciones del alma: modos inaugurales de una estética de la existencia

A continuación, queremos hilvanar esta problemática en torno a la noción de *sophía*, que hemos indagado, con el campo del *ethos* como constructo a edificar. Es el momento de solidarizar *sophía* con *bios* y ver cómo el tipo de *bios* depende de una actitud que entraña sabiduría. El proyecto es leer esta ecuación en el *corpus* hesiódico. Seguimos nuevamente a Pierre Hadot y coincidimos con su punto de vista: “Las filosofías antiguas desarrollaron pues todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discursos, trátase de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o de la instrucción” (HADOT, 1999, p. 237). En efecto, Hesíodo parece responder perfectamente al espíritu de esta cita. Para relevarlo debemos instalarnos en **Trabajos y Días** como discurso didáctico. El tipo de

logos da cuenta de un esmerado intento de producir una transformación en su hermano, Perses, que parece constituir el contra modelo de la constitución ético-antropológica, sobre todo a partir de su desapego al trabajo, a la virtud, doblete del primero, a su connivencia con los reyes devoradores de regalos, doblete estructural del linaje humano al que el propio Perses parece pertenecer, su afición por las querellas, privilegiándolas a los trabajos esmerados.

Creemos no adular el mensaje hesiódico si lo pensamos desde un dispositivo disciplinario tendiente a consolidar cierto modelo de subjetividad, a partir de los defectos de Perses y del estado general de la coyuntura histórico-antropológica, de la cual Hesíodo ha dado expreso conocimiento, sobre todo a partir del mito de las Edades. Es en el corazón de esta respuesta que podemos proponer la lectura de un esbozo inaugural de la preocupación por un tipo de *bios* emparentado con la noción de *sophía*. Si retornamos a la cita de Hadot, Hesíodo parece optar por los distintos instrumentos que cita el autor: diferentes formas de discursos, exhortación, reprimenda, instrucción. El texto es riquísimo en cada uno de ellos y lo que sobrevuela la letra es el concepto de *askesis*, ejercicio, práctica, inscrito en el campo lexical del verbo *askeo*. El campo es riquísimo y nos conecta con un elemento de nuestra propia inquietud: Hesíodo estaría inaugurando el concepto de *epimeleiaheautou*, de cuidado de sí como modo de alcanzar una vida conforme a valor¹.

El campo del verbo legitima nuestra hipótesis; *epimeleomai* significa cuidarse, preocuparse, aplicarse o dedicarse. Esto es lo que Hesíodo intenta hacer con su hermano, quizás como agente testigo para llegar a todos aquellos que necesitan corrección. A nuestro criterio estamos en una lección inaugural del concepto de *epimeleia* como modo de hacerse cargo de uno mismo, buscando transformar la propia vida en un objeto bello. Desde esta perspectiva, podemos pensar en el *corpus*foucaultiano y acceder al concepto de *tekhneitoubiou*. Verdaderas tecnologías de sí que van dibujando una *praxis* continuada y sostenida para dar a la vida una forma bella. Hablar pues de las artes de la existencia es hablar de una cierta empresa, de una *eto-poiesis*, transida por un *telos*, un fin: alcanzar la *arete*, fundamentalmente, a partir del trabajo como *tekhne* subjetivante. En este sentido, coincidimos con Hadot cuando afirma: “En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eligiendo con habilidad las palabras capaces de persuadir” (HADOT, 1999, p. 237). Falta aún para que ese *corpus* discursivo sea reglado según las reglas de formación discursiva, propias de la Grecia

Clásica; no obstante, es innegable un antecedente en la consolidación de la relación entre palabra-enseñanza y persuasión.

Por cuestiones de espacio no hemos podido anclar en el texto hesiódico. Nuestro proyecto ha consistido en pensar la presencia que toma la inquietud ética en Hesíodo, a partir del *corpus* de recomendaciones que sugieren una intensa preocupación por el *ethos* y la *epimeleia* en tanto cuidado por la manera de vivir. Estos primeros balbuceos hesiódicos constituyen, a nuestro entender, un antecedente de la constitución del sabio donde el modo de vida y la cuestión de la sabiduría, están directamente relacionados con la noción de ejercitación.

b. La amistad como soporte de la comunidad

“En el comienzo es la relación” (BUBER, 1974, p. 20)

La cita que encabeza el presente segmento nos marca el rumbo. Nuestro segundo proyecto consiste en efectuar una lectura de **Trabajos y Días**, refiriéndonos a la trama vincular que el poema abre al poner sobre el escenario de acción los distintos actores que constituyen el clima aldeano propio de la configuración epocal donde se inscribe el *logos* hesiódico.

Martín Buber sostiene que es imposible captar al hombre aisladamente, por fuera de la relación. El hombre sólo puede ser aprehendido en el haz de relaciones que entabla ya sea con los objetos, con los otros hombres o con lo trascendente. No hay hombre por fuera de las condiciones que la relación posibilita en la configuración de la subjetividad. Cuando Buber se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere siempre a pares de vocablos: al par Yo-Tú o al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos” (BUBER, 1974, p. 7).

Cuando el hombre es captado en relación, ya sea con los objetos o con otros hombres, se abre el universo personal: “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación” (BUBER, 1974, p. 8).

A la luz del marco precedente y sólo apuntando a la relación como hecho antropológico instituyente de un universo entre actores, nos referiremos a los **Erga** para descubrir allí los ecos antropológicos de este “entre”, como espacio de construcción vincular.

c. Los *Erga* o la preocupación por los modos de vinculación

Si **Teogonía** ha sido el gran *logos* genealógico, los **Erga** constituyen un poema emblemático de la condición del hombre. El trabajo y la virtud son los dos grandes pilares sobre los que se apoya el relato, constituyendo las dos caras de una misma realidad. Montado sobre esa reversibilidad de valores, el texto transcurre binariamente mostrando los aciertos de la pertenencia a la *díada* o las desventajas de no comprender la solidaridad indisociable de la mentada ecuación. El hombre prudente y el intemperante encuentran su suelo de constitución en ese terreno común donde trabajo y virtud marcan las pautas de la configuración antropológica.

Si bien el relato del trabajo y la virtud toma ribetes de tipo económico, a partir de la problematización de lo que implica el tener o no el sustento necesario para la vida, la posibilidad del progreso material y la necesidad del cuidado de los bienes para evitar los males que la pobreza acarrea, hay otro relato paralelo que puede ser detectado en la lectura crítica de los **Erga**. La misma ecuación trabajo-virtud encamina distintos tipos de relación intersubjetiva.

En este marco, proponemos pensar la perspectiva de la amistad como modo de instalación ético-político-estético.

Teniendo en cuenta que se trata de una experiencia que devuelve la capacidad humana de relación y apertura, proponemos pensar el tema desde tres ejes: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la experiencia, un eje ético que supone pensar al hombre como responsable de esa experiencia y como ser capaz de convertir la experiencia en *ethos* humano y un eje político-estético, ya que la actividad responsable del hombre que conoce las desventajas del egoísmo se inscribe siempre en una dimensión política, entendida como dimensión instituyente de un territorio humano habitable, transido por las reglas de la solidaridad.

En efecto, la experiencia de la amistad constituye la condición de posibilidad de gestar un universo personal y de un orden humano más armónico. Hesíodo da cuenta de ese deseo de gestar una tipo de legalidad entre hombres transidos por lazos que se alejen de los “no vínculos” que las fieras instituyen, tal como de ello da cuenta la fábula del halcón y el ruiseñor, donde resulta impensable la construcción de un lazo amigable pues impera la ley brutal de los animales (**Trabajos y Días**, vv. 200-213).

La primera condición de posibilidad es el reconocimiento del otro como par en la co-gestión de ese orden. Este reconocimiento proponemos pensarlo desde la dimensión del asombro o la maravilla que la presencia del Otro supone en la posibilidad de fundar un espacio común que reúna a los hombres como pares antropológicos transidos por la necesidad del encuentro como coordenada humana. Así, la experiencia de reconocer al otro como un amigo deviene en *ethos* existencial. *Ethos* significa actitud, modo de vida, manera de vivir. Esta es la clave de la propuesta que presentamos: el hombre rompe la familiaridad de lo cotidiano, inserto en un territorio natural; neutraliza su estatuto individual para problematizar la relación con el otro, para captarse mutuamente en el “entre” de esa relación.

Quizás hayan sido los primeros hombres, los de la raza de oro los que conocieron este deleite natural del lazo compartido: “y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males” (**Trabajos y Días**, vv.114-116). La fiesta representa seguramente ese espacio de vida colectiva donde el otro aparece en su dimensión de camarada, de amigo, de vecino, en un espacio compartido y construido siempre de a dos. La idea retorna a partir de los consejos de Hesíodo a Perses para ensalzar las bondades del trabajo: “Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo” (**Trabajos y Días**, vv. 230-232). Sin duda la fiesta constituye el espacio emblemático de construcción colectiva, producto del reconocimiento mutuo entre pares.

Tomamos la noción de asombro en el sentido de reconocer la presencia de un otro que rompe el *topos* de la individualidad más extrema. El par pone al hombre en relación relativa ya que advierte la co-existencia de un otro con quien ha de jugar lazos de distinto orden. Asombrarse significa mirar de otro modo, direccionar la mirada para descubrir un mundo transido por relaciones interpersonales: el hermano, la mujer, los hijos, el vecino, el amigo.

Asombrarse implica asumir la relación hombre-mundo, hombre-hombre para instalarse en él desde otro lugar. El asombro genera la posibilidad de descubrir al otro e invita a convertir en experiencia de *philia* aquello que en principio no se conoce para que advenga un nuevo conocimiento: el conocimiento del par como posibilidad de la experiencia de *philia* y como posibilidad del propio enriquecimiento como hombre. Si pensamos en la contrapartida, las advertencias de Hesíodo a los reyes devoradores de

dones explica el tópico: “El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó” (**Trabajos y Días**, vv. 265-266). Dañar al amigo es dañarse a sí mismo por el tipo de relación que la *philia* instituye.

Asombrarse es con-mocionarse, moverse en otra dirección. La presencia del Otro moviliza al pensamiento clausurado del individualismo para instalarse en otro horizonte: la posibilidad de darse con el otro un domicilio existencial, un albergue común, que cobije de la intemperie existencial al que cada hombre se halla arrojado. Creemos que Hesíodo da cuenta de ello cuando dice: “Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta (tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él). A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por él mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil” (**Trabajos y Días**, vv. 293-298). La escucha es el puente hacia el otro; puente que no es tarea fácil por cuanto toda instalación antropológica implica instalarse frente al *pro-blema* que el par implica en su presencia. El problema opera como una barrera a sortear, como un nudo a desanudar y allí radica la dimensión ético-estética de toda experiencia amigable.

La amistad se sitúa en el punto de querer superar el límite del hombre individual para arrojarse al afuera, al espacio del tú. El desconocimiento del Otro opera como un límite y el desafío de la experiencia de *philia* se orienta a superarlo. Es por ello que “los dioses se indignan contra el que vive sin hacer nada” (**Trabajos y Días**, vv. 303-304), teniendo en cuenta la dimensión socializante del trabajo. Si pensamos que el trabajo es el hilo que borda el tapiz de las relaciones entre los hombres, los versos pueden extenderse, a nuestro criterio, al no reconocimiento del otro como par ya que aquel que no trabaja no supera el límite de su individualidad, dependiendo de otro para sobrevivir. Si con anterioridad habíamos pensado la amistad en la dirección de la mirada sobre lo nuevo, a partir de la presencia del Otro como aquél que puebla el universo antropológico, ahora el nuevo ejercicio de la mirada se direcciona sobre cada uno como espacio ético, a partir de las consecuencias enriquecedoras de la experiencia de *philia*.

Nos gustaría a continuación pensar las consecuencias éticas de la amistad como *ethos*. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones

que regulan las relaciones interpersonales. Desde este horizonte, la cuestión ética se presenta en tanto acción con los otros hombres. Pensemos en las recomendaciones de Hesíodo como forma del “cuidado” que el amigo merece en su condición de tal; de la “atención” que se le debe prestar en el juego intersubjetivo. En este marco sobrevuela la noción de *epimeleia*. El término se refiere al cuidado, y el verbo, *epimeleo* significa cuidar, preocuparse, cuidar de. El amigo merece cuidado y, al cuidarlo, el hombre se cuida a sí mismo: “Al que brinde su amistad invítale a comer, y al enemigo, recházalo. Sobre todo invita al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos acuden sin ceñir mientras que los parientes tienen que ceñirse” (**Trabajos y Días**, vv. 343-347). La disposición inmediata del amigo para acudir allí donde se lo necesita en actitud solícita contrasta, muchas veces, con la demora del pariente, marcando nítidamente los distintos estatutos de vínculos que de ordinario se establecen entre amigos y parientes.

Podríamos entonces redefinir la vida en comunidad y pensarla como un territorio existencial común, poblado por personas, cosas y discursos, atravesado por particulares relaciones. La constitución de uno mismo como varón virtuoso se da siempre en un encuentro insoslayable con el mundo de los otros y de las cosas: la preocupación de sí y el cuidado de sí, como en un ritornelo, nos ponen fuera de sí y nos vinculan con un territorio común. El compromiso es ese carácter constitutivo del cada hombre con el territorio existencial, poblado de pares. Nuevas recomendaciones dan cuenta de esta percepción en Hesíodo: “Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino” (**Trabajos y Días**, vv. 347-349).

Pensar la experiencia de *philia* como hecho político es pensar la posibilidad de que la experiencia se convierta en un agente productor de efectos.

Y es desde este suelo desde donde pensamos la dimensión de la amistad, desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como sujetos capaces de tender puentes hacia el Otro, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar un universo más humano, en tanto universo cordial. Presentarse como un sujeto comprometido con la amistad es presentarse desde un modo de instalación que convoca a alguna acción posible, tendiente a recuperar, ante todo, la posibilidad del vínculo como bien común, como patrimonio a resguardar porque hace bien a unos y a otros: “Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si necesitas, también luego le encuentres seguro”

(vv. 349-351). La amistad es cosa seria y como tal requiere de una serie de acciones que, al tiempo que la conservan, territorializa a los hombres al lugar de la prudencia y de la hombría de bien.

Problematizar la dimensión política de la experiencia de la amistad es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. La amistad instituye así un espacio común en donde los hombres somos todos partes de un entramado que nos cobija en nuestra calidad de pares.

d. Conclusiones

Desde la perspectiva ético-antropológica que hemos trabajado, la amistad define un tipo de comunidad que plasma un espacio social donde reinan los valores que definen a la amistad: el cuidado recíproco, la horizontalidad, la comunidad, la honestidad: “Aprecia al amigo y acude a quien a ti acuda; da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da” (**Trabajos y Días**, vv. 354-355). Hesíodo está, sin duda, preocupado por la construcción de una sociedad más justa y de una aldea más humana en términos de habitabilidad. Sus reflexiones explícitas o implícitas sobre la amistad no pueden ser comprendidas por fuera de este interés didáctico. En buena medida la consolidación de un orden más estable y armonioso depende de los modos de vinculación entre pares. Por eso quizás, sean estos versos la conclusión misma de nuestro abordaje: “No consideres al amigo igual que tu hermano; y si lo haces, no seas el primero en causarle mal ni en engañarle por el gusto de hablar. Si te empieza él con alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces, y si vuelve a la amistad y quiere presentarte excusas, acéptalas” (**Trabajos y Días**, vv. 708-713). Seguramente aquí está el valor de un clásico y quizás por ello los griegos nos siguen interpellando.

COMMUNITY AND POLITICS IN HESÍODO: AN ETHICAL ANTHROPOLOGIC READING OF THE RELATION

Abstract: The project of the present work consists in considering the features that take the ethical concern in Hesiod, from relieving recommendations that suggest an intense preoccupation by the ethos as a way of life in his work. We want to follow the proposal of Pierre Hadot, where the way of life and the question of the wisdom, oriented to the realization of a certain

type of bios, is directly related to the notion of fitness. The work will move in an ethical-anthropologic dimension, investigating the relations between poetry and philosophy; We are situated in a line of thought which Hesiod represents the unavoidable interlocutor when it comes to relieve the first philosophical or pre-philosophical babbling that constitute the magma where feeds further philosophy.

Keywords: *Ethos*; way of life; wisdom; exercises; wise person.

Documentação textual

HESÍODO. **Obras y fragmentos.** Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles. Traducción, Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

Referências bibliográficas

BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; REBOREDA MORILLO, S. **Los orígenes de la mitología griega.** Madrid: Akal, 1996.

BUBER, M. **Yo y Tú.** Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1974.

COLOMBANI, M. C. **Hesíodo.** Una Introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

COLOMBANI, M. C. **Foucault y lo político.** Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo.** México: FCE, 1974. JAEGER, W. **Paideia.** México: FCE, 1995.

MONDOLFO, R. **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.** Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978.

PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio. Introducción general. *In*: HESÍODO. **Obras y fragmentos:** Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles. Barcelona: Gredos, 2000.

FOUCAULT, M. **Historia de la Sexualidad.** El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.

FOUCAULT, M. **La Hermenéutica del sujeto.** La Plata: Altamira, 1996.

HADOT, P. **¿Qué es la filosofía antigua?** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Nota

¹ Seguimos el marco teórico de Michel Foucault en su último período de producción intelectual, el período ético, donde el pensador francés aborda la problemática del sujeto del deseo y la constitución de sí en el marco de una política de la existencia.

DIALOGO NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO ENTRE TEORIA E PRAXIS POLÍTICA. TIRANIA E DEMOCRACIA: CONTRASTES E SEMELHANÇAS*

Carmen Soares**

Resumo:

*Focando a nossa atenção nas duas grandes faces sociopolíticas do exercício do “poder” (arche) na Grécia antiga, que são a “liberdade” (eleutheria) e a “servidão” (douleia), vamos questionar qual a posição de Heródoto sobre as “formas de atuação política” (pragmata) consideradas genericamente como regimes opostos, a saber: o “governo de um só” (em grego, por essa razão, denominado **monarchia**) e o “governo das massas ou do povo” (celebrizado no termo **demokratia**). O objetivo do meu estudo será, por conseguinte, demonstrar que Heródoto descreve vários episódios em que se verifica precisamente o inverso, isto é, que o governo de um só lierta, e o governo das massas subjuga.*

Palavras-chave: Heródoto; teorização política; práticas políticas; tirania / democracia; servidão / liberdade.

1. Pontos prévios

Antes de iniciar o estudo sobre teoria e prática política em matéria de tirania e democracia, importa clarificar aspetos que considero pressupostos da reflexão que encetarei, a saber:

- 1- justificação do *interesse social* (leia-se da “utilidade para as sociedades atuais”) de continuarmos a estudar uma história com vinte e seis séculos: essa *pertinência* tem sido admitida por estudiosos

* Recebido em 04/11/2013 e aceito em 10/12/2013.

** Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (UC). Investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da UC.

dos mais conceituados da historiografia herodotiana, que alertam para o fato de, no *subtexto* da obra, podermos ler alusões a um *presente indeterminado* (o tempo do *nós*, os leitores dos séculos subsequentes à sua composição – cf. CONNER *apud* RAAFLAUB, 2002, p. 179-180). Em suma, estudamos um passado que enriquece o diálogo com o presente histórico em que vivemos.

- 2- A busca dos sentidos que os conceitos (neste caso os regimes políticos) têm deve ser um exercício despojado de *pré-conceitos*, isto é, de toda uma longuíssima herança cultural (que se iniciou na época do autor estudado e chega aos nossos dias). Assim, a atitude do investigador perante noções como as de Monarquia, Tirania e Democracia, nas **Histórias** de Heródoto, nunca poderá *partir de ideias feitas*, mas sim *resultar em ideias feitas a partir* do próprio texto e seus contextos.

2. Tirania e democracia: dois regimes políticos opostos

No célebre episódio do Livro III (caps. 80-82), mais conhecido por “Diálogo dos Persas”, o historiador oferece ao seu público, sob a forma de diálogo, uma apresentação dramatizada sobre os conceitos que nos interessa rastrear.¹ Não iremos, como já fizemos noutras ocasiões, proceder a um comentário exaustivo do passo, mas sim recorrer às considerações teóricas que ajudam a formar uma opinião mais fundamentada sobre as visões plúrais que o autor produz sobre os dois regimes que temos sob análise.²

Comecemos, precisamente, por atestar que o texto herodotiano não deixa qualquer dúvida sobre o fato de os regimes em apreço serem considerados, *lato sensu*, opostos. Assim os apresenta Otanes, o primeiro dos nobres persas a tomar a palavra no debate constitucional do Livro III. Aliás, admitindo nós, juntamente com outras vozes (PELLING, 2002), que este debate reflete opiniões que circulariam nos meios cultos da Grécia do séc. V a. C., e não seria tanto o reflexo do pensamento dos persas do séc. VI a. C. (data do golpe na Pérsia, que originou a ascensão de Dario ao trono em 522/521 a. C.), consideramos a posição de *incipit* reservada por Heródoto ao contraste entre tirania e democracia uma evidência de que a questão estava na ordem do dia à época de composição das **Histórias**.

Se passarmos do domínio teórico para o da prática governativa, verificamos que é esse mesmo raciocínio lógico que detetamos por detrás das

operações de charme de vários líderes gregos que marcaram a cena política de diversas cidades, em finais do séc. VI-inícios do V a.C. Estamos a referir-nos a Meândrio de Samos (3. 142), Aristágoras de Mileto (5. 37) e Cadmo de Cós (7. 164). Os três indivíduos têm em comum assumirem-se como promotores da ruptura com a governação tirânica que os precedera em favor da democracia, que voluntariamente oferecem aos cidadãos das respectivas *poleis*. No entanto, se analisadas em pormenor as *nuances* de que Heródoto reveste os vários episódios e considerados os contextos mais amplos dos momentos históricos em apreço, verificamos que, nos três casos, as atitudes pró-democráticas dos esperados sucessores dos tiranos Polícrates, Histieu e Cita não passam de estratégias deliberadas de sobrevivência política. Na verdade, o desgaste da imagem do regime, provocado pelas governações dos anteriores tiranos, anunciava dificuldades em manter a paz social. Aliás, um pouco por toda a Iónia, assistiu-se, nesses anos conturbados do início do séc. V a.C. (499-494), à deposição dos tiranos locais. Apoiados pela coroa persa, esses senhores viram a legitimidade da sua governação ferida, não só em resultado do prejuízo que mandatos longos e tendencialmente opressivos sempre acarretam, mas também pela animosidade popular que o colaboracionismo com um invasor não grego facilmente despertava por ocasião das Guerras Medo-Persas e seu prelúdio.

Meândrio e Aristágoras distinguem-se de Cadmo pelas circunstâncias que os faziam, de certo modo, “tiranos interinos”. Quer um quer outro surgiram no plano político em contextos idênticos: de regência do poder em nome do legítimo tirano, ausente em exílio (Histieu, forçado pelo convite irrecusável de Dario para ir viver na corte persa, junto daquele que era o seu verdadeiro senhor – cf. 5. 23-24) ou morto por um adversário (Polícrates, às mãos do nobre persa Oretes – cf. 3. 125). Cadmo, se bem que esteja no papel de legítimo herdeiro do tirano anterior, o pai, tomou a iniciativa de se afastar deliberadamente do progenitor. No entanto, ele é apresentado como mais um falso pró-democrata, frágil disfarce para a sua faceta de tirano inveterado. Segundo Heródoto, na sequência do que poderíamos classificar de hipócrita renúncia à tirania em Cós, Cadmo toma pela força a população de Zancle, *polis* onde pretende exercer um governo absolutista do tipo daquele em que crescera e para o qual fora educado.

Importa notar que, embora eu tenha usado o termo “democracia” para os regimes que nas três *poleis* em apreço sucederam às tiranias, a verdade é que Heródoto não o utiliza em nenhum dos passos em questão. Diria mais:

se não o emprega é porque há uma intenção clara em evitar um nome à época perfeitamente integrado na língua grega,³ mas de conotação pejorativa.⁴ Na verdade, quando se pretendia referir o exercício do governo das massas em tons favoráveis, preferia-se aplicar aquele que, como refere Otanes em 3. 80. 6, “tem o mais belo dos nomes – *isonomia*”.⁵ Composto da junção do adjetivo *isos* (“igual”) ao substantivo *nomos* (“parte, lote, lei”), significa “governança partilhada” e não apenas “igualdade perante a lei”. Mais, a “igualdade” do regime tem por princípio basilar o fato de todos os cidadãos terem uma *participação equitativa* na governação, *paridade* que os gregos antigos resumem na expressão “estar/colocar no meio” (*einai/tithenai es meson*) de quem governa os *pragmata* ou o exercício do poder. Que esse seria o principal chavão propagandístico dos apologistas da governação das massas é uma ideia que julgamos ver confirmada pela recorrência da dita expressão em três momentos-chave do discurso herodotiano sobre o regime, a saber: primeiro, no Diálogo dos Persas (quando, a propósito de Otanes, declara que “defendia que a governação fosse entregue aos Persas de forma equitativa”: ἐκέλευε ἕξ μέσον Πέρσησι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, 3.80.2); depois na promessa de Meândrio aos Sâmios de dar lugar ao governo popular, ao afirmar: “colocando no meio de vós o poder, anuncio-vos a isonomia” (ἐγὼ δὲ ἕξ μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεῖς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω, 3. 142. 3); finalmente Cadmo, de quem o historiador diz que foi em nome da justiça que tomou a iniciativa de “colocar no meio dos cidadãos de Cós o poder” (ἕξ μέσον Κώιοισι καταθεῖς τὴν ἀρχὴν, 7. 164. 1).

Não obstante essa virtude tão apregoada da igualdade, a verdade é que, já na Antiguidade, assim como hoje, os indivíduos tinham consciência de que esta, como qualquer outro valor, está sempre condicionada ao uso que dela fazem os homens. Estamos perante a conhecida diferença que sempre se deve ponderar entre teoria e prática. Com estas advertências pretendo introduzir o ponto seguinte da nossa reflexão: saber até que ponto tirania e democracia são retratadas também como regimes de semelhanças (denunciadas pelos antidemocratas).

3. Tirania e democracia: dois regimes similares

Uma das pechas comuns à governação de um só e à das massas são os “excessos” (gr. *hybreis*) ou abusos de poder, verificados sempre que o(s) governante(s) ultrapassa(m) as suas competências. No caso dos tiranos, e

como bem sumaria Otanes - numa avaliação que o público das **Histórias** facilmente reconhece materializada nas atuações opressoras e criminosas de figuras como Periandro de Corinto, aconselhado por um par, Trasibulo de Mileto (5. 92 ζ-η), e os filhos de Pisístrato, déspota de Atenas (5. 55) -, essa má conduta (resultante do mau caráter) traduz-se no desrespeito pelas leis e normas estabelecidas, o que leva à instauração do reino da injustiça ou aplicação discricionária das regras (passíveis de serem infringidas pelas partes favorecidas do sistema, sejam elas o tirano ou determinada facção política dentro de um regime democrático). Assim se compreende a indignação que notamos nas seguintes palavras de Otanes (3. 80. 3):

Como pode a monarquia ser um regime bem ordenado, se lhe é permitido fazer, sem nenhuma limitação, o que quiser? A verdade é que ela pode deixar fora do seu habitual juízo mesmo o melhor de todos os homens, quando empossado desse poder.

E não estranhamos, igualmente, que Dario condene os jogos de poder que também se verificavam na governação democrática, como decorre do ataque que se segue (3. 82. 4):

E quando a vilania se orienta para o interesse comum, o que surge entre os vilões não são rivalidades, mas sim poderosas alianças! A verdade é que os que cometem atos de vilania contra o interesse comum se encobrem mutuamente.

Em suma, mesmo na democracia, pode haver interesses individuais (de grupos ou *philai* ou mesmo de determinados protagonistas da ação política) que estão acima do interesse comum (*ta koina*, 3. 82. 4). Caso paradigmático, retratado nas **Histórias**, desse democrata interesseiro é a figura do grande estrategista grego da batalha de Salamina, Temístocles. Como vem retratado no Livro VIII, o general ateniense “vendeu-se” por trinta talentos, preço que, no contexto da refrega na zona do cabo Artemísio, custou aos eubeus “comprar” a Temístocles a decisão de convencer os aliados gregos a permanecer no local, defendendo, assim, a sua ilha, Eubeia.⁶

Claro que, como Heródoto não se coíbe de sublinhar a propósito da pujante Atenas imperial do pós-Guerras Medo-Persas, os abusos de poder transvazam as fronteiras da *polis* e passam a dominar as relações externas. Como bem haveria de verbalizar o historiador da Guerra do Peloponeso,

Tucídides (2. 63. 2 e 3. 37. 2), Atenas, sob a governação democrática extremista do último quartel do séc. V a. C., assume-se como verdadeira tirana (*tyrannis*) das *poleis* aliadas, subjugadas aos interesses dessa nova senhora, que lhes impunha tributos, coartando-lhes a liberdade e condicionando a sua soberania. Numa óbvia alusão à história presente, Heródoto, no episódio que relata o primeiro Conselho dos peloponésios para deliberação sobre o ataque a Atenas, proposto por Cleómenes, dá conta pela boca de espartanos, do crescente imperialismo ateniense (5.91α2):

Senhora de si [Atenas] cresce em poder, conforme já se aperceberam sobretudo os vizinhos, os beócios e os calcidenses, e em breve perceberá mesmo quem não estiver atento.

Não podemos esquecer que o tipo de relação que se estabelece entre um tirano e os seus súditos é a de senhor e servos, noção desde logo evidente no uso do verbo “servir” (*therapeuo*) no seguinte trecho da fala de Otanes (3. 80. 5):

Eis, no entanto, o mais absurdo de tudo: se alguém o elogia de forma moderada, zanga-se, porque não é servido com desvelo; se o serve com desvelo, zanga-se com a bajulação.

O mesmo é dizer que o regime impõe aos que governa um estado de servidão (*douleia*). Tanto assim é que, quando Heródoto narra o episódio da queda definitiva da tirania em Atenas, no ano de 510 a. C., e a sequência de tentativas logradas de Esparta para reconduzir o ex-tirano ao governo de Atenas, na esperança de chamar a rival à Simaquia do Peloponeso, ou seja, ao seu domínio, o historiador afirma que a *polis*, vivendo em “liberdade” (o mesmo é dizer sob um regime democrático), disputaria com Esparta a hegemonia da Hélade. Sob uma tirania, ao invés, estaria reduzida à condição de súdita obediente, como se lê em 3. 91.1:

Quando os lacedemónios se viram na posse dos oráculos e perceberam que o poderio dos atenienses crescia, mas que estes não estavam dispostos a sujeitar-se aos seus desígnios, e compreendendo que as gentes da Ática, se tivessem um estado livre, conseguiriam equiparar-se a si, mas que, sob o jugo da tirania, seriam débeis e submissos, ponderados cada um destes fatores, os espartanos mandaram chamar do Sigeu, no Helesponto (lugar para onde se tinham refugiado os Pisistrátidas), Hípias, filho de Pisístrato.

Também os episódios atrás enunciados da oferta da *isonomia* a Samos, Mileto e Cós reforçam essa linha de pensamento, visto que expressamente se diz no texto relativo à abdicação de Meândrio que os cidadãos da respectiva *polis*, com essa mudança de regime, passariam (teoricamente, pelo menos!) a usufruir a *eleutheria*. É esse esforço de “purificação da imagem” de déspota que explica que o Sâmio tenha tomado a decisão de promover uma iniciativa religiosa de forte sentido político (3. 142. 2-3): a construção de um altar dedicado a Zeus Libertador (*Eleutherios*).

Não se pense, porém, do que acabamos de expor, que a liberdade não pode nunca ser uma dádiva de um regime monocrático. O que a *theoria* e a *praxis* política das **Histórias** confirmam é que essa equação é válida, mas apenas quando o senhor único é um “rei” (*basileus*) ou “monarca excelente” (*mounarchos aristos*)⁷. Recordemos que Déjoces (1. 96-101), fundador da monarquia meda, após ter libertado o seu povo da servidão aos assírios, na interpretação do historiador grego, se converteu num *tyrannos*, em vez de ser o *basileus* que a sua gente elegera para trazer um clima de justiça à Média. A monarquia, forma *kalos* do governo autocrático, promove a liberdade, pois é pelas mãos de um homem sábio e excelente que se libertam os indivíduos de uma forma degenerada, i. e., *kakos*, do governo, seja ele, uma oligarquia, uma democracia ou uma tirania. Disso nos dá conta a argumentação de Dario a favor da monarquia, quando esclarece o seu estatuto de regime providencial (3. 82. 3-4):

Na oligarquia é costume surgirem, entre o grande número de indivíduos que coloca o seu mérito ao serviço do interesse comum, poderosas rivalidades pessoais: de fato cada um deles, movido pelo desejo de liderar e de fazer vencer as suas propostas, leva a que apareçam, entre si e os outros, rivalidades insanáveis, das quais nascem dissensões, das dissensões homicídios e dos homicídios desemboca-se numa monarquia, e, com isto, torna-se evidente o quanto este é o melhor regime. 4. Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania! (...). Este é o tipo de situação que temos, até que alguém, assumindo a liderança do povo, detenha esses indivíduos! Graças a tais atos, ele é admirado pelo povo e é, certamente, por ser admirado que se torna um monarca! E com isto também ele prova que a monarquia é o melhor regime.

Na verdade, o que o historiador demonstra com a sua *re-presentação* (pois todo discurso histórico é uma forma não de *reproduzir* o passado, mas sim de um *tornar de novo presente*, ou seja, uma *re-presentificação* do passado) dos acontecimentos é o quão simplista seria identificar um governo monocrático com uma forma de servidão política dos cidadãos e, ao invés, considerar que o regime democrático garante sempre, a todos por igual, a liberdade.

4. Conclusões

A maioria das cidades gregas do tempo de Heródoto situava no passado a experiência interna da tirania, vivendo ora sob o regime da democracia, ora sob uma oligarquia. Mais, a história contemporânea da Guerra do Peloponeso serviu para expor como são falaciosos pré-conceitos políticos baseados na correspondência entre democracia e liberdade *versus* tirania e servidão - ainda que nas entrelinhas, o historiador de Halicarnasso soube denunciar a hipocrisia de semelhantes chavões propagandísticos pró-democráticos. Não quis, com a análise acabada de efetuar, sugerir que o nosso autor tenha tomado partido por Atenas ou Esparta (e respectivos regimes políticos), elas que eram as duas cidades que lideravam o conflito que assolava internamente a Hélade na segunda metade do séc. V a. C. Pretendi, sim, evidenciar o imparcialismo e o esforço hermenêutico de um historiador que, com toda a justiça, poderíamos, inspirando-nos no epíteto que lhe deu Cícero no séc. I a. C., denominar de “Pai da Teorização Política”.

Por tudo o que foi dito, considero empobrecedor refletirmos sobre a tradição subjacente ao pensamento político do maior filósofo ainda desse mesmo século, Platão, sem desbravarmos as matrizes que desse tipo de discurso se encontram em Heródoto, assunto que já tive oportunidade de discutir noutra fôrum de reflexão ocorrido neste mesmo centro de produção de conhecimento e debate em língua portuguesa sobre a Antiguidade Clássica, o IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais) da UFRJ. Refiro-me ao I Colóquio PRAGMA/CECH: *Politeia e Utopia no pensamento antigo* (3 a 6 de Setembro de 2012), cujos trabalhos já se encontram publicados (SOARES, 2013).

ANEXO

(Tradução de HERÓDOTO. 3. 80-82)

80. 1. Depois que terminou a agitação e que passaram cinco dias, os que se tinham sublevado contra os magos discutiram sobre todas as formas de governação⁸ e foram proferidos discursos inacreditáveis (na opinião de alguns gregos), mas a verdade é que foram proferidos. **2.** Otanes defendia que a governação fosse entregue aos persas de forma equitativa,⁹ argumentando o seguinte: “Sou do parecer que não mais um de nós se torne monarca! De fato essa situação não é agradável, nem boa. Bem vistes não só a que ponto chegou a insolência de Cambises, como também ficastes a conhecer a do mago. **3.** Como pode a monarquia ser um regime¹⁰ bem ordenado, se lhe é permitido fazer, sem nenhuma limitação, o que quiser? A verdade é que ela pode deixar fora do seu habitual juízo mesmo o melhor de todos os homens, quando empossado desse poder. Pois, ao passo que a insolência lhe nasce dos bens que possui, a inveja, por seu turno, é, desde sempre, inata ao gênero humano. **4.** Como possui estes dois predicados, possui a vilania completa: comete muitos atos celerados, uns a fim de saciar a insolência, outros a inveja. No entanto o homem que é tirano não devia ser invejoso, uma vez que possui todos os bens! Torna-se, no entanto, no inverso disso mesmo, no relacionamento com os cidadãos: inveja os melhores (porque lhe são superiores e estão vivos), mas compraz-se com os mais vilões dos cidadãos, e é o melhor a acolher calúnias. **5.** Eis, no entanto, o mais absurdo de tudo: se alguém o elogia de forma moderada, zanga-se, porque não é servido com desvelo; se o serve com desvelo, zanga-se com a bajulação. Vou mas é falar do que mais importa: subverte costumes pátrios, exerce violência contra mulheres e condena à morte sem julgamento. **6.** A multidão, ao invés, quando governa, em primeiro lugar, tem o mais belo dos nomes – *isonomia*, em segundo, não faz nada do que faz o monarca! É por sorteio que exerce as magistraturas, presta contas pelo exercício de cada magistratura, toma todas as decisões em comum. Por isso proponho que nós, depois de renunciarmos a uma monarquia, promovamos o governo¹¹ da multidão! É que é na maioria que reside o todo.”

81. 1. Enquanto Otanes fazia esta proposta, Megabizo defendia que se virassem para uma oligarquia, argumentando o seguinte: “O que Otanes disse sobre abandonar a tirania também eu digo o mesmo; mas, quando exortava a que entregássemos à multidão o poder, desviou-se da melhor

proposta! Efetivamente nada há de mais estúpido e insolente que uma assembleia inútil. **2.** Sem dúvida é absolutamente intolerável que homens que fogem da insolência de um tirano venham a cair na insolência de um povo indisciplinado. Ao menos aquele, se faz alguma coisa, fá-la com conhecimento, já a este não lhe assiste conhecimento algum! Como poderia, pois, ter conhecimento quem não foi ensinado, não sabe o que é belo, nem sabe nada por si próprio e, sem pensar, se atira à governação, semelhante a um rio de torrentes invernosas? **3.** O povo, buscam-no, agora, aqueles que desejam mal aos persas; mas nós, ao invés, escolhido um grupo de homens dos melhores, confiemos-lhe o poder! Realmente, entre esses, também nós estaremos incluídos e, por outro lado, é natural as melhores decisões surgirem dos melhores homens”.

82. 1. Enquanto Megabizo fazia esta proposta, o terceiro a expor a sua proposta foi Dario, argumentando: “A mim, o que disse Megabizo a propósito da multidão, parece-me ser uma argumentação correta; já o que disse sobre a oligarquia não é correto. Dos três regimes¹² que temos à nossa disposição, afirmo que – apesar de todos eles serem os melhores (é o melhor o governo do povo, a oligarquia e a monarquia) – este último é de longe superior aos outros. **2.** De fato nada se pode revelar melhor do que um só homem dotado de excelência! Ora bem, é porque se serve desse tipo de qualidades que pode zelar pela multidão de forma irrepreensível e guardar, no maior segredo, as suas decisões dos inimigos. **3.** Na oligarquia é costume surgirem, entre o grande número de indivíduos que coloca o seu mérito ao serviço do interesse comum, poderosas rivalidades pessoais: de fato cada um deles, movido pelo desejo de liderar e de fazer vencer as suas propostas, leva a que apareçam, entre si e os outros, rivalidades insanáveis, das quais nascem dissensões, das dissensões homicídios e dos homicídios desemboca-se numa monarquia, e, com isto, torna-se evidente o quanto este é o melhor regime.¹³ **4.** Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania! E quando a vilania se orienta para o interesse comum, o que surge entre os vilões não são rivalidades, mas sim poderosas alianças! A verdade é que os que cometem atos de vilania contra o interesse comum se encobrem mutuamente. Este é o tipo de situação que temos, até que alguém, assumindo a liderança do povo, detenha esses indivíduos! Graças a tais atos, ele é admirado pelo povo e é, certamente, por ser admirado que se torna um monarca! E com isto também ele prova que a monarquia é o melhor regime.¹⁴ **5.** Para resumir tudo o que foi aduzido num único termo:

a liberdade donde nos veio e quem nos a deu? Do povo, da oligarquia ou de um monarca? Sou, por conseguinte, da opinião de que, visto nós termos sido libertados por um único homem, defendamos esse tipo de regime¹⁵ e, além disso, porque temos por bem não dissolver os costumes pátrios! Realmente esta não é a melhor atitude.”

DIALOGUE IN HERODOTUS' HISTORIES BETWEEN THEORY AND POLITICAL PRACTICE. TYRANNY AND DEMOCRACY: CONTRASTS AND SIMILITUDES

Abstract: We focus our attention on two major faces of “power” (arche) in Ancient Greece: “freedom” (eleutheria) and “slavery” (douleia). The purpose of this research is to question the position of Herodotus on the subject of the two “forms of political action” (pragmata) generically considered as opposed regimes, i.e. the “one man’s rule” (in Greek, therefore, called monarchy) and the “government of the masses/people” (demokratia). The result of this study will be therefore to show that Herodotus describes several episodes where we are faced with just the reverse situation, that is, that the government of a single man releases and that of the masses overwhelms.

Keywords: Herodotus; political theory; political practices; tyranny and democracy; slavery and freedom.

Documentação textual

HERÓDOTO. **Histórias**, livro 1º. Introdução geral de M. H. Rocha Pereira; introdução, versão do grego e notas de J. R. Ferreira e M. F. Silva. Lisboa: Edições 70, 1994.

HERÓDOTO. **Histórias**, livro 3º. Introdução, versão do grego e notas M. F. Silva e C. Abranches. Lisboa: Edições 70, 1994.

HERÓDOTO. **Histórias**, livro V. Introdução, versão do grego e notas M. F. Silva e C. Soares. Lisboa: Edições 70, 2007.

HERÓDOTO. **Histórias**, livro 8º. Introdução, versão do grego e notas J. R. Ferreira e C. Soares. Lisboa: Edições 70, 2002.

Referências bibliográficas

CARTLEDGE, P. **Ancient Greek Political Thought in Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CONDILO, Camila da Silva. **Heródoto, as tiranias e o pensamento político nas Histórias**. São Paulo: Annablume, 2010.

DEWALD, C. Form and Content: the Question of Tyranny in Herodotus. *In*: MORGAN, K. **Tyranny: Sovereignty and Discontents in Classical Athens**. Austin: University of Texas Press, 2003, p. 25-58.

DEWALD, C. Appendix T: Tyranny in Herodotus. *In*: STRASSLER, R. B. (Ed.); PURVIS, A. L. (Trad.) **The Landmark Herodotus: The Histories**. London: Pantheon and Anchor Books, 2008, p. 835-837.

EVANS, J. A. S. Notes on the debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, Pisa, v. 36, p. 79-84, 1981.

FERRILL, A. Herodotus on tyranny. **Historia**, Stuttgart, v. 27, n. 3, p. 385-98, 1978.

FORSDYKE, S. Greek History c. 525-480 BC. *In*: BAKKER, E. J.; JONG, I. J. F. de; WEES, H. van. (Eds.) **Brill's Companion to Herodotus**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 521-549.

GAMMIE, J. G., Herodotus on kings and tyrants: objective historiography or conventional portraiture? **Journal of Near Eastern Studies**, Chicago, v. 45, n. 3, p. 171-195, 1986.

LASSERRE, F. Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions. **Museum Helveticum**, Basel, v. 33, p. 65-84, 1976.

LATEINER, D. Herodotean historiographical patterning: the constitutional debate. **Quaderni di Storia**, Bari, v. 20, p. 257-284, 1984.

MOLES, J. 'Saving' Greece from 'ignominy' and tyranny? The 'famous' and 'wonderful' speech of Socles (5. 92). *In*: IRWIN, E.; GREENWOOD, E. **A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 245-268.

PARKER, V. Τύραννος. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle. **Hermes**, Stuttgart, v. 126, n. 2, p. 145-172, 1988.

PELLING, C. Speech and action: Herodotus' Debate on the Constitutions. **Proceedings of the Cambridge Philosophical Society**, Cambridge, v. 48, p. 123-158, 2002.

RAAFLAUB, K. A. Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time. *In*: BAKKER, E. J.; JONG, I. J. F. de; WEES, H. van. (Eds.) **Brill's Companion to Herodotus**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 150-189.

RHODES, P. J. Democracy and Empire. *In*: SAMONS II, L. J. (Ed.) **The Cambridge Companion to the Age of Pericles**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 24-45.

- ROCHA PEREIRA, M. H. O mais antigo texto europeu de teoria política. **Nova Renascença**, Porto, v. 1, p. 364-370, 1981.
- ROCHA PEREIRA, M. H. O ‘Diálogo dos Persas’ em Heródoto. **Estudos Portugueses**. Homenagem a António José Saraiva. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, p. 351-362.
- ROMILLY, J. Le classement des constitutions d’ Hérodote à Aristote. **Révue des Études Grecques**, Paris, v. 72, p. 81-99, 1959.
- ROSIVACH, V. J. The Tyrant in Athenian Democracy. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, Pisa, v. 59, p. 43-57, 1988.
- SEALEY, R. Democratic Theory and Practice. In: SAMONS II, L. J. (Ed.) **The Cambridge Companion to the Age of Pericles**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 238-257.
- SOARES, C. Introdução. In: FERREIRA, J. R.; SOARES, C. **Heródoto**. Histórias 8º. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11-33.
- SOARES, C. O “mundo possível” da *politeía* utópica n’ *O Político* de Platão. **Kleos**. Revista de Filosofia Antiga, Rio de Janeiro, v. 16-17, p. 173-198, jul. 2012/jul. 2013.
- SOUSA, P. A. M. **O debate persa em Heródoto**. Teresina: Ed. UFPI, 2010.
- WATERS, K. H. **Herodotus on Tyrants and Despots: A Study in Objectivity**. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.

Notas

¹ Considerando que nem todos os que ensinam e estudam a História da Grécia Antiga dispõem de competências linguísticas para aceder ao original grego de Heródoto e que as traduções que circulam em português não deram prioridade à visão do historiador moderno sobre a fonte, efetuei uma tradução mais próxima do espírito e da forma do texto grego, que apresento no termo deste artigo (vd. Anexo).

² Este assunto já foi por nós detalhadamente analisado nas seguintes ocasiões: Congresso internacional *Pólis/Cosmópolis: identidades globais/identidades locais* (Coimbra, 3 e 4 de Março de 2011), com a comunicação “Regimes políticos nas Histórias de Heródoto. O “Diálogo dos Persas” (3. 80-82)”; *II Congreso Internacional de Filosofía Griega. Sociedade Ibérica de Filosofía Griega* (19-21 de Abril de 2012), Palma de Maiorca (Espanha), com a comunicação “Platón: fuente para una relectura de la teorización política herodotiana”. Outros estudos sobre a ma-

téria: Romilly (1959), Lasserre (1976), Evans (1981), Lateiner (1984), Rocha Pereira (1981 e 1990), Pelling (2002) e Sousa (2010). Sobre a tirania no pensamento herodotiano, ver: Waters (1971), Ferrill (1978), Gammie (1986), Parker (1988), Dewald (2003 e 2008), Moles (2007), Condilo (2010). Sobre a democracia, leia-se: Rosivach (1988), Forsdyke (2002), Rhodes (2007), Sealey (2007).

³ Nas **Histórias**, *demokratie* e o verbo da mesma raiz são empregados nos seguintes passos: 1. 131. 1 (única vez em que o substantivo é aplicado a Atenas), 6. 43. 3 (além do substantivo usa-se, igualmente, o verbo *demokrateesthai*, referindo-se à atuação do general persa Mardônio, também ele movido pela vontade de colher o favor de uma população cada vez mais avessa aos tiranos) e 4. 137. 2 (só o verbo *demokrateesthai* é utilizado, referindo-se às cidades da Iônia, em particular a Mileto de Histieu e o Quersoneso de Milcíades).

⁴ Como reparou Sealey (2007, p. 250-251), o segundo elemento da palavra *demokratia* (derivado de *kratos*) implicava um exercício violento do poder. Quanto ao primeiro nome da composição (*demos*), conforme sugere a sua ausência do discurso do persa Otanes (que prefere empregar as palavras que designam “multidão” e “massas”, respectivamente *plethos* e *polloi*, cf. 3. 80. 6), surge na boca dos detratadores do regime popular e vem, indubitavelmente, associado a um sentido baixo, como clarifica o seu uso acompanhado do adjetivo *akolastos* (“indisciplinado”, cf. 3. 81. 2) e a comparação da sua forma de agir a “um rio de torrentes invernosas” (i.e., a uma força indomável e destruidora, cf. 3. 81. 2) – ambos os passos na fala do oligarca Megabizo – além da associação, por Dario, desse regime à “vilania” (*kakotes*), senão recordemos as palavras desse monárquico: “Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania!” (3.82.4).

⁵ De fato, como bem chamou a atenção Cartledge (2009, p. 6), o termo “governo do povo” possuía um sentido negativo visceral, ao passo que *isonomia* cobria o sentido geral de “igualdade política” (idem: p. 6).

⁶ Sobre Temístocles, ver Soares (2002, p. 31-33) e bibliografia aí indicada.

⁷ “De fato nada se pode revelar melhor do que um só homem dotado de excelência! Ora bem, é porque se serve desse tipo de qualidades que pode zelar pela multidão de forma irrepreensível e guardar, no maior segredo, as suas decisões dos inimigos”.

