



PHOÏNIX



À Isabel Mauad, *in memoriam*

PHOÏNIX
2023

Ano 29

Volume 29

Número 1

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2023
Ano 29
Volume 29
Número 1

Dossiê Dor & Morte


Organização de Bruna Moraes da Silva (Lhia-UFRJ) e Renata
Cardoso de Sousa (Lhia-UFRJ)


Direitos desta edição reservados à:

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

 FACEBOOK.COM/EDITORAMAUADX

 @EDITORAMAUADX

 @MAUADXEDITORIA

 (21) 97675-1026

Laboratório de História Antiga – Lhia / IH / UFRJ
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070

www.lhia.historia.ufrj.br

revistaphoenix@gmail.com

<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/index>

 @REVISTAPHOINIX  @LHIAUFRJ

Projeto Gráfico:

Núcleo de Arte / Mauad Editora

OBS.: Os artigos em outros idiomas que não o português têm sua revisão
sob a responsabilidade de seus autores

Ilustração da Capa:

Mosaico | Século I | Pompeia | Museu Arqueológico Nacional de Nápoles | Itália

| | |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| P574 | Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ Ano 29, v. 29, n. 1 Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2023. Semestral ISSN 1413-5787 ISSN 2527-225X (versão digital) História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório de História Antiga. CDD – 930 |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor em Exercício: Prof. Dr. Carlos Frederico Leão Rocha

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

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

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª. Dr^ª. Ana Iriarte Goñi – Universidad del País Vasco (Espanha)

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

Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria César Pompeu – UFC

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

Prof^ª. Dr^ª. Cecilia Ames – Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Prof. Dr. David Pritchard – University of Queensland (Austrália)

Prof. Dr. Frederico Lourenço – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Graciela C. Zecchin de Fasano – Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Prof. Dr. Jean Andreau – EHES (França)

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

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

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

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

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

Prof^ª. Dr^ª. Maria do Céu Fialho – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

Prof. Dr. Paulo Butti de Lima – Università di Bari (Itália)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes – UFF

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

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Carmen Isabel Soares – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Elsa Rodríguez Cidre – UBA (Argentina)

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

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

Prof. Dr. Josué Berlesi – UFPA

Prof^ª. Dr^ª. Lorena Lopes da Costa – UFRJ

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

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

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

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

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto – UFRJ

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

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

Equipe Técnica

Beatriz Moreira da Costa

Lucas Malafaia C. de Figueiredo

Bruna Moraes da Silva

Renata Cardoso de Sousa

João Pedro Barros Guerra Farias

Roberta Rubinstein

INDEXADA POR

Latindex:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=8789>

Cornell University Library:

<https://cornell.on.worldcat.org/search?databaseList=&queryString=Revista+Pho%C3%AEnix>

Worldcat:

https://www.worldcat.org/title/phoenix/oclc/7354641727&referer=brief_results

Sudoc:

<http://m.sudoc.fr>

Impactum – Coimbra University Press:

<https://impactum.uc.pt/pt-pt/content/revista?tid=29174&id=29174>

Google Acadêmico:

<https://scholar.google.com.br/citations?user=vXQtyQoAAAAJ&hl=pt-BR>

Diadorim:

<http://diadorim.ibict.br/handle/1/2216>

REDIB:

https://redib.org/Record/oai_revista5712-pho%C3%AEnix

Base Minerva UFRJ

<https://minerva.ufrj.br/F/VIJQYV6L5B3Y851VS9YLQ9RV1L58U6BLEQQXGQR3FX5FD54LPI-35156?func=short-rank&action=RANK&W01=Pho%C3%AEnix>

Sistema LivRe:

<http://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares/livre>

Portal Capes:

<https://www-periodicos-capes-gov-br.ez1.periodicos.capes.gov.br/index.php/acervo/lista-a-z-periodicos.html>

DRJI:

<http://olddrji.lbp.world/JournalProfile.aspx?jid=2527-225X>

ERIHPLUS:

<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=504836>

PHOÏNIX



Ano 29 – V. 29 – N. 1

2023

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EDITORIAL | 13 |
| Dossiê: Dor & Morte | |
| DOLOR Y MUERTE: LOS SIGNOS DEL HORROR. LA ERIS NEGATIVA Y SU VÍNCULO CON LO A-CÓSMICO | 16 |
| <i>Maria Cecilia Colombani</i> | |
| HÉCUBA: AS FORMAS DA DOR E A DOR QUE PEDE VINGANÇA | 30 |
| <i>Lorena Lopes da Costa</i> | |
| LA EMOCIÓN DEL DOLOR EN EL RITUAL FÚNEBRE EN <i>TROYANAS</i> DE EURÍPIDES | 43 |
| <i>Elza Rodríguez Cidre</i> | |
| QUANDO AS CIDADES ADOECIAM? A <i>PÓLIS NOSOÛSA</i> NA GRÉCIA CLÁSSICA ... | 59 |
| <i>Agatha Bacelar</i> | |
| DOR E MORTE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA: FERRAMENTAS DE ACESSO AO HADES SEGUNDO HERÓDOTO E AO REINO CELESTE SEGUNDO CIPRIANO DE CARTAGO | 79 |
| <i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i> | |
| ARTIGOS LIVRES | |
| FORMAS LITERÁRIAS E EXPOSIÇÃO TÉCNICA EM VIRGÍLIO E PALÁDIO ... | 96 |
| <i>Matheus Trevizam</i> | |
| ENTRE O PRESENTE E O PASSADO: O CONCEITO DE “CRIMES SEXUAIS” NO ESTUDO DA SOCIEDADE ROMANA, APONTAMENTOS SOBRE INTERDISCIPLINARIDADE E ENSINO DE HISTÓRIA ... | 114 |
| <i>Sarah Fernandes Lino de Azevedo</i> | |
| UNIFICAÇÃO POLÍTICA, GLOBALIZAÇÃO CULTURAL E ECONOMIA MUNDO NO IMPÉRIO ROMANO TARDIO | 134 |
| <i>Jean-Michel Carrié</i> | |
| LÂMIAS E EMPUSAS: MULHERES VAMPIRAS NA LITERATURA GRECO-ROMANA E NA POESIA ROMÂNTICA DE GOETHE E KEATS | 156 |
| <i>Semíramis Corsi Silva</i> | |
| RESENHAS | |
| ANICETO, B. A. <i>Pela abstinência do falo: um estudo das esposas atenienses</i> na comédia antiga. Curitiba: Editora CRV, 2020. 174 p. | 176 |
| <i>Nathalia Monseff Junqueira</i> | |
| PERFIL DA REVISTA | 180 |
| NORMAS PARA PUBLICAÇÃO | 181 |

SUMMARY

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EDITORIAL | 13 |
| Dossier: Grief & Death | |
| PAIN AND DEATH: THE SIGNS OF HORROR. THE NEGATIVE ERIS AND ITS LINK WITH THE A-COSMIC | 16 |
| <i>Maria Cecilia Colombani</i> | |
| HECUBA: FORMS OF PAIN AND THE ONE THAT DEMANDS FOR VENGEANCE..... | 30 |
| <i>Lorena Lopes da Costa</i> | |
| THE EMOTION OF PAIN IN THE FUNERAL RITUAL IN EURIPIDES' <i>TROJAN WOMEN</i> | 43 |
| <i>Elsa Rodríguez Cidre</i> | |
| <i>WHEN DID THE CITIES GET SICK? THE PÓLIS NOSOÛSA IN CLASSICAL GREECE</i> | 59 |
| <i>Agatha Bacelar</i> | |
| GRIEF AND DEATH IN CLASSICAL ANTIQUITY: TOOLS TO ACCESS HADES ACCORDING TO HERODOTUS AND THE CELESTIAL KINGDOM ACCORDING TO CYPRIAN OF CARTHAGE | 79 |
| <i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i> | |
| ARTICLES | |
| LITERARY FORMS AND TECHNICAL EXPLANATION IN VIRGIL AND PALLADIUS.... | 96 |
| <i>Matheus Trevizam</i> | |
| BETWEEN THE PRESENT AND THE PAST: THE CONCEPT OF 'SEX CRIMES' IN THE STUDY OF ROMAN SOCIETY, NOTES ON INTERDISCIPLINARY AND HISTORY TEACHING | 114 |
| <i>Sarah Fernandes Lino de Azevedo</i> | |
| UNIFICATION POLITIQUE, GLOBALISATION CULTURELLE ET ECONOMIE-MONDE DANS L'EMPIRE ROMAIN TARDIF | 134 |
| <i>Jean-Michel Carrié</i> | |
| LAMIAS AND EMPUSAS: VAMPIRE WOMEN IN GREECE-ROMAN LITERATURE AND IN THE ROMANTIC POETRY OF GOETHE AND KEATS | 156 |
| <i>Semiramis Corsi Silva</i> | |
| REVIEWS | |
| ANICETO, B. A. <i>Pela abstinência do falo: um estudo das esposas atenienses</i> na comédia antiga. Curitiba: Editora CRV, 2020. 174 p. | 176 |
| <i>Nathalia Monseff Junqueira</i> | |
| JOURNAL PROFILE | 180 |
| PUBLICATION GUIDELINES | 181 |