⁸ A forma de plural do substantivo neutro *πρήγματα*, aqui usada, tem um sentido derivado dos valores denotativos ‘feitos, negócios’ (públicos, por oposição a privados), a saber ‘governança’. Cartledge (2009, p. 4) explica este sentido genérico, que, no caso da língua portuguesa, em contextos mais específicos, como é o do texto em análise, pode assumir o sentido mais restrito de ‘forma de governança’ (ou seja, ‘regime, constituição’).

⁹ A expressão ‘[entregue] de forma equitativa’ corresponde em grego a *ἐς μέσον* [*καταθεῖναι*], que significa ao pé da letra ‘colocar no meio’, posicionamento que implica que todos estão a igual distância do referente em causa (que aqui é: *τὰ πρήγματα*).

¹⁰ A palavra grega usada, *χρῆμα*, tem um sentido genérico muito idêntico ao de *πρῆγμα*, pelo que considero legítimo traduzi-la por ‘regime’, uma vez que a ‘coisa, negócio’ a que se refere, já ficou claro acima, é a ‘coisa pública’.

¹¹ Em grego só temos ‘a multidão’ (*τὸ πλῆθος*). No entanto, no início deste mesmo parágrafo, Heródoto usou uma expressão mais completa: ‘a multidão governando’ (*πλῆθος δὲ ἄρχον*), i. e. o ‘governo da multidão’. Entendo, pois, que aqui estamos perante a mesma ideia, se bem que referida de forma sincopada.

¹² Na expressão *τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων* tem que se subentender o substantivo *πρηγμάτων*.

¹³ Uma vez mais o substantivo que se deve subentender é *πρῆγμα*.

¹⁴ Mesma situação da nota anterior.

¹⁵ Situação igual à das duas notas anteriores.

SI ESTO ES UN HOMBRE (GRIEGO). LA SUBJETIVIDAD DEL CIUDADANO MODÉLICO Y LOS SERES DESUBJETIVADOS*

Julián Gallego**

Resumo:

O trabalho tem como objetivo investigar a definição de um cidadão modelar da pólis grega, utilizando o conceito de “subjetividade instituída”. Esta noção refere-se aos padrões dominantes, que estabelecem uma ideia do homem desejável baseada na exclusão e, acima de tudo, na expulsão dos seres que, embora biologicamente humanos, são considerados socialmente inferiores e colocados fora da humanidade. Todos esses seres heterogêneos (plebeus, mulheres, escravos, servos, etc.), na prática e na teoria, são submetidos a diversos processos de dessubjetivação, que envolvem a negação da condição humana, ou seja, uma desumanização.

Palavras-chave: pólis; cidadão; homem; subjetividade; dessubjetivação.

Establecer como punto de partida de este artículo la interrogación, contemporáneamente ineludible, que se deriva del testimonio de Primo Levi (1988) desde el propio título de su obra, nos impone un eje inevitable de reflexión que implica asumir no solo la existencia positiva del hombre, planteando qué es el hombre en la Grecia antigua, sino sobre todo, como contrapartida, preguntarse sobre los límites de la humanidad.

Levi apela a la figura del “musulmán” para designar la consumación catastrófica del hombre moderno, figura esquiva para la que se han propuesto las nociones de límite de lo humano y desubjetivación (AGAMBEN, 2000,

* Recebido em 10/03/2014 e aceito em 02/04/2014.

** Professor de História Antiga Clássica da Faculdade de Filosofia e Letras da UBA (Universidade de Buenos Aires), Pesquisador do CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) e Codiretor do PEFSCEA (Programa de Estudos sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad).

p. 64-65, 80-81, 109-29, 140-42, 153-55). Como ha planteado Ignacio Lewkowicz (2004, p. 33-34), se trata de una expulsión de la humanidad que implica cuerpos biológicamente *homo sapiens* pero sin inclusión en el imaginario que dona inscripción subjetiva en la condición humana.

La constatación de estos límites comporta, pues, una institución de la humanidad históricamente condicionada, y la vieja pregunta “¿Qué es el hombre?” no puede estar al margen de las experiencias de la no-humanidad. Como Agamben (2000, p. 136-37) ha puesto de manifiesto, es la imposibilidad de mantener reunidos al viviente y el lenguaje, la capacidad para emitir sonidos (*phoné*) y el discurso (*lógos*), el no-humano y el humano, lo que abre la posibilidad del testimonio que Levi pone de relieve y, por ende, del sujeto de la experiencia de la humanidad frente al límite de la no-humanidad como el núcleo intrínseco del hombre. La distinción entre los dos términos griegos señalada por Agamben es indicada por Aristóteles (**Política** 1253a 7-18) como principio de diferenciación entre el hombre (*ho ánthropos*) y otros animales gregarios. La emisión de sonidos (*phoné*) para expresar placer o dolor es condición necesaria pero no suficiente para la humanidad: se debe poder comunicar articulando un sentido codificado mediante el discurso (*lógos*), que permite decir aquello que es propiamente humano: lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Todo esto es posible no de manera aislada sino como parte integrante de una comunidad, y bien mirado define los parámetros que delimitan el ser hombre bajo la figura del ciudadano de una *pólis* (*zôon politikón*).

Ahora bien, la perplejidad que nos provoca en la actualidad la angustiante comprobación de las fronteras entre humanidad y no-humanidad – esa desubjetivación provocada ya sea por la concentración en campos de exterminio, ya sea por la expulsión de toda inscripción en el consumo conforme a la dispersión del capitalismo hoy imperante (cf. LEWKOWICZ, 2004)– se debe en rigor a que estas y otras experiencias deshumanizadoras contrastan con la universalidad del hombre asumida por la modernidad.

¿Cómo se puede plantear esta cuestión para la Grecia antigua? Sirviéndonos de la articulación que Agamben traza con el mundo griego al acudir a los términos *phoné* y *lógos* con los que Aristóteles delimita al hombre como ser que vive en *pólis*, es la figura del ciudadano aquella que queda convocada como punto de partida de una demarcación de la humanidad. A nadie escapa la necesaria referencia a la esclavitud cuando de abordar esta cuestión se trata. Al plantear el problema de la libertad del ciudadano, Fin-

ley (1984, p. 106-11) constataba precisamente que el concepto de libertad se definía como antítesis de la esclavitud, pero que esto no era suficiente, puesto que se debía reconocer el lugar ocupado entre los hombres libres a partir de los privilegios o exenciones, que constituían de modo concreto los contenidos de un derecho positivo. Esto implicaba al mismo tiempo deberes e incapacidades. Así, lo que para unos era un privilegio aparecía como una obligación para otros; o lo que era una exención, del otro lado era una restricción. Era precisamente en este terreno que surgía la *stásis* entre los hombres libres, que por definición eran los ciudadanos de una *pólis*, pues una ganancia para unos implicaba automáticamente una pérdida para otros. Una tensión permanente, por ende, en torno a la igualdad concreta. Es por ello que la *stásis*, dice Aristóteles (**Política** 1301b 26-41), surge entre los que luchan por la igualdad pero discrepan en cómo hay que entenderla.

El tipo de subjetividad característico del ciudadano griego (dejando de lado los matices inherentes a cada caso) se diseñaba, pues, bajo estos parámetros: libertad como propiedad exclusiva definida antitéticamente respecto de la esclavitud; ejercicio efectivo de dicha libertad en relación con otros ciudadanos, en una suerte de puja distributiva de derechos y deberes organizada como una lucha por la igualdad entre quienes pretendían ser iguales en todo (muchos, pobres) y quienes anhelaban ser desiguales en todo (pocos, ricos). Pero lo que también traslucen estas consideraciones es el problema de la relación entre la comunidad y los individuos, entre el ámbito dentro del cual era posible el ejercicio de, y la lucha por, los derechos y los seres afectados por esto. La subjetividad del ciudadano se daba bajo la condición comunitaria de definición de la humanidad, que no era abstracta sino que ponía en movimiento conflictos específicos alrededor de quiénes se incluían dentro de la humanidad establecida según las pautas de vida de la *pólis*.

Esta condición comunitaria imponía pautas ideológicas estrictas respecto de qué implicaba ser considerado parte de la humanidad delimitada por la pertenencia al cuerpo de ciudadanos. Como señala Nicole Loraux (1993, p. 120-41; cf. 2003, p. 12, 16, 46) a partir de la oración fúnebre en honor a los muertos en batalla, como la de Pericles en Tucídides (II, 35-46), el elogio de la “bella muerte” del varón (*anér*) que había cumplido con lo que le exigía la ciudad implicaba que la vida de cada ciudadano no importara en sí misma, pues no había más vida que la de la ciudad. Esta muerte cívica apenas se relacionaba con el cuerpo del ciudadano, porque *sôma* era

en definitiva un mero soporte para las conductas cívicas: el ciudadano era un hombre descarnado cuyo cuerpo era solo un préstamo de la ciudad a la que pagaba su deuda muriendo en combate. Si puede pensarse en un cuerpo de la ciudad es porque ella también tiene un alma, que Loraux (1997, p. 75-81) explora en la **República** de Platón donde se la compara con la *politeía* que regula la actividad política. Pero a poco de andar se percibe claramente que se trata de una ciudad atravesada por la *stásis*, como ya vimos, que solo se resolvería a partir de la supuesta concordia de la ciudad perfecta alojada en el alma donde reside la *politeía*.

Esta ciudad pensada, que tanto en la oración fúnebre como en la reflexión platónica se impone bajo el signo del Uno indiviso, deja afuera precisamente todo aquello que pueda evocar el Dos instituyente y conflictivo que le subyace. Esta representación imaginaria concibe a la ciudad como cuerpo y alma de un modo unitario, y solo puede hacer lugar al conflicto político bajo las especies de una enfermedad que afecta a la comunidad y altera sus debidas proporciones internas. De manera que para preservarla de todo lo que la enferma en la medida en que la divide y la vuelve contra sí misma se busca la extirpación del mal, la cura, la sanación y la conservación unitaria de la ciudad.

Así pues, los autores griegos destacan la virulencia que adquiere un conflicto civil recurriendo habitualmente a la idea de enfermedad para referirse al estado en que ha caído una ciudad, que es considerada como un cuerpo convaleciente, un todo cuya división interna lo enferma. Heródoto (V, 28) lo destaca respecto de Mileto, a la que califica como el orgullo de Jonia pero que había estado enferma (*nosésasa*) en grado sumo durante dos generaciones a causa de la guerra civil (*stásis*). La repetida asociación entre *stásis* y *nósos* es el modo en que el pensamiento griego asume el conflicto, asociando lo político con una instancia normalmente unitaria y consensual en relación con la cual la enfermedad de la división es vista como una alteración excepcional. La ciudad enferma de guerra civil es siempre una anomalía a remediar (cf. LORAUX, 1997; 2005), restableciendo el equilibrio que articule perfectamente la ciudad con el ciudadano ejemplar.

Pero la subjetividad modélica del ciudadano no transcurre sin sobresaltos en la medida en que no todos humanos participan de la misma forma y con las mismas aptitudes en el cuerpo y el alma de la ciudad. Nos referimos a los límites que anidan en el interior de la propia humanidad. Observemos

primeramente lo siguiente: según vimos al inicio, para delimitar al hombre en relación con otras especies animales Aristóteles usa el término *ánthropos* para aludir al género humano; pero en la oración fúnebre de Pericles la figura invocada es la del *anér*, el varón ciudadano, al igual que cuando Platón (**República** 442e; 454d-455e) selecciona con cuidado el mismo vocablo en relación con la *pólis*, o al subordinar bajo la noción genérica de *ánthropos* las diferencias entre el género masculino (*tò tôn andrôn génos*) y el femenino (*tò tôn gunaikôn génos*) (cf. LORAUX, 1981, p. 75-117). En este marco podemos ponderar los varios límites que se entrecruzan cuando se trata de establecer las condiciones de humanidad, delimitaciones que son, a un tiempo, negativas y positivas pero para nada plenas y armónicas entre sí, según lo que se considere que forma parte o no de la situación humana de la *pólis*.

La relación entre esclavitud y humanidad ha generado arduos debates (cf. FINLEY, 1982, p. 119-59). En efecto, cuando Aristóteles (**Política** 1454a 14-17) define al esclavo por naturaleza como el que naturalmente no se pertenece a sí mismo sino a otro, ¿qué implica que esa posesión, ese instrumento activo e independiente, sea un *ánthropos*, recalcando tres veces en el mismo pasaje esta cualidad de tal (cf. 1255a 21-30)? La respuesta no parece cerrar el problema sino más bien abrirlo a una serie de cruzamientos que diluye la definición de humanidad en su relación con los otros, pero también consigo misma. El filósofo introduce su concepción de la primacía del alma (*psukhé*) sobre el cuerpo (*sôma*) así como de la inteligencia (*noûs*) sobre el apetito (*órexis*): el alma ejerce un control despótico sobre el cuerpo, mientras que la inteligencia ejerce uno político o regio sobre el apetito (1254a 34-1254b 14). El hombre cuya alma rija sobre el cuerpo en forma natural será mejor que aquel cuyo cuerpo rija naturalmente sobre su alma. Así, este último debería ser el esclavo por naturaleza al estar dotado de un cuerpo superior a su alma; y el primero, al tener la mejor disposición entre alma y cuerpo, debería naturalmente ser el amo y el propietario de aquel que se caracteriza por tener una disposición inversa entre ambas partes (1254b 15-30; 1252a 31-34).¹ Se debe recordar que en **Acerca del alma** (402a 6-7) Aristóteles considera el alma como el principio (*arkhé*) de la vida animal. Por ende, si un hombre no posee la mejor disposición entre alma y cuerpo, su principio directriz está desviado, porque el alma da la forma al cuerpo (414a 14-28). Pero aquí los problemas recién empiezan, pues Aristóteles (**Política** 1254b 32-36) concede que a menudo hay es-

clavos semejantes a los hombres libres en cuerpo o en alma y que es más difícil ver la belleza del alma que la del cuerpo (1254b 38-39).

En **Investigación de los animales** (486a 17-21; 545b 26-31), Aristóteles permite concluir que los exponentes de la especie humana (*ánthropos*) no presentan diferencias fundamentales en términos biológicos (cf. CAMBIANO, 1987, p. 36). Y, al igual que en otras especies, Aristóteles establece una distinción dentro del género humano entre hembras y machos conforme al carácter (*éthos*), porque en general las hembras tienen menos coraje (*athumótera*) que los machos (608a 21-35). También postula una inferioridad de aquéllas con respecto a éstos en orden a su fortaleza física y su constitución orgánica (538b 5-10: *aneuróteron*; cf. 493a 14-16; IRIARTE, 2003, p. 281-82). Se trata, ciertamente, de una correlación que justifica la superioridad del macho sobre la hembra en el dominio biológico: la hembra provee la materia o el cuerpo; el macho suministra una forma a esa materia, el alma o esencia de un cuerpo (cf. ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales** 716a 4-7; 738b 20-27; 732a 1-7; MAYHEW, 2004, p. 38-41).

Dejando de lado las demás especies y situando la distinción trazada en el contexto de la especie humana, la diferencia que surge de la definición biológica del *ánthropos* vendría dada por la distancia existente entre varón (*anér*) y mujer (*guné*) (cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1058a 29-35; FEMENÍAS, 1994, p. 66). El lugar del varón respecto de la mujer es similar al del alma en relación con el cuerpo, pues en ambos casos el primer término ocupa la posición de la forma (*eídos*) hacia la cual necesariamente tiende la materia (*húle*), siendo la primera superior a la última. En este sentido, es claro que Aristóteles (**Física** 192a 20-24) equipara a la hembra con la fealdad (*aiskhrón*), teniendo ambas sus referencias positivas, normales y naturales en el macho y la belleza (*kalón*), respectivamente. Para Aristóteles el hombre modélico se liga a los ideales de belleza, alma y forma, en tanto que la hembra, la fealdad, el cuerpo y la materia ocupan posiciones relativas equivalentes. Esto constituye una obvia justificación de la posición masculina dominante en la *pólis* (cf. CLARK, 1999, p. 11-22; MAYHEW, 2004, p. 92-113). Pero, en este plano, nada indicaría una predisposición natural a la esclavitud presente en unos humanos y no en otros, y solo habría ciertas líneas que justificarían la dominación del género masculino sobre el femenino, igualmente presentes en la **Política** (1254b 13-14) o en la **República** de Platón (455e), solo por citar dos ejemplos muy comunes.

De todos modos, hasta cierto punto, la situación del esclavo por naturaleza en relación con el amo es comparable a la de la mujer en relación con el varón: en ambos casos, los primeros proveen la materia o cuerpo y los segundos la forma o alma. Hay una diferencia obvia entre la mujer y el esclavo, que Aristóteles (**Política** 1252b 1-5; 1253b 5-10) plantea adscribiéndola a la naturaleza y relacionándola con los distintos tipos de poder que el hombre puede ejercer: como amo sobre sus esclavos; como marido sobre su esposa; como padre sobre sus hijos. Pero respecto de su concepción de forma y materia, Aristóteles coloca a la mujer y al esclavo en la posición equivalente de materia a la que hay que dar forma. Por otra parte, Aristóteles señala que la esclavitud natural no se da automáticamente sino a partir de un acto de fuerza como la guerra (1256b 23-26). Esta es una guerra justa por naturaleza que da lugar a un arte adquisitivo natural utilizado para someter a los que han nacido para ser dominados, pero no quieren serlo. Este argumento junto a otros despliegan la creencia en una condición subhumana, desubjetivada, de los que por naturaleza no son seres de la *pólis*, condición que se relaciona con la esclavitud natural (GARNSEY, 1996, p. 113). Pero las dificultades no dejan de aparecer, pues esta subhumanidad, esta desubjetivación, no se corresponde con la posibilidad que, en contraste, Aristóteles destaca en la **Ética a Nicómaco** (1161a 33-1161b 7) donde se conjetura la existencia de un vínculo de amistad con el esclavo, pero no en tanto que tal sino como hombre (*ánthropos*). Tras haber construido la serie de oposiciones complementarias entre los que nada tienen en común, y por ende tampoco *philia* (el artífice y el instrumento; el alma y el cuerpo; el amo y el esclavo), llega entonces a la definición del esclavo en cuanto tal como un instrumento animado (*émp-sukhon órganon*) en relación con el instrumento que es un esclavo inanimado (*ápsukhos doulos*). Pero el esclavo como hombre tendría la capacidad potencial de ser partícipe de una ley o una convención, esto es, formar parte de una sociedad que lo habilitaría para tener lazos de amistad. Lo que parece describirse en este caso es la esclavitud por ley, según la cual unos pueden llegar a ser esclavos de otros pero no debido a la naturaleza sino a causa de la convención y la guerra mediante las cuales unos someten a los otros. Quienes se reconocen como hombres y despliegan entre sí lazos amistosos se incluyen bajo las condiciones instituidas por un pacto que los equipara; como amos y esclavos nunca podrían gozar de un vínculo de amistad que solo es posible en el marco de un acuerdo mutuo e igualitario (cf. ARISTÓTELES. **Política** 1255a 4-7; GARNSEY, 1996, p. 124-26).

En la **Política** (1253a 3-7) se traza una distinción entre quienes quedan excluidos de la *pólis* por naturaleza o por azar (*dià phúsin kai ou dià túkhen*). El que está fuera de la *pólis* por naturaleza es necesariamente malo (*phaúlos*), amante de la guerra (*polémou epithumetés*) como un fin en sí mismo y por ende reprobable, a quien anatematiza como “sin tribu, sin ley, sin hogar” (*aphrétor athémistos anéstios*) citando a Homero (**Íliada IX**, v. 63). Pero el hombre sin *pólis* debido al azar, según Aristóteles, estaría por naturaleza destinado a vivir en la *pólis*. Una situación azarosa surgiría como resultado de una guerra entre dos comunidades humanas destinadas a vivir en *pólis* por naturaleza: los hombres de una de ellas podrían convertirse en esclavos de los ciudadanos de la otra. Y tal vez el mismo esquema pueda aplicarse para pensar el desarrollo de la esclavitud a partir del desarrollo de diferencias internas en una comunidad organizada como una *pólis*. Así pues, para una parte de los esclavos no resulta fácil determinar en qué medida y por qué motivos han sido transformados en seres desubjetivados en relación con la subjetividad instituida del ciudadano modélico, y por ende deben considerarse como seres expulsados de la condición humana definida conforme a los parámetros dominantes en la *pólis*.

Quien no parece tener duda alguna al respecto es el autor conocido como el Viejo Oligarca en su panfleto **República de los atenienses** (I, 6-9), que plantea una distinción entre varón (*anér*) y humano (*ánthropos*) en el interior del cuerpo de ciudadanos atenienses proponiendo la exclusión de quienes no detentan el primer estatus. En efecto, los *ándres* son esencialmente los mejores (*áristoi*), los honestos (*khrestoi*), los inteligentes (*dexiótatoi*), quienes deben ejercer el gobierno. El pueblo (*dêmos*) es expulsado discursivamente del plano político y colocado en situación de esclavitud (*douleía*) porque está compuesto de seres ruines (*poneroi*) y alocados (*mainómenei*), que ya no se consideran *ándres* sino *ánthropoi* (cf. JENOFONTE. **Memorables I**, 2, 50; YUNIS, 1996, p. 50; LAPINI, 1997, p. 76). La utilización de estas oposiciones no es casual y la precisa selección de la terminología nos indica que, para el autor, un *anér* es en sí mismo bueno (*khrestós*), el verdadero hombre destinado a vivir en *pólis* y gobernarla; en cambio, un *ánthropos* solo es hombre en sentido genérico, que puede por ende ser malo (*ponerós*) y estar destinado, en tanto que tal, a ser excluido de la *pólis* y caer en esclavitud (cf. LORAUX, 2003, p. 67). En efecto, si un *ánthropos* es considerado *ponerós* jamás puede alcanzar el estatus del *anér*, figura a la cual este tipo de pensamiento ve como el verdadero hom-

bre; por eso resulta posible esclavizar abiertamente a todos aquellos a los que se caracteriza como *poneroí*, porque merecen la esclavitud implicada en su condición.

Esta concepción sirve para justificar la esclavización tanto de los bárbaros como de unos griegos por otros o la dominación de la élite sobre el pueblo, y se funda sobre un supuesto que se pretende natural: los subyugados merecen la esclavitud implicada en su condición infrahumana. Esta expulsión de la humanidad reafirma el hecho de que los verdaderos hombres son aquellos que participan de la virilidad o *andreía*, en tanto que *anér* es el nombre del ciudadano (cf. LORAUX, 2003, p. 181). El problema surge porque, según el Viejo Oligarca, la igualdad democrática equipara al pueblo con los esclavos y los metecos, cuyas apariencias no permiten distinguirlos (I, 10). La *isegoría* resulta entonces un factor que se asocia con la indisciplina (*akolasía*) puesto que todos sin jerarquía alguna tendrían las mismas prerrogativas (I, 12; cf. I, 2; I, 6 – cf. ISÓCRATES. **Areopagítico** 20).² Pero la equiparación también se plantea a los fines de la caída en esclavitud, una expulsión de la humanidad que tornaría a los *poneroí* que integraban el *dêmos* en seres desubjetivados semejantes a todos aquellos a quienes la élite pretendía someter a explotación y dependencia. En caso de ocurrir de este modo, se dice en el panfleto, los *ândres khrestoí* podrían castigar (*kolázein*) al *dêmos* (I, 9) y eliminar así la indisciplina de la democracia.³

Todas estas acciones supondrían expulsar al *dêmos* de la *pólis*, colocarlo fuera de la institución imaginaria de la humanidad, a tal punto que, desprovisto el pueblo del poder que la democracia le otorgaba –por medio del cual había podido equipararse con los aristócratas y plantarse en una situación de igualdad–, entonces se lo podría castigar abiertamente como a los esclavos.⁴ Precisamente, es *kolázein* el verbo que encontramos en el **Económico** de Jenofonte (XIII, 3-10) con el sentido de castigar, como modo de concebir la obediencia. Los dos usos del término en el pasaje (XIII, 6: *kolázesthai*; XIII, 8: *kolázetai*) hacen referencia al castigo como forma de generar la sumisión de los animales que no lo hacen de buen grado. Pero la comparación explícita con la que concluye el razonamiento apunta a que este tipo de trato sería el que se ponía habitualmente en práctica con los esclavos, como por lo demás es fácil de imaginar: “Para los esclavos, la educación que parece propia de animales salvajes (*theriódēs*) también es muy efectiva para enseñarles obediencia” (XIII, 10; cf. VII, 42; IX, 15; ALLEN, 2000, p. 69).

En el texto del Viejo Oligarca el temor al castigo se piensa como base de la relación entre amos y esclavos para una ansiada Atenas oligárquica que siga el modelo espartano, puesto que la aplicación de tormentos llevaría a que los *poneroí* temieran a los *khrestoí* como si fueran sus amos (I, 11; cf. BECHTLE, 1996; LAPINI, 1997, p. 91-95; OSBORNE, 2004, *ad loc.*; MARR y RHODES, 2008, p. 78-79). Se trata de una desubjetivación de quienes son considerados inferiores y, en el límite, fuera de la humanidad, experimento concreto que según Luciano Canfora (1981, p. 143-45) se habría llevado a cabo con la oligarquía instaurada por el golpe de los Treinta tiranos en 404 a.C., dando una breve pero efectiva inscripción práctica a las ideas del Viejo Oligarca. Los Treinta elaboraron un catálogo de tres mil ciudadanos escogidos prohibiendo entrar a la ciudad a los que no figuraran allí (cf. JENOFONTE. **Helénicas** II, 3, 18; 3, 20; 4, 1; ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXVI). Esta segregación buscaba distinguir a los ciudadanos de plenos derechos de quienes no eran ciudadanos o, incluso más importante, de quienes dejaron de serlo al rebajarles su estatus político, y aun cuando siguieran viviendo en la ciudad perdieron entonces su condición de humanidad (cf. ISÓCRATES. **Areopagítico** 67; DIODORO SÍCULO, XIV, 5, 7; KRENTZ, 1982, p. 82).

Se puso en práctica así la posibilidad de tratar mediante represión a todos los grupos que la élite consideraba como naturalmente inferiores, resolviendo aquello de lo cual se quejaba el Viejo Oligarca (I, 10) cuando señalaba que en Atenas si alguien quisiera castigar a metecos y esclavos es probable que terminara castigando a un miembro del *dêmos*, pues no se distinguían ni por sus vestimentas ni por sus apariencias (cf. LORAUX, 1996, p. 200-1). Bajo el régimen oligárquico los atenienses que no integraban los Tres mil quedaron confundidos con esclavos y metecos y degradados en los hechos de su condición previa de ciudadanos. La indiscriminación entre pueblo, metecos y esclavos propia de la mirada de un oligarca se vuelve la matriz de la discriminación que produce la desubjetivación del *dêmos* al asociarlo con otros seres desubjetivados: si antes no se podía distinguir a los integrantes del pueblo para no castigarlos como a los no ciudadanos, ahora no haría falta distinguirlos puesto que, al caer la protección que el derecho de ciudadanía significaba, podía aplicárseles los mismos castigos que a los no ciudadanos. En el límite, se los implicaba en prácticas asociadas con la esclavitud.

En las **Helénicas** (II, 4, 25) Jenofonte destaca esta indistinción cuando señala que la multitud del Pireo que se oponía a los oligarcas de la ciudad

estaba “mezclada” (*polloí... kai pantodapoi*), pues se trataba de gentes de cualquier procedencia y condición. La palabra *pantodapós* parece haberse convertido en un tópico para designar y colocar entre los seres desubjetivados al *dêmos*, como se ve en el **Sobre su regreso** (23) de Andócides cuando hace referencia a la frecuente concesión de la ciudadanía tanto a *ánthropoi* esclavos como a extranjeros “de todas clases” (*pantodapoi*) devenidos atenienses. En el **Gorgias** (488d-e; 489c) Platón hace decir a Calicles que la multitud está compuesta de “esclavos y hombres de todas clases” (*doúloi kai pantodapoi ánthropoi*); y en **República** (493c-d) los atenienses que habitualmente deciden en la asamblea sin saber nada constituyen una multitud mezclada (*polloí kai pantodapoi*), para indicar más adelante (557a-558c) que es imposible definir el tipo subjetivo del ciudadano democrático (*anèr demokratikós*), basado en la libertad y la *parresía*, pues la democracia acoge a “hombres de todas clases” (*pantodapoi... ánthropoi*). Es una *politeía* que incluye todos los caracteres, comparable a las cosas abigarradas (*tà poikíla*) que tanto deleítan a la multitud, mujeres y niños. Platón (561e) concluye irónicamente que el *anèr isonomikós* es la envidia de muchos y muchas por la multiplicidad (*pantodapón*) y el abigarramiento (*poikílon*) de caracteres que posee, la cantidad de sus constituciones y costumbres.

El carácter *pantodapós* del *dêmos* confundido con los inferiores, esclavos y extranjeros, esto es, la mezcla y la coexistencia indiscriminada sin principio alguno de distinción de los más diversos *ánthropoi*, determina la configuración de un conjunto incoherente, imposible de clasificar y calificar. En definitiva, la posibilidad de aplicar castigos físicos similares a una multitud indistinta que incluye al *dêmos*, a esclavos y extranjeros se basa en la expulsión de la subjetividad instituida, en la desubjetivación implicada en la idea misma de verlos como un camalache de toda clase de objetos de escaso valor. La denigración represiva y simbólica coloca al *dêmos* en una situación semejante a la de los hilotas lacedemonios, a quienes se marcaba su inferioridad mediante una serie de prácticas organizadas para humillarlos, siendo la deshumanización la condición a la vez que el resultado de ese desprecio, como ha demostrado Jean Ducat (1974).

Como se sabe, los hilotas eran griegos, pero su inclusión en el marco de la subjetividad del ciudadano modélico miembro de la *pólis* es tanto o más compleja que la del *dêmos* ateniense. Las divergencias entre Alcidas y Isócrates sobre la liberación de los mesenios en 371 a.C. constituyen un buen punto de partida para pensar esta cuestión porque se producen en el

momento en que los mesenios organizan su propia *pólis*, lo cual debería permitirnos situar en perspectiva histórica el carácter de este debate. Se recordarán en este contexto los embates sofísticos contra la discriminación entre griegos y bárbaros y la consecuente afirmación de la igualdad natural entre ambos, cuyo exponente más preclaro es Antifonte en un fragmento del **Sobre la verdad** (DK 87 B 44, fr. 1 B, col. II; cf. FILEMÓN. fr. 95 Kock; LICOFRÓN. DK 83 B 4). El corolario de esta visión es que el carácter convencional, no natural, de la esclavitud se liga a los cambios en el sentido que la idea de hombre va adquiriendo para los griegos, en relación con el derecho de ciudadanía y la noción de libertad. Sería contra este tipo de posturas que Aristóteles reaccionaría con fuerza al ratificar la existencia de pueblos u hombres destinados a ser esclavos por naturaleza. ¿En qué afecta todo esto la situación de los mesenios?

Se ha reconocido que entre los opositores a la esclavitud criticados por Aristóteles (cf. CAMBIANO, 1987) se hallaría Alcidas, quien habría celebrado la liberación de los mesenios aseverando: “dios hizo libres a todos, la naturaleza no ha hecho a ninguno esclavo” (fr. 1 Baier-Sauppe, III, 154; *schol.* ARISTÓTELES. **Retórica** 1373b 18). Este enunciado se ha interpretado tanto como una afirmación universal cuanto como una aserción derivada del contexto histórico que solo se aplicaría a los hilotas.⁵ Tal vez Alcidas tuviera en mente solo a los mesenios; no obstante, la frase en sí supone un rechazo a la esclavización de unos griegos por otros (cf. BRUNT, 1993, p. 351). Es claro que Alcidas celebra la inclusión de los mesenios en los cánones griegos de definición de la humanidad, que se manifestaría en el hecho de formar parte de una *pólis* y en la libertad inherente a esa pertenencia. Si la divinidad hizo libres por naturaleza a todos los hombres, el sometimiento de los mesenios sería una de las formas posibles de lo que Aristóteles (**Política** 1255a 4-7) calificaba como esclavitud por ley, según la cual aquellos que por su condición humana y política no lo merecían eran transformados en esclavos; y en general esto se aplicaría al sometimiento de unos griegos por otros.

Isócrates (**Arquidamo** 12; 24; 28; 30) presenta la perspectiva opuesta a la de Alcidas. En el punto de partida del dominio espartano sobre los mesenios se halla la conquista, pero la posesión espartana tiene un carácter enteramente legítimo porque lleva más tiempo que otros casos, fue una entrega de la divinidad y ni siquiera los que en algún momento fueron enemigos (los persas o los atenienses) señalaron que se trataba de algo injusto

(cf. GOTTELAND, 2001, p. 308-13). Pero el aspecto central sobre el que insiste Isócrates en su discurso es que la renuncia espartana a poseer Mesenia supondría no solo un abandono en favor de sus enemigos sino sobre todo el reconocimiento de que los propios hilotas, siendo esclavos, pudieran establecerse como vecinos y ser los dueños de la tierra (cf. LURAGHI, 2002, p. 63; ALCOCK, 2002, p. 155-56).

Isócrates también hace hincapié en la deshonra que significaría para los espartanos el encontrarse cara a cara en las Olimpíadas y otros certámenes con los que han sido sus *oikétai* y el tener que escuchar las blasfemias propias de quienes se hallarían, siendo esclavos, en igualdad con sus *despótai*. Si los espartanos han sido renuentes a aceptar la igualdad de palabra (*isegoría*) propia de los hombres libres, cómo podrían ahora aceptar la libertad de palabra (*parresía*) de los esclavos (**Arquidamo** 96-97). Isócrates no deja lugar a dudas: la cualidad intrínseca de los mesenios es la esclavitud, más allá de que consiguieran la libertad, establecieran una *pólis* y empezaran a ejercer las prerrogativas propias de los que eran reconocidos como griegos. Para Isócrates, el hecho de que los mesenios desarrollen prácticas inherentes a la ciudadanía no los hace hombres libres. Podría decirse que, desde el punto de vista espartano, Mesene sería una *pólis* sin verdaderos hombres. Aunque no se afirme el carácter natural de la dependencia de los mesenios, el argumento parece apuntar hacia una suerte de naturalización de su estatus. Esto no sería una invención de Isócrates sino el efecto de la opresión espartana que se expresaría también en la cuestión del origen étnico, ligando el control de los espartanos sobre los mesenios con las diferencias respectivas entre dorios y aqueos, justificando en cierta medida la base de la dominación (cf. HALL, 2003, p. 159-60). Según esta visión, los hilotas serían esclavos por naturaleza pues así se los calificaba aun después de que dejaran de serlo; esto se esgrimía cada vez que los mesenios se rebelaban contra el poder espartano e iban más allá de la subjetividad instituida por dicho poder, volviéndose sujetos activos respecto de la condición de seres desubjetivados a la que se los reducía.⁶

La naturalización de la condición de los mesenios se percibe también en la postura del ateniense en las **Leyes** de Platón (777 b-c), que no cuestionaba su esclavitud sino las dificultades que traía su control por el hecho de hablar la misma lengua (*ek miàs phonês*; TUCÍDIDES. IV, 3, 3; 41, 2: *homóphonoí*; FIGUEIRA, 1999, p. 213; VIDAL-NAQUET, 1981, p. 223-48). La visión de este tipo de esclavitud se asienta en la negación de la

humanidad del esclavo no desde el punto de vista biológico, en la medida en que se habla de la criatura humana (*tò thrémma ánthropos*), sino en el plano social, enfatizando la obligatoria distancia que debe separar al esclavo del amo. Si bien Platón es claro en cuanto a que la separación es algo de hecho (*érgoi*), de todos modos existen dificultades para ello, pues la humanidad del esclavo resulta difícil de tratar (*dúskolon*) en el plano práctico del suceder (*gígnesthai*) así como en el conceptual del ser (*eínai*); lo cual genera perplejidad (*diaporéseie*) en quienes deben actuar. Quizás exista en todo esto un equívoco: dado que hay un sustrato humano común al esclavo y al libre, la separación entre ambos debe operar de modo de producir una deshumanización del primero.

Para concluir, lo que trasluce el conjunto de testimonios y elaboraciones que hemos recorrido es el carácter contingente de la humanidad, aun cuando se propongan definiciones que se pretenden esenciales e inmutables. Al mismo tiempo, los titubeos, las dificultades, las miradas contradictorias, todo esto nos indica que hay un sustrato de semejanza, *tò thrémma ánthropos*, que perturba la ideología dominante que asume como natural la desigualdad radical entre unos humanos y otros. Hasta qué punto los griegos estuvieron dispuestos a asumir la semejanza en el interior de la humanidad, según los parámetros de las subjetividades instituidas en términos prácticos, es algo que se responde con la propia historia de la esclavitud. Buena parte de las concepciones abordadas pone de relieve, en definitiva, que el objeto de esas miradas no es un semejante.

La subjetividad instituida en la figura del ciudadano modélico, o mejor sería decir la ciudad modélica de la que dicha figura tomaba sus partes alícuotas de *sóma* y de *psukhé*, establecía tanto los incluidos cuanto los excluidos, tanto los humanos cuanto los no humanos. Era la tensión entre unos y otros la que definía, precisamente, la *stásis* en torno de la igualdad entre los ciudadanos. Pero las situaciones podían trastrocarse, como atestigua el caso de los mesenios así como el del *dêmos* ateniense, a quien el Viejo Oligarca pretendía erradicar de la ciudadanía, hecho que fue concretado por los Treinta.

Ambigüedad, pues, del esclavo que es un *ánthropos* y puede tener cuerpo y alma semejante al hombre libre; ambigüedad del *dêmos* al que se puede castigar como esclavo extirpándolo de la pertenencia a la ciudad; ambigüedad del estatus femenino que se incluye dentro de la especie humana pero para resaltar su inferioridad. La subjetividad del ciudadano se mol-

deaba a partir de estas exclusiones, que en muchos casos son expulsiones de la humanidad concebida como la delimitación de la figura modélica del ciudadano. En este punto, si la subjetividad instituida es la de dicho ciudadano, las concepciones respecto de sus otros colocaban a éstos en un plano deshumanizado, tornando a esos otros en seres desubjetivados en relación con el modo dominante de definición de la ciudadanía y su subjetividad correspondiente en la figura del ciudadano modélico.

IF THIS IS A (GREEK) MAN. THE SUBJECTIVITY OF THE EXEMPLARY CITIZEN AND THE DESUBJECTED BEINGS

***Abstract:** The paper aims to investigate the definition of an exemplary citizen of the Greek polis, using the concept of “instituted subjectivity”. This notion refers to the dominant patterns that establish an idea of the desirable man based on the exclusion and, above all, the expulsion of beings that, although biologically human, are considered socially inferior and placed outside humanity. All these heterogeneous beings (plebeians, women, slaves, servants, etc.) are subjected, in practice and in theory, to various processes of desubjectivation, involving the denial of the human condition, namely dehumanization.*

***Keywords:** polis; citizen; man; subjectivity; desubjectivation.*

Documentação textual

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD-ROM. Irvine: University of California, 2000, para las ediciones utilizadas de los textos griegos de autores citados.

Biblioteca Clásica Gredos (BCG). Madrid: Gredos, 1977-cont. (411 vols. publicados), para las traducciones al español utilizadas de los textos de autores griegos citados.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **Lo que queda de Auschwitz:** El archivo y el testigo. Homo sacer III. Valencia: Pre-Textos, 2000.

ALCOCK, S.E. **Archaeologies of the past:** Landscape, monuments, and memories. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BECHTLE, G. A Note on Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians*, 1.11. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 46, n. 2, p. 564-66, 1996.

- BRUNT, P. **Studies in Greek history and thought**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CAMBIANO, G. Aristotle and the anonymous opponents of slavery. *In*: FINLEY, M.I. **Classical slavery**. London: Frank Cass, 1987, p. 28-52.
- CANFORA, L. Lavoro libero e lavoro servile nell'*Athenaion Politeia* anonima. **Klio**, Leipzig, v. 63, n. 1, p. 141-48, 1981.
- CATALDI, S. *Akolasia e isegoria* di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. *In*: SORDI, M. *L'opposizione nel Mondo Antico*. Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 75-101.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksiek, 1999.
- CLARK, S.R.L. **The political animal: Biology, ethics and politics**. London: Routledge, 1999.
- DAVERIO ROCCHI, G. *L'Athenaion Politeia* del V secolo a.C. **Parola del Passato**, Napoli, v. 26, n. 5, p. 323-41, 1971.
- DUCAT, J. Le mépris des hilotes. **Annales ESC**, Paris, v. 29, n. 6, p. 1451-64, 1974.
- FEMENÍAS, M.L. Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un "salto" necesario. *In*: PÉREZ SEDEÑO, E. **Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua**. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 65-77.
- FIGUEIRA, T.J. The evolution of the Messenian identity. *In*: HODKINSON, S. y POWELL, A. **Sparta: New perspectives**. London: Duckworth, 1999, p. 211-44.
- FINLEY, M.I. **La Grecia antigua: Economía y sociedad**. Barcelona: Crítica, 1984.
- FOUCHARD, A. **Aristocratie et démocratie: Idéologies et sociétés en Grèce ancienne**. Paris-Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1997.
- GARNSEY, P. **Ideas of slavery from Aristotle to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GOTTELAND, S. **Mythe et rhétorique: Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique**. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- GUTHRIE, W.K.C. **A history of Greek philosophy: Vol. 3. The fifth-century enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HALL, J.M. The Dorianization of the Messenians. *In*: LURAGHI, N. y ALCOCK, S.E. **Helots and their masters in Laconia and Messenia: Histories, ideologies, structures**. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 142-68.

- IRIARTE, A. El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia. **Veleia**, Vitoria, v. 20, p. 273-96, 2003.
- KRENTZ, P. **The Thirty at Athens**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- LAPINI, W. **Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte**. Firenze: *Università degli Studi di Firenze*, 1997.
- LEVI, P. **Si esto es un hombre**. Buenos Aires: Proyectos, 1988.
- LEWKOWICZ, I. **Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez**. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LLOYD, G.E.R. **Aristotelian explorations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LORAUX, N. **Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes**. Paris: Maspero, 1981.
- LORAUX, N. **L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre en la "cité classique"**. 2ª éd. Paris: Payot, 1993.
- LORAUX, N. **Né de la terre: Mythe et politique à Athènes**. Paris: Seuil, 1996.
- LORAUX, N. **La cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes**. Paris: Payot, 1997.
- LORAUX, N. **Las experiencias de Tiresias: Lo femenino y el hombre griego**. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- LORAUX, N. **La tragédie d'Athènes: La politique entre l'ombre et l'utopie**. Paris: Seuil, 2005.
- LURAGHI, N. Becoming Messenian. **Journal of Hellenic Studies**, London, v. 122, p. 45-69, 2002.
- MARR, J.L. y RHODES, P.J. **The Old Oligarch: The Constitution of the Athenians** attributed to Xenophon. Oxford: Aris & Phillipis, 2008.
- MAYHEW, R. **The female in Aristotle's biology: Reason or rationalization**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- MILLER Jr., F.D. **Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- NAKATEGAWA, Y. Athenian democracy and the concept of justice in Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*. **Hermes**, Stuttgart, v. 123, n. 1, p. 28-46, 1995.
- OSBORNE, R. **The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians**. London: The London Association of Classical Teachers, 2004.

RAAFLAUB, K.A. Freedom for the Messenians? A note on the impact of slavery and helotage on the Greek concept of freedom. *In*: LURAGHI, N. y ALCOCK, S.E. **Helots and their masters in Laconia and Messenia**: Histories, ideologies, structures. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 169-90.

RAAFLAUB, K.A. **The discovery of freedom in ancient Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. *In*: ROMEYER-DHERBEY, G. y AUBRY, G. *L'excellence de la vie: Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, 2002, p. 63-74.

VIDAL-NAQUET, P. **Le chasseur noir**: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris: Maspero, 1981.

YUNIS, H. **Taming democracy**: Models of political rhetoric in classical Athens. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Notas

¹ Aristóteles plantea una causalidad sostenida en lo normal, y por ende natural, pues lo natural representa el nivel normativo del fenómeno (VEGETTI, 2002; cf. MILLER Jr., 1995; LLOYD, 1996, p. 184-204).

² Sobre los problemas planteados: CATALDI, 2000; cf. DAVERIO ROCCHI, 1971, p. 338-40; NAKATEGAWA, 1995, p. 34-37; RAAFLAUB, 2004, p. 224.

³ Chantraine (1999, *s.v. kólos*), señala que de este término se derivan tanto *kolázein* como *akolasía*, y que *kólos* se refiere a los animales descornados y por derivación expresa la idea de mutilación. El verbo tenía el sentido de “castigar”, pero también podía significar “truncar”, “mutilar”, “podar”. LAPINI, 1997, 75, plantea otros sentidos posibles del término: “quitar del medio”, “reducir a la impotencia”, “extirpar”.

⁴ Fouchard (1997, p. 86), destaca que en el Viejo Oligarca la *douleía* no aparecería como una simple metáfora, sino que, en el contexto de la exclusión política del *dêmos* en un régimen oligárquico, podría estar haciendo alusión a un proceso que terminaría por llevar a la dependencia.

⁵ Para Guthrie (1969, p. 159), ninguna referencia que pueda hacerse al contexto histórico podría debilitar el carácter universal de este principio. Pero Cambiano (1987, p. 31-32) ha resaltado la importancia del marco histórico: la oración se escribió en ocasión de la liberación de los mesenios y debe ser comprendida en ese contexto. Raaflaub (2003, p. 170-71) ha propuesto que si bien el enunciado de Alcidas tiene un alcance universal, debe ser encuadrado en su marco histórico, en el que la

publicación de su alegato en favor de los mesenios debió adquirir una clara connotación política.

⁶ Según Tucídides (I, 103, 1), el acuerdo que puso fin a la revuelta iniciada por los mesenios en 465/64 a.C. establecía que los que se habían refugiado en el monte Itome “salieran del Peloponeso mediante una tregua, y que nunca pusieran de nuevo un pie en él: y si alguno era apresado, que fuera esclavo del captor”. Para los espartanos seguían siendo esclavos aunque fuera de su control. Y parece que en los inicios de la insurrección, los atenienses no tenían una visión distinta (cf. RAA-FLAUB, 2003, p. 184).

⁷ Platón utiliza, para señalar la separación que debe existir entre el esclavo y el hombre libre, tanto el sustantivo *diórisis* como el verbo *diorizesthai*, que poseen connotaciones claramente conceptuales.

A BELA MORTE FEMININA ALÉM DO PARTO: UM ESTUDO SOBRE AS HEROÍNAS DE EURÍPIDES*

Fábio de Souza Lessa**

Bruna Moraes da Silva***

Resumo:

Propomos, no presente artigo, analisar a morte heroica de duas personagens presentes nas tragédias de Eurípides: Alceste e Ifigênia. Objetivamos tanto evidenciar como o fim da vida dessas mulheres representa uma bela morte – tipologia tanática usualmente conectada ao universo masculino guerreiro ou ao falecimento feminino no parto – quanto investigar a intencionalidade do tragediógrafo ao representar este discurso.

Palavras-chave: Eurípides; bela morte; feminino; heroínas; Análise de Discurso.

Morrer belamente, atingindo a glória eterna em meio à sociedade, perfaz-se em uma atitude usualmente conectada ao universo masculino. Guerreiros homéricos, espartanos elogiados por Tirteu e atenienses rememorados por Tucídides na *Oração Fúnebre de Péricles* são exemplos de homens que ficaram marcados na memória social através da jovem morte no campo de batalha.

* Recebido em 31/03/2014 e aceito em 25/04/2014.

** Professor associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

*** Aluna de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) /UFRJ e bolsista Capes.

A *bela morte*, apesar de ser um termo que aparece apenas na **História da Guerra do Peloponeso**, obra de Tucídides produzida no século V a.C., está presente desde a literatura homérica. Morrer jovem em combate, demonstrando toda a virilidade e coragem, era visto como uma resposta à fatalidade que o fim da vida demarcava na vida do guerreiro. Experimentar a morte seria para ele um momento que lhe daria poder (NAGY, 1999, p. 9), sendo sua beleza juvenil sempre remorada, servindo de exemplo para gerações vindouras.¹

Acatando seu destino, mesmo trágico, os heróis selariam com a *bela morte* sua vida de *areté*, de virtude, positivando-a através da memória e de uma nova condição de existência social, alcançando, como destacado por Stamatia Dova, uma imortalidade cultural acima da natural (DOVA, 2012, edição Kindle - posição 3853).²

Exaltando virtudes que *a priori* se conectam apenas à natureza masculina, o heroísmo é, dessa forma, apartado do universo feminino. Privado das atividades guerreiras, a única morte gloriosa a ele atrelada é a decorrida do parto, através da geração de um novo heleno. Porém, como podemos ver através do estudo de Nicole Loraux, além de este ideal ser visto mais exclusivamente em Esparta, são raras as aparições da glorificação da morte feminina fora do *oïkos*. À vista disso, mesmo no parto, a morte se dá muitas vezes de maneira silenciosa, sem o conhecimento da comunidade. Como destacado pela autora:

Sem dúvida nem todos os homens de Atenas morrem em combate, mas não existe um cujo epitáfio não confie de alguma maneira à cidade a lembrança eterna das qualidades do morto; nem todas as mulheres de Atenas extinguem-se em seu leito, mas é sempre ao marido (ou na pior das hipóteses à família) que compete preservar a lembrança da morta. (LORAUX, 1988, p. 22)

As poucas documentações que chegaram até nós acerca disso, como os *lékythos* de fundo branco,³ fazem-nos refletir que a mulher era posta em um patamar mais destacado por estar morrendo dando continuidade à *pólis*, concebendo novos cidadãos: “Morrer no *thálamos* é emblemático para as esposas, pois o leito evidencia as virtudes esperadas no seu comportamento: a reclusão, a interioridade, a fidelidade, a reprodução de filhos legítimos; no leito as jovens se tornam mulheres, com o ritual da perda da

virgindade, e no leito elas se despedem da vida” (LESSA, 2006, p. 86). Ademais, vemos sua aproximação do guerreiro que morre em campo de batalha, já que ambos, no ideário dos helenos, padecem em prol da *koinonía*, demonstrando que “o parto é um combate” (LORAUX, 2003, p. 28).

Porém, analisando a literatura trágica do Período Clássico ateniense (séculos V e IV a.C.), mais especificamente as obras de Eurípides, podemos encontrar casos em que mulheres são elevadas a uma posição heroica no seu fim de vida, mesmo este não se dando no leito. Dando destaque às obras **Alceste** (438 a.C.)⁴ e **Ifigênia em Áulis** (405 a.C.), podemos verificar que um eixo temático as conecta: a morte de duas personagens femininas através do sacrifício frente a uma força maior.

Na primeira delas, vemos o perecimento da personagem que dá nome à peça: Alceste, aceitando morrer no lugar de seu marido, é tomada por *Thánatos* e levada ao submundo. Porém, através de Hércules, ela é devolvida ao seu *oikos* (ROMILLY, 2011, p. 130). No caso de **Ifigênia em Áulis**, temos como temática o sacrifício ritual, sendo a princesa de Micenas, filha de Agamêmnon, oferecida em libação a Ártemis a fim de que os navios Aqueus pudessem zarpar para Troia, mas sendo igualmente salva ao final através da intervenção da deusa.

Dessa forma, o que une as tragédias de Eurípides que aqui selecionamos para análise, é o sacrifício humano oriundo da paixão, da guerra, do erro ou dos deuses (ROMILLY, 2011, p. 133). **Alceste**, por exemplo, traz à cena o sacrifício de uma jovem esposa, uma atitude feminina nobre que transforma os personagens masculinos como Admeto, seu jovem marido, e Feres, pai de Admeto, em pouco heroicos. Já **Ifigênia em Áulis** termina com o que poderíamos chamar de uma ode ao pan-helenismo, pois a princesa morre pela Hélade unida.

Verificamos assim que, em cada uma das peças, ocorre a morte feminina por uma motivação díspar. Porém, as duas personagens encontram o mesmo fim: a glorificação de seu nome e a exaltação de sua coragem. Sendo um tema recorrente nas obras do tragediógrafo, objetivamos, deste modo, no presente artigo, compreender o *porquê* de levar essas *representações sociais*⁵ da morte ao público ateniense. Partindo dos pressupostos da metodologia de *Análise de Discurso* elaborada por Eni P. Orlandi,⁶ problematizaremos o que nos é passado através das peças de Eurípides. Defendemos que há um trabalho simbólico do discurso, sendo essas representações

tanáticas presentes no texto do poeta um caminho para se demonstrarem as tensões que o cerceavam em seu contexto de produção.

Desse modo, devemos ter em mente a relação dessa mensagem simbólica com o cenário no qual Eurípides estava inserido, visto que “podemos dizer que o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz” (ORLANDI, 2012, p.39). Sendo assim, analisando o discurso do tragediógrafo na sua *discursividade*, podemos verificar que, excetuando-se **Alceste**, que aqui analisamos, quase a totalidade de suas obras foi escrita durante a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Esse conflito, travado entre atenienses e espartanos unidos aos seus respectivos aliados, pôs em destaque o confronto entre a democracia dos primeiros e a oligarquia dos últimos, sendo ocasionado especialmente pelos interesses de Atenas, inserida em um movimento expansionista, em duas colônias de Corinto.⁷

Outrossim, apesar de **Alceste** não fazer parte do período bélico, a época em que foi composta não deixa de contar com a iminência da guerra: Péricles, em seu papel de *estratego* de Atenas, assinou, ainda em 445/6 a.C., a *Paz dos Trinta Anos*, postergando o início do conflito (TUCÍDIDES. I, 44) e dando claros indícios de que os confrontos entre as *poléis* estavam sendo postos em debate.

Desse modo, é correto afirmar que o teatro de Eurípides é o barômetro da crise vivenciada pela sociedade dos atenienses a partir dos desdobramentos da guerra, assim como da violência que Atenas vinha impondo através de seu imperialismo. Porém, acima de tudo, as obras do poeta possuíam como função pôr em questão todas as representações cívicas. Como nos remete Loraux, não colocando o real nos palcos a distribuição dos valores seria submetida “a todas as distorções possíveis” (LORAUX, p. 46). Sendo assim, Eurípides estaria acima de tudo denunciando os erros humanos, visto que, como nos recorda Vanessa Codeço, é a *hamartía* que se faz presente a todo tempo em suas peças:

Se o coração humano é o grande laboratório do trágico, a Moira em Eurípides deixa de ter sentido e é substituída pelos transbordamentos afetivos e pela hamartía, isto é, falta, erro, desmando oriundos das paixões. Nesse sentido, entendemos a afirmação de Aristóteles (Poética 1460b, 32), quando nos diz que a mola mestra de Eurípides para o trágico não era a Moira, mas, sim, hamartía. (CODEÇO, 2010, p. 86)

Destarte, inseridas em um contexto democrático, as obras euripidianas exaltavam igualmente o dever do poeta como cidadão, visto que “a democracia exige do homem uma responsabilidade política e social” (FERNANDES, 2012, p. 80). O teatro em meio à sociedade grega ia muito além de um mero entretenimento, sendo o seu espaço reconhecido como verdadeira instituição social através da qual se comunica e se educa, e um meio de se expressar frente aos outros.

Utilizando o mito como *pano de fundo* das encenações, Eurípides não *refletia* a sociedade nos palcos, e sim dela fazia um questionamento. Como ressaltado por M. J. Anderson:

Mitos gregos, em geral, encarnam e exploram instituições sociais fundamentais e as crenças e valores associados a elas. A tragédia grega, em particular, examina essas instituições e valores dramatizando momentos de extrema crise, conflito violento e sofrimento emocional, momentos em que os valores tradicionais são ameaçados e laços sociais quebrados. Poetas gregos, incluindo tragediógrafos, às vezes empregavam mitos para fins abertamente didáticos, apresentando os personagens heroicos como modelos decididamente positivos ou negativos, inspirando emulação ou merecendo censuras. (ANDERSON, 2005, p. 124)

Com isso, como destacado por Vernant, o herói/heroína deixa de ser um modelo na tragédia como o era na épica, e se torna um problema, à medida que levanta questões (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 2). Os personagens euripidianos, vale ressaltar assim como o fez S. Goldhill, “[...] não são vilões e heróis unidimensionais, mas figuras complexas presas em laços paralelos de dúvidas e compulsão, obstinação e perda” (GOLDHILL, 2007, p. 207). Ou como reflete Jacqueline de Romilly: diferente do que poderíamos imaginar, os heróis da poesia de Eurípides não agem em função de um ideal claramente definido, mas são movidos pelo medo e pelo desejo. Eles são, assim entendemos, personagens mais próximos da realidade social do poeta, apresentando fraquezas humanas típicas do próprio contexto bélico que emerge da sua produção (ROMILLY, 1998, p. 100 e 117). Se politicamente é o momento das dificuldades associado à guerra que marca as obras de Eurípides, no plano intelectual o poeta pertence à época dos sofistas, tendo como marca de seu discurso, como veremos, o gosto pelo *agôn* (ROMILLY, 2011, p. 129-30).⁸

A tragédia, através de imagens tristes que fugiam do que era esperado pela sociedade, objetivava provocar aquilo que Aristóteles considera uma de suas funções: a *kathársis* (ARISTÓTELES. **Poética** VI, 1449b, 24), a purgação das emoções. Os festivais permitiam aos atenienses escapar das restrições e delimitações que a *pólis* demandava, interrogando-se, inclusive, como ressalta Vernant, sobre si mesmos e sobre a solidez de seu sistema de valores (VERNANT, 2012, p.396). Simon Goldhill afirma que, no teatro, a *pólis* se representava para si mesma (GOLDHILL, 2007, p. 202). E, ainda segundo o autor, “é para o sentido de ser um cidadão ateniense que a tragédia se volta, como veremos, com sua específica retórica de questionamento” (GOLDHILL, 1986, p. 69).

O teatro torna-se, assim, espaço do tudo dizer, de questionar, mas também de uma *transgressão autorizada*, delimitada aos palcos. Defendemos que Eurípidés colocava em cena através do passado mítico “o campo de batalha das lutas internas da cidade” (SEGAL, 1993, p. 195). Através especialmente de temáticas bélicas, o “mais trágico de todos os poetas”, como Aristóteles o denomina (ARISTÓTELES. **Poética** XIII. 1453a, 29-30), punha em destaque tanto os ideais a seguir frente à morte - o papel dos guerreiros -, quanto os males que o conflito bélico poderia causar.

Essa demonstração do que deveria ser seguido, mas também das críticas ao ambiente em que Eurípidés estava inserido, dava-se especialmente através do uso da metáfora, símbolo presente do discurso. Desse modo, no marco da ambiguidade trágica defendemos que as personagens femininas do poeta são postas metaforicamente em cena como os *hóplitai*, objetivando-se demonstrar a prerrogativa da coragem frente à morte em prol da comunidade, mas também realizando através de seu discurso uma crítica cáustica ao movimento bélico ateniense.

Representar a morte heroica feminina torna-se para Eurípidés uma maneira de demonstrar o sofrimento desse momento assim como os apelos políticos suscitados pelo contexto, evidenciando o estatuto epistemológico das *representações sociais* da morte expostas em seu discurso (JODELET, 2001, p. 28). Dessa forma, há uma *textualização do político* demonstrando a simbolização das relações de poder presentes no texto (ORLANDI, 2012, p. 68).

Entre a tristeza e a coragem vistas nas personagens, vemos posta a heroização dessas mulheres como um problema político. O poeta vai construindo suas representações transformando a morte no símbolo da violência

e das necessidades preconizadas em sua *pólis*, pois como nos recorda Romilly: “Os gregos conheceram a violência; e a tragédia grega a levou até seus limites, mas dirigiu, abertamente, uma luta heroica para triunfar sobre ela” (ROMILLY, 2010, p.43).

A partir disso, por fins didáticos, analisaremos cada uma das peças separadamente, nela evidenciando as engendradas representações sociais da morte e destacando as hipóteses para cada um dos sacrifícios realizados.

Ifigênia e a morte pela *pátris*

Tema de impacto que fugia às normas da sociedade grega, dedicar um ser humano ao ritual do sacrifício, como ressaltado por Albert Henrichs e outros autores, estava presente apenas no imaginário dos helenos: acreditavam que o sacrifício humano teria feito parte de seu passado histórico, mas teria sido abolido de suas práticas culturais (HENRICHS, 2013, p. 182), sendo assim encontrado, sobretudo, nas documentações poéticas. No entanto, no conjunto de obras de Eurípides chegado até nós, essa temática é recorrente, suscitando-nos a pergunta de por que levar aos palcos a transgressão do que ocorria no cotidiano.

Recordando-nos da história de **Ifigênia em Áulis**, deparamo-nos justamente com este tópico: Agamêmnon, pai da jovem virgem que dá nome à obra e chefe dos guerreiros aqueus, vê-se frente a um dilema: sacrificar sua própria filha para que a deusa Ártemis permita que o exército consiga avançar sobre Troia, visto que uma calmaria acometia as frotas helenas. O *agôn* presente nessa representação trágica, característica marcante do discurso euripídico e também do período em que o poeta se encontrava (como citado), põe em destaque o amor cívico à Hélade em disputa com os liames familiares, destacando como “o autodomínio e a enorme generosidade que devem nortear o indivíduo, em função de interesses coletivos, chocam com os laços pessoais, enleiam parentes próximos, cujos sentimentos se revelam na riqueza de toda uma gama contraditória” (SILVA, 2005, p. 129).

Verificamos, assim, na peça analisada, tanto o elemento religioso - visto que há o sacrifício de uma jovem virgem a um ser divinizado - quanto motivações políticas. Como nos recorda Romilly, “De fato, mediante uma nova transformação dentro da tragédia, o que começava no mito com a família átrida conclui – por estranho que pareça – nas instituições atenienses em pleno século V a.C.” (ROMILLY, 2010, p.36).

Destarte, as personagens vão se destacando ao longo dos versos pelos debates e o gosto pela *rhésis*: irmãos argumentando acerca da melhor atitude a ser tomada, uma mãe copiosa por ver que sua filha não encontrará o himeneu e sim a morte,⁹ e finalmente a jovem que será sacrificada passando da súplica pela vida à aceitação voluntária do rito de sangue.

Analisando os versos de **Ifigênia em Áulis**, atentos ao discurso proferido por Eurípides através de suas personagens, podemos verificar como, apesar de triste, Agamêmnon se mantém firme na decisão de sacrificar a filha, visto que o amor à Hélade, à *pátris*,¹⁰ deve sobrepujar os desejos individuais:

AGAMÊMNON

Não é Menelau que me escraviza, nem eu segui seu propósito: é pela Hélade. Por ela eu devo te sacrificar, quer queira ou não: ela é minha governante. Na medida em que isso depende de você, minha filha, e de mim, ela deve ser livre, e nós, gregos, não devemos ter nossas mulheres raptadas forçadamente. (EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis**, vv. 1269-1275 – grifos nossos)

Dessa forma, vemos nossa hipótese sendo delineada. Analisando o discurso conectado a sua exterioridade, vemos como a temática se relaciona ao momento vivido pelo poeta. Através do caráter ambíguo da tragédia, a morte da jovem evidencia não apenas a necessidade de se sobrepujarem os desejos coletivos acima dos individuais, mas também os males da guerra através de um ato de transgressão. Demonstra-se, assim, como ressalta Vernant e Vidal-Naquet, a utilização da ambiguidade como meio de expressão e modo de pensamento do universo trágico, permitindo aos espectadores, assim como os deuses, “escutar ao mesmo tempo os dois discursos opostos e seguir o confronto do princípio ao fim, através do drama” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p.73 e 78), visto que, como nos recorda Loraux, “o ambíguo é o prazer da *kátharsis*” (LORAUX, 1988, p. 59).

A atmosfera de morte e desilusão que a Guerra do Peloponeso gerava em Atenas é assim vista no tema da obra, rendendo a Eurípides tanto o título de pacifista, apresentando os males que a guerra pode causar, como também o de *patriota*, evidenciando a coragem ao se enfrentar a morte em campo de batalha (ROMILLY, 1999, p. 103). Através desse jogo dramático - marca do teatro como um instrumento capaz de provocar a reflexão do público, assim como a purgação das emoções por meio de imagens tristes,

de atos não eram esperados em meio à sociedade grega -, abre-se um “parênese institucional” (LORAUX, 1988, p. 114).

Ao denunciar a violência do ato sacrificial pondo em destaque a morte de uma jovem virgem, possuidora de sangue real, o poeta traz como vítima aquela que espera toda uma vida pela frente - um casamento, uma família -, conseguindo alcançar um enorme potencial trágico. Ao escolher uma personagem feminina, ele estaria assim despertando emoções profundas, pois como ressalta Maria de Fátima Souza e Silva, “da natureza feminina julgava Eurípides poder tirar melhores efeitos patéticos” (SILVA, 2005, p. 130). Ademais, devemos recordar, o teatro euripídiano não possuía como foco de representação o valor do guerreiro, mas sim a compaixão pela vítima, como destacado por Romilly (ROMILLY, 2010, p. 57).

Através disso, voltando-nos à análise dos versos, vemos como fim do confronto retórico a citada transformação de vítima em agente heroicizada, surgindo uma das passagens mais marcantes de toda a obra, que destaca a aceitação de Ifigênia após um momento de hesitação frente ao seu sacrifício e os motivos para tal *rendição*. A princesa, como seu próprio discurso nos recorda, assume a posição de um guerreiro: aceita a morte e busca torná-la bela, demonstrando toda a coragem ao enfrentá-la:

IFIGÊNIA

*Ouçã, mãe, os pensamentos que vieram a mim enquanto refletia. É determinado que eu deva morrer: mas para **fazer isso de forma gloriosa** – essa é a coisa que quero fazer; limpando-me de toda mancha de baixaza. Considere comigo, mãe, a verdade do que estou dizendo. A Hêlade, em todo seu poder, olha agora para mim, e de mim depende o poder de liberar seus navios e destruir os frígios, para que os bárbaros não façam nada com as mulheres no futuro [e para não permitir que levem mulheres da rica Hêlade, já que pagaram pela perda de Helena, a quem Paris raptou]. Todo esse resgate é realizado através de minha morte, e **a fama que ganharei por libertar a Hêlade me fará abençoada.***

*Verdadeiramente, não é certo que eu esteja tão apaixonada por minha vida: você me deu para todos os gregos em comum, não para você somente. **Inúmeros hóplitas e inúmeros remadores ousaram, já que seu país foi injustiçado, lutar bravamente contra o inimigo e morrer***

em nome da Hélade: deve minha vida ficar no caminho de tudo isso? Qual justo apelo poderemos fazer para conter esse argumento?
(EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis**, vv. 1374-1391 – grifos nossos)

O tragediógrafo, através das representações da morte de sua Ifigênia, converte a vítima em heroína tornando seu sacrifício glorioso, sendo “a forma de morte que elegeu a melhor por ser útil” (ANDRES, 1980, p. 57). Relacionando-se essa *bela morte* à *bela morte* do *hóplita*, que deve encarar a morte de forma honrosa, com coragem, sendo lembrado em sua sociedade, podemos verificar, como ressalta Nicole Loraux, que “por ignorar o casamento e os trabalhos de Afrodite, a moça adquire por meio do imaginário social noções relativas ao mundo da guerra [...] As virgens não poderiam combater ao lado dos varões mas, quando o perigo é extremo, seu sangue corre para que a comunidade dos *andres* viva” (LORAUX, 1988, p. 67). Essa proposta também é elaborada por outros autores como Hughes:

A devoção altruísta dessas vítimas lendárias, particularmente pungente no caso de moças jovens, serviu para inspirar o exército à coragem e patriotismo em face do inimigo [...] Assim, os contos de mulheres que morreram de forma abnegada para salvar seu país, efetivamente inspiraram homens a estarem preparados para fazer o mesmo, embora às mulheres nos mitos seja concedida uma morte sacrificial, em vez de uma morte ‘viril’ no campo de batalha.
(HUGHES, 2003, p. 76)

Dessa forma, a exemplo dos guerreiros, a glória que Ifigênia deseja atingir não é por uma motivação individual, mas sim coletiva, por sua comunidade, exaltando as novas prerrogativas que o ambiente bélico da sociedade ateniense clássica evidenciava através das falanges *hóplitai*. Andres ressalta, inclusive, que o sacrifício pela *pátris* era uma virtude comum entre os gregos, sendo “completamente lógico” que as doutrinas declamadas por Péricles na *Oração Fúnebre*, evidenciando a subordinação do indivíduo à *pólis*, sejam vistas nas obras de Eurípides (ANDRES, 1980, p. 58).¹¹

Porém, como citado, Eurípides não deixava de exaltar os males da guerra, recordando-nos, como ressalta Garlan, estudioso sobre a guerra na Antiguidade, que “em suma, passava-se com a guerra o que hoje se passa com o inverno ou o mau tempo: de que se tem motivo de queixa e de que se protege ao máximo, mas que se aceita afinal de contas como algo, senão

agradável em si, ao menos inerente à ordem natural e, às vezes, até benéfico” (GARLAN, 1991, p.10). Até mesmo a tragédia **Troianas** de Eurípides, põe em destaque este debate: “carece, assim, que fuja da guerra quem é prudente; Mas, se ela chegar, coroa não infame à cidade/É a bela morte; a não bela, coisa inglória (EURÍPIDES. **Troianas**, vv. 400-2).

O final da peça destaca mais ainda a citada denúncia à violência, vendo como Eurípides se opõe a ela: Ifigênia, através da intervenção divina de Ártemis, é salva no momento em que se daria o sacrifício, sendo substituída por um cordeiro e destinada a viver em meio aos deuses.¹² Desse modo, como nos recorda Romilly, vemos no teatro do poeta analisado “como um deus chega ao final para dissipar todos os mal-entendidos e pôr um fim à violência” (ROMILLY, 2010, p. 40).

Assim, o sacrifício humano exigido, apesar de causar grande tristeza, torna-se “uma resposta a um perigo que ameaça a coletividade na sua própria existência” (BONNECHERE, 1998, p. 194). Verificamos dessa maneira que, através de sua representação teatral da morte heroica feminina, o teatro de Eurípides busca “agir sobre o mundo e o outro, o que desemboca em suas funções e eficácias sociais” (JODELET, 2001, p. 28). Dando voz a uma parcela da sociedade grega que usualmente era deixada em segundo plano, relegada ao espaço do *oikos*, o poeta exerce um papel frente a sua sociedade metaforizando a coragem do herói diante da morte em campo de batalha, mas também objetivando através da figura frágil feminina atingir a mais forte das purgações.

Alceste e a morte pelo *oikos*

Como anteriormente mencionado, as obras **Ifigênia em Áulis** e **Alceste** se conectam ao colocar nos palcos a temática do sacrifício frente à morte. Porém, apesar do ponto em comum, podemos verificar que tanto as vítimas quanto os motivos para tal ato se diferenciam de uma peça para outra. Em **Alceste**, por exemplo, não mais vemos a morte de uma jovem virgem, e sim de uma esposa e mãe.¹³ Ademais, o sacrifício não se dá através de uma exigência externa, e sim da escolha voluntária da personagem homônima à peça ao entregar sua vida por seu marido.

Analisando o mito trabalhado por Eurípides, temos como motivação para tal ato o fato de Admeto, rei de Feras, ter conseguido *burlar* através de Apolo o poder da *moira*, da porção a ele cabida, tendo a possibilidade de

escolher outrem para morrer em seu lugar. Sendo assim, o foco da obra é o nobre sacrifício da jovem protagonista que, por espontânea vontade e pela honra de Admeto, aceita morrer em seu lugar, colocando acima de tudo a salvação de seu lar, da sua família. Se Ifigênia acolhe seu sacrifício em prol da Hélade, Alceste o faz pelo *oïkos*, visto que, como ressalta Luciene Silva,

Ao permitir que a personagem vivesse alguns anos mais e se tornasse mãe, Eurípidés nos faz crer que Alceste, ao sacrificar-se por Admeto, fê-lo principalmente em prol das crianças, que poderiam ter o futuro totalmente comprometido pelo fato de o pai, um rei, não estar mais entre elas, e, ainda, possuírem como mãe uma estrangeira. (SILVA, 2000, p. 15)¹⁴

Desse modo, podemos verificar - como recorda Santos - que, ao contrário do que vemos no universo masculino, no qual a morte heroica põe em configuração a comunidade política, a *bela morte* da protagonista dá destaque ao interior do palácio e ao seu papel como esposa e mãe (SANTOS, 1988, p.110). Voluntariando-se frente à morte, Alceste é assim consagrada como a mulher mais nobre, possuindo atributos que na sociedade grega são conectados à mulher ideal, *mélissa*. Conhecida como *a melhor [ἀριστήν] das esposas e a melhor das mães* (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 323-325), como diversas vezes ressaltado na peça, a protagonista se destaca como um modelo de virtude a ser seguido pelo público, evidenciando o caráter instrutivo do teatro grego. Dessa forma, os versos proferidos pela criada do palácio na tragédia eurípidiana sintetizam o ato de nobreza encontrado em **Alceste**: “Sem dúvida a mais nobre [ἀριστήν]! Quem dirá que ela não o é? De que devemos chamar a mulher que superar seu ato? Como poderia qualquer mulher dar maior prova que o lugar de honra que ela dá ao seu marido desejando por ele morrer?” (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 152-156).

Porém, contrapondo-se ao modelo feminino encarnado na figura da protagonista, vemos igualmente sendo posto em debate, na obra analisada, a covardia de Admeto. Destacando-se a baixeza do homem, Eurípidés evidencia um exemplo *a não ser seguido*, demonstrando uma personagem que falha com seus deveres masculinos e de cidadão. Não defendendo seu *oikos*, não possuindo coragem e virilidade, desrespeitando seus pais e se submetendo ao *páthos* do luto e à vontade da esposa aceitando não mais se casar, Admeto é assim desmoralizado, sendo visto na peça como “o maior dos covardes” (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 694-699). Desse modo, Eurípidés põe em evidên-

cia a *hamartía* do rei de Feras: “Aqui seria possível enquadrar o filho de Feres, se pensarmos que a simples aceitação do sacrifício da esposa constituiria sua *hamartía* e conseqüentemente que a sua *hamartía* decorre do seu intento de querer evitar a condição de mortal” (SILVA, 2000, p. 15).

Como vimos, a tragédia é, antes de tudo, o lugar do conflito, das tensões e rupturas: são as mulheres, nesse espaço, agressivas, dominadoras, ativas e seres visíveis (BUXTON, 1996, p. 145), como é o caso de Alceste em especial. No gênero trágico habita a representação do duelo, sua magnitude e suas aporias. Isso porque a tragédia dramatiza, para uso dos cidadãos, o essencial das exclusões efetuadas pela *pólis* (LORAUX, 2004, p. 17). Sendo assim, verificamos uma inversão irônica do tema heroico da *bela morte*, visualizando-se uma troca de papéis: Admeto, biologicamente do sexo masculino, assume o gênero feminino, e vice-versa, pois “para cada contexto sociocultural, elege-mos modelos de homens aceitáveis e valorizados, assim como aqueles desprezados” (CECCHETTO, 2004, p. 70). Por conseguinte, podemos verificar em Eurípidés o rompimento dos padrões aceitáveis em meio à sociedade, assim como a valorização dos códigos de conduta a serem seguidos.

Igualmente, utilizando uma personagem feminina e também personagens infantis para compor o drama, podemos verificar que na peça de Eurípidés a busca pela compaixão das vítimas marca seu discurso trágico e um sentimento despertado a respeito do que é desafortunado imerecidamente (ARISTÓTELES. **Poética** IX, 1451a, 36-8). Dessa forma, atinge-se através dessas figuras dramáticas a *kathársis* da obra. Admeto, frente à dor que sente, se dá conta de como teria sido melhor morrer do que sentir a tristeza que o luto pela esposa causa. Igualmente a situação trágica de Admeto nos faz refletir acerca do medo da morte e da falta dos entes amados, visto que o luto ao qual o rei se impõe é de extrema tristeza, como suas palavras demonstram: “Eu lamentarei sua morte não um ano apenas, mas enquanto minha vida durar” (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 336-337).

E por que esse discurso seria proferido por Eurípidés? O que o autor estaria desejando passar através de suas representações da morte? Analisando a posição sócio-histórica do enunciador, como nosso quadro teórico-metodológico propõe, podemos verificar que, diferentemente de **Ifigênia em Áulis**, como visto, **Alceste** foi composta antes do início da Guerra do Peloponeso, mas em um contexto em que o imperialismo ateniense estava demarcado, além dos prenúncios do conflito. Desse modo, defendemos

como hipótese que a violência que a *pólis* de Eurípidés vinha impondo através de suas ações desmedidas, é por ele posta nos palcos através de suas metáforas, visto que, como delineado pelo conceito de *representações social*, essa noção é capaz de guiar “no modo de nomear e definir conjuntamente os diferentes aspectos, tomar decisões e, eventualmente, posicionar-se frente a eles de forma decisiva” (JODELET, 2001, p. 17).

Como ressaltado por Schein, “uma das características mais distintivas da tragédia ática é a maneira pela qual os poetas convidam sua audiência e seus leitores a repensarem as instituições e os valores tradicionais, provocando contradições entre eles (ou dentro deles) à luz desse desencanto” (SCHEIN, 1988, p. 179). Desse modo, perto de personagens pouco heroicos como marido e sogro, Alceste se destaca como heroína, e Eurípidés, utilizando-se do recurso linguístico metafórico para fazer uma crítica a sua sociedade, desacredita o papel do homem apontando tanto suas falhas como as da *pólis*, instituição pela qual o gênero masculino deveria velar.

Voltando-se para o *oikos*, dando voz ao universo feminino e retirando-o de sua passividade, podemos verificar que a mulher passa a representar “os valores que a *pólis* rejeitou: a terra, os afetos, a família. Por isso, ela expressa uma possível força renovadora para a crise da *pólis*” (FERNANDES, 2012, p.87).

Igualmente, ao morrer gloriosamente, assim como os heróis em campo de batalha, Alceste consegue alcançar, como já citado, uma resposta ao destino incontestável da morte, pondo em primeiro lugar a coragem e a glória do nome da vítima. Desse modo, *a que sabia ter morte gloriosa* [εὐκλείης] (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 150-2), *a esposa nobre* [εἰσθλήης γυναικὸς] (EURÍPIDES. **Alceste**, v. 200) alcança as condições *sine qua non* de uma boa morte: a ereção de uma estela, o luto e os lamentos pelo morto (SOURVINOU-INWOOD, p. 130), mas acima de tudo o canto dos poetas: “Poetas cantarão muitas vezes em seu louvor [...] Tão grande é o tema para a canção que você deixou para os poetas com a sua morte” (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 445-454).

À vista disso, como nos recorda Stamatia Dova, há uma crença de que “as circunstâncias da morte de alguém afetam a preservação social de sua memória” (DOVA, *edição Kindle*, posição 459); sendo assim, a protagonista da peça irá receber os devidos ritos perante a morte:

Não deixe que a sepultura de sua esposa seja vista como o túmulo daqueles já mortos, mas deixa-a ser homenageada como são os deuses, um objeto de reverência para o viajante. Alguém percorrendo

um caminho sinuoso, passando pelo seu túmulo dirá: ‘essa mulher morreu no lugar de seu marido, e agora ela é uma divindade abençoada. Salve [χαῖρ’], Senhora, e conceda-nos a sua bênção! Com essas palavras eles se dirigirão a ela. (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 995-1005)

À protagonista igualmente se destina, ao longo da peça, a saudação *khaîre*, como nos versos a seguir: “Ó resoluta em coragem, nobre de coração e generosa, adeus [χαῖρε]!” (EURÍPIDES. **Alceste**, vv. 741-743). Analisando o uso desse termo na tragédia, Sourvinou-Inwood destaca que ele era endereçado apenas àqueles que possuíam um status especial após a morte: “A visão de que até certo ponto do século IV *khaîre* não era apropriado para os mortos comuns, mas apenas para os excepcionais, é fortalecida pelo fato de que um dos principais usos de *khaîre* era endereçar divindades e outros seres sobrenaturais em invocações, saudações e similares” (SOURVINO-INWOOD, 1995, p. 197 e 199).

Analisando o desfecho da peça, vemos Admeto assumindo sua covardia (EURÍPIDES. **Alceste**, vv.955-957) e recebendo Hércules com a hospitalidade devida, fazendo com que obtenha em gratidão a salvação de sua esposa das mãos de *Thánatos*, vendo-se novamente uma oposição à violência que da morte delinea.

Verificando sua salvação, podemos destacar que “seu heroísmo parece passar facilmente o teste tanto da inspeção moral humana quanta divina, colocando-a [Alceste] entre a minoria daqueles que são premiados com um *gêras* (γέρας, “dádiva de honra”, 179c6) de retorno ao mundo superior” (DOVA, edição *Kindle*, posição 4132). Porém, como destacado por Justina Gregory, “se a **Iliada** sugere que a circunstância da mortalidade é uma precondição para o heroísmo, a **Alceste** revela que isso é igualmente essencial para a vida comum” (GREGORY, 1979, p. 17).

Sendo assim, problematizando o que ouvimos através do discurso de Eurípides, como nossa metodologia pressupõe, verificamos em **Alceste** um confronto entre o político, o que ocorre na *pólis* dos atenienses, e o simbólico. Em um mundo onde as mulheres pouco tinham voz, elas se destacam no cenário trágico, demonstrando, como destaca Nicole Loraux, que “os cidadãos se comovem vendo o sofrimento dessas mulheres heroicas que encarnam no teatro outros cidadãos vestidos com trajes femininos” (LORAUX, 1988, p. 59).

Conclusão

A maneira pela qual as personagens femininas representadas por Eurípides enfrentam sua morte - com a coragem de um herói - se contrapõe ao que usualmente era esperado desse gênero na sociedade grega. Normalmente em segundo plano, pouco consideradas, as mulheres passam de passivas a ativas, tornando-se visíveis. Através de Alceste e Ifigênia, o poeta constrói, assim, simbolicamente, como ressalta Polignac, uma mensagem que deve ser entendida a partir do seu contexto de produção (POLIGNAC, 2010, p. 484).

Através da simbolização e interpretação dos objetos, as *representações sociais* da morte apresentadas por Eurípides, assim como sua ideologia frente à guerra evidenciando tanto seus males quanto a necessidade de travá-la, são demonstradas em seu discurso. Defendemos, ao longo de nosso artigo, que, apesar de o poeta pôr em destaque a necessidade da coragem frente à morte, ele se opõe à violência e critica a *hamartía* humana, sendo o final de suas peças um marco para isso, já que as heroínas são salvas.

Através de seu discurso ambíguo, os debates vistos são postos sob o olhar do público para por ele serem assim pensados, mas não logicamente aceitos, e sim argumentados, contestados. Há, desse modo, a “necessidade de se construir um dispositivo de interpretação, objetivando-se procurar ouvir naquilo que o sujeito diz o que ele não diz, mas que está presente nos sentidos de suas palavras” (ORLANDI, 2012, p. 59).

Por conseguinte, podemos verificar como a literatura trágica não deve ser analisada apenas como um objeto de estudo em si mesmo, mas como parte de uma dinâmica social, como artefatos históricos e culturais que nos remetem a “*representações* do passado, construídas a partir de um olhar, de determinados códigos e valores” (GRUNER, 2008, p. 11 - grifos do autor).

Dessa forma o poeta, através da simbologia de seu discurso trágico, pôde se endereçar ao conjunto da sociedade *políade* representando em cena as experiências humanas em geral, levando à reflexão e à instrução. A tragédia não é, portanto, mero espetáculo de entretenimento. A força de sua dramatização tinha efeitos práticos sobre seu público. Em meio à Guerra do Peloponeso e do imperialismo ateniense, Eurípides expôs através de metáforas seus pensamentos que, acima de um artista, são de um cidadão. Desse modo, o teatro não está apenas sujeito a um contexto político: ele *se faz contexto*, já que possui um papel efetivo frente à sociedade, eviden-

ciando, através das *representações sociais* da morte, valores éticos a serem seguidos, assim como pondo os problemas da *pólis* em debate.

THE FEMININE BEAUTIFUL DEATH BEYOND THE CHILDBIRTH: A STUDY ON THE HEROINES OF EURIPIDES

Abstract: We propose, on this article, to analyze the heroic death of two characters present in the tragedies of Euripides: *Alcestis* and *Iphigenia*. We aim both to show how much the end of life of these women represents a beautiful death – thanatical tipology usually connected to the masculine warrior universe or the feminine death on childbirth – and investigate the intentionality of the poet on representing this discourse.

Keywords: Euripides; beautiful death; feminine; heroines; Discourse Analysis.

Documentação textual

ARISTÓTELES. **Poética**. (Coleção Estudos Gerais / Série Universitária). Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

EURÍPIDES. *Alcestis*. In: _____. **Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea**. Trad. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. *Iphigenia at Aulis*. In: _____. **Bacchae, Iphigenia at Aulis and Rhesus**. Trad. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. **Dois tragédias gregas: Hécuba e Troianas**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TUCÍDIDES. **Historia de la Guerra del Peloponeso**. Trad. Antonio Guzmán. Madri: Alianza Editorial, 2011.

Referências bibliográficas

ANDERSON, M. J. *Myth*. In: GREGORY, J. (Org.) **A Companion to Greek Tragedy**. Malden/Oxford: Blackwell, 2005.

ANDRES, A. S. **El tema del sacrificio voluntario em Euripides, comparación del personaje de Ifigenia con otros euripideos**. Murcia: Universidad de Murcia, 1980.

BONNECHERE, P. La Notion d'”Acte Collectif” Dans le Sacrifice Humain Grec. **Phoenix**, v. 52, n. 3/4, p.191-215, 1998.

BUXTON, B. G. A. Euripides' *Alkestis*; Five Aspects of an Interpretation. In: MOSSMAN, J. (Ed.) **Oxford Readings in Classical Studies: Euripides**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 170 -186.

CECCHETTO, F. R. **Violência e estilos de masculinidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CODEÇO, V. F. S. “**Eduquemos o grosseirão!**”: a função educativa do teatro na Atenas Clássica (séculos V e IV a.C.) – um estudo de caso em Eurípides. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

DOVA, S. **Greek Heroes in and out of Hades**. (Edição Kindle) Maryland: Lexington Books, 2012

FERNANDES, I. A morte na tragédia *Alceste*, de Eurípides. In: EYLER, F. S.; FERNANDES, I. **A vida, a morte e as paixões no mundo antigo: novas perspectivas**. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2012.

GARLAN, Y. **Guerra e Economia na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1991.

GOLDHILL, S. **Reading Greek Tragedy**. Nova York: Cambridge University Press, 1986.

_____. **Amor, sexo & tragédia: como gregos e romanos influenciaram nossas vidas até hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GREGORY, J. Euripides' *Alkestis*. **Hermes**, v. 107. Bd., H. 3, p. 259-270, 1979.

GRUNER, C. Introdução. In: GRUNER, C.; DENIPOTI, C. (Orgs.) **Nas tramas da ficção: história, literatura e leitura**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

HENRICHS, A. Animal Sacrifice in Greek Tragedy. Ritual, metaphor, problematizations. In: FARAONE, C. A.; NAIDEN, F. S. (Ed.) **Greek and Roman Animal Sacrifice**. Ancient Victims, Modern Observers. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 180-194.

HUGHES, D. D. **Human sacrifice in Ancient Greece**. Nova York: Routledge – Taylor & Francis e-library, 2003.

ITO, P. C. Casamento e sacrifício: a rememoração da festa de Peleu e Tétis na Ifigênia em Áulis, de Eurípides. In: BUSTAMANTE, R. M. C.; LESSA, F. S. (Orgs.) **Memória e Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 360-363.

JODELET, D. (Org.) **Representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

LESSA, F. S. Maternidade e morte na Atenas Clássica. **Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista**, v. 6, n. 1, p. 85-97, 2006.

LORAU, N. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**. Imaginário da Grécia Antiga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. **Las experiencias de Tiresias:** lo femenino y el hombre griego. Buenos Aires: Biblos, 2003.

_____. **Madres en Duelo.** Madrid: Abada Editores, 2004.

NAGY, G. **The Best of the Achaeans:** Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso:** princípios & procedimentos. São Paulo: Pontes Editores, 2012.

POLIGNAC, F. Um paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'*Antiope* d'Euripide. **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010.

ROMILLY, J. **A tragédia grega.** Brasília: UnB, 1998.

_____. **Compêndio de Literatura Grega.** Lisboa: edições 70, 2011.

_____. **La Grecia Antigua contra la Violencia.** Madrid: Gredos, 2010.

SANTOS, F. B. *Alceste:* o heroísmo no sacrifício ou o sacrifício no heroísmo? (Uma leitura da *Alceste* de Eurípides) **Alfa**, São Paulo, v. 32, p.101-118, 1988.

SEBILLOTE-CUCHET, V. **Libérez la patrie!** Patriotisme et politique en Grèce ancienne. Paris: Editions Belin, 2006.

SCHEIN, S. L. ΦΙΛΙΑ in Euripides' *Alceste*. **Mètis.** Anthropologie des mondes grecs anciens, v. 3, n. 1-2, p. 179-206, 1988.

SEGAL, Ch. Violence and the Other: Greek, Female, and Barbarian in Euripides' *Hecuba*. **Transactions of the American Philological Association (1974-)**, v. 120, p. 109-131, 1990.

_____. O ouvinte e o espectador. *In:* VERNANT, J.P. **O homem grego.** Lisboa: Editorial Presença, 1993.

SILVA, M. F. S. **Ensaio sobre Eurípides.** Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

SILVA, L. L. *Alceste* de Eurípides pelo prisma da poética de Aristóteles. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p.15-20, 2000.

SOURVINOU-INWOOD, Ch. **"Reading" Greek death:** to the end of the classical period. Nova York: Oxford University Press, 1995.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1978.

_____. **A travessia das fronteiras:** entre mito e política II. São Paulo: Edusp, 2009.

¹ Em contraste ao feito de morrer belamente, havia a *feia morte*, que seria motivo de esquecimento por parte da sociedade daquele que fora morto. O padecimento de um ancião em batalha e não na velhice, por exemplo, encaixar-se-ia nessa categoria, assim como morrer ferido pelas costas, demonstrando que o homem estaria fugindo de seu inimigo. As personagens também poderiam aferir a *feia morte* ultrajando o corpo do inimigo e buscando privá-lo de uma figura bela que poderia permanecer na memória social: “O *aikta*, o ultraje, consiste em desfigurar, em desumanizar o corpo do adversário, em destruir nele todos os valores que nele se encarnam, valores indissoluvelmente sociais, religiosos, estéticos e pessoais” (VERNANT, 2009, p. 429).

² Inserindo-se em uma sociedade *agonística*, na qual cada homem vive em função do olhar do outro, morrer *áphantos* e *nónymos*, ou seja, sem ser lembrado, tornando-se invisível frente à sociedade, era um dos piores fins para esses guerreiros. Como ressalta Vernant, “Ultrapassa-se a morte acolhendo-a em vez de a sofrer, tornando-a a aposta constante de uma vida que toma, assim, valor exemplar e que os homens celebrarão como um modelo de ‘glória imorredoura’” (VERNANT, 1978, p. 40).

³ Para mais informações acerca disto, consultar o artigo de Fábio de Souza Lessa *Maternidade e morte na Atenas Clássica* (consultar **Referências bibliográficas**).

⁴ Devemos ressaltar que há um debate na historiografia acerca da tipologia da obra apresentada por Eurípides. Por possuir caracteres cômicos e um final feliz, além de sua posição no concurso dramático (terceiro lugar), discute-se se a peça se trataria de um drama satírico. Porém, como ressalta Codeço, “mesmo que **Alceste** seja de fato um drama satírico (hipótese que refutamos) sua mudança de estilo não constitui uma modificação muito profunda em sua essência dramática e mensagens instrutivas” (CODEÇO, 2010, p. 118).

⁵ Utilizamos como aparato teórico o conceito de *representação social*, analisado a partir das perspectivas de Denise Jodelet. Segundo a autora, as representações sociais devem ser entendidas como o estudo “dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história” (JODELET, 2001, p.10). As representações são, assim, as interpretações que os indivíduos ou grupos constroem sobre determinados objetos, podendo estes ser pessoas, coisas, ideias ou *fenômenos naturais*, reais, imaginários ou míticos. Dessa forma, esses sistemas de interpretação organizam e orientam nossas condutas, sendo tanto processo como produto dessa apropriação que os sujeitos fazem da realidade que os cerca, elaborando-a psicologicamente e socialmente. Ademais, devemos enfatizar que as representações sociais circulam nos discursos, sendo um fenômeno observável, podendo revelar diferentes elementos da sociedade como normas, crenças, valores e atitudes.

⁶ A metodologia da *Análise de discurso* proposta por Eni P. Orlandi põe em destaque não apenas a análise do discurso *per se*, mas dos processos e condições de produção do mesmo, pois “o analista de discurso relaciona a linguagem à sua exterioridade” (ORLANDI, 2012, p.16). Dessa maneira, o texto deve ser analisado em sua *discursividade*, tendo ciência de a sua capacidade provocar efeitos de sentido entre os locutores (ORLANDI, 2012, p.21). *De-superficializando* o texto, busca-se analisar a materialidade linguística: o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias. Busca-se compreender, assim, o modo como o discurso que analisamos se textualiza, assim como a ideologia que ele constrói (ORLANDI, 2012, p.65).

⁷ Além das mortes em campo de batalha, a guerra também confluiu com uma peste que assolou a *pólis* de Eurípides. Reclusos dentro das muralhas da *ásty*, estratégia elaborada por Péricles, os habitantes de Atenas ficaram desprovidos de alimentos, vendo a fome e a doença se espalharem, sendo a rendição ao inimigo a escolha mais viável.

⁸ Segundo Romilly, “No *agôn*, cada um defendia o seu ponto de vista com toda força retórica possível, num grande desdobramento de argumentos que, naturalmente, contribuíam para esclarecer o seu pensamento ou a sua paixão” (ROMILLY, 1999, p. 39).

⁹ A fim de atrair sua filha para o local do sacrifício, Agamêmnon arquiteta um casamento fictício entre Ifigênia e o herói Aquiles. Através da chamada *ironia trágica*, a relação entre o matrimônio e a morte sacrificial é assim vista nos usos das metáforas pelo tragediógrafo. Os símiles animais utilizados para as jovens virgens, como novilha (*móskos*), são, inclusive, como apontado por Segal, também empregados para jovens que se dirigem ao altar nupcial (SEGAL, 1990, p. 116). Como ressaltado por Ito, “Tanto o casamento quanto o sacrifício envolvem uma morte voluntária (real ou simbólica), designando um resguardo do convívio social. Ambos visam levar a um futuro que é propiciado pela violência, perda e submissão à ordem social. Participação no sacrifício significa participação em uma sociedade e, por implicação, submissão a suas regras e requerimentos, e uma autorização por uma parte em seus benefícios” (ITO, 2005, p. 362).

¹⁰ Devemos ressaltar que a noção de pátria é inexistente no período por nós estudado. Como elaborado por Violaine Sebillote-Cuchet ao longo de sua obra, apesar do discurso da *pólis* frequentemente se focar em considerações institucionais, a palavra *pátris*, já encontrada desde Homero, não significaria o sentido pelo qual hoje conhecemos, e sim o apego aos ancestrais, à terra e aos laços entre membros da comunidade (SEBILLOTE-CUCHET, 2006).

¹¹ Referindo-se aos *hóplitas* mortos em combate, Tucídides menciona que eles “deram [a Atenas], de fato, suas vidas pela comunidade, ganhando em particular um louvor imperecível e a mais célebre tumba” (TUCÍDIDES. II, 43).

¹² Em **Ifigênia em Táuris**, peça composta anteriormente à que aqui analisamos, vemos que o destino da princesa é o sacerdócio junto ao templo da deusa Ártemis.

¹³ Segundo Loraux, é em Atenas onde melhor se formula a ideologia cívica da maternidade. A ateniense somente realiza seu *télos* (finalidade) se tornando mãe. Dessa forma, a maternidade adquire um traço de atividade cívica (LORAUX, 2004, p. 18).

¹⁴ Devemos ressaltar que originalmente o mito de Alceste demonstrava sua morte no momento de seu casamento, e não posteriormente, como o faz Eurípides.

TRADIÇÕES VISUAIS, ORAIS E LITERÁRIAS: CONFORMAÇÃO DA MEMÓRIA E CONSTITUIÇÃO DE REFERENCIAIS MATERIAIS DE IDENTIDADE (A NARRATIVA DA CONTENDA MUSICAL ENTRE APOLO E MÁRSIAS)^{1*}

Fabio Vergara Cerqueira **

Resumo:

Estudaremos aspectos do percurso da narrativa mitológica do conflito entre Apolo e Mársias, cuja história inicia com a invenção do aulós pela deusa Atena, trazendo a lume, ao mesmo tempo, a querela que opunha este instrumento, associado com frequência ao universo dionisiaco, à lúra, vinculada por uma tradição cultural hegemônica ao universo apolíneo. Não se trata de um contexto simples de relações culturais, mas de trilhas labirínticas percorridas pelo fluxo de tradições orais, visuais e literárias, por meio das quais as significações impregnadas nos esquemas de transmissão e comunicação nos remetem a significados culturais os mais importantes da Antiguidade, que tangenciam um nível magmático da cultura, quase estrutural no sentido de Lévi-Strauss. Interessa-nos apontar a diversidade de abordagens do mito, sobretudo em suas representações iconográficas, procurando interpretar as variações de enfoque e prestando atenção, ao mesmo tempo, aos traslados geográficos e aos contínuos cronológicos.

Palavras-chave: *Grécia antiga; música; iconografia; mitologia; tradição.*

Introdução: o problema das tradições/transmissões de narrativas mitológicas no debate sobre o valor cultural dos instrumentos musicais na Grécia antiga

* Recebido em 08/01/2014 e aceito em 11/02/2014.

** Professor associado da Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Antropologia Social. Bolsista Produtividade do CNPq. Projeto: "Representações iconográficas dos instrumentos musicais na cerâmica ápula: relações interculturais greco-indígenas (séc. V a IV a.C.)."

O recurso às narrativas mitológicas era um componente constante do pensamento e da vida intelectual e artística grega ao longo de muitos séculos, alimentando e renovando sua cultura, sua identidade e memória social. Buscavam-se esses mitos junto a um acervo de cultura comum, que era constantemente revitalizado e renovado, recontado e rematerializado, à medida que novas citações e referências eram feitas sob novas formas e enfoques, à luz de novas inquietações culturais, compondo, ao longo do tempo, tradições mitológicas a ponto de se integrarem a uma memória cultural de longa duração (ASSMANN, 2008),² que lhes garante sua “pós-vida” (*Nachleben*), no sentido de Warburg (TEIXEIRA, 2010).³

Fosse para justificar as opiniões defendidas, fosse para torná-las mais inteligíveis, como metáforas ou parábolas, o uso dos mitos era uma das singularidades do pensamento grego. Pouco importa se temos em mente o pensamento das disciplinas regidas pelo *lógos* ou aquele das poéticas verbais e visuais. Em qualquer caso, havia sempre uma grande vitalidade nas relações mantidas com as tradições mitológicas, que eram um componente central na conformação da memória grega e no sentimento identitário de pertença à sua cultura.

Pretendemos, aqui, refletir sobre as relações entre diferentes tradições de transmissão dessas tradições mitológicas. Quando falamos em tradições de transmissão, referimo-nos a três formas - quanto à linguagem, materialidade e contextos sociais - de configuração destas tradições: as tradições orais, letradas e visuais. Cada uma delas possui sua apreensão e abordagem próprias dos temas mitológicos, mas não se trata aqui de uma apreensão isolada ou abordagem independente, posto que mantêm relações de troca, influência e mesmo cópia. Ademais, há que se considerarem três outros fatores: 1º) estas tradições de transmissão possuem focos temáticos e perfis socioeconômicos distintos; 2º) possuem ritmos diferentes de mudança; 3º) e, por fim, entre o que foi produzido e transmitido originalmente e o que chegou até nós, incidem fatores alheios a nossa vontade que determinam, sobre estas três tradições e de forma diferenciada, ora apagamentos, ora registros de memória.

O mesmo recurso às tradições mitológicas ocorre na discussão sobre o caráter e valor dos instrumentos musicais, na suposição de uma determinada origem divina, mitológica, da *lúra* ou do *aulós*, como forma de lhes atribuir funções positivas ou negativas relativamente à cultura hegemônica (CERQUEIRA, 2011, p. 207). Do mesmo modo, verificam-se relações

dinâmicas, e até mesmo inesperadas, entre as tradições orais, literárias e gráficas, o que é aqui objeto de nossa atenção. Veremos a incidência de uma quarta tradição, que pertence ao conjunto das tradições performáticas, de músicos, poetas, atores e dançarinos - aqui, no caso particular de nosso estudo, pensamos na tradição da performance dramatúrgica, que é uma performance poético-coreográfico-cenográfico-musical.

Argumentos para rejeição e defesa dos instrumentos musicais e sua fundamentação no “complexo mítico” {Atena-Apolo-Mársias / *lúra* versus *aulós*}

Os detratores do *aulós*, que insistiam sobre seus efeitos maléficos à formação do caráter do cidadão e defendiam a *lúra* por sua alegada potência moralizadora e purificadora, frequentemente usaram dois mitos para justificar suas posições: o invento do *aulós* por Atena, com seu posterior descarte, e o desafio musical entre Mársias e Apolo. Para ilustrar esses debates, escolhemos aqui três personagens bastante conhecidos do período clássico ateniense, cuja memória tem razoável repercussão sobre a posteridade, e que recorreram a estes mitos para justificar tal sorte de condenação ao *aulós* e defesa da *lúra*: Platão, Alcibíades e Aristóteles.

Platão, na **República**, ao tratar dos instrumentos musicais, nos mostra Sócrates enumerando quais deveriam ser mantidos ou evitados em sua cidade ideal: deveriam ser banidos todos aqueles que são marcados pelos excessos (dificuldades técnicas, excesso de cordas, modulações, possibilidade de tocar todos os *modoi*); apenas aqueles que ensinavam ao homem o sentido de harmonia seriam preservados. Ao final, afirma que se deveriam “preferir Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias com os dele” (PLATÃO, **República**, 399e). Neste passo, identificamos uma referência ao mito do desafio musical entre Apolo, como *citaredo*, e Mársias, como *aulétés*.

Já de Aristóteles, conhecemos muito bem - a partir da leitura do livro oitavo da **Política** - toda a sua preocupação concernente à educação musical, condenando o emprego do *aulós* na educação dos jovens, por ser inútil para desenvolver a inteligência. Para defender tal argumento, recordava o desfecho da narrativa mítica que associava Atena ao *aulós*, ou seja, em específico quando esta deusa decide desvencilhar-se deste instrumento:

Há de fato um fundamento lógico para a história contada pelos antigos a respeito do aulós; dizia-se que Atena, logo após inventá-lo, jogou-o fora; não vai mal na história a alegação de que a deusa assim agiu por desgosto diante da deformação na face de seus executantes quando o tocavam; na realidade, é mais provável que tenha sido porque o aprendizado da arte de tocar aulós em nada contribuiu para o aperfeiçoamento da inteligência, porquanto atribuímos a Atena o patrocínio das ciências e das artes. (ARISTÓTELES. Política VIII, VI, 1341b)

Por sua vez, Alcibíades, aquando de sua juventude, conforme tradição biográfica que chegou até Plutarco, teria estabelecido um nexo de sentido e causalidade entre os dois mitos, de modo a justificar seu desdém pelo aulós e seu apreço pela *lýra*:

Deixemos então o aulós aos filhos dos tebanos, que não sabem conversar. Nós, atenienses, entretanto, temos – conforme asseguram nossos pais – Atena por fundadora e Apolo por ancestral: uma atirou o aulós para longe, o outro esfolou o aulētés. (PLUTARCO. Alcibíades 2)

Em comum, Platão, Alcibíades e Aristóteles fundamentam seu rechaço filosófico e pedagógico ao aulós na tradição mitológica, embasando uma opção intelectual, moral e estética em elementos de uma cultura e memória comuns: as razões para rejeitar o aulós se enraizariam, ali se justificando, nas motivações de Atena para dispensá-lo e no simbolismo da vitória do olímpico Apolo lirista sobre o selvagem sátiro aulētés.

Reverberações e circulações do “complexo mítico” Atena-Mársias-Apolo sobre as tradições literária e iconográfica na valoração dos instrumentos musicais

Ora, qual teria sido o alcance deste uso metafórico da mitologia na simbolização da inferioridade do aulós diante da *lýra*?

Acreditamos que, no início do terceiro quartel do século V, “um diti-rambo, o Mársias, de Melanípides, o Jovem, havia aberto o debate público sobre o canto rústico do aulós, que um certo Telestes defendia em seu diti-rambo *Argos*” (PICARD, 1939, p. 232). É provável que esse compositor

de ditirambos tenha articulado numa mesma história os mitos da invenção do *aulós* e da disputa entre Apolo e o sileno. O testemunho de Ateneu nos dá acesso a uns poucos versos desse poema, em que cantava como Atena se desvencilhara de seu instrumento, chamando-o de “perdição”, “objetos vergonhosos”, “ultraje ao seu corpo” e “baixaria” (MELANÍPIDES. *Mársias ap. ATENEU*, XIV, 616).

Aqui cabe lembrar a influência que a cenografia dramaturgica teria exercido - conforme postularam já há muito alguns estudiosos - sobre as artes figuradas, seja sobre a escultura (PICARD, 1939, p. 237), ou até mesmo sobre a pintura de vasos (METZLER, 1987, p. 73-8).

Consoante Charles Picard, “a escultura grega tratou, aqui e acolá, toda a continuidade desse drama satírico (o *Mársias* de Melanípides)” (PICARD, 1939, p. 237). Exemplo paradigmático seria o famoso grupo escultórico de Míron, no qual devem ter-se inspirado muitas obras posteriores que retratam o tema. É digno de nota lembrar que réplicas à maneira helenística do grupo de Míron tenham sido muito apreciadas pelos romanos aos tempos do Império (**Figura 1**).



Figura 1

A existência do grupo *Atena-Mársias* de Míron, que trazia uma conexão narrativa entre a história que vinculava a deusa olímpica à invenção do *aulós* e a história que colocava Mársias como grande tocador deste instrumento, nos é reportada pelos testemunhos de Plínio (*História Natural*, XXXIV, 57) e Pausânias. Esse grupo encontrava-se sobre a Acrópole de

Atenas, ao lado, parece, do *témenos* de Ergane. Segundo Pausânias (I, 24, 1), retratava “uma Atena fulminando o sileno Mársias, porque ele pegou o seu *aulós*, enquanto a deusa desejava que fosse jogado fora”.

O registro arqueológico trouxe a lume monumentos figurados que retratam como poderia ter sido esse grupo de Míron (**Figura 1**). Um dos monumentos mais conhecidos que representa esse grupo é o vaso de mármore Finlay, do Museu Nacional de Atenas.⁴ Mas o tema se repete sobre diversos suportes iconográficos, até mesmo em moedas, como um exemplar ateniense do período romano (PICARD, 1939, p. 233), em que se identifica um sátiro nu, num gesto de surpresa (para apanhar o *aulós*), enquanto Atena vira-se em sua direção. No entanto, consoante Picard, a obra que deve se aproximar mais do grupo de Míron é uma *enócoa* de Vari, conservada no Museu de Berlim (**Figura 2**). Seu pintor registrou os *aulói* abandonados entre os dois personagens, o que seria impossível numa estátua. Isso evidencia como as mutações de abordagem, quando um tema migra de um suporte para outro, caracterizam a interdependência entre as diferentes tradições, mesmo entre duas tradições visuais. Ora, esses *aulói* dão o sentido do mito, como se anunciassem o destino do insolente e intrépido sátiro às mãos de um vitorioso Apolo, que não lhe poupará a vida (PICARD, 1939, p. 232-3, fig. 105).



Figura 2

Podemos considerar que o jarro de Vari, inspirado, por um lado, na cenografia do drama de Melanípides, e, por outro, no grupo escultórico de Míron – e ao mesmo tempo refletindo interesse pela discussão sobre o valor dos instrumentos musicais –, inaugura uma tradição gráfica de pintores de vaso sobre o tema.

Atena e Mársias na pintura de vasos dos séculos V e IV: migração e circulação do tema, do ambiente cultural ático para os ambientes itálicos e etruscos

Os pintores vasculares acrescentaram, por sua vez, outros tratamentos iconográficos aos mitos alusivos à invenção do *aulós* por Atena, de sorte que, no fim do século V, encontramos outros exemplares retratando, com variações temáticas, o envolvimento musical entre Atena e Mársias.

Em uma cratera ática de figuras vermelhas encontrada em Creta, vemos Mársias tocando *aulós* diante de Atena (sendo coroada por Niké), em presença de Apolo e Artemis (**Figura 3**). A presença de Apolo e Artemis anuncia o desafio do sátiro ao deus citaredo, ao passo que a presença de Atena mostra-a como admiradora da arte da *aulética*, arte que, após seu invento, ela teria disseminado entre os homens, que passam a praticá-la em danças, coros e festivais (PÍNDARO. *Píticas* XII, 22-27). Além disso, reflete também a vinculação entre os mitos referentes à Atena inventora do *aulós* e ao duelo entre Apolo e Mársias.



Figura 3

A iconografia do grupo Atena-Mársias, por alusão sinóptica,⁵ apresentava o tempo passado e futuro da narrativa: o abandono do *aulós* por Atena lembrava os seus motivos (a deformação do rosto), ao passo que a atitude do sileno para tomar o *aulós*, ou mesmo a presença de Apolo, anunciava a sua *hybris* que o levará a seu fatal destino às mãos do citaredo olímpico.

Merece nossa atenção o percurso da narrativa iconográfica, que, começando no contexto da escultura e da pintura de vasos áticos, espalha-se pelos ambientes italiota e etrusco. A cerâmica ápula testemunha muito bem a dispersão geográfica das narrativas visuais do complexo mítico em estudo.

Bastante original foi o pintor ápulo que, para enfatizar o caráter gorgoneano do *aulós* e suas ligações com o mundo selvagem, retratou Atena olhando-se em um espelho com o escopo de verificar se o deboche de Hera e Afrodite era procedente, pois essas se riram da deformação de seu rosto enquanto soprava os tubos do seu instrumento. Esse é o conteúdo que se depreende da cratera ápula de Boston (**Figura 4**). Digo que esse pintor foi original porque esta versão é ausente nas fontes literárias conhecidas, que nos falam de Atena mirando-se sobre a superfície de um rio.



Figura 4

O problema da relação entre as tradições iconográficas e literárias: descompasso cronológico das abordagens sobre o complexo mítico Atena-Mársias-Apolo

Em uma série de outros vasos, a representação do envolvimento de Atena com Mársias é introduzida no “ciclo” iconográfico da disputa entre o sátiro e

o deus citado. Ora, encontramos aí uma relativa autonomia entre a tradição gráfica, talvez alimentada por outras vertentes orais, e a tradição literária. As referências escritas à conexão desses mitos são muito escassas no período clássico, sobretudo no século V. É claro, contudo, que não podemos concluir de forma definitiva que o nosso desconhecimento de textos detalhados referentes a essas narrativas míticas signifique que elas não tenham existido.

Sabemos, no mínimo, da existência de dois ditirambos - de Melanípides e Telestes - que tratavam desses mitos. No entanto, deles dispomos apenas de alguns fragmentos legados por Ateneu (XIV, 616). Além desses, temos informação imprecisa de um poema trágico de Sófocles cujo nome desconhecemos, do qual dispomos de apenas um fragmento, alusivo à morte de Mársias: “Ah, o *aulós* da dança não está mais soando” (SÓFOCLES. fr., ap. PHOTIOS α 3180 *Theodoridis*).

Para comparar o tratamento iconográfico ao literário desses mitos, é necessário estabelecer o *corpus* das principais narrativas literárias referentes a essas diferentes passagens que envolvem metaforicamente a polaridade semiótica entre a *lýra* e o *aulós*. Arrolamos, em nosso estudo, sete autores de maior valor informativo, do período compreendido entre os séculos V a.C. e II d.C.: Píndaro, Melanípides (se formos confiar na autenticidade de excerto narrado por Ateneu), Heródoto, Xenofonte, Apolodoro, Diodoro Sículo e Ovídio (dois textos desse poeta). O estudo comparado, sincrônico, dessas narrativas, enseja estabelecer o edifício deste “complexo mítico”⁶ conforme transmitido pela tradição literária ao longo de oito séculos, permitindo identificar todas as fases conhecidas da história que inicia na invenção do *aulós* por Atena e finda no esfolamento do sátiro por Apolo e suas consequências.

Mediante um estudo comparado, identificamos 13 fases do mito: 1) invenção do *aulós* por Atena; 2) som do *aulós* imita grito gorgoneano; 3) deformação do rosto (imagem espelhada no leito do rio); 4) Atena rejeita o *aulós*; 5) Mársias encontra e recolhe o *aulós* dispensado por Atena; 6) Mársias desafia Apolo; 7) disputa entre Mársias e Apolo; 8) Apolo propõe competir com instrumentos trocados (versão alternativa); 9) Apolo vencedor; 10) Mársias arrepende-se e suplica perdão; 11) castigo e sacrifício de Mársias por Apolo (esfolamento, escorchamento ou desolhamento); 12) Olimpos, Ninfas, animais das montanhas e outros seres selvagens lamentam, em prantos, a morte de Mársias; 13) nascente do rio Mársias, na Frígia, encontra-se onde o sátiro homônimo fora esfolado por Apolo (trata-se de uma presença do mito numa explicação mitológica da toponímia frígia).

A sistematização dos aspectos reportados pela tradição literária conforme os passos analisados permite-nos esboçar algumas asserções. Primeiro, que as narrativas literárias de que dispomos do século V (PÍNDARO. **Píiticas** XII; MELANÍPIDES. *ap.* ATENEU, XIV, 616; HERÓDOTO. **Histórias** VII, 26) e dos primeiros anos do IV (XENOFONTE. **Anábasis** 1-2) não estabelecem ainda qualquer ligação explícita entre o mito da invenção do *aulós* e a disputa entre Mársias e Apolo. Não se referem à tomada do *aulós* pelo sileno à deusa.

Quanto a Píndaro, narra apenas a situação e razões da invenção do *aulós* por Atena. Já Melanípides, algumas décadas mais tarde, traz um ponto de vista negativo ao repreender a aulética, apontando como o caráter indigno do instrumento repugnou a deusa. Heródoto e Xenofonte evocam os mitos em estudo para explicarem que um rio da Frígia era conhecido como rio *Mársias*, porque ali teriam ocorrido o castigo e o esfolamento aplicados por Apolo – ao não trazerem pormenores narrativos, revelam-nos que não haveria necessidade disso por serem histórias de conhecimento comum.

Na tradição literária, os indícios de conhecimento de uma versão codificada, integrada, do complexo mítico em estudo {Atena-Apolo-Mársias / *lŷra* versus *aulós*} aparecem apenas a partir do período helenístico, na obra **Biblioteca**, de Apolodoro - ou talvez até mais tarde, pois a datação e a autoria dessa obra é ainda incerta.⁷ Na época do Principado, as versões correntes já fundiam os dois ciclos mitológicos, como testemunham alguns poemas de Ovídio (43 a.C.- 18 d.C.). Nesses autores ocorre, com variações, um encadramento narrativo necessário entre os mitos referentes à invenção do *aulós*, ao duelo musical entre o sileno e Apolo, e ao castigo aplicado ao primeiro.

Diferentemente do registro literário, os monumentos figurados do século V e IV apresentam, com variações temáticas, essa visão ampla, detalhada e integrada dos mitos, a qual nós encontraremos somente mais tarde em Apolodoro (**Biblioteca** I, 4, 2), Diodoro Sículo (**Biblioteca Histórica** III, 59, 2 e sq) e Ovídio (**Fastos** VI, 695-710; **Metamorfoses** VI, 382 sq.).

Abordagem do duelo Apolo-Mársias na tradição iconográfica

Nas diversas abordagens iconográficas do certame musical entre o sileno Mársias e o deus citaredo, podemos atestar como os pintores artesãos tinham uma visão ampla de todo o “complexo mítico”. Para se ter uma visão mais

abrangente do tratamento iconográfico dessa disputa musical, é necessário considerar-se também a produção de imagem itálica e etrusca contemporânea, a qual, em algumas situações, constituía uma sofisticada caixa de ressonância de temas míticos de interesse grego: é o caso das representações de Apolo⁸ e Mársias rivalizando-se nos seus instrumentos. Talvez seja necessário lembrar que esses artesões etruscos escolhiam seus temas sob influência (i) dos vasos atenienses que acompanhavam as suas rotas comerciais, (ii) da cultura helênica dos habitantes da Magna Grécia, com os quais travavam intensos contatos, (iii) de terem acesso, em decorrência desses contatos, à mesma cultura oral mediterrânica pela qual a tradição mítica era transmitida.

A iconografia dos séculos V e IV nos fornece exemplos das fases 6 a 11 do mito, ausentes em Píndaro, rarefeitas em Heródoto e excessivamente sumárias em Xenofonte. Assim, numa cratera ática de Berlim, podemos ver uma ilustração de Mársias desafiando Apolo (fase 6). Conforme a análise de Metzger (1951, p. 164), Mársias está interrompendo a performance musical de Apolo. O deus lhe dirige um olhar surpreso diante do desafio do insolente sileno; as Musas, duas delas empunhando suas *lyrai*, não escondem seu espanto (Figura 5).



Figura 5

Numa taça etrusca da mesma época, a cena aceita três interpretações: talvez estivesse Mársias desafiando Apolo, ou estivessem definindo as regras do concurso, ou, finalmente, poderia ser o intervalo entre uma e outra execução musical (Figura 6).



Figura 6

As cenas de representação do *agôn* musical (*fase 7*) gozaram de enorme interesse entre artistas do final do século V e início do IV, sofrendo pequenas variações quanto aos personagens que o presenciavam e quanto aos instrumentos usados.

Duas crateras áticas do pintor de Pothos ilustram o modelo mais característico, em que Mársias toca *aulós* sentado sobre uma rocha, diante de um atento Apolo de pé, segurando um ramo de louro, enquanto duas Musas a ele assistem, uma em cada canto da cena.⁹ Na cratera do Museu Britânico, a Musa à esquerda (atrás de Mársias) segura a *líra*; na cratera do Louvre, uma tem a *líra*, e outra, um manuscrito desenrolado. Qual será o significado desse manuscrito? Será somente um atributo da Musa? Ou poderá simbolizar que Mársias, desafiando Apolo, enfrenta a civilização, a cultura?



No pegador de bronze de um espelho etrusco do final do século IV, Mársias toca seu *aulós* diante de Apolo, sentado, com sua cítara descansando sobre um suporte, com a presença de figura feminina (Afrodite ou Artemis?) (Figura 7).

Figura 7

Apesar de predominar a representação de Mársias tocando *aulós* – pois é a sua *hybris* o que mais desperta a atenção –, há também muitos exemplares em que o interesse maior se volta à performance citarística de Apolo, sobretudo na cerâmica ápula. É o caso de uma enócoa conservada na Villa Giulia,¹⁰ que retrata, ao centro, Apolo sentado, segurando com a mão esquerda uma cítara com braços cisneiformes, e com a direita erguida, o plectro, como se estivesse pronto para iniciar sua execução; à sua frente, o sileno de pé, empunhando os dois tubos de seus *auloi*; atrás de Apolo, uma Niké, num movimento que insinua que a coroa de louro – no caso, um atributo do vencedor da disputa – seria posta na cabeça de Apolo.

Podemos citar aqui dois exemplos de etapas seguintes da performance musical de Apolo, datados do terceiro quartel do século IV. Numa pelica conservada no Museu de Ruvo, o pintor ápulo imagina o momento da execução musical por parte de Apolo, observada por divindades, estando à sua frente Rea e sua irmã Ártemis. Com a cabeça baixa, de pé, segurando com a mão esquerda os tubos do *aulós*, recolhidos às suas costas, Mársias parece perceber o fim trágico que se aproxima (**Figura 8**).



Figura 8

O término triunfante da execução musical de Apolo ocupou a imaginação do pintor de uma enócoa ápula conservada numa coleção de Nápoles (**Figura 9**). Agora vemos Apolo com o braço direito estendido, mantendo ainda os dedos da mão esquerda pressionando as cordas, num gesto de quem faz reverberar o acorde final. O movimento de seu manto, esvoaçando, acompanha a direção do gesto. Vem em sua direção uma Nike alada,

com o intento de coroá-lo, dada sua iminente vitória no concurso. No canto esquerdo, o calvo Mársias, sentado sobre uma base coberta por uma pele de pantera, observa, recolhido, temerário do desfecho que se aproxima. O seu *aulós* sequer aparece. A presença da *sybene* (o estojo de *aulós*), suspensa no campo, indica que o sileno já tinha guardado o seu instrumento.



Figura 9

Há uma variante do tema do *agôn* musical (*fase 8*), na qual Mársias, surpreendentemente, toca *lýra*. Apolodoro, e mais tarde Diodoro Sículo (**Biblioteca Histórica** III, 59, 2 e sq), autor contemporâneo a César e Augusto, trazem o testemunho literário desta possibilidade:

Havendo convencido que o vencedor disporia do vencido a seu bel-prazer, chegada a prova, Apolo competiu com a cítara virada e convidou Mársias a fazer o mesmo. Como não pôde, Apolo foi considerado o vencedor... (APOLODORO. **Biblioteca** I, 4, 2)

Essa versão, porém, já era do conhecimento dos pintores de vasos atenienses do século V, muito embora reconhecessem que a mais comum apresentava o sileno com o *aulós*. Um belo exemplo dessa inversão é a cratera de Heidelberg do pintor de Pothos.¹¹ Vemos Mársias sentado sobre uma elevação do terreno tocando *lýra*; diante dele, Apolo, de pé e de lado, virando o rosto em direção a seu contendor; atrás do deus, uma Musa; atrás do sileno, duas outras Musas, a da esquerda estendendo um díptico a sua vizinha.

Incapaz de superar o deus musical, na excelsa arte que o caracterizava, Mársias, perante a performance de Apolo, pressentia o desfecho da disputa. Essa é a imagem que podemos apreciar na belíssima pélica do Ermitage (*fase 9*): Mársias, sentado de pernas e braços cruzados, seu *aulós* ao chão, observa, com um ar derrotado ao mesmo tempo que perplexo, o triunfante Apolo (**Figura 10**). O deus veste a suntuosa túnica de citaredo. Aparece algo novo neste vaso: a presença de Olimpos, com certeza sofrendo diante do inelutável destino de seu amante¹² face o iminente resultado do certame. Ao mesmo tempo, o pintor parece antever o futuro, quando Olimpos se tornará o grande herdeiro da arte de Mársias e um dos maiores nomes na arte da aulética, cuja superioridade de suas melodias foram largamente reconhecidas (ARISTÓTELES. **Política** 8.5).



Figura 10

Ciente do que o aguarda após a incontestada vitória de Apolo, Mársias suplica-lhe seja poupado. Esse sentimento de medo e arrependimento é o que o artista etrusco quis comunicar no desenho que fez sobre um pegador de espelho de bronze, em que representa o sátiro ajoelhando-se em frente a um exasperado Apolo, sequioso de justiça (**Figura 11**). Com um pouco de imaginação, podemos colocar em sua boca as palavras que Ovídio lhe atribuiu: “Por que me arrancas a mim mesmo [escalpelas]? diz o sátiro. Ah! Que remorso! Ah! gritava ele, [por] um *aulós* não vale pagar esse preço!” (OVÍDIO. **Metamorfoses** VI, 385-6).



Figura 11

A etapa final: Mársias houve que pagar o preço de sua desmedida, sua transgressão à ordem governada pelos deuses olímpicos, sendo cruelmente punido por Apolo. Os artistas do século V, ao preferirem a dinâmica do *agôn* musical, que era uma instituição de grande importância nas *póleis* gregas, evitaram as cenas propriamente do castigo, sendo ele apenas insinuado. No entanto, os testemunhos de Heródoto (VII, 26) e Xenofonte (*Anábasis*, I-2) revelam que detalhes sobre o castigo já seriam de conhecimento comum, ao menos na tradição oral que circulava.

No século IV, as imagens começam a trazer o tema do castigo, tratando-o sempre com certa moderação: empregavam o método *sinóptico por alusão*, evitando mostrar o escalpelamento. Afinal, com respeito ao bom gosto, bastava insinuá-lo pela presença de uma faca em mãos de um Apolo exacerbado, ávido por impor ao *hybristés*¹³ *aulētés* frígio a sua devida pena.

Esse comedimento por parte dos artistas, porém, não esconde a ira de Apolo, como pode ser observado no espelho etrusco supracitado (**Figura 11**), onde ele empunha o cutelo, sem demonstrar intenção de demover-se de seu plano de vingança. Numa cratera ápuia de Bruxelas (Cratera ápuia. 340 a.C. Bruxelas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, R 227. LIMC, Aphrodite, n. 1492), a cena é mais complexa, pois a presença de Zeus exige o cumprimento da justiça, isto é, a penalização cominada a Mársias deve ser efetuada. Destarte, a faca de Apolo é um agente de justiça – não é ne-

cessário descrever a cena do castigo, pois ela está implícita na faca. Assim, o sentido de bom gosto que acompanhava esses artistas impedia-lhes o interesse por retratar a parte mais cruel da história.

Evitaram esse trecho cruel do mito não por o ignorarem – afinal, os excertos de Heródoto (VII, 26) e Xenofonte (*Anábasis* 1-2) deixam implícito o pressuposto de que o triste (porém merecido) fim de Mársias era de conhecimento geral.

É a partir do período helenístico que, aos poucos, cresceu o gosto pelo tema do castigo infligido ao sátiro, que se tornará a abordagem predileta do tema na arte imperial romana (**Figura 12**) e em sua posterior retomada renascentista e barroca, que explorará a expressão física do sofrimento do sileno em sua agonia.



Figura 12

Na tradição literária, são autores do final da República e início do Império que por primeiro relatam pormenores de crueldade, agonia e dor, como encontramos nas palavras sanguinolentas da descrição de Ovídio (*Metamorfoses* VI, 387-92):

Enquanto gritava, arrancava-se-lhe a pele de todos os membros; seu corpo não era nada mais que uma chaga. O sangue jorrava de todos os lados; seus músculos, expostos nus, estão visíveis; veem-se suas veias onde o sangue bate, e nenhuma pele o recobre, estremecendo, se poderiam contar as palpitações de suas vísceras, e, no seu peito, as fibras, entre as quais passa a luz.

O tratamento dado à dualidade simbólica entre o *aulós* e a *lýra* no fluxo das tradições orais, literárias e visuais antigas

Consideramos relevante, então, avaliar qual a dimensão e amplitude social do discurso que acoima a arte da aulética e enaltece a arte da *lýra*. Ressaltamos a ressonância intelectual que deve ter tido o debate público sobre o caráter dos instrumentos, a partir da encenação, na metade do século V, das peças **Mársias** de Melanípides e **Argos** de Telestes, sob influência das quais ocorreu uma disseminação do interesse pelos mitos referentes à invenção do *aulós* por Atena e à disputa musical entre Apolo e o sátiro frígio. Os resultados se fizeram sentir na crescente representação desses mitos sobre monumentos figurados a partir da metade do século V, inaugurada possivelmente pelo grupo *Atena-Mársias* de Míron, colocado em destaque na Acrópole de Atenas, com estátuas em tamanho natural. A análise global da iconografia referente a esses mitos da segunda metade do século V até o século IV revela-nos que entre os artistas estabeleceu-se uma tradição de “codificação” desse “complexo mítico”, inserindo numa única narrativa, linear e sequenciada, os fatos narrados desde a invenção do *aulós* por Atena até o escalpamento de Mársias por Apolo. O fato preponderante que a análise quantitativa da cerâmica nos aponta é a grande popularidade, no final do século V e no século IV, da lenda respeitante ao duelo musical entre o citaredo olímpico e o *aulētés* frígio. Essa tendência pode ser atestada tanto na imagética ática (QUEYREL, 1984) quanto na italiota e etrusca (inclusive na iconografia dos espelhos).

Por que, então, de nosso ponto de vista, ocorreu esse apelo sobre os pintores de vaso (quase uma comoção) pelo duelo entre Apolo e o sileno tanto nas regiões centrais quanto periféricas do mundo grego? À primeira vista, a resposta parece simples. Os artistas tomam partido, uma vez sensibilizados pela discussão sobre o valor e caráter da *lýra* e do *aulós*. Registram, simboli-

camente, seu desprezo pelo *aulós* e sua admiração pela *lúra*. Vários motivos podem ter convergido nessa tomada de posição em favor da *lúra*: o orgulho ático, o desprezo pelos tebanos, a influência do pitagorismo, a afirmação étnica em relação à barbárie, ou até mesmo uma estrutura antropológica profunda, inconsciente, que demarca as fronteiras da cultura e da natureza, o domínio do humano e do animal ou monstruoso, o mundo dos vivos e dos espíritos.

Nessa linha de raciocínio, percebe-se que o denso enraizamento na cultura mediterrânea antiga do tema mítico de Atena, Mársias e Apolo em torno do *aulós* e da *lúra*, recorrente nas tradições literárias, orais e visuais em um arco cronológico de quase um milênio, vincula-se à intensidade cultural de sua significação.

A tradição iconográfica e literária que aborda o “complexo mitológico” Atena-Apolo-Mársias em torno das significações da dicotomia *lúra* versus *aulós*, traz à tona um sistema de pensamento filosófico e pedagógico que atribui valores morais positivos e negativos a diferentes expressões culturais e comportamentais simbolizadas nestes instrumentos musicais. A cultura como um todo é mais heterogênea e comporta outros sistemas de pensamento paralelos, sobretudo ligados à religiosidade, às crenças funerárias, assim como ao lazer e à livre apreciação estética musical, entre os quais a relação entre a *lúra* e o *aulós* não se assujeita à polarização simbólica apolíneo-dionisiaca verificada no complexo mítico {Atena-Apolo-Mársias / *lúra* versus *aulós*}. No entanto, a notável popularidade dessa narrativa nas tradições gráficas e literárias testemunha a força desse sistema de pensamento entre a cultura hegemônica com pretensões de normatização e padronização de comportamentos, em geral, e das práticas musicais, em específico. Percebemos que o paralelismo entre a dicotomia *lúra* versus *aulós* e Apolo versus Mársias possuía um fortíssimo apelo, talvez em razão da enorme abrangência que a polêmica *lúra* versus *aulós* tinha, em termos de englobar de forma metafórica várias questões pungentes de natureza cultural, social, religiosa, étnica, política e estética.

Analisando a relação entre as três tradições, constatamos, num primeiro momento, um paralelismo relativamente independente entre as tradições literárias e visuais, a confiarmos nos testemunhos remanescentes. A tradição gráfica do final do século V e início do século IV, seja ática, ápula ou etrusca, relata com detalhes a contenda musical entre Apolo e Mársias, ao passo que articula uma sequência narrativa por alusão sinóptica entre o mito de Atena inventora do *aulós* e o duelo musical entre o deus citaredo e o sileno. A tradição literária contemporânea, por sua vez, não revela interesse pelo

agôn em si, nem tampouco conecta o conjunto do “complexo mítico”. Precisaremos aguardar alguns séculos, para que alguns poetas - como o Apolodoro da **Biblioteca** e o Ovídio de **Fastos** e **Metaformoses** - elaborem uma narrativa que articule as diversas fases em uma única narrativa, conexão que já era conhecida pela tradição gráfica, seja de pintores de vasos, seja de autores de imagens incisas nos suportes de espelhos etruscos.

Possivelmente, tradições orais articulavam as tradições gráficas e literárias, e faziam circular essas narrativas míticas. Esse processo de circulação das tradições por meio da oralidade deve ter sido responsável por espalhar tais histórias pelo Mediterrâneo em pleno período clássico, atingindo, para além da Ática, a Apúlia e a Etrúria, na Itália.

Um dos veículos renovadores desse fôlego da tradição oral – daquilo que é contado e recontado nas conversas do dia a dia – deve ser debitado a outra tradição: a tradição da performance dramatúrgica, cuja memória, em princípio, era transmitida precipuamente pela oralidade. Como é próprio da performance, que é uma expressão cultural que existe em sua plenitude somente na ação, seus testemunhos plenos são inexistentes até o advento das tecnologias de gravação sonora e visual, que surgiram nas bordas do século XX. No entanto, produções literárias e iconográficas faziam ecoar o modo como as narrativas míticas eram abordadas pela performance dramatúrgica, que envolvia a atuação dos atores-cantores e músicos-instrumentistas nos palcos dos teatros, onde dançavam e contracenavam em um cenário vestindo máscaras e roupas que, no conjunto, faziam parte da performance. É claro que a performance em si nos escapa. Mas o que se falava dela reverberava para além do momento da apresentação, inclusive viajando pelo mar até regiões distantes, de modo que ficaram registros nas tradições literárias e iconográficas.

O relato de Ateneu sobre um drama satírico de Melanípides é um importante testemunho do fato de o tema de Atena e Mársias ter sido trazido ao público ateniense por meio dessa performance teatral, conhecida ainda seis séculos mais tarde por Ateneu. Picard soube identificar a reverberação dessa encenação no trabalho do prestigioso escultor ateniense Míron que, em resposta ao gosto pelo tema, produziu um grupo escultórico influenciado por Melanípides, introduzindo o assunto nas tradições visuais, já que serviu de inspiração para a enócoa de Vari aqui estudada.

Um testemunho do papel do teatro na disseminação do mito da contenda entre Apolo e Mársias na Itália pode ser verificado em uma enócoa do Pintor de Felton (**Figura 13**). O vaso de Melbourne de forma singular nos

mostra Apolo tocando sua *kithára* em vistosos trajes profissionais, avançando na direção de um jovem sentado sobre uma base rochosa; atrás dele, um displicente e debochado Mársias, apoiado sobre um pilar; nas extremidades da superfície figurada, duas figuras teatrais bufas, típicas das farsas ápulas, do gênero regional chamado *phlyax*, que comprovam o contexto cenográfico da apropriação narrativa do mito de Apolo e Mársias.



Figura 13

No que se refere ao extenso arco cronológico abrangido, há que se supor que a tradição de transmissão do complexo mítico flua entre as tradições orais, literárias e visuais, e mesmo cenográficas, umas alimentando as outras. É sabido que o grupo escultório Atenas-Mársias, de Míron, localizado na Acrópole de Atenas, chegou aos tempos de Plínio, o Velho, e mesmo de Pausânias, na virada de século I-II d.C. Os vasos áticos do século V e IV, mesmo que tenham desempenhado papel no período clássico, em termos de proliferação do tema já não eram mais conhecidos no período imperial, visto que ou haviam sido perdidos e esquecidos ou estavam enterrados no substrato arqueológico, muitos bem conservados no interior de túmulos etruscos ou magno-gregos. Mas o tema foi retomado por escultores do período imperial com toda a força, focando agora na aplicação do castigo ao suplicante Mársias. Pode ter contribuído para isso o fato de Apolo ter-se tornado, no Império Romano tardio, talvez o deus grego mais popular e mesmo mais oficial para os romanos. O gosto dos gregos do sul da Itália pode também ter infiltrado o interesse por essa narrativa, no período helênístico, entre a sociedade romana mais culta e influenciável por assuntos

culturais gregos, deixando heranças posteriores, manifestas em época imperial. A tradição literária, seja de autores acadêmicos como Ateneu, seja de poetas como Ovídio, revela um acúmulo e sobreposição de tradições, parte delas mantidas por fontes eruditas que não conseguimos reconstituir por completo, parte delas mantidas por tradições orais, mais eruditas ou populares conforme a região e os círculos.

Palavras finais

Por meio do fluxo entre as tradições orais, visuais e literárias – tradições interdependentes, com ritmos próprios e singularidades estéticas, temáticas e socioeconômicas –, vemos como o complexo mítico {Atena-Mársias-Apolo / aulós-lýra} se incorpora à memória cultural mediterrânea, marcando um acento de identidade grega, mas que, numa perspectiva transcultural, é assimilado e recriado em contextos diversos, como o contexto etrusco, contemporâneo ao mundo grego clássico, e o contexto imperial romano, quando vigorava a grande cultura greco-romana internacionalizada a partir da bacia do Mediterrâneo.

Como exposto anteriormente, o forte enraizamento dessa temática mitológica nas tradições culturais greco-romanas deve-se ao potencial que tem de fazer ecoar uma temática universal, o paradoxo *cultura* versus *natureza*, quase uma estrutura binária profunda, no sentido de Lévi-Strauss, mas que assume sua feição singular grega e mediterrânea, condensada na simbologia da dicotomia *lýra* versus *aulós*, que, como vimos, nos reporta ao embate *racional* versus *irracional* (DEMARGNE, 1981, p. 1039), *grego* versus *bárbaro*, *ordem* versus *desordem*, e por isso exerce forte apelo sobre os discursos estéticos, pedagógicos e filosóficos com pretensões normatizadoras, em consonância com os valores hegemônicos da cultura grega clássica.

Assim, a lenda chegou até o público romano da época imperial, quando as esculturas de Mársias suplicante e vítima do castigo de Apolo foram reproduzidas até a época tardia conforme um esquema iconográfico que remete às passagens de Heródoto e Xenofonte e que, fato mais interessante, guarda semelhança com a iconografia de Jesus crucificado e com a memória da imagem de Prometeu acorrentado. É nessa forma de representação de um Mársias sacrificado (**Figura 14**) - que despertou o interesse de artistas renascentistas e, sobretudo, barrocos (**Figuras 15 e 16**) - que o tema chegou e foi incorporado ao mundo ocidental moderno (**Figura 17**).



Figura 14



Figura 15



Figura 16



Figura 17

**VISUAL, ORAL AND LITERARY TRADITIONS:
THE CONFORMATION OF MEMORY AND THE CONSTITUTION OF
MATERIAL REFERENCES FOR IDENTITY (THE MYTH OF APOLLO
AND MARSYAS' MUSICAL CONQUEST)**

***Abstract:** We will study some aspects of the route the mythological tales of the conflict between Apollo and Marsyas made along some centuries in ancient culture. This story begins with the invention of the flute by Athena, bringing light to the wrangle about the moral values attributed to the aulos and the lyre, the first being connected with the Dionysian context, the second, in the opposite side, to the Apollonian universe. We are not handling a plain context of cultural relations, but labyrinth trails, in which oral, visual and literary traditions travelled during a longtime in Antiquity. Through these traditions, the meanings that are impregnated in the schemes of transmission and communication bring to us some very important cultural meanings, reaching a magmatic level of culture, almost structural, in the sense of Lévi-Strauss. We are interested in pointing the diversity of approaches applied to these myths, mainly in the iconographical representations, looking for an interpretation of the variety of focuses, paying attention to the geographical transfers and to the chronological continuities.*

***Keywords:** Ancient Greece; Music; Iconography; Mythology; Tradition.*

Abreviaturas

LIMC = *LEXICON ICONOGRAPHICUM MITHOLOGIAE CLASSICAE*. Union Académique Internationale, Bruxelas; Conseil Internationale de la Philosophie et des Sciences Humaines, Paris; Association Internationale d'Études du Sud-est Européen, Bucarest; UNESCO, Paris. Genebra: Artemis Verlag, 8 volumes, 1981-1995.

Documentação iconográfica

Figura 1

Cópia romana do Mársias do grupo de Míron. Mármore. Maneira helenística. Alt.: 1,59m. Vaticano, Museu Laterano

Figura 2

Enócoa ática. Figuras vermelhas. Proveniente de Vari. Meados do século V. Berlim, Staatliches Museum, F 2418

Descrição comentada: Atena, de pé, armada, deixou cair seus *auloi*, os quais Mársias se apressa em pegar. Monumento figurado que mais se aproximaria do grupo escultórico de Míron, ao combinar a cena do abandono do *aulós* pela deusa Atena e o interesse do sileno Mársias pelo instrumento que será sua especialidade musical e que, após o duelo com Apolo, será a causa de sua morte. Ref.: LIMC, "Athena", n. 618. PICARD, 1939, p. 232-3, fig. 105. Atena, de pé, armada, deixou cair seus *auloi*, os quais Mársias se apressa em pegar.

Figura 3

Cratera ática. Figuras vermelhas. Proveniente de Creta. Final do século V. Atenas, Museu Nacional de Atenas, inv. 1442 (CC1921)

Descrição comentada: Mársias tocando *aulós* diante de Atena, em presença de Apolo e Ártemis, além de uma pequena Nike alada que se aproxima para coroar Atena, aqui lembrada como inventora deste instrumento.

Ref.: LIMC, "Athena", n. 619.

Figura 4

Cratera ápula. Apulo Inicial. Boston, Museum of Fine Arts, inv. 00.348, H.L. Pierce Fund. Fim do século V

Descrição comentada: Atena, sentada sobre uma árvore, tocando *aulós*, seu rosto refletido em um espelho segurado por um jovem, com a presença de Zeus, de uma mênade, de um sileno (o próprio Mársias?). A mesma cena aparece representada sobre uma moeda imperial (193-211 d.C.).” (LIMC, Athena, v. 1, tomo 2, p. 1014-15.)

Ref.: LIMC, “Athena”, n. 620.

Figura 5

Cratera ática em cálice. Figuras vermelhas. Início do século IV. Berlim, Staatliches Museum, F 2638

Descrição comentada: “Apolo sentado, uma *lúra* na sua mão esquerda e plectro na direita, observa Mársias, que pôs a mão esquerda sobre uma elevação do terreno e estende a mão direita em direção do deus (talvez tivesse o *aulós* nessa mão). Abaixo de Apolo, no primeiro plano, uma Musa sentada segurando uma *lúra*, à direita Hermes, um Eros grande e uma Musa sentada ao lado de um altar, uma *lúra* sobre seus joelhos, à esquerda de Mársias uma Musa (?) sentada atrás de uma coluna jônica” (METZGER).

Ref.: METZGER, 1951, p. 150, fig. 4, pr. XXII/2.:

Figura 6

Taça etrusca. Figuras vermelhas. Proveniente de Narce. Primeiro quartel do século IV. Berkeley, Lowie Museum, 8.935

Descrição comentada: Aplu com *bárbitos* e Mársias com os dois *aulói*, um em cada mão, provavelmente combinam as regras da disputa.

Ref.: LIMC, “Apollon/Aplu”, n. 98.

Figura 7

Espelho etrusco (pegador de bronze). Proveniente de Praeneste. Final do século IV. Roma, Villa Giulia, inv. 13135 (ex Barberini)

Descrição comentada: Mársias, de pé, tocando *aulós*, em frente a Apolo, sentado com a cítara, cuja forma remete à “cítara de berço”, repousando sobre a parte mais elevada da base em que está sentado, aguardando sua vez de tocar. Presença de uma figura feminina (Afrodite ou Artemis?).

LIMC, Apollon/Aplu, n. 102.

Figura 8

Pélica. Ápulo médio. Atribuído ao Grupo de Ruvo 423. Ca. 350-330 a.C. Ruvo, Museu Cívico, inv. 1500

Descrição comentada: Apolo toca cítara diante de Atena, atrás da qual está Mársias, segurando o par de tubos de *aulós* com a mão esquerda recolhida atrás de suas costas e a direita apoiada sobre o ombro da deusa. Presença de Ártemis, de uma Musa e de uma Nike alada que, sentada em um plano superior, observa a performance musical.

Ref.: TRENDALL; CAMBITOGLU, 1978, n. 15/43, pr. 142.5.

Figura 9

Enócoa. Ápulo médio. The Suckling-Salting Group. The Group of the Yale Pelike. Ca. 350-330 a.C. Nápoles Stg., inv. 574

Descrição comentada: Apolo, ao centro, conclui sua performance na cítara, observado por Mársias, sentado sobre uma banquetta revestida por pele de panteira. Ele já guardou seu instrumento na *sybene*, o estojo que pende suspenso no campo. Uma Nike alada aproxima-se do deus citaredo para coroa-lo vencedor.

Ref.: TRENDALL; CAMBITOGLU, 1978, n. 15/18, pr. 139.4a-b.

Figura 10

Pélica ática tardia (Estilo Kertch). Figuras vermelhas. Pintor de Mársias. Meados do século IV. Museu do Ermitage, St. 1795 (EVP 76)

Descrição comentada: Apolo, sobre pódio, toca cítara, triunfante, observado por Mársias sentado, queixo apoiado sobre o pulso, com ar de derrotado, em companhia do solidário e amado Olimpo, também sentado. Presença de Rea e Ártemis. Pequena Nike alada aproxima-se de Apolo. No campo, na parte central superior, suspensa, a coroa de louros.

Ref.: METZGER, 1951, p. 162, 166-7, fig. 18, pr. XXI/3. PETRAKOVA, 2012, p. 157, fig. 8.

Figura 11

Espelho etrusco. Bronze. Proveniente de Praeneste. Metade do século IV. Roma, Villa Giulia, inv. 12983 (ex Barberini)

Descrição comentada: Apolo, vencedor, com a cítara na esquerda, empunha cutelo com a direita, antecipando o castigo a ser aplicado ao desafiante Mársias, derrotado, que lhe suplica por sua vida diante do terrível desfecho que se anuncia. Presença de figura feminina.

Ref.: LIMC, “Apollon/Aplu”, n. 107.

Figura 12

Escultura romana. Mármore. Período imperial. Roma, Museus Capitolinos

Figura 13

Enócoa. Ápulo inicial tardio. Pintor de Felton. Ca. 385-360 a.C. Melbourne, 90/5

Descrição comentada: Apolo toca cítara, voltado a um jovem que a ele assiste, sentado sobre uma cratera. Atrás de Apolo, Mársias, apoiado sobre um pilar coberto por um manto, escuta a performance do deus citaredo. Nos cantos, duas figuras bufas próprias das representações do popular teatro ápulo denominado *phlyax*.

Ref.: TRENDALL; CAMBITOGLU, 1982, 172, n. 7/49. Trendall, 1989, n. 136.

Figura 14

Cópia romana em mármore de um grupo escultórico da Ásia Menor (datado de ca. 200-190 a.C.). Encontrado próximo de Roma, no séc. XIX. Munique, Glyptothek, inv. 280

Descrição: Mársias sacrificado.

Figura 15

Escultura em mármore. Estilo barroco alemão. Mársias (ca. 1680). Autor: Balthasar Permoser (1651-1732), escultor de Dresden. Nova Iorque, Metropolitan Museum

Descrição comentada: Detalhe, focando o rosto de Mársias sem barba, traduzindo a dor e sofrimento causados pelo castigo aplicado por Apolo.

Figura 16

Escultura em mármore. Estilo barroco italiano. Autor: Antonio Corradini (1723-1728), escultor veneziano. Encomendada por Augusto, o Grande, rei da Polônia e Eleitor da Saxônia, para os jardins do Palácio Holandês de Dresden. Londres, Victoria and Albert Museum, exposta, após restauração, nos jardins inaugurados em 2005 (gravura impressa)

Figura 17

Marsias ou Torso of the 'Falling Man' (ca. 1882-1889), de Auguste Rodin (1840-1917). Los Angeles, The Gerald Cantor Sculpture Garden

Documentação textual

APOLLODORUS. **The Library**. (Loeb Classical Library. Volumes 121 & 122). Translated by Sir James George Frazer. Cambridge: Harvard University Press / Londres: William Heinemann Ltda., 1921.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

ATHENAEUS. **The Deipnosophists**. Translation by Charles Burton Gulick. 7 volumes. Londres: William Heinemann Ltd. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.

DIODORUS SICULUS. **Library of History**. Translation by C. H. Oldfather. London: Loeb Classical Library, 1939.

HERÓDOTO. **História**. Introdução e tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1988.

Ovide. **Les Fastes**. Tome II. Livres IV-VI. Texte établi, traduit et commenté para R. Schilling. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE. **Les Métamorphoses**. Texte établi par Georges Lafaye. Emendé, presente et traduit par Olivier Sers, Paris: Les Belles-Lettres, 2009.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Illustrations and Index. Ed. By R. E. Wycherley, Harvard: Loeb Classical Library, 1932.

PINDARE. **Pythiques** (Tome II). Texte établie et traduit par A. Puech. Paris: Belles Lettres, 1951.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris: Librairie Gallimard, 1959.

PLINY. **Natural History**. Translated by H. Rackham, W.H.S. Jones, D.E. Eichholz. Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1949-54.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Tradução de Gilson César Cardoso. 4 v. São Paulo: Ed. PAUMAPE, 1991.

XENOPHON. **The Anabasis of Cyrus**. Translated by Wayne Ambler. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008.

Referências bibliográficas

ASSMANN, Jan. **Religión y memoria cultural**. Diez estudios. Colección Estudios y Reflexiones, Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

CERQUEIRA, F. V. Argumentos aristotélicos em favor do ensino musical. **Dissertatio** (UFPel), Pelotas, v. 3, n. 1, p. 79-86, 1996.

CERQUEIRA, F. V. Percepciones estéticas y valoraciones éticas del uso cotidiano de los instrumentos musicales en la Grecia antigua. **Iter** – Encuentros, Santiago, Chile, v. XIV, p. 103-128, 2007.

CERQUEIRA, F. V. A música grega antiga: origem, identidade e etnicidade. In: TACLA, A. B., MENDES, N. M., CARDOSO, C. F.; LIMA, A. C. C. (Orgs.) **Uma trajetória na Grécia Antiga**. Homenagem à Neyde Theml. Rio de Janeiro: Ed. Apicuri, 2011, p. 187-208.

CERQUEIRA, F. V. Apolo e Mársias: certame ou duelo musical? Abordagem mitológica da dualidade simbólica entre a *lýra* e o *aulós*. **Classica**, Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, São Paulo, v. 25, n. 1-2, p. 61-78, 2012.

CUMONT, F. **Recherches sur le symbolisme funéraire sur les sarcophages romains**. Paris, 1942.

DEMARGNE, P. “Athena”, Commentaire. In: ACKERMANN, H. C. (Ed.) **LIMC**, tomo II, v. 1, 1981.

DUGAS, C. Héraclès *Mousicos*. In: _____. **Recueil Charles Dugas**. Paris: Boccard, 1960, p. 115-121.

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina** (trad. Mário da Gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

METZGER, H. Le cycle d’Apollon. In: _____. **Les représentations dans la céramique attique du IV siècle**. Paris: Boccard, 1951, p. 158-168.

METZLER, D. Einfluss der Pantomime auf die Vasenbilder des 6. und 5. Jhts. v. Chr. In: BÉRARD, C. et alli. (Org.) **Cahiers d’Archéologie Romande**, Lausanne, Institut d’Archéologie et d’Histoire Ancienne, 36 (*Images et Société en Grèce Ancienne. L’iconographie comme méthode d’analyse*), p. 73-8, 1987.

PETRAKOVA, Anna. Late Attic Red-figure vases from burials in the Kerc Area: The Question of Interpretation in Ancient and Modern Contexts. In: **Beihefte zum CVA Deutschland Band V, Vasenbilder in Kulturtransfer-Zirkulation und Rezeption griechischer Keramik im Mittelraum**, München, 2012, p. 151-163.

PICARD, C. **Manuel d'Archéologie grecque**, La Sculpture, II, Période Classique, V^e siècle. Paris: Auguste Picard, 1939.

QUEYREL, A. Scènes apoliniennes et scènes dionysiaque du peintre de Pothos. **Bulletin de Correspondances Helléniques**, Paris, p. 123-159, 1984.

SNODGRASS, A. La naissance du récit dans l'art grec. **Cahiers d'Archéologie Romande**, Lausanne, v.36, p. 11-8, 1987.

TEIXEIRA, F. C. Aby Warburg e a pós-vida das Pathosformeln antigas. **História e Historiografia**, Ouro Preto, n. 05, p. 134-147, 2010.

TRENDALL, A.D. **Red Figure Vases of South Italy and Sicily: A Handbook**. London: Thames & Hudson, 1989.

TRENDALL, A.D.; CAMBITOGLU, A. **The Red-figured vases of Apulia**. Volume I. Early and Middle Apulian. Oxford: Clarendon Press, 1978.

TRENDALL, A.D.; CAMBITOGLU, A. **The Red-figured vases of Apulia**. Volume II. Late Apulian. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Notas

¹ Texto correspondente à conferência apresentada no Rio de Janeiro, em setembro de 2013, por ocasião do “XXIII Ciclo de Debates em História Antiga”, do LHIA/UFRJ, cujo enfoque foi apresentado e debatido também em duas outras ocasiões: na cidade de Rio Grande/RS, em 2012, no Simpósio Temático “História, Memória e Patrimônio”, realizado durante o “XI Encontro Estadual de História - História, Memória e Patrimônio”, promovido pela ANPUH-RS e realizado na FURG; e em Imperatriz/MA, em 2013, no “I Colóquio de História Antiga e Medieval de Imperatriz - Maranhão: diálogos com a Arqueologia e com a Antropologia”. O assunto foi objeto de uma primeira publicação (Cerqueira, 2012), em que a abordagem se direcionou à análise das significações culturais das narrativas mitológicas do duelo entre Apolo e Mársias, ao passo que o presente artigo propõe focar a problemática da rede de tradições por meio das quais o tema circula entre diferentes regiões e atravessa diferentes épocas.

² Os elementos simbólicos e materiais por meio dos quais estas tradições se expressam fazem parte desta memória mais ampla, a memória cultural, a qual - aprendemos com Jan Assmann (2008, p. 50) - “é complexa, pluralista e labiríntica; engloba uma quantidade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas em tempo e espaço, e destas tensões e contradições extrai sua dinâmica própria”.

³ Aby Warburg forjou o conceito de *Nach-leben* de “pós-vida”, por vezes traduzido erroneamente como sobrevivência, como se se tratasse de algo que quase morreu,

mas, apesar de tudo, conseguiu sobreviver. Buscando entender o “Nascimento da Vênus” de Botticelli, Warburg, conforme interpretação de Felipe Charbel Teixeira (2010), chega ao conceito de um “estudo da mobilização inconsciente, em pinturas e esculturas, de forças emotivas (patéticas) herdadas do (e reavivadas no) contato com a tradição antiga”. Ou ainda, seguindo com as palavras de Teixeira, para decifrar o paradigma warburgiano: “Ele se refere (...) não apenas à sobrevivência de certas formas representacionais, como a Ninfa, entendidas como tópicos figurativas, ou seja, lugares-comuns visuais mobilizados conscientemente pelos pintores (...), mas ao revigoramento mesmo de certas forças psíquicas arraigadas na memória coletiva, cristalizadas como espectros em imagens dotadas de intensa força” (TEIXEIRA, 2010, p. 139).

⁴ Vaso Finlay. Museu Nacional de Atenas, inv. 127. *ap.* PICARD (1939, p. 233).

⁵ Sobre o método de alusão sinóptica na narrativa iconográfica: SNODGRASS, 1987, p. 11-8.

⁶ Utilizamos essa expressão para denotar a conexão entre os mitos referentes à invenção do *aulós*, à rejeição desse instrumento por Atena, à tomada dele pelo sileño, ao desafio feito a Apolo, à vitória de Apolo e consequente castigo imposto ao insolente *aulētēs* frígio.

⁷ Segundo Harvey (1987, p. 45), Apolodoro de Atenas (nascido aproximadamente em 140 a.C.) não seria o autor dessa obra, que teria sido escrita na época do Império.

⁸ Denominação etrusca do deus Apolo.

⁹ Cratera. Final do século V. Pintor de Pothos. Londres, Museu Britânico, antiga coleção Hope, inv. 1920 6-13, 2. Cratera. Final do século V. Pintor de Pothos. Paris, Louvre, G 490.

¹⁰ Enócoa. Provavelmente de Caere, 330-320 a.C. Roma, Villa Giulia, inv. 50668 (ex Castellani). **LIMC**, Apollon/Aplu, n. 100.

¹¹ Cratera. Final do século V. Pintor de Pothos. Heidelberg, Archäologisches Institut der Universität Heidelberg, inv. 208. METZGER, 1951, p. 162. QUEYREL, 1984, p. 126-7, fig. 6.

¹² O jovem Olimpos aprendera a arte da aulética com seu amante Mársias. Após a morte deste último, tornou-se o herdeiro musical.

¹³ Platão, no **Simpósio** (215b), emprega esse adjetivo para qualificar o ousado *aulētēs* frígio.

CÍCERO LEITOR DE XENOFONTE: UM EXEMPLO DE APROPRIAÇÃO DA CULTURA GREGA EM ROMA *

Matheus Trevizam **

Para a professora Dr^a. Tereza Virgínia Barbosa

Resumo:

*Neste artigo, discutimos como, em reflexo da formação e das leituras de obras gregas por Cícero, Xenofonte de Atenas foi assimilado ao diálogo *Cato Maior*. Tal assimilação se dá, por exemplo, no trecho constituído pelo parágrafo 59 da obra latina, que Cícero adaptou de *Econômico IV*, 20 et seq.*

Palavras-chave: *Cícero; Xenofonte; cultura grega; cultura romana; adaptação.*

I. Introdução e delimitação do tema: reflexos da formação grega de Cícero no diálogo *Cato Maior*

Pronunciar-nos sobre a presença da cultura grega, ou, em específico, da obra de Xenofonte de Atenas no diálogo **Cato Maior**, de Marco Túlio Cícero, parece-nos representar uma chance de contato privilegiado com o assunto dos modos de assimilação do legado cultural da Hélade por um culto romano de fins do período republicano. De início esclarecemos que, embora o protagonista dessa pequena obra ciceroniana corresponda a uma das mais emblemáticas figuras da *latinidade* antiga,¹ muito há de *grego* em variados níveis da estruturação do texto.

*Recebido em 05/11/2013 e aceito em 12/12/2013.

** Professor de Língua e Literatura Latina na Faculdade de Letras da UFMG.

A própria forma eleita por Cícero para dar vazão a sua defesa da velhice contra as quatro acusações a ela imputadas pelos néscios² já favorece divirmos um elemento de cultura grega incorporado à trama do **Cato Maior**. Referimo-nos, com isso, à escolha pelo autor do modelo dialógico para veicular os conteúdos apologeticos em nexos com o tema da velhice, como acima o anunciamos, pois ele sabidamente surgiu na Grécia,³ em contextos já imbuídos de significações filosóficas: embora a questão da exata “paternidade” dos diálogos no Ocidente permaneça algo encoberta para nós modernos, os mais antigos “espécimes” conservados desta categoria compositiva da literatura antiga correspondem, pelo que se tem notícia, aos textos do *corpus* platônico,⁴ com importantes obras como o **Banquete**, o **Fédon**, o **Mênon**...

Importa aqui ressaltar que, no **Cato Maior**, Cícero não se mantém vinculado ao modelo dialógico que iniciara seu “fundador”, vale dizer, ao diálogo *socrático* como o praticou Platão. Em vez disso, o Arpinate preferiu vincular-se ao chamado *Aristotelius mos* (LAURENTI, 1987, p. 56),⁵ que se diferencia do padrão antes mencionado por algumas fundamentais características: primeiramente, sabemos que os “diálogos aristotélicos” não se constroem pelo mecanismo da maiêutica, ou seja, pelo frequente e provocador questionamento às personagens cujas opiniões se deseja abalar, neles se preferindo atribuir a palavra aos interlocutores por turnos mais longos, até terem eles “esgotado” as próprias ideias. Por outro lado, a figura dos autores dos diálogos *em geral* é introduzida para “contracenar” com as demais quando se trata de obras construídas segundo os ditames aristotélicos,⁶ no que muito se diferenciam daquelas socráticas, justamente assim chamadas porque, no interior do *corpus* platônico, atribuiu-se à personagem de Sócrates, não ao próprio Platão/ autor, o papel de proceder à maiêutica; ainda, nos diálogos aristotélicos, muitas vezes a figura do autor se insere com funções de conduzir a grande “orquestração” fictícia e conceitual que se descortina perante os olhos do público, pois chega a influenciar, como autoridade, nos rumos da discussão.⁷ Note-se também que os diálogos aristotélicos contêm *prólogos* (que, de resto, integram ainda os gêneros dramáticos) ao início do(s) livro(s) de que se compõem, partes essas supostamente alheias ao plano ficcional apenas iniciado em seguida, com a efetiva “entrada em cena” dos interlocutores. O mesmo não se passa quando temos em mente os diálogos socráticos, já que, aqui, ocorre quer a inicial intervenção de um narrador, quer uma estruturação dos textos que pode até prescindir de sua presença, sem mais aparatos construtivos...⁸

Outro elemento helênico do diálogo **Cato Maior**, além da forma literária à maneira de Aristóteles, diz respeito à inscrição da obra entre os escritos *filosóficos* de Cícero: na verdade, considera-se que o autor o concluiu em algum momento prévio aos Idos de março de 44 a.C., quando na prática já se encontrava alijado da vida política romana,⁹ depois dos contínuos avanços de Caio Júlio César. Trata-se de uma fase da vida – e da produção intelectual – ciceroniana, sobretudo marcada por seu cauteloso recolhimento diante das circunstâncias políticas adversas, sem tanto espaço para lutar na arena pública em meio a virulentas arengas oratórias. César, por sinal, um ano antes de seu assassinato, acabara de consolidar-se ainda mais no poder com a vitória na Batalha de Munda (17 de março de 45 a.C.), em que sufocou os derradeiros reminiscentes do partido pompeano (GIORDANI, 1968, p. 59).

Apesar de tudo, para Jean-Noël Robert, prefaciador da edição de 2003 do diálogo ciceroniano de que presentemente nos ocupamos, certos elementos da obra permitem ao leitor atento divisar que, além do tema ostensivo da velhice, o qual se insere na tradição antiga da literatura consolatória,¹⁰ agregam-se ao texto claros ecos afins à *reflexão política* (ROBERT, 2003a, p. 11 *et seq.*). Vale lembrar, a esse respeito, o parentesco a unir Catão, o Velho, protagonista da obra analisada, e o assim chamado Catão de Útica, bisneto daquele: ora, a história registra que essa última personagem, um ferrenho defensor dos valores republicanos, preferiu estoicamente suicidar-se (46 a.C.)¹¹ a render-se a Júlio César depois da vitória dele na Batalha de Tapso, localidade situada no norte da África. Ocorre que, como um dos líderes militares do partido senatorial dos *Optimates*, não tolerou o sucesso cesariano em uma causa na qual, para os padrões tradicionais latinos, havia o tom da ilegalidade (GIORDANI, 1968, p. 59).

Desse modo, a proximidade deste evento “heroico” da escrita do **Cato Maior**, ainda acrescida da aura de forte tradicionalismo e respeito às estruturas romanas de poder associável à personagem histórica do Censor,¹² contribuiu para a intensificação recíproca dos significados *modelares* de ambas as personagens, no sentido de sempre terem elas correspondido a homens em harmonia com o ideário dos conservadores a respeito de qual deveria ser a atuação política dos “bons” cidadãos. E não é inútil frisar que tais modelos de conduta encontram em César um polo de atuação diametralmente oposto, por ter este preferido, já no retorno de sua vitoriosa campanha de conquista das Gálias, a via do *desafio* aos valores políticos vigentes.¹³ Então, por meio da feitura do **Cato Maior**, obra a que se agre-

gam testemunhos sobre o entender e a conduta exemplarmente alinhados do Censor – os quais incluem a renúncia a si em prol da coletividade,¹⁴ a postura de um defensor do *mos maiorum*¹⁵ e a resistência, até o fim da vida, em manter-se longe de quaisquer “modismos” –,¹⁶ ou daqueles a quem admirou,¹⁷ realiza-se uma crítica sutil aos modos de condução dos homens públicos coevos à própria escrita do diálogo, em especial a Júlio César.

Também há que ressaltar a incorporação temática de variados referenciais literário-filosóficos helênicos – entre eles evidentemente se incluindo Xenofonte – nas linhas do **Cato Maior** de Cícero, de maneira, até, incompatível com os modos de pensamento do protagonista do texto,¹⁸ em clara distorção histórica de sua imagem. Reservando-se os comentários sobre a participação do próprio Xenofonte na tessitura das “citações” do diálogo aqui analisado para as seções subsequentes deste artigo, referimos sucintos que pensadores gregos como Platão, Aristóxeno de Tarento, Aríston (o estoico de Quios ou o peripatético de Ceos?), Demétrio, Teofrasto, Isócrates e Heródoto fazem sentir suas marcas na mesma obra ciceroniana (ROBERT, 2003b, p. 100-102 e WUILLEUMIER, 1961, p. 41 *et seq.*). Robert, em seu “Anexo I” à edição de 2003 do **Cato Maior**, atribui a ecos platônico o que lemos nos parágrafos 6-8, 46-47 e 77 do texto latino. Essas passagens do autor romano, como explica, remetem o leitor de Cícero a certo trecho da **República** de Platão, em que Sócrates e Céfalo conduzem uma discussão sobre o tema da velhice (ROBERT, 2003b, p. 101).¹⁹

Aristóxeno de Tarento, que compusera uma biografia de Platão, nela cometendo vários erros de cronologia, é apontado (ROBERT, 2003b, p. 101) como provável inspirador do que se lê nos parágrafos 49-51 do **Cato Maior**, cujo conteúdo versa a respeito da superioridade dos prazeres intelectuais (ou “agrícolas”, de contemplativo contato com as belezas do mundo natural, em inícios do parágrafo 51) diante daqueles meramente físicos. Os três gregos da sequência, Aríston, Demétrio e Teofrasto, são, nos dois últimos casos, autores de obras sobre a velhice – pois Teofrasto inclusive compusera, além de um livro em que abordava o tema da amizade e foi “base” para o *De amicitia* ciceroniano, como observara Aulo Gélio,²⁰ um Περὶ γήρωος –, por sua vez cabendo ao primeiro, caso compreendido como o filósofo peripatético, talvez contribuir com as doutrinas de sua escola para a tessitura temática de passagens doutrinariamente afins do **Cato Maior** [como os parágrafos 77-78, a que Robert *não* atribui “colorações” estoicas quando tratam da imortalidade da alma

(ROBERT, 2003b, p. 102)]. Enfim, “ecos” de Isócrates e Heródoto são respectivamente incorporados aos parágrafos 13 e 69 do **Cato Maior**, em retomada de **Panatenaico** I do primeiro e das **Histórias** (I, 163) do segundo (WUILLEUMIER, 1961, p. 46 e 47):

*O autor menciona também o **Panatenaico** de Isócrates e traduz uma frase sua. Ele já fazia alusão a essa obra no **Orator**, em termos que implicam uma leitura pessoal. Enfim, o exemplo de Argantonio parece tomado de Heródoto, que o menciona nos mesmos termos, enquanto os outros relatos derivam de uma fonte diferente.*

II. Xenofonte de Atenas e sua geral incorporação à trama das citações do **Cato Maior** ciceroniano

O autor grego cujas relações procuramos “mapear” no diálogo **Cato Maior** foi escritor, além de cidadão, de multifacetadas características. Nasceu na cidade de Atenas, de uma família registrada no demo de Erquia, em algum momento posterior a 430 a.C.,²¹ Xenofonte parece ter sido o único filho de seus pais e recebido, sob os cuidados de um pedagogo, a educação dos jovens gregos de sua época, a qual incluía, além do estudo de poetas como Homero e Teógnis, a música e a ginástica (ANDERSON, 1974, p. 15).

Tendo provavelmente sido treinado na aristocrática cavalaria do exército ateniense ainda em sua juventude, participou da guerra contra os espartanos na própria Ásia Menor, sob o comando de Alcibíades ou Trásilo (408 a.C. – ANDERSON, 1974, p. 18). Não se sabendo se de fato caiu como prisioneiro de guerra, vemo-lo de volta a Atenas já em 405 a.C., onde pôde assistir em 404 a.C. à derrota e rendição da pátria em eventos que relata, de forma emocionada, nas **Helênicas** (II, II, 3-4).²²

Também se notabilizou sua associação militar com Ciro, o jovem, que partira em campanha contra seu irmão, o imperador Artaxerxes II, em disputa pelo trono da Pérsia (401 a.C.). Na subsequente Batalha de Cunaxa, embora os gregos de Ciro se avantajassem e forçassem o inimigo a bater em retirada, a estratégia do príncipe acabou resultando em sua morte, como nos descreve Anderson:

Parece que Ciro matou com suas próprias mãos Artagerses, o comandante da guarda, e avançou em direção a seu irmão, que feriu e privou do cavalo. Mas sua impetuosidade e seu obstinado cavalo

de batalha levaram-no ainda mais fundo às fileiras inimigas. Ele estava de cabeça desprotegida, e usara suas duas lanças. Muitos dos homens do Rei renderam-se a ele, mas no tumulto e crescente escuridão ele foi, primeiro, ferido sobre as têmporas; depois, enquanto tentava abrir caminho a pé com o auxílio de poucos amigos que tinham ficado consigo, morto por um peão comum. Sua dinastia morreu com ele. (ANDERSON, 1974, p. 107-108)

Tal desfecho, segundo o testemunho do próprio Xenofonte da **Anábese**, acarretou a dispersão da resistência contra o poder persa estabelecido (ANDERSON, 1974, p. 113). Assim, depois de sucessivas partições da liderança entre os generais remanescentes do exército de Ciro – os “Dez Mil” –, esse escritor e militar ascendeu a seu comando, pelo que se encarregou de chefiar o duro caminho de retorno da Mesopotâmia a Trapezunte, nas costas do Mar Negro (ANDERSON, 1974, p. 120 *et seq.*). Enfim, banido de Atenas por ter lutado contra ela em Coroneia como mercenário, sob o rei espartano Agesilau (ANDERSON, 1974, p. 162 *et seq.*), morreu provavelmente em Corinto, após 356 a.C.

Por outro lado, em sua produção intelectual, distinguem-se as obras históricas (**Anábese**, **Ciropédia**, **Helênicas**, **Agesilau**), socráticas (**Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**, **Simpósio**, **Apologia de Sócrates**, **Econômico**)²³ ou outras, de caráter tratadístico (**Da equitação**, **A constituição de Esparta...**). Dentre todas as obras de Xenofonte, no entanto, mais nos interessa o **Econômico**, por suas grandes afinidades com o fundo agrário e moralizante do **Cato Maior**, o que levou Cícero a servir-se, com razoável frequência, de passagens desse livro, funcionalmente inseridas no novo contexto da literatura latina.²⁴ Resumidamente, pode-se explicar que o **Econômico** é um diálogo socrático no qual a personagem desse filósofo antigo se encarrega de preceituar a Critóbulo, cidadão ateniense, sobre como se passa a boa administração do οἶκος, ou o conjunto dos bens sob a responsabilidade do chefe de família, incluindo as posses móveis e imóveis, mulher, filhos e escravos domésticos.²⁵ O meio de que se serve Sócrates para a consecução de tal objetivo vincula-se à evocação de uma conversa passada que tivera com um terceiro, Iscômaco, gentil-homem²⁶ tido por bom “economista”, no sentido de administrador de seus assuntos de família.

A leitura da interação entre o filósofo e essa personagem revela, na obra em pauta, uma caracterização socrática com fortes tons de *praticida-*

de, pois os assuntos de que trata com Iscômaco para informar-se, os quais incluem a divisão de tarefas entre o marido e a esposa (respectivamente ocupados da organização do que se faz fora e dentro da morada familiar) e ramificações tão miúdas quanto o meio de escolher uma boa “governanta” (ταμίαια- IX, 11), assim lhe esboçam os contornos.²⁷ Desejamos, portanto, frisar o caráter algo inusitado desse livro de Xenofonte, pois que transforma Sócrates, do usual inquiridor platônico das arraigadas opiniões de seus contemporâneos, em *aluno* e, com a transmissão a Critóbulo dos saberes recebidos de Iscômaco, em *mestre* de “economia”.

As passagens do **Cato Maior** às quais os filólogos atribuem a “influência” de Xenofonte abundam, como dissemos, devendo-se de início acrescentar que o **Econômico** não corresponde ao único referencial do predecesor grego que Cícero adotou ao compor o texto próprio. Em sua introdução crítica à edição de 1961 da obra latina, Pierre Wullemier ainda menciona a incorporação ao diálogo de passagens da **Ciropédia** (VIII, 7, 17-22),²⁸ do **Simpósio** (II, 26 – C. M. 46) e dos **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates** (II, 1, 33 e III, 5, 15 – C. M. 26, 63):

Assim como continua a precisar, toma da Ciropédia o começo do parágrafo 30 e os parágrafos 79-81. De novo, modifica seu modelo: divide-o em dois fragmentos; torna o tom mais afetuosos; elimina do discurso tudo o que não diz respeito à imortalidade da alma; precisa, desenvolve e transforma o que tem nexos com isso, por numerosas adições. Mas, como os elementos novos ainda se encontram em sua obra anterior, ele já mencionara frequentes vezes a Ciropédia e conservou dela o exemplo de um herói idealizado, não é mais o caso de admitir com H. Kroeger o uso de um tratado intermediário. (WULLEUMIER, 1961, p. 44-45)

No comentário de Cambridge às mesmas passagens do **Cato Maior**, Powell²⁹ também ressaltou o considerável grau de liberdade de que Cícero se serviu ao “reescrever” a **Ciropédia**: ocorre, com efeito, no parágrafo 79, no qual o Arpinate versa a respeito da imortalidade da alma, que ele se faça mais assertivo sobre tais assuntos que o antecessor grego,³⁰ elimine, por contextual reforço do “otimismo”, a ideia da suposta punição futura aos maus pelas vítimas mortais que fizeram injustamente,³¹ talvez acrescentando ideias oriundas de outras fontes (POWELL, 2004, p. 258).

Quanto, por sua vez, à entrada de trechos dos mais numerosos pontos do **Econômico** no diálogo ciceroniano, poder-se-ia precisamente localizá-los com os críticos nos parágrafos 51 (prazeres da agricultura e sua conformidade à vida do sábio, a contínua “abertura de conta” dos agricultores com a natureza, que em geral lhes devolve com lucros consideráveis os recursos confiados, utilidade e deleitoso caráter dos trabalhos agrícolas para a humanidade, passagem das sementes a ervas; WUILLEUMIER, 1961, p. 42 – com remissões às seguintes passagens do **Econômico**: VI, 8 e XVI, 9/ V, 8 e XX, 13/ V, 1, VI, 11 e XV, 4/ XVII, 10. Veja-se também ROBERT, 2003b, p. 100), 52-53 (crescimento das vinhas; WUILLEUMIER, 1961, p. 42 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: XIX, 18), 53-54 (adubação do solo; WUILLEUMIER, 1961, p. 42 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: XX, 3-4), 54 (rebanhos nas pastagens; WUILLEUMIER, 1961, p. 43 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: V, 3), 54 (enxames de abelhas; WUILLEUMIER, 1961, p. 43 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: VII, 32-33), 56 (a agricultura como fonte da vida para os homens; WUILLEUMIER, 1961, p. 43 – com remissão às seguintes passagens do **Econômico**: V, 2 e VII, 19), 56 (caça; WUILLEUMIER, 1961, p. 43 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: V, 5) e 57 (benefícios do campo; WUILLEUMIER, 1961, p. 43 – com remissão à seguinte passagem do **Econômico**: V, 9); ainda mencionamos o parágrafo 59, no qual Cícero se apropria, à sua maneira, de certo relato contido em **Econômico** (IV, 20 *et seq.*).

Embora o parágrafo 51 da obra ciceroniana concentre o maior número de “retomadas” do **Econômico**, conforme acima se depreende da própria exposição dos subtópicos internos à rubrica que com ele se identifica, desenvolveremos, na seção seguinte do artigo, o tema dos modos de reelaboração do autor romano diante do material linguístico-literário que assimilou do grego ao próprio parágrafo 59 do **Cato Maior**. Explica-se por desta feita se tratar em latim, bem como em grego, de uma pequena anedota vinculada à biografia do jovem Ciro, príncipe da Pérsia, e, portanto, de duas narrativas, o que propicia cotejá-las não só sob o aspecto tradutório/da linguagem, mas ainda da construção do(s) relato(s).

III. Comentário comparativo de Xenofonte, *Econômico* IV, 20 et seq. e Cícero, *Cato Maior* 59

Os excertos supracitados das obras de Xenofonte e Cícero, que o repercutem em postura de um admirador, revestem-se de sentidos eminentemente *éticos*: ora, trata-se sempre de um episódio vinculado à visita a Ciro, o jovem, por Lisandro lacedemônio, certo general que viera ter com ele em Sárdis a fim de entregar-lhe os presentes dos aliados (ἄγων αὐτῷ τὰ παρὰ τῶν συμμέχων δῶρα/ *eique dona a sociis attulisset*). Desse modo, o soberano mostrou-se amigável para com Lisandro, fazendo-o inclusive entrar para uma visita ao παρόδεισος, ou o jardim à maneira oriental de que era senhor.

Durante essa estada do lacedemônio no dito jardim, maravilharam-no alguns detalhes cuidadosamente arranjados, como o viço das árvores (καλὰ... τὰ δένδρα/ *proceritates arborum*), a regularidade de suas fileiras de plantio (ὀρθοὶ... οἱ στίχοι τῶν δένδρων.../ *et directos in quincuncem ordines*) e a doçura dos muitos perfumes que exalavam das plantas enquanto se caminhava pelas veredas do lugar (ὄσμαϊ δὲ πολλοαὶ καὶ ἡδεῖαι συμπαραομαρτοῖεν αὐτοῖς περιπατοῦσι/ *et suavitatem odorum qui adflarentur e floribus*). Mas, como revela a Ciro,

Ἴ Αλλ' ἐγὼ τοι, ὦ Κῦρε, πάντα μὲν <ταῦτα> θαυμάζω ἐπὶ τῷ κάλλει, πολὺ δὲ μᾶλλον ὄγαμαι τοῦ καταμετρήσαντος σοὶ καὶ διατόξαντος ἕκαστα τούτων. (XENOFONTE. **Econômico** IV, 21)³²

A sequência da anedota, para a grande surpresa do grego, indica a ele que Ciro, na verdade, fora o próprio idealizador/ “arquiteto” daquelas maravilhas, além de ter plantado, com suas próprias mãos, determinadas árvores do jardim.³³ Tais belas realizações, em que não se ausenta o caráter braçal inerente aos duros labores dos *agricolae* de todos os tempos e lugares, ainda provieram da direta iniciativa de alguém, além de nobilitado por sua altíssima posição na sociedade persa, não desprovido de atrativos e igualmente apto aos rudes afazeres bélicos:

Καὶ ὁ Λύσανδρος ἔφη, ὀποβλέψας εἰς αὐτὸν καὶ ἰδὼν τῶν τε ἱματίων τὸ κάλλος ὧν εἶχε καὶ τῆς ὀσμῆς αἰσθόμενος καὶ τῶν στρεπτῶν καὶ τῶν ψελίων τὸ κάλλος καὶ τοῦ ὄλλου κόσμου οὐ εἶχεν, εἶπεῖν·

Τί λέγεις, φάσαι, ὦ Κῦρε; ἦ γὰρ σὺ ταῖς σαῖς χερσὶ τούτων τι ἐφύτευσας; καὶ τὸν Κῦρον ὑποκρίνασθαι· Θαυμάζεις τούτο, [ἔφη,] ὦ Λύσανδρε; ὁμνυμί σοι τὸν Μίθρην, ὅταν περ ὑγιαίνω, μηπώποτε δειπνήσαι πρὶν ἰδρῶσαι ἢ τῶν πολεμικῶν τι ἢ τῶν γεωργικῶν ἔργων μελετῶν ἢ ἄεὶ ἔν γέ τι φιλοτιμούμενος. (XENOFONTE. *Econômico* IV, 23-24)³⁴

O término das passagens grega e latina que aqui cotejamos, como se nota abaixo pela leitura da nota 41, faz-nos ver, enfim, que a positiva admiração do lacedemônio encontra um foco de todo preciso para canalizar-se, e que tal foco corresponde à própria pessoa de Ciro. Isso justifica as derradeiras palavras do visitante ao anfitrião, as quais, na versão original e na ciceroniana, de um modo ou de outro põem em destaque as “justas” (δικαίως/ *rite uero*) relações entre a forma de proceder do nobre e sua felicidade.

Se algum mínimo esforço interpretativo ainda se voltasse à elucidação do essencial dos sentidos de uma e outra versão sob análise, dir-se-ia que o movimento de ambas de início privilegia uma imprecisa ideia de maravilhamento sensorial, a qual logo se desdobra em admirar-se de algo mais abstrato, ou seja, as capacidades do idealizador do espaço físico em jogo. Por outro lado, segue-se uma inusitada descoberta, a de que o próprio príncipe, do alto de sua nobreza e vigor, fora ele mesmo quem planificara o jardim, além de responsabilizar-se, em parte, por sua efetiva construção material. Disso resulta externalizar-se a boa impressão inicial em um elogio *in presentia* do merecedor, no qual inclusive se diz que os bons *fazem por merecer* a felicidade de que desfrutam.³⁵

Do ponto de vista, propriamente, do tipo de relação de dependência estabelecida entre a versão original do relato, no ático de Xenofonte, e sua contraparte na Roma clássica de Cícero, importa primeiro observar que nem sempre nos encontramos diante de um fiel gesto de traduzir: como nos explica Rónai, por *tradução* (intra-lingual) se compreende a “reformulação de uma mensagem num idioma diferente daquele em que foi concebida” (RÓNAI, 2012, p. 19). Parece-nos que “reformular” significa, nos dizeres desse estudioso, fazer apresentarem-se as “mesmas” ideias aproximadas de maneiras distintas, pois dois sistemas linguísticos diferentes jamais se equivalem por inteiro.³⁶ Dessa maneira, quando se suprimem ou acrescentam demasiados detalhes, ou até passagens inteiras do original em certo idioma, tomado como ponto de partida para o exercício de recriação em

outro – caso notório de grande parte do trecho ciceroniano que se identifica com o parágrafo 59 do **Cato Maior** –, mais correto ainda acreditamos, com um comentador como Powell, falar de maneira geral em “adaptação” de uma fonte por seu sucedâneo.³⁷ Também não cremos que se possa propriamente falar, quando consideramos o *todo* do parágrafo 59 desse diálogo de Cícero, não eventuais detalhes, em algo como uma tradução, se não *de uerbo* (“palavra por palavra”), ao menos conservadora, de modo mais abstrato, do *conjunto* das ideias do original: fazendo a observação de que o próprio autor romano conheceu e pronunciou-se sobre tais formas diferentes de traduzir,³⁸ reiteramos a existência de demasiadas liberdades em sua versão do relato aqui comentado – de resto, bem mais sintética que a grega! – para que se legitime semelhante ponto de vista.

O exame mais detido das duas versões para nós significativas no caso da presente análise, porém, pode conduzir-nos com maior precisão a apreciar os procedimentos de Cícero diante do legado do autor grego. Uma tabela proposta por Powell para o cotejo das duas versões da visita de Lisandro ao jovem Ciro, que abaixo reproduzimos fracionadamente, presta-se, assim, a nosso refinamento de olhares:

Οὗτος τοίνυν ὁ Κῦρος λέγεται Λυσάδρω, ὅτε ἦλθεν ἄγων αὐτῷ τὰπαρὰ τῶν συμμάχων δῶρα, ἄλλα τε φιλοφρονεῖσθαι.
(XENOFONTE. **Econômico IV**, 20)³⁹

Cyrum minorem, Persarum regem, praestantem ingenio atque imperi gloria, cum Lysander Lacedaemonius, uir summae uirtutis, uenisset ad eum Sardis eique dona a sociis attulisset, et ceteris in rebus comem erga Lysandrum atque humanum fuisse. (CÍCERO. **Cato Maior** 59)⁴⁰

Como primeiras observações no cotejo mais próximo entre Cícero e Xenofonte, nota-se que o autor romano acrescenta várias características associáveis a Ciro, a exemplo dos dados “rei dos persas” (o que, por sinal, ele nunca foi!) e “destacando-se pela capacidade e pela glória do poder”; além disso, não havia no grego, evidentemente, qualquer aposto elogioso aplicado ao próprio Lisandro. Também se há que observar que o conciso infinitivo aoristo médio φιλοφρονεῖσθαι (literalmente, “ter tratado/ acolhido com bondade”) se desdobra nos adjetivos latinos *comis* e *humanus*, igualmente qualificativos do próprio Ciro. Segundo observação de Powell, no mesmo comentário de Cambridge ao **Cato Maior**, no entanto, *regem*

e *praestantem... gloria* “ecoam” εὐδοκιμώτατος δὴ βασιλεύς (“o mais ilustre, em verdade, dos reis”) de **Econômico** IV, 16, passagem anterior à que aqui privilegiamos no recorte analítico.

ὡς αὐτὸς ἔφη ὁ Λύσανδρος ξένῳ ποτέ τιτι ἐν Μεγύροις διηγούμενος, καὶ τὸν ἐν Σόρδεσι παρόδεισον ἐπιδεικνύναι αὐτὸν ἔφη. ἐπεὶ δὲ ἐθαύμαζεν αὐτὸν ὁ Λύσανδρος ὡς καλὰ μὲν τὰ δένδρα εἶη, δι’ ἴσου δὲ πεφυτευμένα, ὀρθοὶ δὲ οἱ στίχοι τῶν δένδρων, (XENOFONTE. **Econômico** IV, 20-21)⁴¹

et ei quendam consaeptum agrum diligenter consitum ostendisse; cum autem admiraretur Lysander et proceritates arborum et directos in quincuncem ordines. (CÍCERO, **Cato Maior** 59)⁴²

A sequência faz-nos ver o total apagamento ciceroniano da informação relativa a ter Lisandro, certo dia, contado o encontro com Ciro a um “hóspede de Mégara”. Por outro lado, a informação de localizar-se o jardim em Sárdis fora antes dada por Cícero em complementação ao verbo *uenire* da passagem prévia, enquanto, em Xenofonte, claramente se vincula de imediato à ideia do próprio horto [τὸν ἐν Σόρδεσι παρόδεισον – “o paraíso (que possuía) em Sardes”]. A expressão latina *cum autem admiraretur* (“mas admirando”, na estrutura de “*cum* narrativo” mais imperfeito do subjuntivo), por sua vez, presta-se com relativa acuidade a traduzir *πεὶ δὲ ἐθαύμαζεν* (literalmente, “e quando admirou”), pois, nos dois casos, expressam-se matizes temporais. Ocorrem, todavia, outras diferenças no mesmo trecho: de início, o que Lisandro admira, em grego, é a geral beleza das árvores (ὡς καλὰ μὲν τὰ δένδρα εἶη), enquanto, em Cícero, passa-se logo à admiração de detalhes como a “altura” das plantas e as “fileiras alinhadas em quincunce”. Ainda, eram as árvores, em Xenofonte, “belas” ou “saudáveis” (καλὰ) – o que pode levar à interpretação de Cícero para “altas”! –, suas fileiras eram “retas” (ὀρθοί), não “alinhadas em quincunce”,⁴³ e os mesmos vegetais foram “plantados em distâncias iguais” (δι’ ἴσου δὲ πεφυτευμένα), ideia, a rigor, não de todo explicitada por Cícero. Poder-se-ia, porém, considerar que seu *et directos in quincuncem ordines* abrange e resume os dizeres do grego no trecho completo δι’ ἴσου δε... εὐγώνια δὲ πάντα καλῶς εἶη, pois nele estão em jogo as noções de *regularidade espacial* também encontradas na *soma* das expressões gregas...

εὐγώνια δὲ πάντα καλῶς εἶη, ὀσμαιὶ δὲ πολλαὶ καὶ ἡδεῖαι
συμπαρομαρτοῖεν αὐτοῖς περιπατοῦσι (XENOFONTE.
Econômico IV, 21)⁴⁴

*et humum subactam atque puram et suavitatem odorum qui adfla-
rentur e floribus.* (CÍCERO. **Cato Maior 59**)⁴⁵

O novo cotejo dos trechos imediatamente acima evidencia o acréscimo ciceroniano do detalhe de estar o chão “lavrado e limpo”, bem como o fato de o escritor latino ter optado por mostrar-nos os cheiros “emanando” diretamente das *flores*, enquanto em Xenofonte esse último pormenor botânico é omitido, e os bons odores “acompanham” (συμπαρομαρτέω), de modo vago, os dois caminhantes.

καὶ ταῦτα θαυμάζων εἶπεν· Ἄλλ' ἐγώ τοι, ὦ Κῦρε, πάντα μὲν
< ταῦ- τα > θαυμάζω ἐπὶ τῷ κόλλει, πολὺ δὲ μᾶλλον ὄγαμαι
τοῦ καταμετρήσαντος σοι καὶ διατόξαντος ἕκαστα τούτων.
(XENOFONTE. **Econômico IV, 21**)⁴⁶

*tum eum dixisse mirari se non modo diligentiam sed etiam sol-
lertiam eius a quo essent illa dimensa atque discripta.* (CÍCERO.
Cato Maior 59)⁴⁷

Desta vez, podemos primeiro dizer que Cícero eliminou por inteiro o emprego do discurso direto tal qual havia no autor grego, identificando-se ali com certa fala de Lisandro ao príncipe. Além disso, enquanto no grego há admiração por todas as coisas divisadas em razão de sua beleza (ἐπὶ τῷ κόλλει), bem como pelo ato de “invejar” (ὄγαμαι) aquele responsável por ter planejado e disposto os itens do espaço do jardim, o escritor romano optou por atribuir ao lacedemônio diretamente admirar-se das qualidades do “paisagista”, a saber, sua *diligentia* (“esforço”) e *sollertia* (“habilidade”). Por outro lado, os participípios passados latinos *dimensa* e *discripta* em parte se equivalem, semanticamente, aos participípios aoristos gregos καταμετρήσαντος (“aquele que mediu”, “aquele que repartiu”, no genitivo) e διατόξαντος (“aquele que dispôs”, *idem*).

ἀκούσαντα δὲ ταῦτα τὸν Κῦρον ἡσθῆναι τε καὶ εἰπεῖν· Ταῦτα
τοῖνυν, ὦ Λύσανδρε, ἐγώ πάντα καὶ διεμέτησα καὶ διέταξα,

ἔστι δ' αὐτῶν, φάσαι, ἃ καὶ ἐφύτευσα αὐτός. (XENOFONTE. **Econômico IV, 22**)⁴⁸

*et Cyrum respondisse: "Atqui ego ista sum omnia dimensus; mei sunt ordines, mea discriptio, multae etiam istarum arborum mea manu sunt satae". (CÍCERO. Cato Maior 59)*⁴⁹

Essas passagens grega e romana fazem-nos agora divisar, inclusive, que Cícero não mantém exatamente a mesma “estrutura alusiva” dos dizeres de Xenofonte, no qual os verbos conjugados *διεμέτρησα* (“planejei”) e *διέταξα* (“dispus”) retomam os participios aoristos vistos há pouco. Nele, com efeito, embora o pretérito perfeito *dimensus sum* cite o participio *dimensa* da seção anterior, *discriptio* (“disposição”), que se encontra coordenado com *ordines* (“fileiras”), corresponde a um substantivo, não mais a uma forma verbal. Também se há que acrescentar o que nos parece atender aos usos expressivos mais concretos da dicção ciceroniana no trecho em pauta, pois, desta vez, muitas das árvores foram plantadas pela “própria mão” (*mea manu*) de Ciro, todavia havendo dito Xenofonte que “aquele mesmo” as plantara (*ἐφύτευσα αὐτός*), com o contextual apagamento do detalhe anatômico do latim. Uma observação de Powell (2004, p. 229), contudo, faz-nos lembrar que Xenofonte haveria de servir-se do equivalente grego da mesma expressão latina na sequência de seu texto (*ταῖς σαῖς χερσὶ*, veja-se abaixo), o que vem a confirmar-nos o procedimento ciceroniano, quando adaptou este seu predecessor, de deslocar palavras entre diferentes partes da narrativa, como já vimos, por exemplo, ao comentar o “encaixe” do dado relativo à localização do horto em Sárdis em um e outro autor.

καὶ ὁ Λύσανδρος ἔφη, ἀποβλέψας εἰς αὐτὸν καὶ ἰδὼν τῶν τε ἱματίων τὸ κάλλος ὧν εἶχε καὶ τῆς ὀσμῆς αἰσθόμενος καὶ τῶν στρεπτῶν καὶ τῶν ψελίων τὸ κάλλος καὶ τοῦ ἄλλου κόσμου οὐ εἶχεν, εἶπεῖν· Τί λέγεις, φάσαι, ὦ Κῦρε; ἢ γὰρ σὺ ταῖς σαῖς χερσὶ τούτων τι ἐφύ - τευσα; καὶ τὸν Κῦρον ἀποκρίνασθαι· Θαυμάζεις τοῦτο, [ἔφη,] ὦ Λύσανδρε; ὁμνυμί σοι τὸν Μίθρην, ὅταν περ ὑγιαίνω, μηδέποτε δεῖ - πνήσαι πρὶν ἰδρῶσαι ἢ τῶν πολεμικῶν τι ἢ τῶν γεωργικῶν ἔργων μελετῶν ἢ ἅεῃ ἔν γέ τι φιλοτιμούμενος. καὶ αὐτὸς μέντοι ἔφη ὁ Λύσανδρος ἀκούσας ταῦτα δεξιῶσασθαι τε καὶ εἶπεῖν.
(XENOFONTE. **Econômico IV, 23-25**)⁵⁰

Tum Lysandrum, intuentem purpuram eius et nitorem corporis ornatumque Persicum multo auro multisque gemmis, dixisse. (CÍCERO. **Cato Maior** 59)⁵¹

A aproximação do crítico das duas passagens acima, mesmo que em primeira abordagem, revela já visualmente como o autor romano condensou e eliminou importantes detalhes do grego que ecoa: poderíamos citar como exemplos aleatórios o apagamento, por Cícero, dos dados físicos relativos às belas vestes e perfumes de Ciro,⁵² os quais, quando muito, se diluem em sua prosa na menção à “púrpura dele” (*purpuram eius*);⁵³ ainda sobre o aspecto corporal do príncipe, *nitorem corporis* (literalmente, “beleza/ elegância do corpo”) repõe a ideia de uma harmonia visual decerto transmitida ao príncipe no original grego, mas, antes, advinda da própria beleza (κόλλος) de seus adornos, como as vestes, os colares, os braceletes e as demais joias de que se recobriria. Ainda, a incrédula pergunta de Lisandro a Ciro, com a resposta cabível, está ausente da passagem latina, com a conseqüente omissão dos detalhes relativos às várias maneiras que o príncipe disse amiúde empregar para exercitar-se – inclusive cultivando o jardim onde estavam – antes de “jantar” (δειπνήσαι). Tem-se, por fim, a forte impressão de que Cícero, depois de apropriar-se sem tanto rigor de aspectos constantes do início da dicção do grego na passagem aqui comentada, apenas torna a seguir-lhe os passos a partir do fim iminente do que ele tivera a dizer, ou seja, já ao propor-se a transcrever o cumprimento de Lisandro, depois de divisadas em conjunto a formosura de Ciro e a do jardim.

Δικαίως μοι δοκεῖς, ὦ Κύρε, εὐδαίμων εἶναι· ἄγαθος γὰρ ὢν ὠηρεὺς εὐδαίμωνεῖς. (XENOFONTE. **Econômico** IV, 25)⁵⁴

“*Rite uero te, Cyre, beatum ferunt, quoniam uirtuti tuae fortuna coniuncta est*”. (CÍCERO. **Cato Maior** 59)⁵⁵

O final dos dois relatos, apesar de sua pequena extensão como acima os transcrevemos, apresenta-nos ainda significativos elementos para refletirmos a respeito dos modos de apropriação por Cícero do legado de Xenofonte, os quais nos parecem, temos insistido, bastante livres. Assim, a ideia contida na fala final de Lisandro corresponde, em Xenofonte, a enfatizar a justiça da felicidade de Ciro, já que, precisamente por ser um homem bom (ἄγαθος γὰρ ὢν ἠηρ), ele desfrutava dessa felicidade. Em Cícero, há que

se observar, introduz-se a noção de que os comentários sobre a felicidade do príncipe não são vãos, pois ele desfruta de uma propícia conjunção das boas disposições da fortuna/ sorte com o próprio valor pessoal. Ora, de novo remetendo-nos ao comentário de Powell, Cícero parece para ele, nesta específica passagem, ter-se talvez “equivocado” ao traduzir o original grego (2004, p. 229), não se descartando, ainda, as chances de que aqui ocorram influências peripatéticas nas concepções do autor a respeito das causas da felicidade. Como sabemos, tal questão toca no clássico debate da filosofia antiga a respeito de bastar ou não a virtude para a construção da felicidade humana (REALE, 2006, p. 465), ora ocorrendo propensões das Escolas – como no caso do estoicos – em favor dessa tese,⁵⁶ ora o distanciamento dela, em graus variados.

Assim, os peripatéticos entendiam que não seria possível dizer alguém feliz sem a concorrência de um mínimo de fatores contingenciais, alheios às suas atitudes, mas sem que isso significasse, em absoluto, o completo desmerecimento da virtude:

*No que concerne à escala de valores, Teofrasto apenas reafirmou o que Aristóteles já dissera, insistindo em alguns aspectos por razões de polêmica antiestoica e anti epicurista. Para ele, a virtude é o bem supremo, o bem que dá a felicidade, mas é condição necessária e não suficiente da felicidade. Para a felicidade concorrem também os bens do corpo e os bens exteriores. Estoicos e epicuristas iludem-se dizendo que o sábio pode ser feliz entre os tormentos: onde há tormento não há felicidade. Por isso Cícero critica-o asperamente (...). Sobre isso deve-se notar o seguinte: se Cícero acreditava que Teofrasto não estava em sintonia com o Peripato, é só porque não conhecia a **Ética Nicomaqueia** (até o tempo da edição dos esotéricos feita por Andronico, o Aristóteles lido, como veremos, era sobretudo o dos escritos exotéricos do período juvenil). Vimos, com efeito, que Aristóteles afirmava expressamente que a felicidade, além da virtude, “tem necessidade também dos bens exteriores”, e que “ninguém será verdadeiramente feliz se tiver a sorte de Príamo”.* (REALE, 2006, p. 124-125)

Sobre, propriamente, o aspecto narrativo, e não linguístico, de uma e outra passagem quando cotejadas, o traço mais notório da adaptação ciceroniana parece corresponder ao emprego mais parcimonioso do discurso

direto, apenas presente no autor latino quando da declaração de Ciro de responsabilizar-se ele próprio pelo “projeto” e, em parte, pela feitura do jardim, além de no elogio de Lisandro a ele por ser capaz de portar-se com tanto vigor e capacidade de canalização das próprias energias para fins nobres. Ora, Xenofonte, por sua vez, dera a palavra às duas personagens envolvidas nesses eventos por nada menos que em *cinco* ocasiões, correspondendo as três faltantes da versão ciceroniana também ao momento em que o lacedemônio declara extasiar-se da beleza de tudo o que vê e experimenta no horto, bem como da capacidade do responsável por todas aquelas maravilhas; além disso, também falta ao sucessor romano a hora de permitir à mesma personagem perguntar a Ciro sobre se ele, de fato, chegara a plantar certas árvores com suas mãos, bem como aquela de responder o príncipe que sim, pois não tinha o hábito de “jantar” sem dedicar-se antes a algum esforço físico, fosse ele de natureza militar, agrícola ou meramente competitiva... Evidentemente, essa mais destacada participação do discurso direto no original grego contribui para atribuir ao relato, segundo conduzido por Xenofonte, caráter de maior frescor e imediatez representativa, como se escutássemos as “próprias palavras” dos envolvidos.

Acrescentamos a essa diferença entre as narrativas de Cícero e Xenofonte aquelas de que a ambientação espacial e, mais perceptivelmente, a descrição física de Ciro também parecem destacadas no original grego: na verdade, a supracitada condensação pelo romano de várias ideias relativas à harmônica ordenação do espaço do jardim apenas com dizer *et directos in quincuncem ordines* (“e as fileiras alinhadas em quincunce”) contribui para este efeito, embora ele ainda acrescente, como vimos, certos detalhes relativos a estar o chão “lavrado e limpo”. Quanto à imagem corporal do príncipe, parece-nos evocá-la com grande concretude em sua “exuberância” oriental, aos olhos de gregos e romanos, antes de mais nada o fato de ter Xenofonte explicitamente enumerado tantas peças de vestuário ou adorno em direto contato com seus membros, como as “vestes”, “colares”, “braceletes” e outras indistintas “joias” (τοῦ ὄλλου κόσμου); ainda, as menções a seu hábito de exercitar-se sempre, apresentadas por suas próprias palavras, acabamos de dizer, favorecem ao menos *imaginá-lo* como alguém de porte atlético... Em contrapartida, na descrição de Cícero, exceto a referência à “púrpura”, que obviamente nos remete a uma cor da indumentária do príncipe, julgamos que se perdem em uma mais forte indistinção os detalhes da “elegância do corpo” (*nitorem corporis* – por qual espe-

cífico motivo?), e dos “adornos persas com muito ouro e muitas gemas”: afinal, no último caso, quais seriam eles? E, como se viu, Cícero omite por inteiro o fato de que Ciro ainda se apresentara *perfumado* a Lisandro...

Os exemplos e discussões que apresentamos permitem-nos esclarecer a importância do legado helênico e, sobretudo, de Xenofonte, para o Cícero do diálogo **Cato Maior**. Os mesmos elementos de nossa contribuição, esperamos, também contribuirão para fazer ver que o Arpinate não é servil em seu gesto de apropriação da cultura e desse autor estrangeiro que repercute, à medida que, por exemplo, suprime ou acrescenta pontos ao adaptar Xenofonte, modula-o a seu gosto, em mais de uma ocorrência possível, romaniza-o⁵⁷ ou resume... Tais atitudes desafiadoras da inalterada presença de Xenofonte nas linhas do **Cato Maior**, no entanto, não bastam para obscurecer a profunda admiração de Cícero diante dele, a qual se manifesta na obra, além de pelo número e importância das citações, mesmo pelas explícitas palavras de Catão, evidente *alter ego* ciceroniano no texto.⁵⁸

CICERON LECTEUR DE XENOPHON: UN EXEMPLE D'APPROPRIATION DE LA CULTURE GRECQUE A ROME

Résumé: Dans cet article nous discutons comme à partir de la formation et des lectures des oeuvres grecques par Cicéron Xénophon d'Athènes a été incorporé au dialogue Cato Maior. Cette évidence est perçue, par exemple, dans le passage constitué par le paragraphe 59 de l'ouvrage latin, que Cicéron a adapté de l'Économique IV, 20 et seq.

Mots-clés: Cicéron; Xénophon; culture grecque; culture romaine; adaptation.

Documentação textual

ARISTOTELE. **I frammenti dei dialoghi**. A cura di R. Laurenti. Napoli: Loffredo, 1987. Tomo I.

AULO GÉLIO. **Noites áticas**. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: Eduel, 2010.

AVLVVS GELLIVS. **Noctes Atticae**: v. I, books 1-5. With an English translation by J. C. Rolfe. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1927.

CÍCERO. **Cato Maior de Senectute**. Edited with introduction and commentary by J. G. F. Powell. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CICÉRON. **Caton l'ancien**. Texte établi et trad. par P. Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

CICÉRON. **De la vieillesse**. Texte établi et trad. par P. Wuilleumier, introduction, notes et annexes de J.-N. Robert. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PLATÃO. **A república**. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

PLATO. Republic. In: PLATO. **Platonis Opera**. Ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=>

Perseus:text:1999.01.0167. – acesso em: 25/ 06/ 2013.

SÊNECA. **Apocolocyntosis; De prouidentia**. (Série “Cadernos Viva Voz”). Trad. Heloísa Penna, Maíra Borges Laranjeira, Matheus Trevizam e Bruno de Medeiros Gonzaga. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2010.

XENOFONTE. **Ciropédia**. Trad. João Félix Pereira. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1956.

XENOPHON. Cyropedia. In: XENOPHON. **Xenophontis Opera Omnia: v. IV**. Oxford: Clarendon Press, 1910 (repr. 1970). Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0203>. – acesso em: 25/ 06/ 2013.

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XENOPHON. **Oeconomicus: a social and historical commentary**. With a new English translation by Sarah B. Pomeroy. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Referências bibliográficas

AGACHE, S. Caton le Censeur, les fortunes d'une légende. In: CHEVALLIER, R. (Org.) **Colloque histoire et historiographie**: Clío. Paris: Les Belles Lettres, 1980, p. 71-107.

ALMEIDA PRADO, A. L. Prefácio. In: XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. V-XIV.

ANDERSON, J. K. **Xenophon**. London: Bristol Classical Press, 1974.

ANDRÉ, J.-M. **La philosophie à Rome**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

- BOUFFARTIGUE, J. Du grec au latin: la traduction latine des «Sentences» de Sextus. In: SAÏD, S. (et al.). **Études de littérature ancienne**: Homère, Horace, le mythe d'Oedipe, les «Sentences» de Sextus. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 81-95.
- CALVO, J. L. Platón. In: LÓPEZ FÉREZ, J. A. (Org.) **História de la literatura griega**. Madrid: Cátedra, 2000, p. 650-681.
- DE CARIA, F. Cicerone “Cato Maior” 6-8 e Platone “RSP”. 328e-330a. **Vichiana** 3, Napoli, fasc. I-II, p. 219-226, 1974.
- GIORDANI, M. C. **História de Roma**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- KAHN, C. H. **Plato and the Socratic dialogue**: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LAURENTI, R. Introduzione. In: ARISTOTELE. **I frammenti dei dialoghi**. A cura di R. Laurenti. Napoli: Loffredo, 1987. Tomo I, p. 41-73.
- PARKIN, T. G. **Old age in the Roman world**. Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- POMEROY, S. B. The “Oeconomicus” after Xenophon. In: XENOPHON. **Oeconomicus**: a social and historical commentary. With a new English translation by Sarah B. Pomeroy. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 68-90.
- REALE, G. **História da filosofia antiga**: v. III. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROBERT, J.-N. Annexe 1. In: CICÉRON. **De la vieillesse**. Texte établi et trad. par P. Wuilleumier, introduction, notes et annexes de J.-N. Robert. Paris: Les Belles Lettres, 2003b, p. 99-103.
- ROBERT, J.-N. **Caton, ou le citoyen**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROBERT, J.-N. Introduction. In: CICÉRON. **De la vieillesse**. Texte établi et trad. par P. Wuilleumier, introduction, notes et annexes de J.-N. Robert. Paris: Les Belles Lettres, 2003a, p. VII-XXV.
- RÓNAI, P. **A tradução vivida**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- RUCH, M. **Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron**: essai sur la genèse et l'art du dialogue. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- STEVENS, J. A. Friendship and profit in Xenophon's “Oeconomicus”. In: WAERDT, P. A. V. (Org.) **The Socratic movement**. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1994, p. 209-237.

TREVIZAM, M. Domínio e gerenciamento da propriedade familiar no mundo antigo: as contribuições de Catão Censor e Xenofonte. **Organon**, Porto Alegre, v. 22, n. 44/ 45, p. 103-116, jan.-dez. 2008.

WUILLEUMIER, P. Introduction. In: CICÉRON. **Caton l'ancien**. Texte établi et trad. par P. Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1961, p. 9-79.

Notas

¹ Um famoso artigo de Sylvie Agache já realizou a tarefa de “mapear” como a figura de Catão, o Velho, foi assimilada e reelaborada pela cultura e pela literatura latinas posteriores a seu longo tempo de vida. Remetendo o leitor interessado à leitura desta fundamental contribuição bibliográfica, limitamo-nos a lembrar que, além do diálogo ciceroniano aqui em pauta, homenagearam a figura de Catão, ao tematizá-lo ou incorporar influências suas às próprias obras, o Plutarco das **Vidas Paralelas**, os historiadores Políbio, Tito Lívio e Salústio, Plínio, o Velho, os imperadores Adriano e Marco Aurélio, Aulo Gélíio, São Jerônimo... (AGACHE, 1980, p. 71-107).

² Segundo anuncia **Cato Maior** 15, as “injustas” acusações contra a velhice dizem respeito: 1. a ela desviar das realizações práticas, 2. a enfraquecer os corpos, 3. a privar de todos os prazeres e 4. a corresponder esse tempo de vida a uma triste aproximação da morte – *Etenim, cum complector animo, quattuor reperio causas cur senectus misera uideatur, unam quod auocet a rebus gerundis, alteram quod corpus faciat infirmius, tertiam quod priuet [fere] omnibus uoluptatibus, quartam quod haud procul absit a morte.* – “Na verdade, quando me acerco com o espírito, encontro quatro motivos pelos quais a velhice parece infeliz, o primeiro que afastaria da realização de afazeres, o segundo que tornaria mais frágil o corpo, o terceiro que privaria de quase todos os deleites, o quarto que não distaria muito da morte” (todas as traduções do latim neste artigo, salvo aviso em contrário, são de responsabilidade do autor).

³ “Seria ingênuo pensar que o diálogo, como gênero literário, saiu da cabeça de Platão, como Atena da de Zeus, com toda sua panóplia. Nenhum gênero surge espontaneamente. Por isso se buscou minuciosamente tudo aquilo que pudesse constituir um precedente. Assim, R. Hirzel faz um percurso por todas as formas miméticas anteriores, desde os próprios poemas homéricos, como se se tratasse de fontes que vão confluindo até formar a torrente do diálogo platônico. Evidentemente, tal abordagem é equivocada, mas não se pode negar que, ao menos, formas dramáticas como a Tragédia e a Comédia áticas e os Mimos de Sófron deveram influenciar Platão. Mas, além disso, Platão não é o único e, decerto, não foi o primeiro a escrever diálogos de conteúdo ‘filosófico’ com Sócrates como protagonista e com antagonistas

como Cálías, Alcibíades, etc. Embora não conservemos nenhum diálogo socrático não platônico, contamos com dados de sobra sobre a existência e abundância dos mesmos. O livro II de Diógenes Laércio oferece-nos a lista de todos os escritores socráticos e dos títulos de seus diálogos, entre os quais se destacam Gláucon, Sí-mias de Tebas, Fédon e Críton e, sobretudo, Ésquines socrático, de cujos sete diálogos – **Alcibíades, Aspásia, Axíoco, Cálías, Milcíades, Telauges e Rínon** – conservamos alguns fragmentos” (CALVO, 2000, p. 655 – todas as traduções de línguas estrangeiras modernas neste artigo, salvo aviso, são de responsabilidade do autor).

⁴ Veja-se nota imediatamente anterior.

⁵ Em que A. Laurenti, o organizador, aponta como características desta espécie dialógica, a partir de algumas indicações de Cícero, *disputare in utramque partem – pro e contra*, então (**De oratore** III 21, 80) –, haver proêmios (**Ad At.** IV 16, 2) e a condução do diálogo pelo autor, ou, no mínimo, com sua participação entre as personagens (**Ad At.** XIII 19, 3-4).

⁶ Veja-se nota imediatamente anterior.

⁷ “Mas em que consiste precisamente o *principatus* de Aristóteles? O **De Finibus** ciceroniano pode dar-nos uma indicação: o Estagirita criticava sem dúvida, sucessivamente, as opiniões dos demais interlocutores. Contudo, não quis necessariamente, como Cícero, permanecer cético. Pôde fazer explanações contínuas, raramente interrompidas por seus interlocutores, muitas vezes anônimos (como será o caso nas **Tusculanas** de Cícero)” (RUCH, 1958, p. 41).

⁸ “No tocante, mais especificamente, a Platão, é preciso notar que, em primeiro lugar, seus diálogos repartem-se exteriormente entre narrativos e dramáticos. (...) Sobre esse ponto, é preciso em primeiro lugar retificar a distinção que fazem Diógenes Laércio (3, 50) e Plutarco entre diálogos dramáticos e diálogos narrativos, os primeiros reproduzidos diretamente, os outros veiculados por um narrador que, aliás, nunca é o próprio Platão. Na verdade, antes convém distinguir entre diálogos simples e diálogos integrados em um relato (ele mesmo reproduzido dramaticamente). O diálogo simples era mais fácil de compor: é o caso das primeiras obras de Platão (**Críton, Eutífron, Laques, Górgias**). O diálogo narrativo permite uma ação e uma arte do retrato mais complexas” (RUCH, 1958, p. 32 e 33).

⁹ Jean-Marie André (1977, p. 54-55) oferece-nos a seguinte listagem progressiva das obras filosóficas de Cícero: 46- **Elogio de Catão/ Paradoxa**; 45- fevereiro: **Consolatio** (inspirada pela morte de Túlia); 45- maio a julho: **Academica/ Academica priora/ Academica posteriora**; 45- fim de junho: **De finibus**/ 45- junho a agosto: **Tusculanas**/ tradução do **Timeu** de Platão; 45- agosto: **De natura deorum**; 44- pouco antes ou depois dos Idos de março: **Cato Maior**; 44- em torno dos Idos de março: **De diuinatione**; 44- abril-maio: ideia do **De fato**; 44- verão: **Laelius De amicitia, De gloria**; 44-43- outono-inverno: **De officiis**.

¹⁰ “Ao seguir uma tradição grega que admirava grandemente, Cícero fez mais do que apenas produzir um exercício refinado (e é preciso lembrar que se trata, antes de tudo, de uma obra literária, não de um documento social). Ele também tentou oferecer uma real *consolatio* para sua própria idade, acabrunhado e quase esmagado como estava, na época, por preocupações pessoais e incertezas políticas” (PARKIN, 2003, p. 64-65).

¹¹ Sêneca, posteriormente, dá ainda testemunho desta morte estoica em **De Prouidentia** (II, 11): “*Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille uir, acerrimus sui uindex, alienae salutis consulit et instruit discedentium fugam, dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum uiscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit*”. – “Tenho por certo que os deuses divisaram com grande alegria quando aquele varão, duríssimo algoz de si, ocupou-se da salvação alheia e preparou a fuga dos desertores, quando ainda se deu aos estudos na noite derradeira, quando fincou a espada no santo peito, quando espalhou as vísceras e libertou com o braço aquela alma augusta e não merecedora de ser contaminada pelo ferro” (trad. Matheus Trevizam e Bruno M. Gonzaga).

¹² “Mesmo idoso ele conserva um corpo de atleta, como bom romano que deve poder continuar a serviço da República. Rudeza física, mas também de caráter: ‘econômico, infatigável, intrépido, ele tinha, nota Tito-Lívio, um espírito e um corpo de ferro, a própria velhice que tudo desgasta não pôde quebrantá-lo’. Ainda, uma devoção total aos assuntos de Estado: atento para não desperdiçar nem as finanças públicas, nem um tempo de que se julga devedor, Catão permanece um exemplo lendário de abnegação no serviço à República. (...) Catão semelha as virtudes essenciais do homem de Estado romano ideal: à *integritas*, à *innocentia*, ele une a *constantia*, ou seja, a fidelidade a si mesmo. Tito Lívio faz disso o traço particular de sua personalidade. Isso está na base de sua autoridade. Isso faz crível sua luta contra o luxo e a severidade de sua justiça e de sua censura” (AGACHE, 1980, p. 74-75).

¹³ Em janeiro de 49 a.C., César transpõe o Rubicão com suas legiões e tenta, em vão, evitar a fuga de seus adversários para o Oriente. Em abril, entra em Roma, onde domina completamente a situação e prepara a luta contra os inimigos (GIORDANI, 1968, p. 59).

¹⁴ “*Adsum amicis, uenio in senatum frequens utroque adfero res multum et diu cogitatas easque tueor animi, non corporis, uiribus*”. – “Assisto meus amigos, vou ao senado com frequência, levo para lá, além disso, ideias muito e longamente refletidas e as defendo com as forças do espírito, não do corpo” (CÍCERO. **Cato Maior** 38).

¹⁵ “*Quae enim uox potest esse contemptior quam Milonis Crotoniatae? Qui, cum iam senex esset athletasque se exercentis in curriculo uideret, adspexisse lacertos*

*suos dicitur illacrimansque dixisse: "At hi quidem mortui iam sunt". - Non uero tam isti quam tu ipse, nugator! Neque enim ex te umquam es nobilitatus, sed ex lateribus et lacertis tuis. Nihil Sex. Aelius tale, nihil multis annis ante Ti. Coruncanium, nihil modo P. Crassus, a quibus iura ciuibus praescribebantur; quorum usque ad extremum spiritum est prouecta prudentia". - "Que palavras, na verdade, podem ser mais desprezíveis que as de Milão Crotoniata? Ele, sendo já velho e vendo atletas a se exercitarem na pista de corrida, contam ter examinado os próprios braços e dito a chorar: 'Estes decerto já estão mortos'. - Não, de fato, tanto estes quanto tu mesmo, tolo! Nem, na verdade, jamais foste honrado por ti, mas por teus flancos e braços. Nada assim Sex. Élio, nada, muitos anos antes, Ti. Coruncânio, nada há pouco P. Crasso, pelos quais leis eram formuladas para os cidadãos; o bom senso deles se prolongou até o último suspiro" (CICERO. **Cato Maior** 27).*

¹⁶ *"Saepe audiui ex maioribus natu, qui se porro pueros a senibus audisse dicebant, mirari solitum C. Fabricium, quod, cum apud regem Pyrrhum legatus esset, audisset a Thessalo Cineia esse quendam Athenis qui se sapientem profiteretur eumque dicere omnia quae faceremus ad uoluptatem esse referunda. Quod ex eo audientis M'. Curium et Ti. Coruncanium optare solitos ut id Samnitibus ipsique Pyrrho persuaderetur, quo facilius uinci possent cum se uoluptatibus dedissent". - "Com frequência ouvi dos ancestrais – os quais diziam tê-lo outrora ouvido de anciãos em sua meninice – que Caio Fabrício costumou admirar, sendo ele embaixador junto ao rei Pirro, ter sido informado pelo tésalo Cíneas haver alguém em Atenas que se dizia sábio, e que este declarava que todos os nossos atos devem referir-se ao prazer. E, ouvindo-o dele M. Cúrio e Ti. Coruncânio, costumarem querer que disso fossem persuadidos os samnitas e o próprio Pirro, para que mais facilmente pudessem ser vencidos, tendo-se entregue aos prazeres" (CÍCERO. **Cato Maior** 43)./ A personagem de Catão faz, aqui, uma crítica indireta ao Epicurismo, matriz de pensamento estrangeira e *contrária* a tantas bases da cultura romana...*

¹⁷ *"Tarentum uero qua uigilantia, quo consilio recepit! Cum quidem me audiente Salinatori, qui, amisso oppido, fuerat in arce, glorianti atque ita dicenti: 'Mea opera, Q. Fabi, Tarentum recepisti!' – 'Certe', inquit ridens; 'nam nisi tu amisisses, numquam recepissem'". - "Tarento, na verdade, com que cuidado, com que prudência recobrou! Então falou rindo a Salinátor que, perdida a cidade, ficara na fortaleza, e se vangloriava e dizia assim em minha presença: 'Por minha causa, Quinto Fábio, recobreste Tarento' 'Decerto, pois se tu não a tivesses perdido, eu jamais a teria recobrado'" (CÍCERO. **Cato Maior** 11).*

¹⁸ *"Foi dito que um escrito da Antiguidade sobre a velhice que não contenha um influxo da passagem de Platão "RSP". 328e-330a. é inconcebível: Cícero se insere bem nesta 'tradição' dos escritos περὶ γήρωος com o seu **Cato Maior**, obra cujos par. 6-8 são uma retomada direta da passagem platônica em questão" (DE CARIA,*

1974, p. 219). No entanto, como sabemos, data de 155 a.C. o contato conturbado de Roma com a filosofia, já que a visitaram em embaixada, então, Carnéades, o estoico Diógenes e o peripatético Critolau: apesar do sucesso de suas conferências com o público, o senado, *movido por Catão*, o Velho, teve por mais garantido coibir-lhes a estada na Cidade; não se podia, de fato, tolerar a liberdade de fala de homens “capazes de persuadir de tudo o que quisessem” (ROBERT, 2002, p. 286).

¹⁹ Veja-se, a título de exemplificação: “Καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμενῃ ἐρωτώμενῳ ὑπὸ τινος: ‘πᾶς’, ἔφη, ‘ὦ Σοφοκλείς, ἔχεις πρὸς τῶφοροδίσια; ἔτι οἷός τε εἶ γυναικὶ συγγίγνε -σθαι’ καὶ ὅς, ‘εὐφήμεί’, ἔφη, ‘ὦ ἄθραυπε· ὀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυτῶντά τινα καὶ ὄγριον δεσπότην ἰποδρός’” – “Bem me lembro de uma ocasião em que estava junto de Sófocles, o velho poeta, e alguém lhe perguntou: ‘Como vais, Sófocles, no que diz respeito ao amor? És ainda capaz de estar com uma mulher?’ E ele: ‘O excelente dito de Sófocles’ respondeu: ‘Sossega, homem! Com a maior satisfação me livre dele, como quem se livra de um déspota furioso e selvagem’” (PLATÃO. **República** I, 329β-330ξ trad. Leonel Vallandro)./ “*Bene Sophocles, cum ex eo quidem iam adfecto aetate quaereret utereturne rebus ueneriis, ‘Di meliora!’ inquit; ‘libenter uero istinc sicut ab domino agresti ac furioso profugi’. Cupidis enim rerum talium odiosum fortasse et molestum est carere, satiatis uero et expletis iucundius est carere quam frui’.* – “Bem respondeu Sófocles, perguntando alguém a ele, decerto bem idoso, se se servia dos prazeres de Vênus: ‘Coisas melhores os deuses!’ ‘De bom-grado, na verdade, fugi disso assim como de um senhor selvagem e furioso’. Pois, para os desejosos, talvez seja detestável e incômodo carecer de tais prazeres; mas, para os satisfeitos e saciados, é mais agradável carecer que usufruir” (CÍCERO. **Cato Maior** 47).

²⁰ “*Super hac quaestione cum ab aliis, sicuti dixi, multis, tum uel diligentissime a Theophrasto disputatur, uiro in philosophia peripatetica modestissimo doctissimoque, eaque disputatio scripta est, si recte meminimus, in libro eius de amicitia primo. Eum librum M. Cicero uidetur legisse, cum ipse quoque librum de amicitia componeret.*” – “Sobre essa questão se disputa, quer da parte de muitos outros, assim como eu disse, quer até diligentissimamente da parte de Teofrasto, varão em filosofia peripatética modestíssimo e doutíssimo, e essa disputa foi escrita, se corretamente lembramos, em seu primeiro livro **Da amizade**. Marco Cícero parece ter lido esse livro, visto que ele próprio também compusesse um livro **Da amizade**” (AULO GÉLIO. **Noctes Atticae** I, III, 10-11; trad. José Rodrigues Seabra Filho).

²¹ “Erquia, o demo, ou freguesia, onde a família de Xenofonte era oficialmente registrada, fica ao lado sul do monte Pentélico e ao leste do Himeto, provavelmente perto da moderna cidade interiorana de Espata, a algo mais de dez milhas de Atenas” (ANDERSON, 1974, p. 10).

²² “Em Atenas, o *Paralus* chegou à noite e relatou o desastre. E um som de lamento cresceu do Pireu ao longo das Longas Muralhas em direção à cidade, enquanto cada homem passava a notícia ao próximo. Então, ninguém dormiu naquela noite, pois estavam-se lastimando, não só pelos homens que tinham sido perdidos, mas muito mais por si próprios, pensando que sofreriam o mesmo destino que tinham infligido aos mélios (que eram colonos dos lacedemônios), a quem conquistaram por cerco, e aos homens de Histieia, de Escfone, de Torone, de Egina e a muitos outros dos gregos. No dia seguinte, reuniram uma assembleia em que resolveram bloquear os portos, exceto um, olhar pelas muralhas, postar sentinelas e, em todos os demais aspectos, preparar a cidade para um cerco” (ANDERSON, 1974, p. 19; trad. J. K. Anderson).

²³ “Os escritos socráticos de Xenofonte (**Memorabilia, Apologia, Simpósio, Econômico**) são longos demais para serem examinados aqui. E não há razão para crer que esses escritos tiveram um impacto qualquer sobre Platão. Ao contrário, no assunto de Sócrates, Xenofonte parece um tanto quanto uma esponja, bebendo ideias, temas e até frases de Antístenes, Ésquines e Platão. Há que explicá-lo pelo fato de que, enquanto os demais socráticos estavam escrevendo nos anos 390 e 380, em dez ou quinze anos depois da morte de Sócrates, as obras socráticas de Xenofonte foram aparentemente compostas muito mais tarde, talvez nos anos 360, depois de a primeira geração da literatura socrática ter surgido” (KAHN, 1998, p. 29-30).

²⁴ Desde a juventude, por sinal, Cícero já demonstrara entusiasmo por outras obras de Xenofonte, por seu estilo e pelo **Econômico**, que traduziu [ALMEIDA PRADO, 1999, p. 14: O **Econômico**, segundo notícias que temos, foi traduzido por Cícero, o que mostra o interesse que despertou desde a Antiguidade. Sarah Pomeroy coloca: “Cícero, who was a contemporary of Philodemus, considered Xenophon’s ethical teachings so useful that he translated the **Oeconomicus** around 85 BC, when he was 20 (*De Off.* 2 87)” (POMEROY, 1995, p. 70)].

²⁵ “Enquanto a *pólis* é o âmbito do político e do público, *oikos* é o âmbito do privado, o espaço em que o indivíduo age como membro de uma família e, como tal, defende seus interesses particulares, tendo deveres a cumprir em relação aos membros de sua família, às tradições e também em relação aos seus bens. Nesse sentido, como membro de uma família, o indivíduo insere-se em seu *oikos* como o cidadão em sua *pólis* e, assim, pode-se dizer que o indivíduo está para o seu *oikos* assim como o cidadão está para sua *pólis*” (ALMEIDA PRADO, 1999, p. 9-10).

²⁶ “Em segundo lugar, Lísias menciona dois filhos de um Iscômaco com direito a bem mais de setenta talentos, que herdaram apenas dez talentos cada um, e diz que esta história data bem antes do momento do discurso, que é cerca de 388 (Lys. 19.45-46). Isso coincide com o retrato de Iscômaco como magnata imobiliário muito rico no **Econômico** (20.23-29)” (STEVENS, 1994, p. 219).

²⁷ “O **Econômico** é um *lógos oikonomikós*, um tratamento eminentemente prático sobre a economia, a arte de bem administrar o *oikos*, em que, usando o recurso literário da apresentação do tema sob a forma de diálogo, Xenofonte faz que Sócrates, durante um encontro com amigos, fale por ele em defesa de suas ideias (ALMEIDA PRADO, 1999, p. 9).

²⁸ Veja-se, a título de exemplificação: “Τοῦμόν γήρας οὐδεπώποτε ἡσθόμην τῆς ἐμῆς νεότητος ὡσθε -

νέστερον γιγνώμενον”. – “Na velhice não me senti menos vigoroso do que na mocidade” (XENOFONTE. **Ciropédia** VIII, 7, 6; trad. João Félix Pereira)./ “*Cyrus quidem apud Xenophontem eo sermone quem moriens habuit, cum admodum senex esset, negat se umquam sensisse senectutem suam imbecillio rem factam quam adulescentia fuisset*”. – “Ciro decerto, naquele discurso, em Xenofonte, que pronunciou ao morrer, sendo já bem velho, nega alguma vez ter sentido que se tornara mais frágil sua velhice do que fora a juventude” (CÍCERO. **Cato Maior** 30).

²⁹ Deste ponto em diante, sempre que nos referirmos a Powell e à sua obra de 2004, trata-se do comentário de Cambridge ao **Cato Maior**, texto, evidentemente, de autoria de Cícero.

³⁰ “Em Xenofonte, o objetivo do discurso de Ciro é persuadir seus filhos Cambises e Tanaoxares de comportar-se bem depois de sua morte, correspondendo seu argumento a não poderem eles ter certeza de que sua alma não sobreviverá para mantê-los em alinhado. Os argumentos pela imortalidade são introduzidos apenas para dar suporte a essa ideia, e a imortalidade é apresentada, do princípio ao fim, apenas como uma possibilidade. Cícero torna o discurso de tom mais dogmático e, embora conserve o argumento alternativo de que, mesmo no caso de não ser a alma imortal, os deuses ainda existem, altera completamente seu objetivo” (POWELL, 2004, p. 257-258). Veja-se, a título de exemplificação: “Οὐ γὰρ δήπου τοῦτό γε σαφῶς δοκεῖτε εἰδέναι, ὡς οὐδὲν ἔτι ἐγὼ ἔσομαι, ἐπειδὴ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου τελευτήσω. Ὅυδὲ γὰρ νῦν τοι τήν γ' ἐμὴν ψυχὴν ἔωρᾶτε, ἀλλ' οἷς διεπράττετο, τούτοις αὐτὴν ὡς οὖσαν κατεφωρᾶτε.” – “Porque não penso que tenhais por certo que nada serei, quando tiver deixado de viver. Minha alma tem até agora estado oculta a vossos olhos; mas para as suas operações conhecíeis que ela existia” (XENOFONTE. **Ciropédia** VIII, 7, 17; trad. João Félix Pereira)./ “*Nolite arbitrari, o mihi carissumi filii, me, cum a uobis discessero, nusquam aut nullum fore. Nec enim, dum eram uobiscum, animum meum uidebatis, sed eum esse in hoc corpore ex iis rebus quas gerebam intellegebatis*”. – “Não acrediteis, filhos muito amados, que eu, quando vos deixar, em lugar algum ou nulo estarei. Nem, com efeito, enquanto eu estava convosco, víeis meu espírito, mas entendíeis que ele estava neste corpo por aquelas coisas que eu fazia” (CÍCERO. **Cato Maior** 79).

³¹ “Ele também deixa de fora uma frase que era essencial para o argumento original, mas não tão desejável no contexto de Cícero (τὸς δὲ τῶν ὀδίκαια παθόντων ψυχῶς... ἐπιπέμπουσιν); a ideia do injusto a ser perseguido pelos fantasmas de suas vítimas teria acrescentado uma nota dissonante no otimismo geral do relato de Cícero sobre o estado das almas depois da morte” (POWELL, 2004, p. 258).

³² “Realmente me espanto com a beleza disso tudo, porém invejo quem o planejou para ti e dispôs cada coisa em seu lugar” (trad. Anna Lia de Almeida Prado)./ CÍCERO, **Cato Maior** 59: *Tum eum dixisse mirari se non modo diligentiam, sed etiam sollertiam eius a quo essent illa dimensa atque discripta.* – “Então disse admirar não só o esforço, mas ainda a habilidade daquele pelo qual aquelas coisas tinham sido medidas e dispostas”.

³³ “Ταῦτα τοίνυν, ὦ Λύσανδρε, ἐγὼ πάντα καὶ διεμέτρησα καὶ διέταξα, ἔστι δ' αὐτῶν, φάσαι, ἃ

καὶ ἐφύτευσα αὐτός.” – “Bem, Lisandro! tudo isso fui eu que planejei e dispus. Algumas árvores, disse, eu mesmo plantei” (XENOFONTE. **Econômico** IV, 22; trad. Anna Lia de Almeida Prado)./ “*Atqui ego ista sum omnia dimensus; mei sunt ordines, mea discriptio, multae etiam istarum arborum mea manu sunt satae.*” – “Mas eu mesmo tudo isto medi; são minhas as fileiras, minha a disposição, muitas ainda destas árvores foram plantadas por minhas próprias mãos” (CÍCERO. **Cato Maior** 59).

³⁴ “E Lisandro, olhando para ele e vendo a beleza das vestes, dos colares e braceletes e das outras joias que trazia, disse: ‘Que dizes, Ciro? Com tuas mãos plantaste uma dessas árvores? Ciro respondeu-lhe: “Estranhas isso, Lisandro? Juro-te, por Mitra! Quando estou bem de saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola ou então esforçando-me sempre para conseguir algo”’ (trad. Anna Lia de Almeida Prado)./ “*Tum Lysandrum, intuentem purpuram eius et nitorem corporis ornatumque Persicum multo auro multisque gemmis dixisse: ‘Rite uero te, Cyre, beatum ferunt, quoniam uirtuti tuae fortuna coniuncta est’.*” – “Então Lisandro, observando a púrpura dele, a elegância do corpo e os adornos persas com muito ouro e muitas gemas, falou: ‘Com bastante razão, Ciro, dizem-te feliz, pois a fortuna se uniu a teu valor”’ (CÍCERO. **Cato Maior** 59). A passagem latina, a partir do início da fala de Lisandro, não corresponde exatamente à grega até onde a transcrevemos, já que diretamente evoca os dizeres de Xenofonte em um momento *posterior* da anedota: “Καὶ αὐτὸς μέντοι ἔφη ὁ Λύσαν-

δρος ἀκούσας ταῦτα δεξιῶσασθαί τε αὐτὸν καὶ εἰπεῖν· Δικαίως μοι δοκεῖς, ὦ Κύρε, εὐδαίμων εἶ· ναί· ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὡν ἡγήρ εὐδαίμωνεῖς.” – “O próprio Lisandro declarou que, ouvindo isso, estendeu-lhe a mão e disse: ‘Penso que és feliz e isso é justo. Porque és um homem bom, és feliz”’ (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

³⁵ Também importa ressaltar, segundo ideias morais de que “se colhe o que se planta”, que tais relatos paralelos de Xenofonte e Cícero surgem, em suas respectivas obras, em contextos de forte valorização da ruralidade e da própria prática do trato humano com a terra. Quanto ao primeiro, segundo observamos em certa ocasião de cotejo de seu **Econômico** com o **De agri cultura** catoniano, “identificando-se a posse e a exploração da terra com o meio mais tradicional e respeitado de ganho entre gregos e latinos, os benefícios daí advindos jamais se confundiriam com um lucro vergonhoso para os favorecidos: pelo contrário, o sucesso nas colheitas (ou na criação animal) seria antes um indício do valor dos senhores, já que, mesmo quando não fisicamente envolvidos com o plantio ou o pastoreio, imaginar-se-iam os bons resultados no mínimo como produtos de sua seriedade no trato com o patrimônio e os escravos” (TREVIZAM, 2008, p. 109). No autor latino de início citado, por sua vez, a anedota do encontro entre Lisandro e Ciro adentra uma parte refutatória do texto na qual se enaltecem os trabalhos agrícolas como alguns dos mais vivos e honestos prazeres *também* permitidos aos anciãos, de modo que os desejos de bem aproveitar a própria vida até o fim, em atividades nobres, além de material e moralmente compensadoras, neles encontram uma via possível. Ademais, as associações entre a probidade e a bonança advindas dos trabalhos rústicos são muito bem atestadas para nós, na cultura romana, pelo menos desde o prólogo do **De agri cultura** de Catão (“*At ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur; maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque inuidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt*”. – “Mas, dentre os que se dedicam à agricultura, saem homens do maior vigor e soldados da maior coragem; daí se obtém o ganho mais justo, seguro e o menos invejado, e minimamente insidiosos são os que se ocupam deste labor”). Portanto, Ciro representa, para os dois autores que assim o evocam em grego ou latim, uma imagem do valor moral generosamente recompensado *pela própria terra*.

³⁶ Segundo exemplos dados pelo próprio Rónai, “outra série de problemas é constituída pelas palavras holofrásticas. Dá-se o nome holófrases às palavras que exprimem noção peculiar a um idioma: a elas se faz muita referência em se tratando de línguas primitivas (*sic*). Em esquimó, por exemplo, além do termo geral que indica ‘foca’, existe outra palavra para indicar foca tomando sol; outra, foca sentada num bloco de gelo; e assim por diante, sem falar numa série de palavras que indicam as focas de diferentes idades. Segundo Ruth Kirk, autora de **Snow**, que viveu muito tempo entre esquimós, estes têm mais de duas dúzias de palavras em sua língua para designar diversas espécies de neve” (RÓNAI, 2012, p. 55).

³⁷ “Cícero, aqui, adapta com considerável liberdade Xen. **Oecon.** 4.20ff. Cícero, claramente, conhecia bem essa obra; ele tinha, em certa época, feito uma tradução ou (é mais provável) adaptação sua (cf. C. Virck, **Cicero qua ratione Xenophontis Oeconomicum Latine uerterit**, diss. Berlin 1914), mas não há motivo para supor

que ele cite literalmente de sua própria tradução aqui (cf. D. M. Jones, **BICS** 6 (1959) 25). No conjunto, a versão não apresenta, no trecho, muitos erros, embora uma parte inteira seja omitida, parecendo ainda haver um claro erro ao fim da passagem (veja-se abaixo a respeito de *uirtuti tuae fortuna coniuncta est*); variações menores são observadas abaixo. Cf. F. de Caria, **RCCM** 16 (1974) 321ff.; também notas sobre as outras traduções de Platão e Xenofonte nesta obra, par. 6-8 e 79ff” (POWELL, 2004, p. 224).

³⁸ “Dessa antinomia entre a fidelidade da tradução e a conformidade do texto traduzido à sua própria língua, os latinos tiveram a consciência mais clara possível. Eles foram os primeiros a ter, de um modo muito explícito, colocado o problema. F. Blatt distingue com direito o ‘liberalismo pré-cristão’ e a ‘literalidade cristã’. Ele tem razão de dizer que ‘nós não temos exceto bem poucas verdadeiras traduções dos tempos pré-cristãos, mas muitas paráfrases’. Ele dá como exemplos as justificativas teóricas de Cícero e suas realizações práticas. É justo, no entanto, acrescentar que Cícero contrapõe sua escolha de tradutor a uma outra possível: ele, Cícero, escolhe traduzir segundo os sentidos, e não segundo as palavras: ‘Non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruari. Non enim ea me adnumerare lectori putauí oportere, sed tamquam adpendere’. ‘Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum quod idem declaret magis usitatum. Equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere’. Muito melhor, ele busca traduzir segundo a totalidade dos sentidos oferecida pelo texto, visto que não tenciona deixar para trás a função expressiva ou poética de que o texto se imbuí: ele traduziu Demóstenes e Ésquines ‘nec... ut interpres, sed ut orator’” (BOUFFARTIGUE, 1979, p. 83).

³⁹ “Pois bem! Conta-se ainda que Ciro, quando Lisandro veio trazer-lhe os presentes da parte dos aliados, recebeu-o muito gentilmente, (...)” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁴⁰ “Ciro o jovem, rei dos persas, destacando-se pela capacidade e pela glória do poder, tendo Lisandro lacedemônio, homem do maior valor, vindo até ele em Sárdis e trazido a ele os presentes dos aliados, entre outras coisas foi amável e benévolo para com Lisandro, (...)”.

⁴¹ “(...) de acordo com o que o próprio Lisandro contou um dia a um hóspede de Mégara, e, o que foi melhor, mostrou-lhe o paraíso que possuía em Sardes. Lisandro admirou-se de como eram belas as árvores. Estavam plantadas em distâncias iguais, as fileiras eram retas, (...)” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁴² “e mostrou-lhe um campo cercado que se cultivava com esmero; mas, admirando Lisandro a altura das árvores, as fileiras alinhadas em quince (...)”.

⁴³ Para Powell (2004, p. 227-228), Cícero “romaniza” com o uso desta expressão as palavras de Xenofonte, não, porém, sem propriedade: “Cícero foi acusado de

esquecer que Ciro era um Persa, e de dar-lhe uma plantação de árvores romana; mas, sem dúvida, seu arranjo regular das árvores, como descrito por Xenofonte, aproximava-se do *quincunx*, e Cícero está apenas seguindo o costume romano comum de empregar termos romanos para objetos ou instituições equivalentes de outros lugares (como *senatus* para os conselhos de Atenas ou Cartago)”.

⁴⁴ “(...) tudo formando ângulos regulares e muitos aromas suaves os envolviam enquanto caminhavam” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁴⁵ “o chão lavrado e limpo e a suavidade dos odores que se emanavam das flores”.

⁴⁶ “Maravilhado, disse: ‘Realmente me espanto com a beleza disso tudo, porém invejo quem o planejou para ti e dispôs cada coisa em seu lugar’” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁴⁷ “então disse admirar não só o esforço, mas ainda a habilidade daquele pelo qual aquelas coisas tinham sido medidas e dispostas; (...)”.

⁴⁸ “Ouvindo-o, Ciro alegrou-se e disse: ‘Bem, Lisandro! Tudo isso fui eu que planejei e dispus. Algumas árvores, disse, eu mesmo plantei’” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁴⁹ “e Ciro respondeu: ‘Mas eu mesmo tudo isto medi; são minhas as fileiras, minha a disposição, muitas ainda destas árvores foram plantadas por minhas próprias mãos’”.

⁵⁰ “E Lisandro, olhando para ele e vendo a beleza das vestes, dos colares e braceletes e das outras joias que trazia, disse: ‘Que dizes, Ciro? Com tuas mãos plantaste uma dessas árvores?’ Ciro respondeu-lhe: ‘Estranhas isso, Lisandro? Juro-te, por Mitra! Quando estou bem de saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola ou então esforçando-me sempre para conseguir algo’. O próprio Lisandro declarou que, ouvindo isso, estendeu-lhe a mão e disse: (...)” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁵¹ “Então Lisandro, observando a púrpura dele, a elegância do corpo e os adornos persas com muito ouro e muitas gemas, falou: (...)”.

⁵² Por motivo ignorado, a tradutora do **Econômico** que aqui temos transcrito omite este dado sensorial (καὶ τῆς ὀσμῆς ἀισθόμενος - “e sentindo o perfume”) em sua própria versão do relato de Xenofonte.

⁵³ Com a menção ao “ouro” e às “gemas” dos adereços de Ciro, por sua vez, o autor romano não tanto enfatiza *quais* sejam esses, como fizera Xenofonte ao referir-se explícito aos “colares” e “braceletes”, mas, sobretudo, *com que matéria* se elaboraram.

⁵⁴ “Penso que és feliz e isso é justo. Porque és um homem bom, és feliz” (trad. Anna Lia de Almeida Prado).

⁵⁵ “Com bastante razão, Ciro, dizem-te feliz, pois a fortuna se uniu a teu valor”.

⁵⁶ “Pode-se definir de outro modo a oposição entre o domínio da ‘moral’ e o domínio do ‘indiferente’. Será moral, então, isto é, bom ou mau, o que depende de nós; será indiferente o que não depende de nós. A única coisa dependente de nós é, com efeito, nossa intenção moral, o sentido que atribuímos aos acontecimentos. O que não depende de nós corresponde ao encadeamento necessário de causas e efeitos, isto é, ao destino, ao curso da natureza, às ações dos outros homens. São, assim, indiferentes a vida e a morte, a saúde e a doença, o prazer e o sofrimento, a beleza e a fealdade, a força e a fraqueza, a riqueza e a pobreza, a nobreza e o vulgo, as carreiras políticas, porque tudo isso não depende de nós” (HADOT, 1999, p. 195-196).

⁵⁷ Além do que se apresentou na nota 43 sobre o emprego da ideia romana de “quin-cunce” por Cícero, ao adaptar a passagem do horto de Ciro do grego, também a omissão da imagem de estar perfumado este soberano pode ser compreendida como decidida reação do autor latino a um “intolerável” estrangeirismo (oriental) de costumes [POWELL, 2004, p. 229: “Os perfumes são omitidos; Cícero, sem dúvida, via-os como um sinal de luxo excessivo, especialmente para homens, embora acrescentem mais peculiaridade à surpresa de Lisandro no original”].

⁵⁸ “*Multas ad res peritiles Xenophontis libri sunt; quos legite, quaeso, studiose, ut facitis*”. – “Os livros de Xenofonte são utilíssimos para muitas coisas; lede-os, por favor, com interesse, como fazeis” (CÍCERO. **Cato Maior** 59).

**INOPIA NUMMORUM:
UMA LEITURA DA CRISE FINANCEIRA DE 33 D.C.***

*Deivid Valerio Gaia***

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações sobre a primeira crise financeira do Império Romano, a crise de 33 d.C sob o principado de Tibério. Nosso estudo parte da análise das fontes literárias do principado e do estudo da historiografia contemporânea.

Palavras-chave : *crise financeira, Império Romano, taxas de juros, Tibério.*

A crise financeira de 33 d.C., conhecida como a primeira crise financeira do Império Romano, foi muito estudada e deu lugar a conclusões diversas acerca do episódio. Tácito, Suetônio e Dion Cássio evocaram esse período de perturbações econômicas num contexto político tenso, marcado, para citar dois exemplos, pelas questões em torno de Sejano e pelas manifestações populares contra a alta do preço do trigo. A narrativa mais completa, mesmo que muito confusa e de interpretação delicada, é a de Tácito.¹ Suetônio² escreve pouco sobre a crise, e Dion Cássio³ apresenta-a somente para falar do suicídio de Nerva, senador e amigo de Tibério. É importante destacar que, apesar dos problemas de interpretação e da falta de fontes, é uma das crises mais bem documentadas.

Tácito apresenta rapidamente, no início de seu texto, o histórico dos problemas causados pelos empréstimos a juros no início da República

* Recebido em 05/05/2014 e aceito em 30/05/2014.

** Professor adjunto de História Antiga da Universidade Federal de Pelotas. Coordenador do POIEMA – Polo Interdisciplinar de estudos do mundo antigo, membro do LEIR – Laboratório de Estudos do Império Romano e membro do ANHIMA – Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques.

romana. Escreve que, em 33 d.C.,⁴ uma grande massa de acusadores⁵ se precipitou sobre aqueles que faziam frutificar suas fortunas por meio do empréstimo a juros,⁶ e havia muitas queixas diante do pretor Graco contra eles, no texto chamados de *generatores*.⁷ Segundo as acusações, os credores não respeitavam uma antiga lei de Júlio César *de modo credendi possidendique intra Italiam*,⁸ lei que não era aplicada há muito tempo e fixava o limite do crédito e das possessões na Itália.

Será que essa lei fixava o limite das taxas de juros? Tal questão não pode ser respondida facilmente, pois sobre ela não temos ricas informações. Os especialistas Gustav Billeter (1898, p. 104) e Jean Andreau, alemão e francês respectivamente, não acreditam que a lei cesariana *de modo credendi possidendique intra Italiam* tenha limitado as taxas de juros na Antiguidade. No entanto, Andreau não rejeita a possibilidade de que outra medida de César, da qual não nos restam vestígios, o tenha feito (ANDREAU, 2000, p. 153). Com outra opinião, Claude Nicolet escreve sobre a lei em questão que, entre seus objetivos, um deles era mesmo limitar essas taxas (NICOLET, 1971, p. 1202-1227). Ségolène Demougin também acredita nessa versão (DEMOUGIN, 1988, p. 119).

De acordo com Tácito, essa regulamentação foi negligenciada durante muito tempo porque os interesses privados passaram à frente dos interesses públicos. O pretor Graco, incumbido de resolver a questão (as queixas dos acusadores), foi obrigado, pelo tão grande número de acusações, a levar a causa ao Senado (*multitudine periclitantium subactus rettulit ad senatum*), cujos membros, ao conhecerem a situação de forma oficial (com certeza já conheciam o problema), ficaram inquietos (*trepidique patres*). Como escreve Tácito, ninguém se livrava de tal culpa, já que os senadores também faziam frutificar suas fortunas pelo empréstimo a juros. Com medo, o Senado pediu ajuda ao príncipe, e Tibério concedeu dezoito meses para que cada um colocasse seus negócios em ordem.

Ségolène Demougin defende que, de fato, a maioria dos senadores, a despeito das interdições legais,¹⁰ emprestava dinheiro a juros e temia então sofrer com os rigores dessa lei (DEMOUGIN, 1988, p. 119) - ou seja, o restabelecimento da lei de César sobre o limite do crédito e das possessões. A medida de Tibério mostra que a crise já havia eclodido. E quando começou?

Para Nicolet, inicialmente, à simples aplicação limitadora da lei e prazo dado aos devedores¹¹ para colocarem as coisas em ordem seguiu-se uma

falta de liquidez, *inopia rei nummariae*. A causa e o efeito concomitantes: baixa de preço das terras e alta das taxas de juros (NICOLET, 1971, p. 1216-17). Jean Andreau argumenta que a crise de *inopia nummorum* foi provocada pelos esforços de Tibério por colocar em vigor a lei de César (ANDREAU, 1987, p. 461). Segundo André Tchernia, os tempos de crise se distribuem da seguinte forma: retomada da regulamentação de César; pedido dos credores para que as dívidas fossem pagas; crise de *inopia nummorum*; *senatus-consulto* e sua tentativa de remediar a situação; agravamento da crise; por fim, os empréstimos gratuitos de Tibério (TCHERNIA, 2003, p. 136). Ou seja, para esses autores, tudo começa com o restabelecimento da lei de César.

No entanto, em minha opinião, a crise não começou quando a lei de César foi recolocada em vigor, como defendem Claude Nicolet, Jean Andreau, André Tchernia e outros. Parece-me que ela tem seu início muito antes, com as confiscações do Estado que entesourava o dinheiro das vendas dos bens dos condenados. O principado de Tibério foi marcado por confiscações em grande número. Com elas, o entesouramento aumentava. O quadro foi agravado a partir de 16 de outubro de 31, quando Sejano foi executado. Os seus cúmplices tiveram os bens confiscados, e a venda deles aumentou a quantidade de moeda nos cofres imperial e público (*signatum argentum fisco vel aerario attinebatur*). Ao invés de emprestar o dinheiro sem juros para aumentar a circulação monetária, como fez Augusto (SUETONIO, **Aug.** 41, 1), Tibério acumulou esse dinheiro. Se pensarmos na quantidade de moeda que já vinha sendo recolhida desde 24 d.C., isto aumenta ainda mais a possibilidade de que a *inopia nummorum* já existente só tenha se intensificado em 33 d.C. (quando os *feratores* foram acusados). A intensificação da crise, contudo, não marca o seu início.¹² Tanto Tácito quanto Dion Cássio escreveram sobre o expressivo volume de confiscações e sobre a queda do preço da terra provocada por tal procedimento.

Além das confiscações e do entesouramento, temos também todas as discussões a respeito da diminuição da cunhagem de moeda na época de Tibério. Tenney Frank afirma que ele, antes de 33 d.C., tinha cunhado poucas moedas e, ao mesmo tempo, gastava pouco (FRANK, 1935, p. 336-351). No entanto, C. Rodewald escreve sobre a importância da cunhagem de bronze na década de 20 d.C (RODEWALD, 1976). Jean Andreau conclui que essas teses são discutíveis e que Tibério não foi seguramente um imperador esbanjador, mas que seria mais interessante pensar em termos da

vivacidade das transações monetárias e não somente no estoque monetário. No entanto, a concentração desse estoque, em 33 d.C., acentuou a falta de moedas (ANDREAU, 2001, p. 196). C. Rodewald apresenta os problemas das teses de Frank e defende que houve uma importante cunhagem durante a década de 20 d.C. (LO CASCIO, 1978, p. 201-202).

Além desse primeiro entesouramento resultante das vendas das terras confiscadas, há um segundo, que ocorreu quando o *senatus-consulto* prescreveu que os credores (*feneratores*) deveriam investir dois terços de suas somas em terras situadas na Itália (tanto Tácito quanto Suetônio escreveram sobre isso), a pedido de Tibério ou do Senado.¹³ O restabelecimento da lei de César ocorreu em 33 d.C., foi em resposta às acusações levadas ao Senado pelo pretor Graco e, em seguida, encaminhadas ao imperador, pois, como os acusadores se precipitavam sobre os credores que não respeitavam mais a lei, Tibério resolveu recolocá-la em vigor, talvez pensando que isso resolvesse a crise. Por isso Tácito escreve que o Senado prescreveu que os *feneratores* deveriam investir dois terços do dinheiro em terras italianas.¹⁴ Adoto a mesma postura de Claude Nicolet, defendendo que o *senatus-consulto* mencionado por Suetônio e por Tácito estava colocando em vigor a regulamentação de César,¹⁵ visto que ela é citada ordenadamente no texto de Tácito. No início e no fim de cada parágrafo, ele se refere sempre à mesma lei,¹⁶

Se pensarmos em uma lógica econômica e compararmos essa crise com outras do mundo romano, essa medida visava evitar uma queda brutal dos preços das terras, visto que, num contexto de crise, observa-se constantemente essa queda e a alta das taxas de juros. Se os preços baixassem, os devedores veriam agravada sua capacidade de saldar as somas devidas, pois grande parte deles era formada por proprietários fundiários. O retorno em 33 d.C. da aplicação dessa lei solidifica a hipótese de que Roma atravessava um período com altas taxas de juros, o que indica que a crise não havia começado nesse ano com as acusações: ela apenas havia se intensificado.

Por que acima falei sobre um segundo entesouramento? Em minha opinião, a tentativa de reorganização proposta pelo *senatus-consulto* ou por Tibério restabelecendo a lei não contribuiu para o fim do problema. Pelo contrário, foi um dos maiores fatores para o seu recrudescimento. Tal proceder só piorou a crise de *inopia nummorum*, porque aí temos dois tipos de entesouramento: o do Estado, vindo das confiscações, e o dos *feneratores*,

que deveriam economizar dinheiro para comprar terras na Itália. O próprio Suetônio escreveu que tal medida não foi suficiente para remediar a situação (*nec res expediretur*). Para Claude Nicolet, a aplicação de medidas antigas – as quais talvez tenham sido suficientes para remediar parcialmente a crise de 49 - 45 a.C. – mostrou-se insuficiente em 33 d.C., visto que o contexto não era o mesmo (NICOLET, 1971, p. 1218).

Como os *faeneratores* foram constrangidos a comprar tais terras, pediram aos seus devedores que as dívidas fossem pagas. Talvez tenham feito isso para deixá-los em má situação, já que eles os acusavam, mas talvez tenham realmente pedido o dinheiro das dívidas porque deveriam comprar as terras como prescreveu o Senado. Como terceira alternativa, também poderiam estar aproveitando o preço baixo das terras para comprá-las. Não se pode saber a real causa; assim, limito-me a construir hipóteses apenas sobre os motivos mais específicos do aprofundamento da crise. Segundo Tácito, não era conveniente por parte dos devedores deixar de pagar as dívidas, porque ficariam sem credibilidade (*necdecorumappellatisminuere fides*). O direito romano é severo com os maus pagadores. No desespero, eles recorreram a todos os trâmites possíveis; depois, pediram socorro ao próprio pretor (Graco), que recebeu as acusações.

Em virtude de tais pedidos, os meios empregados pelo pretor como primeiro remédio à crise, segundo Tácito, foram a venda e a compra do patrimônio dos devedores (*vendito et emptio*). No entanto, tal medida não foi suficiente, porque os *feratores*, aqueles que podiam comprar, já economizavam sua fortuna para comprarem as terras italianas como pedira o Senado (*in contrarium mutari quia faeneratores omnem pecuniam mercandis agris condiderant*). Nesse momento de pouca circulação monetária, seja qual fosse a situação, segundo Tácito o dinheiro estava nas mãos dos *feratores* e entesourado nos cofres imperial e público. Tem-se aí, realmente, uma grande crise de crédito, falta de circulação quase total e desaparecimento dos agentes financeiros privados do mercado, pois sem circulação monetária os agentes do crédito perdem o sentido de existência.

Nesse contexto, a procura por moeda era maior do que a oferta. Os preços das terras caíram rapidamente (já vinham caindo desde o início das confiscações), uma vez que a medida do Senado não resultou de imediato em opções de compra. Ao contrário, resultou na retirada de moeda de forma geral, servindo para reduzir drasticamente a liquidez. Isso agravou

a alta das taxas de juros, já subindo desde o momento em que os bens dos condenados foram vendidos e entesourados por decisão do *princeps*. Com o primeiro entesouramento estatal, iniciou-se a crise de *inopia nummorum*; com o segundo, promovido pelos *feneratores*, ela foi largamente agravada.

André Tchernia, baseando-se na teoria de Adam Smith, mostra no artigo intitulado “Remarques sur la crise de 33” que, numa sociedade principalmente agrícola, o preço da terra e o nível das taxas de juros são indissociáveis, um varia em função do outro. Se as taxas sobem, as terras serão vendidas para produzir capital, a fim de que as dívidas sejam pagas (TCHERNIA, 2003, p. 133).

Talvez isso explique por que muitos romanos praticavam os dois tipos de investimento: a terra e o empréstimo a juros. Sabe-se que era usual os membros da elite terem, além da propriedade fundiária, dinheiro emprestado a juros (geralmente por meio dos libertos e escravos). Esse comportamento econômico deriva do seguinte fato: no caso de uma crise financeira, a terra perde parte do seu valor e os juros passam a ser o rendimento mais alto. A elite fundiária, conhecedora desse mecanismo, defende-se, resolvendo também emprestar a juros, o que não quer dizer que todos exercitassem tal prática. Mas boa parte dos ricos romanos que conhecemos com mais profundidade emprestavam dinheiro a juros.

Tácito destaca que, quanto mais as pessoas estavam endividadas, mais tinham dificuldade de vender seus bens, aceitando, então, os preços ruins do mercado. Por isso muitos viam sua fortuna se acabar, e a ruína do patrimônio tinha como consequência a perda do prestígio e da reputação (*copiam vendendi secuta vilitate, quanto quis obaeratio, aegrius distrahebant, multique fortunis provolvebantur*). Tocava-se, assim, em uma ferida da sociedade romana: o problema maior não é somente perder a fortuna, mas o tão almejado e valorizado prestígio. Havia uma exposição pública de muitos membros da elite, e quando viam que seus bens não eram tão valorizados, sentiam-se humilhados. Em muitos casos o valor da dívida excedia o valor dos bens, o que confirma que esses devedores não eram nada pobres (não impedindo, sem dúvida, o fato de existirem pobres endividados).

Vistas as desordens econômica, política e social, Tibério entra em cena novamente. Para acabar de vez com a crise e restituir a ordem, veio ao socorro dos cidadãos romanos endividados. Injetou no mercado do crédito cem milhões de sestércios *sine usuris*, ou seja, sem juros. Emprestou

dinheiro com prazo de três anos, por intermédio dos escritórios financeiros (Tácito escreve por meio de *mensae*)¹⁷ dirigidos por alguns senadores. Assim como fez seu antecessor Augusto, Tibério emprestou dinheiro sob a condição de que o devedor fornecesse garantias de caução em terras equivalente ao dobro da soma emprestada.¹⁸ Para pagar as dívidas, eles não tinham, a partir de então, necessidade de se desfazerem do patrimônio.

Segundo Tácito, com tal decisão Tibério remediou a crise de *inopia nummorum*, e a *fides* (neste sentido equivale a crédito / confiança) foi restabelecida. Pouco a pouco, era possível encontrar dinheiro a ser emprestado, mesmo entre os particulares. Já quanto à lei referente à compra de terras, esta foi deixada por laxismo. (*sic refecta fides et paulatim privati quoque creditores reperti. neque emptio agrorum exercita ad formam senatus consulti, acribus, ut ferme talia, initiis, incurioso fine.*)

Dion Cássio vai ao encontro de Tácito, escrevendo que Tibério deu ao tesouro público 20 milhões de dracmas (cem milhões de sestércios, se contarmos que 1 dracma equivalha a 5 sestércios) para que os senadores emprestassem dinheiro sem juros por três anos a quem eles quisessem. Dion destaca que os senadores emprestavam o dinheiro a quem eles queriam. Talvez com isso queira denunciar o mau proceder dos senadores da época. Com o fim da crise, Dion Cássio acrescenta que Tibério pediu que fossem assassinados em um só dia os mais barulhentos dos acusadores (DION CASSIO, 58. 21. 5).

Conclusão

Esta crise oferece exemplos de empréstimos a longo prazo (como o de Tibério) e coloca em foco o papel dos intermediários na economia romana. No entanto, qual era a taxa de juros dos empréstimos nessa época de crise, levando em conta que tenha começado bem antes de 33 d.C.? De 24 a 31 tais taxas deveriam aumentar gradativamente de acordo com o entesouramento imperial. Após a execução de Sejano até o momento em que houve as acusações, elas deveriam estar ainda mais altas. Caso contrário, Tácito não começaria seu texto escrevendo sobre os problemas que o empréstimo a juros causaram na *Urbs* durante a República romana. Já em 33 d.C., no auge e no fim da crise, não se pode mais falar em aumento dessas taxas, pois nesse momento, tem-se o desaparecimento dos agentes financeiros do mercado, e com eles, o desaparecimento do empréstimo de dinheiro a ju-

ros. Se houve esses empréstimos, eram mínimos e ligados à relação de *amicitia*, de parentesco ou por razões políticas que desconhecemos. Não temos nenhuma fonte que faça menção a empréstimos nessa época. Ao fazer um estudo comparativo entre as crises financeiras no período republicano, sabe-se que desde que se tenha um entesouramento, há automaticamente a falta de liquidez, e isso leva à diminuição do preço das terras e à alta das taxas de juros. Mas quando uma crise financeira toma as proporções da época de Tibério em 33 d.C., tem-se o desaparecimento dos agentes financeiros - que, no caso, só retornaram com a intervenção dos poderes públicos colocando mais moedas em circulação, assim permitindo o retorno da *fides*, interpretada como crédito.

A diminuição da quantidade de dinheiro disponível para empréstimo, a queda dos preços da terra e os riscos assumidos pelo prestador nesse período de crise provocaram, invariavelmente, uma alta nas taxas de juros aplicadas antes de 33 d.C. Após o restabelecimento da lei de César pelo *senatus-consulto*, tem-se a desaparecimento dos agentes financeiros. Mas desde que o crédito foi pouco a pouco recuperado, era possível encontrar particulares para emprestar dinheiro a juros baixos.

A partir do estudo da crise de 33, pode-se ver claramente a importância da circulação monetária para a saúde da economia: a falta de circulação de moedas bloqueia o “mercado” do crédito. É nesse sentido que a frase de Jean Andreau se reveste de toda sua significação: «*Le mécanisme se grippait dès qu'il y avait une crise des paiements ou une crise d'endettement*» (ANDREAU, 2001, p. 45). A medida de Tibério funda-se (explicitamente ou não) sobre essa constatação, uma vez que o bloqueio desse “mercado” trouxe graves problemas para a ordem imperial. Tácito observa que a crise acabou quando as atividades de empréstimo se reiniciaram, ou seja, quando houve novamente circulação monetária.

Defendo que a crise da época de Tibério se desenvolveu da seguinte forma: confiscações; entesouramento; alta das taxas de juros; baixa do preço da terra; acusações contra os *feneratores*, porque estes não respeitavam a lei de César; aplicação da lei de César; economia de fortuna pelos *feneratores* para comprar terras; pedido dos *feneratores* que dívidas fossem pagas - tem-se aí uma crise geral, que leva os endividados a perder o patrimônio, o prestígio e a reputação, havendo então a intervenção imperial com o empréstimo sem juros; nova circulação monetária; fim da crise; e,

enfim, o reaparecimento dos agentes financeiros. Durante o Império, temos o registro de raríssimas crises financeiras até a grande crise do século III d.C. O Império Romano conseguiu manter suas finanças bem organizadas do I a.C. até o final do século II d.C. com taxas de juros que variavam, de modo geral, entre 4 a 8%, taxas relativamente baixas para o mundo antigo.

INOPIA NUMMORUM : UNE LECTURE DE LA CRISE FINANCIÈRE DE 33 AP. J.-C.

Résumé : L'objectif de cet article est de présenter quelques considérations sur la première crise financière de l'Empire Romain, celle de 33 ap. J.-C. sous le règne de Tibère. Notre étude part de l'analyse des sources littéraires de l'époque Haute-Impériale romaine et de l'étude de l'historiographie contemporaine.

Mots-Clés : Crise financière, Empire Romain, Taux d'intérêt, Tibère.

Documentação textual

DION CASSIUS. **Histoire romaine**, livres 57-59 (Tibère-Caligula). Traduit et annoté par Janick Auerger. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 71-72.

SUETONE. **Tibère**. Texte établi et traduit par Henri Ailloud. Introduction et notes de Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Les Belles Lettres, 2000, p. 67-69.

TACITE. **Annales: livres IV-VI**. Texte établi et trad. par Pierre Willeumier. 2^{ème} éd., revue et corrigée par H. Le Bonniec. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 99-100.

_____. **Œuvres complètes**. (Bibliothèque de la Pléiade). Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1990, p. 587-588.

Referências bibliográficas

AGLIETTA, M. **Crises financières et régulation monétaire**. Paris: La Découverte, 1995-2005.

ANDREAU, J. **La Vie financière dans le monde romain: Les métiers de maîtres d'argent (IV^e siècle av. J.-C.-III^e siècle ap. J.-C.)**. Rome: EFR, 1987.

_____. Deux études sur les prix à Rome: les « mercuriales » et le taux

d'intérêt. In: ANDREAU, J.; BRIANT, P.; DESCAT, R. (Éds.) **Économie antique, prix et formation des prix dans les économies antiques**. Saint-Bertrand-de-Comminges: Musée archéologique départemental (EAHSBC, 3), 1997.

_____. Les intérêts des prêts dans les Tablettes de Murecine. **Cahiers du Centre Glotz**, v. XI, p. 151-159, 2000.

_____. **Banque et affaires dans le monde romain: IV^e J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.** Paris: Seuil, 2001.

APPLETON, C. **Contribution à l'histoire du prêt à l'intérêt à Rome**. Paris: Sirey, 1919.

BARLOW, Ch. Th. **Bankers, moneylenders and interest rates in the Roman Republic**. Ann Arbor-Londres: University Microfilms International, 1978.

BILLETER, G. **Geschichte des Zinsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian**. Leipzig: B. G. Teubner, 1898.

CARDOSO, C. F. Economia e sociedades antigas: conceitos e debates. **Clássica**, São Paulo, v. 1, p. 6-15, 1988.

CARRIÉ, J.-M. *Solidus* et crédit : qu'est-ce que l'or a pu changer ? In: LO CASCIO, E. (Org.) **Credito e moneta nel mondo romano** (Capri 12-14 ottobre 2000). Bari: Edipuglia, 2003, p. 265-279.

CRAWFORD, M. H. Le problème des liquidités dans l'Antiquité classique. **Annales (ESC)**, v. 26, n. 6, p. 1228-1233, 1971.

DEMOUGIN, S. **L'Ordre équestre sous les Julio-claudiens**. Rome: EFR, 1988.

DUNCAN-JONES, R. **The Economy of The Roman Empire**. Cambridge University Press, 1974.

FRANK, T. The financial crisis of 33 A. D. **AJPh**, v. 56, p. 336-351, 1935.

GAIA, D. V. Abundância de liquidez e crise financeira em Roma: questões jurídicas e econômicas em torno das taxas de juros na época de Augusto e de Tibério. **História**, São Paulo, v.28, n.2, p. 571-602, 2009.

GRIMAL, P. Index. In: TÁCITO. **Tacite œuvres complètes**. (Bibliothèque de la Pléiade). Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1990.

LO CASCIO, E. Compte-rendu de Rodewald. **JRS**, v. 68, p. 201-202, 1978.

_____. (Org.) **Credito e moneta nel mondo romano: atti degli incontri capresi di storia dell'economia antica** (Capri 12-14 ottobre 2000). Bari: Edipuglia, 2000, p. 131-146.

MAZZARINO, S.; GIANNELLI, G. **Trattato di storia romana 2**. Roma: Tumminelli, 1962-1965.

MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Orgs.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

MROZEK, S. **Faenus**. Studien zu Zinsproblemen zur Zeit des Prinzipats. Stuttgart: Verlag Stuttgart, 2001.

NICOLET, Cl. **L'ordre équestre à l'époque républicaine** (312-43 av. J.-C.). Paris: De Boccard, 1966, p. 385.

_____. Les variations des prix et la « théorie quantitative de la monnaie » à Rome, de Cicéron à Pline l'Ancien. **Annales (ESC)**, v. 26, p. 1202-1227, 1971.

POLANYI, K.; ARENSBERG, C. **Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie**. Paris: Librairie Larousse, 1975.

RODEWALD, C. **Money in the Age of Tiberius**. Manchester: Manchester University Press, 1976.

TCHERNIA, A. Remarques sur la crise de 33. In: LO CASCIO, E. (Org.) **Credito e moneta nel mondo romano**: atti degli incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri 12-14 ottobre 2000). Bari: Edipuglia, 2003, p. 131-146.

VEYNE, P. Rome devant la prétendue fuite de l'or: mercantilisme ou politique disciplinaire? **Annales ESC**, v. 34, n. 2, p. 211-244, 1979.

Notas

¹ *Interea magna vis accusatorum in eos inrupit qui pecunias faenore auctitabant adversum legem dictatoris Caesaris qua de modo credendi possidendique intra Italiam cavetur, omissam olim, quia privato usui bonum publicum postponitur. sane vetus urbi faenebre malum et seditio discoriarumque creberrima causa eoque cohibebatur antiquis quoque et minus corruptis moribus. nam primo duodecim tabulis sanctum ne quis unciario faenore amplius exerceret, cum antea ex libidine locupletium agitaretur; dein rogatione tribunicia ad semuncias redactum, postremo vetita versura. multisque plebi scitis obviam itum fraudibus quae toties repressae miras per artes rursum oriebantur. sed tum Gracchus praetor, cui ea quaestio evenerat, multitudine periclitantium subactus rettulit ad senatum, trepidique patres (neque enim quisquam tali culpa vacuus) veniam a principe petivere; et concedente annus in posterum sexque menses dati quis secundum iussa legis rationes familiaris quisque componerent. (TÁCITO. **Ann.** 6. 16).*

Hinc inopia rei nummariae, commoto simul omnium aere alieno, et quia tot damnatis bonisque eorum divenditis signatum argentum fisco vel aerario attinebatur.

ad hoc senatus praescripserat, duas quisque faeneratoris partis in agris per Italiam conlocaret. sed creditores in solidum appellabant nec decorum appellatis minuire fidem. ita primo concursatio et preces, dein strepere praetoris tribunal, eaque quae remedio quaesita, venditio et emptio, in contrarium mutari quia faeneratores omnem pecuniam mercandis agris condiderant. copiam vendendi secuta vilitate, quanto quis obaeratur; aegrius distrahebant, multique fortunis provolvebantur; eversio rei familiaris dignitatem ac famam praeceps dabat, donec tulit opem Caesar disposito per mensas milies sestertio factaque mutuandi copia sine usuris per triennium, si debitor populo in duplum praediis cavisset. sic reflecta fides et paulatim privati quoque creditores reperti. neque emptio agrorum exercita ad formam senatus consulti, acribus, ut ferme talia, initiis, incurioso fine. (TÁCITO. **Ann.** 6. 17).

² *Publice munificentiam bis omnino exhibuit, proposito milies sestertium gratuito in trienni tempus et rursus quibusdam dominis insularum, quae in monte Caelio deflagrant, pretio restituito. quorum alterum magna difficultate nummaria populo auxilium flagitante coactus est facere, cum per senatus consultum sanxisset, ut faeneratores duas patrimonii partes in solo collocarent, debitores totidem aeris alieni statim soluerent, nec res expediretur; alterum ad mitigandam temporum atrocitatem. quod tamen beneficium tanti aestimavit, ut montem Caelium appellatione mutata uocari Augustum iusserit.* (SUETÔNIO. **Tib.** 41. 1-3).

³ ἐπεὶ μέντοι Οὐιβούλιός τε Ἀγρίππας ἰππεὺς φάρμακον ἐν αὐτῷ τῷ βουλευτηρίῳ ἐκ δακτυλίου ροφήσας ἀπέθανε, καὶ ὁ Νέρουας μηκέτι τὴν συνουσίαν αὐτοῦ φέρων ἀπεκαρτέρησε διὰ τε τᾶλλα, καὶ μάλισθ' ὅτι τοὺς νόμους τοὺς περὶ τῶν συμβολαίων ὑπὸ τοῦ Καίσαρος τεθέντας, ἐξ ὧν καὶ ἀπιστία καὶ ταραχὴ πολλὴ γενήσεσθαι ἔμελλεν, ἀνενεώσατο, καὶ πολλὰ γε αὐτοῦ παρακαλοῦντος ὅπως τι ἂν φαίη οὐδ' ἀποκρίνασθαι τι ἠθέλησε, τό τε πρᾶγμα τὸ κατὰ τὰ δανείσματα ἐμετρίασε, καὶ δισχιλίας καὶ πεντακοσίας μυριάδας τῷ δημοσίῳ ἔδωκεν ὥστ' αὐτὰς ὑπ' ἀνδρῶν βουλευτῶν ἀτοκεῖ τοῖς δεομένοις ἐς τρία ἔτη ἐκδανεισθῆναι, τοὺς τε ἐπιβροητοτάτους τῶν τὰς κατηγορίας ποιουμένων ἀποθανεῖν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἐκέλευσε. καὶ ἐνδειξαί τινα ἀνδρὸς ἐν τοῖς ἑκατοντάρχοις ἐξητασμένου βουλευθέντος ἀπέιπε μηδένα ἐστρατευμένον τοῦτο ποιεῖν, καίπερ καὶ ἰππεῦσι καὶ βουλευταῖς ἐπιτρέπων αὐτὸ πράττειν (DION CÁSSIO. 58. 21. 4 – 6).

⁴ Sabe-se que as acusações ocorreram em 33 d.C., visto que nesta época (Semprônio?) Graco era pretor (vide GRIMAL, 1990, p.1125).

⁵ Seriam delatores? André Tchernia os chama de delatores, mas a partir deste texto não podemos fazer esse tipo de afirmação. Prefiro chamá-los de acusadores (TCHERNIA, 2003, p. 131). Mas é importante ressaltar que o principado de Tibério foi época de brilho para os delatores. Tácito escreve que, quando em 21 d.C. alguém propôs frear a avidez dos delatores, Tibério se opôs, alegando que os serviços deles eram importantes para o Estado (TÁCITO. **Ann.** 4, 30).

⁶ Várias edições traduzem a palavra latina *fenus, oris, n.*, por usura (no seu sentido contemporâneo), ou taxa de juros excessiva, particularmente a edição dos *Annales* de Tácito, traduzida por Pierre Wuilleumier (1990). Não concordo com tal tradução, pois os romanos para expressarem o sentido de usura utilizavam outras palavras ou expressões como *magna usura, grande fenus, grauefenus, magnusfenus, grauissima usura, maxima usura*, etc. Palavra *fenus* (pl. *fenora*) e *usura* (pl. *usurae*) quando não estão acompanhadas de adjetivo podem, entre outros sentidos, significar taxa de juro, mas não taxa de juro abusiva, ou usurária, como dizemos hoje.

⁷ *Fenerator* significa todos aqueles que emprestavam dinheiro a juros independente do estatuto social. O *fenerator* pode ser profissional (ou seja, é especializado no empréstimo de dinheiro), o *fenerator* também pode ser um cavaleiro como um senador, mas neste caso é mais difícil falar em uma especialização. Vulgarmente podemos comprar o *faenerator* ao nosso agioto: diferença é que tal atividade é proibida no Brasil e a atividade do *faenerator* não era proibida em Roma.

⁸ César tinha tomado esta medida relativa à parte mínima do patrimônio mobiliário que deveria ser investido em terras italianas. Ele tinha também tentado regulamentar as dívidas e o empréstimo, fixando a fração mínima do patrimônio susceptível de ser emprestado. Outros textos mencionam esta lei (CÍCERO. *Ad. Fam.* 11, 27-8; DION CÁSSIO. 41, 38, 1), mas pouco se sabe sobre ela.

⁹ Qual culpa? Empréstimo de dinheiro a juros ou emprestar dinheiro a juros exorbitantes? Ou não respeitar a lei de César? Em minha opinião, o texto não é claro neste sentido, porque, de toda forma, os juros podiam ser altos e não ultrapassar o limite de 12% (*centesimausurae*). Mas mesmo com juros a 12%, já se tem reclamações. Embora não exista muita clareza, acredito que a culpa aqui se refere ao fato de que a lei de César não era mais respeitada. Isto me leva a acreditar que a lei limitava as taxas de juros, visto que os acusadores se mobilizam contra aqueles (*feneratores*) que aumentavam suas fortunas pelo empréstimo de dinheiro a juros (*fenus – usura*). Nesse sentido, estou de acordo com Nicolet&Démougin, uma vez que o texto de Tácito só faria sentido se essa lei limitasse os juros de maneira direta ou indireta.

¹⁰ Não existiam interdições legais contra o empréstimo a juros dos senadores. Temos um texto que mostra que uma vez Augusto censurou os cavaleiros que tomavam dinheiro emprestado a juros baixos para emprestarem a juros mais altos (SUETÔNIO. *Aug.* 39, 1).

¹¹ Parece-me que o prazo de 18 meses não foi dado aos devedores, como escreve Nicolet. O prazo de 18 meses foi dado para que os senadores resolvessem o problema de forma geral (*annus in posterum sexque menses dati quis secundum iussa legis rationes familiares quisque componerent – TÁCITO. Ann.* 6, 16, 3).

¹² Isto também depende de como se pode interpretar a palavra “crise”. Em minha opinião, no caso da *inopia nummorum* na época de Tibério, a crise aparece com o

desaparecimento dos agentes financeiros do mercado. Mas o momento de crise é aquele marcado pela falta de dinheiro que vinha há muito tempo e levou os acusadores a se precipitarem sobre os *feneratores*. Neste momento, o problema já tinha eclodido, pois uma crise não aparece do nada: era como uma bola de neve que foi crescendo à medida que o Estado entesourava o dinheiro que poderia estar em circulação. O seu auge foi marcado pelas medidas públicas que só ajudaram a piorar o quadro de crise monetária e financeira.

¹³ Depende da fonte. Acredito, como escreve Dion Cássio, que foi a pedido de Tibério em virtude das acusações.

¹⁴ Tibério concedeu 18 meses para que os senadores resolvessem o caso e agissem conforme a lei. Se Tácito começa escrevendo sobre as reclamações dos acusadores contra aqueles que não respeitavam a lei, é óbvio que logo mais, no fim do texto (TÁCITO. **Ann.6**, 16, 3), ele se refere à mesma lei.

¹⁵ “Depuis Furneaux et surtout Tenney Frank, on admet unanimement que ce décret du Sénat ou de Tibère ne faisait que reprendre les termes de la *lex* de César citée plus haut par Tacite” (*vide*: NICOLET, 1971, p. 1218).

¹⁶ *...adversum legem dictatoris Caesaris qua de modo credendi possidendique intra Italiam cavetur.* (TÁCITO. **Ann.6**, 16, 1)

... et concedente annus in posterum sexque menses dati quis secundum iussa legis rationes familiaris quisque componeret. (TÁCITO. **Ann.6**, 16, 3)

ad hoc senatus praescripserat, duas quisque faenoris partis in agris per Italiam conlocaret. (TÁCITO. **Ann.6**, 17, 1)

neque emptio agrorum exercita ad formam senatus consulti, acribus, ut ferme talia, in iitiis, incurioso fine. (TÁCITO. **Ann.6**, 17, 4)

¹⁷ Muitos traduzem esta palavra por “bancos”, mas aconselho a leitura de Jean Andreau sobre tal termo e o sentido dele tanto no texto de Tácito como em outros textos (*vide* ANDREAU, 1987, p. 461-462).

¹⁸ Ségolène Demougin destacou que as garantias exigidas - o dobro do valor emprestado em propriedades fundiárias - só podiam ser pedidas aos devedores que tinham conservado parte dos bens. As cauções constituídas em terras foram facilmente fornecidas pelos membros das ordens superiores, uma vez que era justamente em terras que o *census* era fundado (DEMOUGIN, 1988, p. 122).

QUINQUENNium NERONIS E A IDEIA DE UM BOM GOVERNO*

*Fábio Fav ersani***

Resumo:

*O artigo analisa as diversas formas propostas pela historiografia para se interpretar a expressão **quinquennium Neronis**. Estudamos como as interpretações buscam explicar o termo se apoiando em diferentes tradições como chaves de leitura. Apontamos para a possibilidade de que o uso continuado da expressão **quinquennium Neronis** na literatura do Império Romano - e posterior talvez - se deva exatamente a sua ambiguidade e, ainda mais, possivelmente compreenderemos melhor seu significado considerando o sentido que assumiu para várias temporalidades e grupos políticos.*

Palavras-chave: *Nero, quinquennium Neronis, principado romano. Império Romano; historiografia.*

Este artigo se propõe a fazer um balanço das pesquisas que se propuseram a delimitar temporalmente o *quinquennium Neronis* e a que conclusões podemos chegar a partir do debate constituído.¹ A historiografia se divide quando se trata de especificar que período de cinco anos seria esse.

Para a quase totalidade dos autores que tratam do principado de Nero, o *quinquennium Neronis* corresponderia aos anos iniciais de seu governo. Basicamente o argumento se repete: entre 54 e 59 Nero teria feito um bom governo, sendo controlado por Sêneca e Burro. Após o assassinato de Agripina, teria fim esse período positivo. Para outros, o período de bom governo se alongaria até 62, quando Burro morre e Sêneca se afasta. Correntemente, o termo é usado assim para explicar que Nero fez um bom início de gover-

* Recebido em 05/05/2014 e aceito em 29/05/2014.

** Professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto.

no quando bem aconselhado e, depois, agindo por conta própria ou movido por maus conselheiros, buscou implantar uma tirania. No entanto, vários autores que estudaram mais detidamente as fontes do século IV que trazem o designativo *quinquennium Neronis*, discordam dessa datação usual.

A expressão *quinquennium Neronis* não é contemporânea ao governo deste imperador, mas foi cunhada posteriormente. Aurélio Victor e o **Epítome de Caesaribus**, fontes do século IV, são os primeiros documentos a trazerem o termo, dentre os que chegaram até nós. Elas fazem menção ao fato de que Trajano, possivelmente no século II, teria cunhado a expressão. Para ilustrar a justiça desse elogio a um imperador que é tomado por essas mesmas fontes como um terrível tirano, seus autores citam a intensa atividade edilícia de Nero e também eventos ligados à criação de novas províncias. Isso colocaria o *quinquennium Neronis* no contexto do incêndio de Roma, de 64 d.C., e do término das alterações produzidas à época na fronteira alpina e leste, que também não se deram no início do governo de Nero. Tais eventos corresponderiam mais ao final do seu governo do que ao início. Sendo assim, argumenta-se que o *quinquennium Neronis* **não** poderia ter sido cunhado para designar os anos iniciais desse governo, mas aos finais, de 64 (ano do incêndio de Roma levando à intensa atividade edilícia na capital) até 68 (ano do suicídio de Nero). Outra hipótese levantada por autores que estudam as fontes do século IV é que o *quinquennium* se referiria ao intervalo de cinco anos entre os dois *Neronia*, importantes jogos instituídos sob Nero e disputados em 60 e 65. Ou seja, o *quinquennium Neronis* se situaria não mais no início nem no final, mas justamente no meio do governo de Nero.

Essa indefinição quanto a que período concretamente seria o de mau governo chama a atenção. A noção de bom governo (e sua negação, o mau governo), como se sabe, é muito importante para a historiografia que, em geral, divide o principado em governos e nos seus qualificativos “bom” e “mau” correspondente a cada um. Surpreende que, no caso do governo de Nero, não seja claro qual parte tenha sido boa e qual parte tenha sido má. A decisão sobre o que é um mal ou um bom governo talvez não seja assim tão natural como tantas vezes parece quando apresentada nas análises historiográficas. Sempre se diz que Augusto foi um bom governante e que Calígula foi mau. Nossa pergunta é a seguinte: se pensar um bom e um mau governo é algo pautado em critérios claros, deveria ser quase imediato identificar o bom e o mau período do governo de Nero. Mas não é. As razões pelas

quais alguém é considerado um bom ou um mau governante obedecem a certos aspectos gerais, mas também sofrem uma forte carga de conjunturas específicas, de quadros de interesses específicos. Creio que as discussões que temos sobre qual período é designado pelo *quinquennium Neronis* ajudam especialmente a colocar à luz este segundo aspecto, ou seja, o quanto a avaliação dos governantes está influenciada não só pelas suas próprias realizações, mas também pelas apreciações que foram sendo feitas delas nos tempos que se sucederam, nas diferentes conjunturas que embasaram as avaliações que foram feitas dos governantes.

Assim, nosso propósito neste artigo não é qualificar o que seria um bom governo em termos abstratos e gerais para os “romanos” (nem creio que tal busca possa ser frutífera no sentido de se alcançar uma definição inequívoca) nem é especificar exatamente a que período a famosa expressão se refere, mas investigar as razões de sua imprecisão, que, a nosso ver, é intrínseca ao termo e explica a sua força ao longo do tempo. Nosso propósito é investigar a polifonia que se construiu em torno do *quinquennium Neronis* e procurar demonstrar que suas ambiguidades foram úteis para os diversos usos que foram dados a ele, levando à sua preservação. O uso que é feito predominantemente hoje do termo seria mais um (entre outros) que se ajusta bem a uma conjuntura específica, mais do que uma boa descrição dos próprios acontecimentos sob o principado de Nero.

Para analisar isso, cremos que um bom primeiro passo é voltar às fontes e apresentar como elas trouxeram esta expressão *quinquennium Neronis* e, a seguir, examinar quais as interpretações que a historiografia produziu a respeito de seu significado.

Iniciemos pelo que dizem as fontes. A expressão é uma criação tardia e de transmissão indireta, como dissemos. A fórmula *quinquennium Neronis* aparece em Aurélio Victor e no **Epítome de Caesaribus**. Ambas a transmitem como sendo de autoria do imperador Trajano.

Em sua obra **de Caesaribus**, datada do século IV (possivelmente foi escrita por volta dos anos 360), Aurelius Victor relatou o reinado de Nero com as seguintes palavras:

1 Eo modo L. Domitius (nam id certe nomen Neroni, patre Domitio, erat) imperator factus est. 2 Qui cum longe adolescens dominatum parem annis vitrico gessisset, quinquennium tamen tantus fuit, augenda urbe maxime, uti merito Traianus saepius testaretur procul

*differre cunctos principes Neronis quinquennio; quo etiam Pontum in ius provinciae Polemonis permissu redegit, cuius gratia Polemoni-
niacus Pontus appellatur, itemque Cottias Alpes Cottio rege mortuo. 3 Quare satis compertum est neque aevum impedimento virtuti esse; eam facile mutari corrupto per licentiam ingenio, omissamque adoles-
centiae quasi legem perniciosius repeti. 4 Namque eo dedecore reliquum vitae egit, uti pigeat pudeatque memorare huiusmodi quempiam, nedum rectorem gentium, fuisse.*

1. Desta maneira, Lúcio Domício – pois este certamente era o nome de Nero, tomado de seu pai, Domício – tornou-se imperador. 2. Tendo governado sendo muito jovem, por tantos anos quanto seu padrasto, apesar disto por cinco anos (quinquennium) fez tanto, especialmente melhorando a cidade (augenda urbe maxime), que Trajano muito frequentemente declarava com justiça que todos os imperadores anteriores foram superados por estes cinco anos de Nero. Durante este período ele também reduziu o Ponto ao status de província com a anuência de Polemão, razão pela qual ela é chamada de Ponto Polemoniaco, e fez o mesmo com os Alpes Cótios após a morte de rei Cótio. 3. Assim como é claro que a idade não é obstáculo para a virtude, é certo que a virtude degenera facilmente quando se dá licença a isto e o que pode ser regulado na juventude, se não o for, reverte para os mais desastrosos resultados. 4. Assim, Nero desperdiçou o resto de sua vida de maneira tão lastimável, que se tem pesar e vergonha se lembrar de alguém assim, especialmente quando fosse um comandante dos povos.

No **Epítome de Caesaribus**, cujo autor é desconhecido e a datação é incerta (talvez do século IV, talvez do início do século seguinte), temos basicamente os mesmos elementos associados ao *quinquennium Neronis* e sua criação também é atribuída a Trajano. Vamos ler a passagem:

*1 Domitius Nero, patre Domitio Ahenobarbo genitus, matre Agrippina, imperavit annos tredecim. 2 Iste quinquennio tolerabilis visus. Unde quidam prodidere Traianum solitum dicere procul distare cunctos principes Neronis quinquennio. 3 Hic in urbe amphitheatrum et lavacra construxit. 4 Pontum in ius provinciae Polemonis reguli permissu redegit, a quo Polemoni-
niacus Pontus appellatur,*

itemque Cottias Alpes Cottio rege mortuo. 5 Eo namque dedecore reliquum vitae egit, ut pudeat memorare huiuscemodi quemquam.

1. Domício Nero, filho de Domício Aenobarbo e Agripina, governou por treze anos. **2.** Ele pareceu tolerável (*tolerabilis uisus*) durante seu quinquênio. Por esta razão, alguns escritores relatam que Trajano tinha o hábito de dizer que os reinados de todos os outros imperadores ficavam longe do quinquênio de Nero. **3.** Ele construiu um anfiteatro e banhos na cidade. **4.** Ele reduziu o Ponto ao status de província com a permissão de Polemão, após o que ela foi chamada Ponto Polemoniaco. Do mesmo modo, os Alpes Cóticos foram assim nomeados após a morte do rei Cótio. **5.** A despeito disso, Nero desperdiçou o resto de sua vida de uma maneira tão lastimável que é uma vergonha se lembrar de alguém assim.

Então, Trajano, no final do século I ou mais provavelmente no início do II, teria afirmado diversas vezes que Nero, imperador de 54 a 68 d.C., realizou um bom governo em algum momento. Essa afirmação foi registrada na tradição textual apenas na segunda metade do século IV. A primeira coisa a fazer para se pensar uma identificação temporal do *quinquennium Neronis* é datar as referências que estão associadas à avaliação positiva do governo neroniano. Primeiro trataremos daquelas trazidas por Aurélio Victor, passando depois àquelas que registram o Epítome.

A primeira delas se refere ao fato de Nero ser adolescente. Essa não é uma informação que delimite um período do seu governo. Nero o inicia com 16 anos e o encerra com 30 anos. Sabemos que a adolescência entre os romanos, diversamente do que ocorre entre nós, poderia designar o período de vida entre os 14 e os 30 ou até mesmo os 40 anos – assim, podemos considerar simplesmente que a fonte atesta que o governo de Nero foi, como um todo, o governo de um adolescente.

A segunda informação é inespecífica, referindo-se à ampliação ou embelezamento da cidade de Roma (*augenda urbe maxime*). O mais provável é que essa referência seja uma menção aos intensos trabalhos de recuperação e redefinição pelos quais passou a cidade após o grande incêndio que destruiu parte importante da capital em julho de 64.

A indicação seguinte nos leva a um episódio mais circunscrito: a transformação do reino de Polomeno, no Ponto, em província. Tal episódio se

deu em 63. Outra anexação que é saudada como feito neroniano é aquela dos Alpes Cotianos, no noroeste da península itálica. Tal incorporação ocorreu no ano de 64.

No **Epítome de Caesaribus** as menções à pouca idade do *princeps* e às incorporações territoriais se repetem. No que se refere à atividade edilícia é que temos uma menção específica à construção de um anfiteatro, que foi erigido em madeira em 57, e de termas, que podem ser datadas de 61 (*lauacra*) e 64 (*thermae Neronianae*).

Assim, concluímos que as datas associadas aos eventos expressos pelas fontes do século IV se concentram nos anos 60, à exceção do anfiteatro construído no terceiro ano do governo de Nero.

Analisada a cronologia das fontes, cumpre agora apresentar de forma sintética como a historiografia tratou essas informações.

Um primeiro ponto que chama a atenção é que, ainda que a cronologia das fontes associe o *quinquennium Neronis* aos anos 60, tradicionalmente ele é tomado como uma referência ao período compreendido no livro XIII, dos **Anais** de Tácito, que foi e é a principal fonte para o estudo do principado neroniano.² Ou seja, o *quinquennium Neronis* corresponderia ao período inicial do governo de Nero, os anos 54 a 59, quando temos o matricídio de Agripina. Outra demarcação muito usada para o *quinquennium Neronis* é mais longa, compreendendo os anos 54 a 62 e encerrando-se com a morte de Burro e o afastamento de Sêneca. Essa é a datação que, como já destacamos no início, mais comparece nos textos que tratam do governo neroniano.³

No número inaugural do **Journal of Roman Studies** é publicado um artigo que questiona pela primeira vez a interpretação tradicional do dito atribuído a Trajano, considerando justamente a discrepância entre a cronologia proposta modernamente e aquela que nos trazem as fontes do século IV. Diz J. G. C. Anderson que “ele é tão frequentemente repetido (...) que atingiu o patamar de provérbio, e sua verdade tem amiúde se tornado um artigo de fé” (ANDERSON, 1911, p. 173). Anderson propõe uma reavaliação dessa fé. Ele constata que tanto Aurélio Victor quanto o **Epítome** trazem muitos erros no que se refere às informações que oferecem. Haveria algum engano também com relação à afirmação de Trajano. Esse erro, na opinião do autor, seria derivado do fato de que tais fontes teriam uma avaliação moral do governo de Nero, tendendo a sugerir que os bons anos seriam os

iniciais, e Trajano teria uma avaliação positiva daquele governo por aquilo que ele se aproximava da sua própria condução do Estado. Assim, Trajano se veria associado a Nero por serem os dois devotados aos espetáculos e, mais do que isto, à atividade edilícia. Nero se notabilizou por uma profunda reforma urbana de Roma, o que foi feito a partir do ano 64 após o incêndio da cidade. Portanto, para esse autor, o período referido por Trajano seria o dos anos finais, entre 63 e 68, e não os iniciais. Os cinco anos finais incorporam a anexação das províncias do Ponto Polomaico e dos Alpes Cócios, que se deram em 63 e 64, mas deixam de fora a construção do anfiteatro em 57 e das termas em 61. O fato de essas construções serem anteriores a 63 é tomado pelo autor como uma imprecisão dessas fontes, imprecisão que não seria inédita. Apenas para exemplos relativos às informações que estamos analisando, o autor lembra que, em **Scriptores Historiae Augustae**, atribui-se a Nero uma ampliação do *pomerium* que ele nunca realizou e, ainda, que Eusébio e Cassiodoro atribuíram equivocadamente a anexação das províncias por Nero ao ano de 66. Para o autor, o que importa é que “de longe, a maior parte das atividades de construção ocorreram nos anos 64-68” (ANDERSON, 1911, p. 177).

À sequência do artigo de Anderson, foi publicada uma nota de F. Haverfield (ANDERSON, 1911, p. 178-179), “com o consentimento do senhor Anderson” (ANDERSON, 1911, p. 178). Haverfield concorda com Anderson que o *quinquennium Neronis* não pode se referir aos primeiros anos, uma vez que as fontes são explícitas ao negá-lo à medida que elencam eventos posteriores para justificar o juízo de Trajano. No entanto, prefere interpretar que o período de cinco anos seria aquele compreendido entre os anos 60 e 65. Argumenta que, como nos informa Tácito (**Ann.** XIV, 20, 21), Nero quis dividir seu reinado em quinquênios, comemorando sua passagem com grandes jogos. Os primeiros foram celebrados em 60 e os segundos em 65. Não houve outro *quinquennium*. Parece-nos muito interessante a nota de Anderson sobre a proposta de realinhamento da data do *quinquennium*: “Claramente há espaço para diferença de opinião quanto a que período específico Trajano tinha em mente. **Mas estou feliz por perceber que no essencial nós estamos de acordo**” (ANDERSON, 1911, p. 178 – n. 2). Acho que essas palavras finais de Anderson são uma chave para compreender a construção e, sobretudo, a força da expressão *quinquennium Neronis*.

Uma nova contribuição ao debate só viria a surgir mais de 40 anos depois. Em 1957, F. A. Lepper publica um novo artigo no **Journal of Ro-**

man Studies sobre o tema. Em “Some reflections on the *quinquennium Neronis*”, Lepper analisa as diferenças entre os manuscritos que trouxeram os textos de Aurélio Victor e do **Epítome** e conclui que ambos se originam de uma “fonte comum”, hoje perdida. Seria essa presumida “fonte comum” que teria registrado o dito de Trajano. Isso explicaria erros de cronologia construídos ao longo dessa transmissão de fonte a fonte a partir da sua criação original e a dificuldade de precisar um período exato ao qual se referiria. Lepper questiona um aspecto importante da transmissão da ideia de *quinquennium Neronis*. Ele não foi criado em um único momento e transmitido sem modificações ao longo do tempo. Teria começado a ser produzido no principado de Nero, teria ganhado um impulso decisivo sob Trajano e teria sido transmitido através de uma fonte hoje perdida, sendo que a forma apresentada em Aurélio Victor e no **Epítome**, fontes do século IV, representaria apenas sua formulação tardia e bastante distorcida, seria algo como a palavra final em um “telefone sem fio”. Seriam trezentos anos de acréscimos, exclusões e retificações a uma ideia de *quinquennium Neronis* a compreender para uma correta interpretação de seu significado. A síntese de suas conclusões é que Trajano jamais teria falado sobre uma *quinquennium Neronis*. Entre a morte de Trajano e Aurélio Victor e o **Epítome**, alguém construiu essa noção para expressar uma síntese dos primeiros anos de Nero e atribuiu-a a Trajano, que era conhecido por formular ditos de efeito. Assim, ele salvaguarda a leitura de que os primeiros anos de Nero foram bons, e o engano está na cronologia perdida da fonte comum e na atribuição que ela faz do dito a Trajano, não na leitura predominante do principado de Nero como um todo que fazemos hoje. Ou seja, voltando à nossa imagem do “telefone sem fio”, a mensagem inicial seria a atribuição de bom governo entre 54 e 59, mas a transmissão da ideia através das fontes foi mesclando informações de outras procedências, fazendo com que ela fizesse pouco sentido na forma como foi registrada no século IV. Por outro problema de transmissão, este relativo à preservação das fontes, os textos que permitiriam reconstituir os diversos passos da distorção da mensagem, especialmente a “fonte comum” da qual derivam o texto de Aurélio Victor e do **Epítome**, não chegaram até nós. Mas, para Lepper, isso não pode nos levar a desconhecer que eles tenham existido e, por inferência, considera a melhor alternativa recompor a periodização usual, ou seja, 54 a 59.

A contribuição seguinte ao debate veio a reafirmar que o *quinquennium Neronis* se referiria mesmo aos anos 54 a 59, mas usa argumentos diferen-

tes daqueles de Lepper. Murray, em artigo publicado na revista **Historia**, em 1965, atribui a criação do termo não a uma fonte perdida, mas a um grupo de interesse que atuou nos principados de Nero e de Trajano, passando por Domiciano. A construção de um bom governo de Nero seria, assim, obra de um grupo estoico que viveu sob Trajano e decidiu associar sua imagem à de Trasea Peto. Esse grupo foi exilado por Domiciano e estaria muito prestigiado e influente no início do governo de Trajano. Eles teriam se aproveitado da biografia de Trasea Peto, escrita por Júnio Rústico, que era irmão de Júnio Maurício, estoico ativo na corte de Trajano. Dizer que houve um momento inicial excelente do governo de Nero, que se estendeu até a morte de Agripina, seria a forma de justificar a participação de Trasea Peto, que teria sido elevado à condição de um modelo de conduta por esse grupo estoico no mau governo de Nero. A biografia de Trasea Peto escrita por Júnio Rústico não sobreviveu até nós, mas a imagem altamente positiva que Tácito tinha de Trasea Peto seria resultado da hegemonia dessa versão no início do principado de Trajano, contexto em que Tácito deve ter escrito seus **Anais**. Murray é categórico ao dizer que “a frase ‘Neronis quinquennium’ foi cunhada na vida de Trasea Peto de Júnio Rústico” (MURRAY, 1965, p. 56). O principal argumento de Murray é que não havia como defender que os anos posteriores ao matricídio (59) tenham sido excelentes. No período seguinte, tem-se o assassinato de Otávia, o incêndio de Roma e a conspiração Pisoniana, que eclodiu em 65, mas que já vinha sendo urdida há bastante tempo. Para Murray, após 59 o governo de Nero se torna uma clara tirania, sendo impossível elogiá-la. Como explicar, então, as diferenças na cronologia? Elas seriam explicadas pela incapacidade de essas fontes do século IV fazerem distinções cronológicas claras. Apesar de a datação exata dos eventos neronianos estar obscurecida no século IV, os autores desta época quiseram ilustrar com acontecimentos da época a frase de Trajano. Murray afirma que isso produz “resultados desastrosos por causa de sua ignorância da cronologia neroniana” (MURRAY, 1965, p. 47-48). E qual a razão de essa cronologia neroniana ter sido transmitida sem maior precisão, ainda que a memória acerca dos eventos do governo de Nero não tenha se perdido também? A resposta de Murray é que elas (a cronologia e a memória) estavam obscurecidas nas fontes utilizadas pelos autores do século IV, que apresentavam os reinados não de maneira cronológica, mas indicando em conjuntos separados aspectos positivos e negativos de cada governo. Um exemplo seria a biografia neroniana escrita por Suetônio, que

certamente foi utilizada por Aurélio Victor e pelo epitomador. Assim, a ideia de *quinquennium Neronis* teria uma origem, e os fatos que ilustram esta ideia nas fontes do século IV teriam outra. A associação desses dois discursos teria feito surgir a confusão. A ideia de *quinquennium Neronis* teria origem, para usar as palavras de Murray, na “lenda de Trasea, o intransigente santo estoico” (MURRAY, 1965, p. 61). Quando o contexto de propagação dessa lenda se desfez – e ele não durou muito, tendo sido conjuntural do momento do retorno dos estoicos após a queda de Domiciano –, a ideia de *quinquennium Neronis* perdeu coerência. Para Murray, “este foi um juízo com o qual Trajano aquiesceu, mas não formulou” (MURRAY, 1965, p. 60).⁴

As propostas de datação do *quinquennium Neronis* recebem uma nova contribuição em 1971. No volume 20 da revista **Historia** foi publicado o artigo “The middle years of Nero’s reign”. Em sua contribuição, Hind assinala inicialmente que “ambos os autores, obviamente, tendo em vista suas observações no que respeita aos apontamentos de cunho moral acerca da vida de Nero, devem ter tomado o comentário de Trajano no seu sentido moral e o associaram aos cinco primeiros anos do governo de Nero” (HIND, 1971, p. 490). Mas ele considera ainda que o comentário inicial de Trajano, independente da leitura que dele tenha sido feita por Aurélio Victor e pelo epitomador, só poderia se dirigir originalmente a Domiciano, mais especificamente compondo uma crítica a este imperador. Domiciano costumava se gabar de ter uma boa política externa. Na visão de Hind, a ideia de Trajano era colocar em evidência que mesmo um imperador como Nero teria superado Domiciano no que se refere à política externa. Daí as referências às províncias em associação ao *quinquennium Neronis*. Do ponto de vista das construções, admite que os últimos cinco anos foram os melhores, mas lembra que os anos 60-65 também foram muito ativos. O ginásio e os banhos que são referidos foram construídos em 61 e 64, respectivamente. Ele descarta os anos finais, tendo em vista que correspondem a perseguições sanguinárias, especialmente em razão da conspiração pisoniana e de pesada oposição a Nero. A melhor prova que os anos finais não foram bons é que Nero se mata ao final deles. Ademais, tanto Aurélio Victor quanto o epitomador dizem que Nero teve um final de governo abominável. Assim, poderia ser afastada a proposição de que o *quinquennium* se ligue aos anos finais. Nesse sentido, “para concluir, então, eu proponho que o comentário com relação ao *quinquennium* de Nero foi feito por Trajano tendo em mente o período entre os *ludi quinquennales* de 60 e 65” (HIND, 1971, p. 502).

Dois anos depois, a **Historia** publica mais um artigo sobre o tema: “The enigma of Nero’s *quinquennium*”. Thornton, a autora do artigo, argumenta inicialmente que tanto o elogio aos anos iniciais de Nero quanto o reconhecimento da importância da sua atividade edilícia e de sua política externa foram bem posteriores ao seu reinado. O argumento que desenvolve é muito interessante para o ponto que queremos destacar. Na sua visão, as coisas que se viam como sendo boas em Nero são decorrentes de avaliações posteriores e não daquelas que eram feitas na própria época também a favor de Nero, mas que trilhavam outros caminhos. Que tipo de elogios eram feitos a Nero em sua própria época? Começemos pelo exemplo mais famoso que é aquele oferecido por Sêneca em seu **de Clementia**. Ali, Nero é apresentado como um sábio, como o governante que modera seu poder porque sabe que só é estável aquele que está acima e a favor daqueles sobre os quais exerce seu poder. Na obra de Sêneca, Nero é aquele fabuloso jovem que, tendo que assinar a condenação de alguém à morte, exclamou que preferia não saber escrever! Calpúrnio Sículo, por sua vez, volta seu elogio para a paz trazida por Nero. Ele afirma na **Bucólica** (I, 46-50): “No momento em que o próprio deus governará os povos, a ímpia Belona ficará com as mãos atadas, privada de suas garras, ela voltará seus dentes furiosos contra suas próprias entranhas e as guerras civis que ela espalhou pelo mundo inteiro se voltarão contra ela mesma”. Pensando também no elogio de Lucano a Nero no primeiro livro da **Farsália**, não se veem pontos em comum com aqueles aspectos positivos destacados nas fontes do século IV. Eu concordo com Thornton quando ressalta o divórcio entre as razões que levavam Nero a ser elogiado em sua época e nas que se seguiram a ele. Acho ainda que esse ponto é fundamental para compreendermos o *quinquennium Neronis* de uma forma diversa das anteriores. A autora assinala ainda que “a principal razão pela qual os estudiosos aceitam a interpretação convencional de Nero é que ela se ajusta bem aos vieses já adotados por eles” (THORNTON, 1973, p. 576). E tal observação me parece outra chave importante para entender o poder da ideia de um *quinquennium Neronis* ao longo do tempo.

Para Thornton, é preciso colocar a leitura do *quinquennium* de acordo com as conjunturas vividas pelos contemporâneos, e seus conflitos. Nesse sentido, destaca que Nero acabou sendo fortemente atacado por seus sucessores Flávios, uma vez que se impunha a estes não apenas justificar sua posição presente, mas também promover a crítica dos antecessores. Nero, sendo o último dos Júlios Cláudio, tinha uma posição-chave para

que essa crítica se construísse. Assim, a ideia de um bom governo de Nero sob Trajano não poderia deixar de considerar todas as visões negativas que foram se construindo e consolidando entre Nero e Trajano sob os Flávios, quando qualquer elogio a Nero teria sido descabido. Tácito e Suetônio são claramente tributários dessas visões e por isso mesmo não dariam qualquer indício de que fosse um *quinquennium Neronis*. Não há qualquer referência nas obras do historiador e do biógrafo a essa expressão que Trajano teria se acostumado a repetir, mesmo que eles tenham sido contemporâneos deste imperador. Outro ponto importante da contribuição de Thornton é deixar claro que não é razoável usar a expressão *adulescens* para datar a expressão de Tácito no interior do reinado de Nero. Ela serve antes para destacar o fato de que ser jovem não é óbice para a virtude e que a juventude caracterizou o reinado desse governante como um todo, e não parte dele. Outro ponto destacado é que a expressão *quinquennium* não era algo de uso apenas neroniano, mas bastante difundido. Assim, não se refere necessariamente ao intervalo entre os jogos quinquenais de Nero, mas pode se referir a qualquer outro período. Mais do que isso, seguindo a tradição grega, o quinquênio se refere a um período que inclui cinco anos e não a um intervalo de cinco anos. É o caso de diversos jogos gregos, como os Olímpicos, para citar o mais famoso evento. A autora conclui então que “o comentário de Trajano com seu elogio ao *quinquennium* de Nero não pode mais ser usado como sinônimo de excelência dos cinco primeiros anos. O período de tempo a que se refere o *quinquennium* se ajusta melhor aos anos finais do reinado de Nero quando ele anexou as duas províncias e construiu extensivamente” (THORNTON, 1973, p. 582).

Hind produz um breve comentário de duas páginas sobre o artigo de Thornton, publicado no *Miszellen* da **Historia** de 1975. Basicamente, reafirma seus argumentos, indicando que não se pode concordar com a datação nos anos finais, uma vez que eles foram notoriamente negativos.

Em 1983, Barbara Levick publicou uma contribuição ao debate sob o título **Nero's quinquennium**. Já na página 212, a autora afirma que os “Os estudiosos têm sido atraídos para aquelas respostas nas quais eles estão tentados a acreditar, seja no que se refere a Nero seja no que concerne a Trajano”. Depois de passar em revista as diversas interpretações que foram propostas para o *quinquennium Neronis*, indica que todas as possibilidades de leitura têm aspectos favoráveis apontando para sua aceitação, mas também restrições, que colocam dúvidas incontornáveis para a construção de

um juízo seguro. Em conclusão, afirma: “mas o paradoxo disto (do meio de transmissão do *quinquennium Neronis*), algo para ser saboreado no tempo de Trajano, foi perdido pelos compiladores do século IV. Isto se mantém ainda como um quebra-cabeças, para ser explicado ou amenizado” (LEVI-CK, 1983, p. 225).⁵

Em 1989, Thornton publica uma nota no *Mizsellen* em que retifica sua leitura do *quinquennium Neronis*. Defende que a ligação entre Trajano e Nero é que está na origem da expressão, seguindo a proposição exposta por Ronald Syme em seu **Emperors and biography** (SYME, 1981, p. 109). No entanto, a ligação não seria por outra razão senão pela ampliação do porto de Óstia, concluída por Nero possivelmente em 63 ou 64. Trajano também fez uma intervenção nesse porto, ainda que de menor envergadura. A autora opina ainda que o elogio de Trajano é um elemento ao qual se acrescentam outros nas fontes do século IV, sem relação com o juízo emitido pelo imperador Antonino. Por essa razão, não há de se falar em incongruência entre o elogio de Trajano e os eventos mencionados.

Desde então, não temos tido mais nenhuma contribuição que lance nova luz sobre o que foi chamado de enigma do *quinquennium Neronis*. No geral, o uso tradicional associado aos primeiros anos prevalece, do mesmo modo como Anderson demonstrou ser impertinente há pouco mais de um século. O debate iniciado por aquele artigo e nota no número inaugural do **Journal of Roman Studies** segue em aberto. E isso nos leva, então, a nossas conclusões.

A primeira conclusão que podemos extrair deste estudo é que o debate em torno do *quinquennium Neronis* se concentrou ao longo do século passado no aspecto da determinação do intervalo temporal ao qual ele corresponderia. As análises acabam mostrando diversas alternativas de associação, sem que nenhuma conclusão seja possível quanto a esse aspecto específico.

Na tabela a seguir, consolidamos todas as informações, buscando deixar mais claro como, em larga medida, esse debate foi infrutífero para se chegar a uma conclusão mais definitiva sobre as fronteiras cronológicas específicas do *quinquennium Neronis*.

TABELA 1 - sistematização das informações em quadro sinóptico

Eventos mencionados nas fontes														
										Reino				
										Thermae Neronis				
										Polomeno reduzido a província				
										RECONSTRUÇÃO DE ROMA APÓS O FOGO				
54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68
Anfiteatro					Lauacra									
Assassinato de Agripina					Incêndio de Roma									
Alguns dos eventos neronianos mais lembrados para sua avaliação					Afastamento de Sêneca									
Ascensão de Nero					Morte de Bruto					Consp. Pisoniana Suicídio de Nero				
54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68
Distribuição das opções dos autores analisados em torno do qN										Anderson (JRS, 1911)				
Lepper (JRS, 1957)					Haverfeld (JRS, 1911)									
Murray (Historia, 1965)					Hind (Historia, 1971 e 1975)									
Thornton (Historia, 1989)					Thornton (Historia, 1973)									
Número de opções por ano segundo as opções dos autores em torno do qN														
3	3	3	3	3	3	2	2	2	2	3	4	2	2	2
54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68

Isso nos leva a uma segunda conclusão, que é, a nosso ver, mais interessante: percebe-se o quanto as noções de bom e mau governo não são tão objetivas ou inequívocas quanto possam parecer. No caso do governo de Nero, diversos grupos com visões muito diversas do período neroniano acabaram se interessando por fazer o elogio de **parte** de seu mau governo. Ou seja, constituiu-se ao longo dos séculos um consenso de que o governo de Nero foi ruim, mas teve um bom período. Em outras palavras, cada um que ajudou a construir e transmitir a expressão *quinquennium Neronis* estava de acordo com a admissão de que o imperador fez um mau governo, mas certas ações eram ainda assim dignas de elogio. Mesmo sem concordarem acerca do que seria digno de elogio, puderam todos aceitar que houve um *quinquennium Neronis*. Pensamos que neste ponto podemos lembrar aquele comentário de Anderson (feito em 1911) que citamos no início de nosso artigo, sobre as posições em debate. A nosso ver, ele explica involuntariamente um aspecto importante da força e permanência da expressão *quinquennium Neronis*: “Mas estou feliz por perceber que no essencial nós estamos de acordo” (ANDERSON, 1911, p. 178 – n. 2). A diversidade dos que estavam de acordo a alimentar esse consenso é enorme. Listemos alguns exemplos, então, para que este ponto fique mais claro.

Havia os que fizeram cerrada oposição a Nero no final de seu governo, envolvendo-se nas conspirações e levantamentos militares que levaram o imperador ao suicídio. Eram pessoas com posições elevadas. Muitos deles deviam tais posições justamente a favores de Nero. Assim, era preciso justificar sua nova opção. Impunha-se afirmar por que se participou da derrocada de um governante que antes fora amigo. Era uma nova opção por conta de que o grosso daqueles que se opuseram a Nero foram antes seus

apoiadores - o que se fazia quase que inevitável, uma vez que este exerceu o poder por longos anos, e um aristocrata encontraria enormes dificuldades para atingir posições elevadas sem o favor imperial. Esse foi o caso dos diversos indivíduos que atuaram na conspiração pisoniana de 65. Para dar um exemplo, basta dizer que um dos chefes da guarda pretoriana neroniana estava envolvido no complô contra o imperador. O próprio imperador Vespasiano e pessoas ligadas a ele tinham alianças com pessoas que tiveram bastante poder naquele período. Ainda para exemplificar, lembramos que o filho mais jovem de Vespasiano, que foi um general de Nero e será o responsável por fundar a dinastia seguinte, foi casado logo no início do seu reinado com a filha de Corbulão - o mesmo Corbulão que foi o poderoso general de Nero à frente das guerras da Armênia. Esta filha de Corbulão, chamada Domitia Lépidia, viu seu pai e seu marido receberem ordens de suicídio do imperador Nero por causa de uma conspiração em que ela mesma esteve claramente envolvida.⁶ Esse é mais um exemplo de setores os quais, logo após o colapso do governo de Nero, tinham que justificar por que estiveram em um momento anterior entre os associados ao mau imperador. Para isso, cabia a cada um deles criar um período de bom governo. Um período que não era exatamente o mesmo e não podia ser caracterizado assim pelos mesmos motivos, uma vez que cada um deles teve uma participação no governo de Nero e nas decisões e ações de quem depois seria tomado como repugnante, como vemos as fontes do século IV indicarem (como algo perfeitamente consolidado).⁷

Posteriormente, outros interesses vieram a reforçar essa noção de mau governo com um bom momento. Um grupo de aristocratas, que conjuntamente foi qualificado como estoico - e que ganhou alguma unidade em razão da perseguição promovida por Domiciano no final do século I -, utilizaria o governo de Nero como exemplo para promover sua recolocação no centro do poder sob Trajano. Para tanto, afirmaram a ideia de que, enquanto o governo de Nero foi conduzido por influência dos estoicos, sobretudo de Trasea Peto, tudo corria às mil maravilhas. O objetivo que se tem neste contexto com a valorização de um período de Nero é totalmente diferente daqueles que examinamos antes. Nesta conjuntura, não são eventos específicos ou a participação desse ou daquele que tenha mudado de lado que importa explicar, mas algo diverso e de caráter geral: a noção de que o bom governante tem bons conselheiros. Nesta situação nova, o procedimento para explicar um *quinquennium Neronis* não é mais induti-

vo, indo dos eventos específicos para um conceito, mas dedutivo, partindo de uma noção geral de bem governar para os exemplos que demonstrem a pertinência deste juízo geral.

Trajano, por sua vez, também parece ter atuado para reforçar a ideia de um bom período de governo como as fontes do século IV registram. Mas ele o fez por outras razões. Para ele interessava, em primeiro lugar, caracterizar o mau governo de Domiciano. Assim, para ele era oportuno mostrar que até o mau Nero não foi tão nefasto quanto Domiciano. Domiciano era muito jovem, como Nero. Mas isso não era desculpa para governar mal. Domiciano se gabava de sua política externa. Mas mesmo o mau Nero fez mais do que ele. Note-se que as campanhas militares na Bretanha e na Armênia não ganharam importância neste contexto, como também não tem saliência a ideia de paz como um bem, tal como já recordamos que predominava no próprio governo de Nero. Além disso, Trajano tinha boas razões para se identificar com Nero por ser ele também um cultor dos espetáculos e ter atuado fortemente na construção de obras na capital, como atesta o seu fórum. Assim, Trajano tinha interesse em associar seu antecessor a um modelo de mau governo representado por Nero. Mas, por outro lado, por ter também fortes pontos de identificação com Nero, poderia de fato ter se interessado por destacar aspectos positivos, mesmo que não predominantes, na gestão daquele antecessor já distante.

Poderíamos ir adiante listando outros interesses e o reforço a outras leituras, como é o caso difuso dos cristãos, que valorizaram a participação de Sêneca - pensador importante para a formação das ideias cristãs até hoje - no governo de Nero. Os cristãos elogiam um Sêneca que foi produzido posteriormente a sua morte, especialmente após o fim da Antiguidade. Sendo assim, ao longo do tempo, foi sendo criada uma leitura que ressalta a qualidade desse pensador como conselheiro em detrimento das visões que apontavam para um homem de pouca virtude, bastante preocupado apenas em ter vantagens para si. Para aquele Sêneca que acabou por predominar nas leituras produzidas ao longo dos últimos séculos, a ideia de *quinquennium Neronis* com um bom governo inicial também parecia atraente, portanto.

Pode-se lembrar ainda daqueles que adotam uma perspectiva aristocratizante do governo ideal, que tendem a elogiar o governo de Nero quando ele não foi tirânico, pessoal, mas se pautava pelo controle dos equilibrados Sêneca e Burro. Essa concepção aristocratizante do poder, aliás, é a que

predomina atualmente nas leituras sobre o bom governo do mau Nero. Aí também a ideia de um *quinquennium Neronis* é útil, ainda que os autores não estejam se referindo exatamente ao mesmo que os cristãos, Trajano e seus apoiadores, os estoicos ou aqueles que derrubaram Nero.

Assim, cremos ser correto concluir ainda que cada um dos grupos (pouco coesos) que listamos tinha razões diferentes para pensar em um *quinquennium Neronis* e o associou a diferentes eventos - portanto, ocasionalmente, a diferentes cronologias. Em outras palavras, a força do *quinquennium Neronis* está na capacidade que este conceito tem demonstrado de acomodar e expressar os interesses de católicos e estoicos, apoiadores de Vespasiano e de Trajano, opositores de Domiciano e de Nero. O que quis destacar é que em tamanho secular dissenso se construiu um consenso (houve um período de bom governo do mau Nero). Ou seja, minha conclusão é que a força da ideia está na sua capacidade de abrigar o dissenso, que não está em oposição a algum consenso necessariamente. Assim, dissenso e consenso não seriam categorias antitéticas, mas poderiam se acomodar na típica polissemia do vocabulário político.

Qual a base e a força do *quinquennium*? Parece-nos que é a seguinte: concordemos com algo que não vale a pena definir claramente. Basta saber que há bons e maus governos. Há consenso nisso. Dado isso, disputaremos o que faz de alguém bom ou mau governante. Para deixar mais claro como funciona tal mecanismo, vamos detalhar a associação entre consenso e dissenso. Tome-se que bom governante é aquele que se liga às pessoas certas e, quando toma decisões por si mesmo, o faz com correção. Temos consenso aqui. E é a partir deste consenso que se pode produzir um dissenso, para que digamos quais são as pessoas certas e quais, concretamente, são as decisões corretas. Desse modo, todos aqueles grupos que listamos e outros mais puderam falar em um *quinquennium Neronis*, que se fez consensual sem estar de acordo quanto ao que fazia do governo de Nero um bom governo, o que levou a todo o dissenso para o estabelecimento de uma cronologia clara e uma associação inequívoca deste termo com um conjunto de eventos concreto e específico.

Se nossas conclusões estão corretas, é patente que são, de fato, infrutíferos os intentos de delimitar o *quinquennium Neronis* como algo que se possa compreender como produto de um único momento histórico (seja ele o século I, II, IV ou atualmente). O *quinquennium Neronis* atravessa

diversas temporalidades e grupos de interesse, e ao mesmo tempo que é modificado por eles, passa a carregar as marcas de cada uma destas transformações. Sendo assim, a nosso ver, o *quinquennium Neronis* deve ser entendido na sua polifonia: como *quinquennia* Neronis - no plural, como um conceito que registra múltiplos consensos e dissensos sobre o que tenha sido o governo de Nero.

QUINQUENNium NERONIS AND THE IDEA OF A GOOD GOVERNMENT

Abstract: This article discusses different forms of interpretation used in the historiography for the expression *quinquennium Neronis*. It dwells upon how different interpretations in the historiography have sought to explain the term by relying on different traditions as reading keys. The author suggests that the persistence of the use of the expression *quinquennium Neronis* in the literature of the Roman Empire and beyond maybe due exactly to its ambiguity. Furthermore, it is suggested that the term's ambiguity may be more intelligible considering its use under different temporalities and by different political groups.

Keywords: Nero; *quinquennium Neronis*; Roman Principate; Roman Empire; historiography.

Documentação textual

PSEUDO-AURELIUS VICTOR. **Abrégé des Césars**. Texte établi et traduit par M. Festy. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

AURELIUS VICTOR. **Livre de Césars**. Texte établi et traduit par P. Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_____. **Livre de Césars**. Texte établi et traduit par P. Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

MINOR LATIN POETS. Introductions and English translations by J. Wight Duff and Arnold M. Duff. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

LUCAN. **La guerre civile** (La Pharsale). Tome I. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

TACITE. **Annales**.3 vv. Texte établi et traduit par Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, J. G. C. Trajan on the *quinquennium Neronis*. **Journal of Roman Studies**, v. 1, p. 173-179, 1911.
- ANTIQUERA, M. Aurélio Víctor e o *quinquennium Neronis*. **História Unisinos**, v. 15, n. 3, p. 437-445, set./dez. 2011.
- EYBEN, E. **Restless youth in ancient Rome**. London: Routledge, 1993.
- FAVERSANI, F. **A sociedade em Sêneca**. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.
- FLOWER, H. I. **The art of forgetting**. Disgrace and oblivion in Roman political culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- HIND, J.G. F. Is Nero's *quinquennium* an enigma? **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 24, p. 629-630, 1975.
- _____. The middle years of Nero's reign. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 20, p. 488-505, 1971.
- LEVICK, B.M. Nero's *Quinquennium*. In: DEROUX, C. (Ed.) **Studies in Latin Literature and Roman History III**. (Coll. Latomus 180). Bruxelas: Latomus, 1983, p. 211-225.
- MURRAY, O. The *quinquennium Neronis*' and the stoics. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 14, p. 41-61, 1965.
- LEPPER, F. A. Some reflections on *quinquennium Neronis*. **Journal of Roman Studies**, v. 47, p. 95-103, 1957.
- SYME, R. **Emperors and biography: Studies in the Historia Augusta**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- _____. **Tacitus**. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- THORNTON, M. K. Nero's *Quinquennium*: The Ostian Connection. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 38, p. 117-119, 1989.
- _____. The enigma of Nero's *quinquennium*. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 22, p. 570-582, 1973.

Notas

¹ Agradeço a Carlos Augusto Machado, Norberto Luiz Guarinello e Fábio Duarte Joly, que leram uma versão anterior deste artigo e fizeram sugestões importantes para seu aperfeiçoamento. Esta pesquisa contou com o apoio do CNPq e Capes.

² Ronald Syme, em seu clássico **Tacitus**, estabelece esta relação entre o *quinquennium* e o livro XIII (SYME, 1958, p. 262).

³ Tratamos anteriormente da incongruência entre o que a historiografia pensa ter sido o papel desempenhado por Sêneca ao longo do principado Nero e os ideais defendidos pelo próprio autor em suas obras. Esse é outro debate curioso e que me parece também importante para uma apreciação do que fosse um bom governo (ver **A sociedade em Sêneca**, de Fábio Favarsani – consultar **Referências Bibliográficas**).

⁴ Ver **Restless youth in ancient Rome**, de Emiel Eyben (consultar **Referências Bibliográficas**), para uma discussão sobre as etapas da vida humana apresentada por Varrão, que é a mais aceita para refletir-se sobre o sentido atribuído pelos romanos para estes estágios.

⁵ Ainda que a autora defenda que, originalmente, os cinco anos bons seriam os iniciais, ligados à avaliação produzida por Sêneca e seus aliados para o período, ver as páginas 222 e 223 de seu artigo.

⁶ Este movimento é muito bem expresso por Harriet I. Flower: “Como Galba, Vespasiano quis se associar com a família de uma das mais proeminentes vítimas de Nero, mais claramente ao casar seu filho mais novo, Domiciano, Com Domícia Longina, esposa do famoso general de Nero, Corbulão”. (...) “Os eventos de 69, contudo, tinham mostrado por si mesmos que restaurar várias ‘memórias’ podia ser tão importante quanto apagar outras”(2006, p. 209).

⁷ A elaboração historiográfica do *quinquennium Neronis* no contexto do século IV é estudada por Moisés Antiqueira no artigo “Aurélio Víctor e o *quinquennium Neronis*”.

RESENHA

CORVISIER, Jean-Nicolas. **Bataille de Chéronée**. Printemps -338. Philippe II, roi de Macédoine, et le futur Alexandre le Grand. Paris: Ed. Economica, 2012. 150 p.

QUERONEIA. FIM DAS CIDADES GREGAS? VOLTA DA “HISTÓRIA-BATALHA”?

*José Antonio Dabdab Trabulsi***

Jean-Nicolas Corvisier, “ProfesseurdesUniversités”, autor de mais de quinze livros e de várias dezenas de artigos, trabalha em especial acerca da história demográfica, mas também nos campos da biografia e da história militar. Ele publica agora este livro sobre a batalha de Queroneia na coleção “Campagnes et Stratégies”, dirigida por Philippe Ricalens, na série “As grandes batalhas”, que já possui uma centena de títulos, entre os quais este sobre Queroneia e outro sobre Salamina, no que se refere à Antiguidade. Isso me inspira um comentário pessoal. Eu me formei em História, no Rio de Janeiro, em meados dos anos 1970. Era a época, no Brasil e em muitos outros países, do triunfo da “Escola dos Anais”, grupo que, em sua primeira e segunda gerações, Bloch, Febvre e Braudel em especial, tinha lançado quase que uma proibição, para os que se pretendiam historiadores sérios, sobre a biografia e sobre o que eles chamaram a “História-batalha”. Trabalhando naquela que era, então, a melhor biblioteca de História geral da cidade, a da Maison de France, eu tinha diante dos olhos muitos livros

* Recebida em 03/02/2014 e aceita em 28/02/2014.

** Professor titular do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais.

sobre batalhas e mais ainda biografias. Mas passei os quatro anos em que lá estudei ignorando-os, como se eles fossem indignos de um historiador sério. É verdade que a terceira geração dos Anais em parte reabilitou os dois gêneros, DUBY com **Le dimanche de Bouvines**, e Le Goff com seu **Saint Louis**. Mas, num e noutro casos, estávamos muito longe da história militar e das biografias à moda antiga. Ora, já faz muitos anos que o sucesso dos relatos sobre batalhas e ainda mais as biografias é um fato marcante no panorama da pesquisa e, mais ainda, do mercado editorial. Para além da constatação, inquestionável, coloca-se uma questão: será que temos uma renovação real, que traz um verdadeiro interesse intelectual e historiográfico? Temos aqui uma oportunidade para medir essa contribuição.

O autor começa (capítulo I, “A autópsia de uma batalha”, p. 3-10) com um excelente comentário das fontes e revista historiográfica sobre Queroneia “através dos séculos”. Seu ponto principal é a intenção de questionar a visão “Queroneia, fim da história grega”, tal como foi expressa na obra de Glotz. No capítulo II, “Por que Queroneia? Um conflito entre duas Grécias”, p. 11-43, ele articula uma explicação em termos de oposição entre uma Grécia do Norte e uma Grécia do Sul e do Centro. A Grécia do Sul e do Centro é marcada por um equilíbrio em vias de esgotamento, segundo ele, enquanto que a Grécia do Norte está em expansão e em fase de consolidação. O autor encontra bons pontos de apoio em dados demográficos e econômicos, que ele conhece muito bem, e que são importantes para explicar as forças em presença. Ele faz uma boa recapitulação (embora sem novidades) da organização social e política da Macedônia, da Tessália, da Grécia do Norte em geral. Mas ele volta ao tradicional, e de forma pesada, supervalorizando o papel das individualidades (Felipe II, p. 27 *sq*), e à História-batalha mais tradicional, com um relato sobre a Terceira Guerra Sagrada (p. 33 *sq*). Estamos mais próximos de uma história tal como foi praticada no século XIX do que da história tal como foi renovada pelo **Dimanche de Bouvines** e pelo **Saint Louis** acima mencionados.

Em seguida (capítulo III, “Em direção à batalha decisiva”, p. 45-69), ele dá, enquanto especialista da guerra, o melhor de si mesmo. Explica em detalhe as forças em presença: a guerra hoplítica dos gregos do sul e do centro, renovada desde a Guerra do Peloponeso. Tudo é explicado: equipamentos, ordem de batalha, efetivos, escolha do terreno, condições e momentos do combate, vantagens e desvantagens dessa forma de conflito. Depois, a guerra entre os macedônios, uma mecânica nova e bem azeitada,

com as vantagens do armamento mais leve em termos de mobilidade no campo de batalha, da sarissa em termos de percussão, da cavalaria reforçada em diversas funções de batalha. Uma guerra adaptada às condições sociais, econômicas e políticas da Grécia do Norte, mas que, em princípio, não partia vitoriosa de antemão: tudo seria resolvido no campo de batalha. Ele volta, então, a um relato do tipo *crônica* dos eventos que precederam a campanha de 338, quase que semana a semana, no qual reencontramos as fragilidades de uma análise à moda antiga tanto em termos de inteligibilidade para o leitor contemporâneo quanto em termos de fiabilidade histórica pura e simples (as fontes, muito fragmentárias, comprometidas com outros interesses, muitas vezes posteriores de vários séculos aos eventos, tornando uma reconstituição tão ambiciosa em termos de minúcia, aleatória demais). E isso apesar da grande competência do autor nesse campo de estudos. Quando ele volta a uma análise mais ampla e conceitual, seu texto se torna outra vez muito interessante, por exemplo, p. 68 *sq.*, sobre a “ordem oblíqua” de combate.

Chegamos então ao coração do livro, com “A batalha” (capítulo IV, p. 71-100) - e seu relato detalhado. Mergulhamos com o autor numa série de incertezas contra as quais ele luta com muita erudição e muitas... conjecturas! Incertezas sobre o dia da batalha (só se pode ter uma ideia aproximada, mas ele se esforça em chegar ao dia exato); incertezas quanto ao local exato da batalha, pois as fontes são aproximativas, além do fator agravante das possíveis transformações da paisagem ao longo dos séculos; incertezas quanto aos efetivos mobilizados, incerteza relativa quanto ao lado macedônico, e muito maior para o outro lado (30000 soldados contra 25000? 2000 cavaleiros contra menos de 1000? Talvez.). Que tipos de armas de um lado e do outro? Esse é talvez o ponto menos incerto, mas apenas um pouco menos incerto: a infantaria de Felipe era composta unicamente de falangistas portadores de sarissas? Incertezas sobre o comando das tropas: conhecemos alguns nomes, mas em que ponto do terreno eles comandaram? O autor propõe uma hipótese de linha de frente na batalha muito variável (pois dependente do número de fileiras adotado, o que é muito difícil de saber) entre 3 km e 1,3 km. Ele avalia a influência possível da carga de cavalaria e da “fuga simulada” (um recuo estratégico de Felipe). Uma distensão da linha de defesa no centro do front, resultado da estratégia de Felipe, acabou permitindo a ruptura da linha de defesa dos gregos. Toda essa reconstrução é muito engenhosa, encontra certos pontos de apoio nos textos antigos. Mas tudo é muito fragmentário, os textos são muitas vezes interessados ou ideologizados demais, ou tardios

em demasia (é o próprio autor que o explica) para que se possa realmente ter uma confirmação do que fica mais parecendo um castelo de cartas, apesar do grande conhecimento do autor acerca da história militar. A pergunta que se impõe é a mesma que já tinha sido feita há 75 anos pelos fundadores da Escola dos Anais: será que o esforço vale o resultado? O mínimo que se pode dizer é que a pergunta é pertinente.

No capítulo V, “Depois da batalha”, p. 101-117, ele faz um balanço em termos de perdas humanas: por volta de 5000 mortos, dos 60000 combatentes - são perdas importantes, mas não muito distantes das médias das guerras gregas. Comemorações importantes: sacrifícios, sepultura para os mortos, troféu (provavelmente, porém impossível de situar no sítio) e o local da batalha - que se torna depressa um ponto de curiosidade e de visita “turística”. Felipe explora a vitória: Tebas punida, Atenas preservada (em vista de uma aliança contra os persas), Esparta ainda mais diminuída em termos de território e de poderio. Democracias derrubadas, uma Liga de Corinto organizada sob a condução de Felipe, enquanto *hégêmôn*, com o cargo de *stratégosautokrator*, com a dispensa de prestar contas a quem quer que seja. O autor mostra, sem tirar disso todas as consequências, que as mudanças podem ter aparecido no momento como sendo importantes, porém limitadas e nem tão diferentes assim das consequências habituais de uma guerra perdida. Mas é uma falsa impressão, e uma falsa impressão que a posteridade percebeu e fixou com o recuo do tempo.

O autor chega a conclusões paradoxais (capítulo VI, “Queroneia face à História”, p. 119-126). Ele procede a uma revisão das fontes que, sem exceção, explicam Queroneia como o fim da liberdade das cidades gregas. Ele situa cada um desses autores em seu contexto e explica as opiniões. Mas essas boas “explicações” não levam a argumentos que possam contestá-las. É verdade que “no entardecer do dia de Queroneia, os Gregos não tinham o sentimento de uma ruptura importante, ainda menos da perda de suas liberdades” (p. 121-122). Mas a ilusão não vai durar muito tempo. A destruição de Tebas, a repressão a Esparta, a perda de todos os elementos de poder marítimo de Atenas, e, com Alexandre, um pouco mais tarde, a obrigação da *proskynèse* para todos, tanto bárbaros quanto gregos, revelam muito depressa uma mudança de época. Com Queroneia e seus 60000 combatentes, a própria guerra muda de escala, escapando aos meios das cidades gregas e até de alianças de cidades gregas.

Na sua muito curta Conclusão, “Queroneia, uma vitória escandalosa?”, p. 126, o autor afirma que “contrariamente ao que se afirmou, a Cidade grega não morreu em Queroneia, junto com as ilusões dos Atenenses. Ela lá encontrou, de fato, uma nova juventude. A idade de ouro das cidades foi também o período helenístico, quicá até o período imperial, o que permitiu a ela ser um sistema político ainda perfeitamente adaptado à época de Veneza, de Gênova ou das cidades livres da Hansa. Queroneia não foi uma vitória escandalosa. Foi simplesmente a passagem de uma época a outra, nos quadros de um helenismo renovado” (p. 127).

“Idade de ouro das cidades gregas”? Talvez, do ponto de vista do número de cidades, de sua distribuição no espaço do Velho Mundo, com a sua expansão em direção à Ásia central. Talvez, do ponto de vista da riqueza geral e do patrimônio arquitetônico, que é magnífico, com suas Alexandrias, Apameia da Síria e tantas cidades exuberantes. Sem dúvida, a cidade resiste (mais ou menos, de acordo com a região) do ponto de vista político, e funciona ainda ao nível “interior”, mas com uma dimensão “municipal”. A *polis* enquanto *polis* deixou de ser o ator maior da história grega. E, quanto a este ponto, eu não penso como o autor: Queroneia marca sim o fim da Cidade grega e, a termo (mas num registro secular, do tempo longo), o fim da política tal como ela tinha sido inventada e praticada pelos gregos desde a época arcaica. Para aqueles dentre os nossos contemporâneos que, como eu, pensam que a política nas cidades gregas e entre as cidades gregas pode ser um exemplo a meditar a fim de corrigir as insuficiências da nossa própria política, Queroneia é um momento a lamentar mais do que a se olhar com simpatia. Cada um com o seu ponto de vista... No que se refere ao método histórico, e apesar de uma abordagem mais aberta e mais moderna nos “contornos” do livro, no que toca ao argumento principal e ao fio condutor, temos aqui um bom exemplo do retorno da “História-batalha”. Isso não chega a surpreender numa época – a nossa – que viu, no decurso do último quarto de século, desde a primeira Guerra do Golfo, um retorno das guerras de alcance mundial, o que não tinha acontecido desde o Vietnam. Os acontecimentos contemporâneos criaram de novo um público para esse tipo de relato histórico. Os historiadores não perderam a ocasião e responderam a uma demanda social e editorial. Que seja! Mas não se pode deixar de lamentar, quando se pensa na qualidade e na complexidade do trabalho do historiador, pois a História-batalha não é certamente o melhor caminho para se chegar a uma história de qualidade.

RESENHA

FOXHALL, L.; NEHER, G. (Ed.). **Gender and the City Before Modernity**. Chichester; Oxford; Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 256 p.

AS RELAÇÕES ENTRE GÊNERO E ESPAÇO NAS PESQUISAS HISTORIOGRÁFICAS*

*Edson Moreira Guimarães Neto***

Gabriele Neher é professora de História da Arte Renascentista e diretora de ensino da Escola de Humanidades na Universidade de Nottingham; além disso, é editora de resenhas da revista **Gender & History**. Suas publicações têm como foco principal o impacto causado pelas mudanças de liderança política sobre as identidades culturais dos residentes em Brescia e outros centros urbanos localizados na região do Vêneto.¹ Lin Foxhall, atualmente, é professora de Arqueologia e História Grega na Universidade de Leicester, tendo atuado anteriormente em St. Hilda's College Oxford e University College London; lidera o projeto **Tracing Networks: Craft Traditions in the Ancient Mediterranean and Beyond** e é codiretora do projeto **Bova Marina**, no Sul da Itália; e suas publicações se concentram nas temáticas de agricultura e economia antiga, sobretudo nos estudos acerca do gênero na Antiguidade Clássica.²

Ao analisarmos as produções de Foxhall e Neher, podemos notar que seus objetos de estudo e os recortes temporais com que trabalham são distintos,

* Recebida em 05/05/2014 e aceita em 29/05/2014.

** Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

portanto a realização de uma obra em conjunto seria algo improvável a partir desse ponto de vista. No entanto devemos observar que ambas têm como foco principal em suas produções acadêmicas o recurso à Arqueologia e a análises que perpassam a construção sócio-histórica do gênero. Dessa forma, as duas autoras encontraram interesses comuns suficientes para transformar em realidade **Gender and the City before Modernity**,³ coletânea de artigos que representa a confluência estabelecida pela reunião de várias visões sobre uma questão bastante pertinente para os estudos historiográficos: “Como respeitar e identificar a historicidade e especificidade de cada construção do gênero ao longo da história?”.

A obra tem o objetivo de explorar as maneiras pelas quais os comportamentos de gênero afetaram o uso do espaço urbano antes da Idade Moderna, em cidades que ainda não haviam sido afetadas, ou sequer entrado em contato com os processos de industrialização, o capitalismo e a globalização mundial em grande escala (p.1).

A ideia de que o gênero teve um papel muito significativo na construção social, no uso e na formatação do espaço urbano tem lugar central no livro. Como as editoras reconhecem, a construção de estruturas espaciais como formas culturais e expressão de ideologias sociais tem sido explorada por estudiosos como Jürgen Habermas, Henri Lefebvre, Edward Muir e Ronald Weissman, que desenvolveram teorias sociais bastante conhecidas sobre o espaço urbano. A novidade (e força) deste volume é a análise da geografia urbana, com referências específicas ao complexo papel do gênero nos espaços político, público, doméstico secular e religioso. Como os onze artigos incluídos na publicação⁴ destacam coletivamente, as ideologias e os comportamentos de gênero afetaram a maneira como espaço, tempo, movimento, limites e identidade das cidades pré-modernas foram formatados.

Talvez a principal crítica a ser feita ao livro é que este poderia ter se beneficiado pela inclusão de mais contribuições que exploram os espaços *genderizados* em outras sociedades pré-modernas, pois há uma predominância de artigos sobre a cultura grega na Antiguidade (Ramsey, Nevett, Davidson, Taylor), além da ampla discussão feita na Introdução (p.12-6). No entanto, de maneira geral, **Gender and the City before Modernity** é uma publicação bastante útil e instigante como referência para todos os estudiosos interessados nas questões de gênero e suas relações com o aproveitamento dos espaços urbanos. A inclusão de artigos tão diversos, que abranjam do século

VI a.C. ao XVII d.C. e cobrem Europa, Oriente Médio, América Central e China, oferece ao leitor uma visão ampla dos espaços *genderizados* em uma série de comunidades urbanas e possibilita cruzamentos e trocas de ideias bastante promissoras. Cada capítulo da obra traz uma análise da complexa relação entre gênero e cidade, mostrando-nos o quanto era dinâmica, fluida, e mudava de acordo com a situação e localização, oferecendo ferramentas úteis para futuras pesquisas.

Notas

¹ **Making Renaissance Connections: Centers, Peripheries and Cultural Exchange** (2006); **Renaissance Identities: Venice, Brescia and Verona and the Fashioning of Cultural Identities, 1405-1559** (2008); **Revaluating Renaissance Art; Italian Art of the 15th Century** (2010).

² **When Men Were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity** (1998); **Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition** (1998); **Olive Cultivation in Ancient Greece: Seeking the Ancient Economy** (2007); **Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece** (2010); **Studying Gender in Classical Antiquity** (2013).

³ Publicado originalmente como edição temática do periódico **Gender & History**, v.23, n.3, 2011. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gend.2011.23.issue-3/issuetoc>.

⁴ Gillian Ramsey, **The Queen and the City: Royal Female Intervention and Patronage in Hellenistic Civic Communities**; Caroline Dodds Pennock, ‘**A Remarkably Patterned Life**’: **Domestic and Public in the Aztec Household City**; Ross Balzaretti, **Women, Property and Urban Space in Tenth-Century Milan**; Lisa C. Nevett, **Towards a Female Topography of the Ancient Greek City: Case Studies from Late Archaic and Early Classical Athens (c.520-400 BCE)**; James Davidson, **Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens**; Emma Loosley, **Ladies who Lounge: Class, Religion and Social Interaction in Seventeenth-Century Isfahan**; Monica Merlin, **The Nanjing Courtesan Ma Shouzhen (1548-1604): Gender, Space and Painting in the Late Ming Pleasure Quarter**; Helen Foxhall Forbes, **Squabbling Siblings: Gender and Monastic Life in Late Anglo-Saxon Winchester**; Kate Cooper, **A Father, a Daughter and a Procurator: Authority and resistance in the Prison Memoir of Perpetua Carthage**; Claire Taylor, **Women’s Social Networks and Female Friendship in the Ancient Greek City**; Alexander Cowan, **Seeing is Believing: Urban Gossip and the Balcony in Early Modern Venice**.

RESENHA

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and Barbarians**.
Cambridge/New York: Cambridge University Press,
2013. 392 p.

“DESPENSANDO” O “GREGO *VERSUS* BÁRBARO”*

Renata Cardoso de Sousa **

Kostantinos Vlassopoulos é professor associado de História Grega da Faculdade de Artes da Universidade de Nottingham (Inglaterra), cujas linhas de pesquisas tocam temas relacionados à história socioeconômica da Grécia antiga, história da historiografia e história comparada. O autor do livro interessa-se, atualmente, por questões relativas à escravidão antiga e moderna (analisada por Moses Finley no início da década de 1980), aos grupos subalternos e ao “despensar” a *pólis* grega, debatendo abordagens historiográficas que tendem a entender a *pólis* como algo uno.¹

Quem se interessou ou quis comprar o livro **Greeks and Barbarians**, recém-lançado pela Cambridge University Press, acreditando que ia encontrar uma obra que trata da famigerada dicotomia existente entre gregos e bárbaros e o esforço dos gregos por caracterizar/depreciar o bárbaro, enganou-se. O que é bom: a abordagem de Vlassopoulos questiona essa separação dita intrínseca entre gregos e bárbaros, oferecendo-nos uma nova perspectiva para compreender a relação entre os gregos e não gregos. Mais do que contraditório, esse par é complementar: não se pode pensar a cultura produzida pelos gregos sem os “bárbaros” e vice-versa.

* Recebida em 05/11/2013 e aceita em 09/12/2014.

** Professora mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.

Esse é o principal argumento do seu livro. Os gregos, num plano discursivo, procuraram diferenciar o bárbaro de si, a fim de fundar sua própria identidade, como podemos ver nos épicos de Homero ou nas **Histórias** de Heródoto. No entanto, na prática, os gregos dialogaram bastante com os não gregos através de trocas culturais que não diziam respeito somente à imposição, mas à circulação mesmo de ideias e tecnologias pelo Mediterrâneo.

Essas trocas tiveram como principal palco o mundo das *apoikíai*, as “colônias” gregas, as quais frequentemente ou adotavam os costumes gregos (sobretudo o modo de organização *políade*) ou recebiam-nos e modificavam-nos, adaptando-os aos seus contextos. Para isso, são essenciais os conceitos de *globalização*, *glocalização*, *representação*, *mídia* e *sociedades fronteiriças*, os quais ele explica de maneira bastante elucidativa, a fim de não cair em uma armadilha que todos os historiadores temem: a do anacronismo. Apenas o conceito de *nação*, utilizado pelo autor em algumas partes, poderia ser mais bem explicado e mais fundamentado.

Vlassopoulos defende que esse encontro cultural não se deu somente no período helenístico, como muitos conjecturam: é um processo bem mais antigo, que vem desde o Período Arcaico grego. Para sustentar essas hipóteses, o autor utiliza um leque expressivo de cultura material e de documentação textual oriundo mais das próprias *apoikíai* e de outras partes do Mediterrâneo (Pérsia, Egito, Mesopotâmia, Síria, etc.) e menos dos tradicionais centros produtores de cultura (o Egeu, com Atenas e Esparta sendo as principais *póleis*).

Em sua introdução, Kostas Vlassopoulos deixa claro que a sua intenção é tornar o livro didático; por isso explica os contextos históricos a que se refere antes de partir para o problema em si. Isso pode parecer monótono para o especialista em História Antiga, mas, como o próprio autor também coloca na introdução, é um livro cujo público não é apenas o historiador da Antiguidade, mas também o acadêmico que está começando a dar seus primeiros passos nesse período e até mesmo o grande público. Nesse ponto, **Greeks and Barbarians** serve como um material didático bastante profícuo tanto para o professor quanto para o aluno.

A linguagem que o autor utiliza é clara: quem lê minimamente em inglês consegue compreender o livro e este é estruturado didaticamente. Todos os capítulos têm uma introdução geral (em que um problema é colocado e contextualizado), o desenvolvimento da problemática (com os exemplos

oriundos da documentação utilizada) e uma conclusão que sumariza o que foi tratado no capítulo, fazendo um *link* entre o que já foi visto e o que será.

É uma obra muito rica: o leque documental é de natureza vasta (textos, epigrafia, escultura, edificações, cerâmica, ourivesaria, etc.), bem como a abrangência geográfico-cultural do estudo. Sua principal contribuição se dá no tocante aos questionamentos sobre uma visão dualista do par grego/bárbaro (que origina a secessão Oriente *versus* Ocidente no entendimento – errôneo, segundo o autor – da contemporaneidade), e à crítica aos marcos históricos tradicionais para a helenização (Alexandre, O Grande) e produção de discursos acerca da “invenção do bárbaro” (Guerras Greco-Pérsicas).

Além de outros cientistas humanos, todo historiador e estudante de História deveria ler esse lançamento de Kostas Vlassopoulos, visto que é uma obra a que, em sua estrutura, nos faz refletir sobre questões intrínsecas ao fazer histórico, às vezes olvidadas por alguns membros da academia que insistem em perpetuar uma visão estanque e maniqueísta da história, em detrimento de sua dinamicidade.

Nota

¹ O autor publicou um livro em 2008, intitulado **Unthinking Greek Polis** (Cambridge University Press), o qual desconstrói a ideia de que a *pólis* era coesa ao longo da abrangência geográfica do mundo grego, fazendo um percurso historiográfico desde a Antiguidade até os historiadores do presente para pensar como essa *pólis* foi trabalhada ao longo do tempo.