EDITORIAL

O dossiê apresentado neste número da *Phoînix*, intitulado “Dor & Morte”, compõe-se de artigos que visam debater essa temática. Diversas sociedades encontraram maneiras de representar e discutir a morte e o sofrimento que se segue com esse evento inexorável. Na Antiguidade, a temática se encontra desde a presença nos mitos fundacionais, passando pelas guerras que ceifaram vidas, até as preocupações acerca do que aconteceria após a morte, sendo esses os recortes das pesquisadoras que aqui se debruçaram sobre os temas.

Diante do contexto da pandemia de COVID-19, um doloroso período em que a morte se tornou parte da vida de inúmeras pessoas, notabilizou-se a necessidade de refletir, na presente publicação, sobre a temática que apresentamos. Isso porque, ao realizarmos essa reflexão, evidenciou-se, igualmente, como a Antiguidade não está em um pedestal, descolada da contemporaneidade: angústias, sofrimentos, dores... fazem parte da vivência humana desde tempos imemoriais.

A leitura começa com o artigo de María Cecilia Colombani, que põe em destaque o papel do mito para compreender como a morte e o sofrimento engendram as temáticas fundacionais da religião helênica: a Tifonomáquia e a Titanomáquia. A autora trabalha com a perspectiva do positivo e do negativo, do claro e do escuro na mitologia, de modo a escavar camadas arqueológicas do pensamento grego acerca da legitimação do poder de Zeus, capaz, nesses mitos, de restabelecer a ordem e cessar a dor.

Na sequência, Lorena Lopes da Costa contribui com este dossiê por meio de uma análise focada no universo trágico de Eurípidés. A figura de Hécuba, em sua peça homônima, é conectada à dor da perda de entes queridos, à quebra do *nómos*, e à destruição de sua Troia. Ainda assim, o cerne do artigo não é descrever os lamentos da protagonista em relação aos seus percalços, mas o fato de ela transformar sua dor em vingança. De vítima ferida, Hécuba se torna agente do seu próprio destino.

Ainda no contexto das tragédias eurípidianas, encontra-se o trabalho de Elsa Rodríguez. A autora inicia sua exposição chamando atenção para o fato de que a dor não faz parte da *Retórica* aristotélica, referência nos

estudos sobre as emoções na Antiguidade Grega, mesmo que seu segundo livro realize um inventário dos *páthe*, das emoções. Diante dessa constatação, ela mergulha no universo d' *As Troianas*, tragédia cujo assunto central debatido pela autora é a dor da perda diante da morte, o que a faz investigar o léxico relacionado a esse sentimento nos ritos fúnebres presentes na peça.

Agatha Bacelar, por sua vez, trabalha com a metáfora da morte ao analisar a *pólis nosoûsa*, a cidade adoecida, não como um organismo, mas como uma pessoa, visto que a cidade é personificada pela utilização mesma do verbo *noseîn*. As *stáseies* são os sintomas de uma doença bem mais profunda, ocasionada pelos distúrbios políticos da *pólis* ateniense do século V a.C. Buscando exemplos na tragédia, a autora mostra como essa escalada do conflito se dá de forma gradual, porém significativa.

Encerrando o dossiê, Ana Teresa Marques Gonçalves se dedica a compreender como os autores cristãos, como Cipriano de Cartago, edificaram suas narrativas a partir do uso de uma miríade de ferramentas retóricas de autores que viveram na Antiguidade Clássica. Sendo assim, é bastante significativa a semelhança entre o acesso ao reino de Hades e ao reino celeste, uma vez que o comportamento do vivente interferiria sobremaneira no modo como ele teria acesso a esses dois mundos.

Quatro artigos livres completam o presente número. Matheus Trevizam propõe expor os principais traços de duas tipologias literárias: a poesia didática e o tratado. Também exemplifica essas tipologias através, respectivamente, das *Geórgicas* de Virgílio e do *Opus agriculturae* de Paládio, a fim de demonstrar como, em um caso, os efeitos poéticos e o deleite são o objetivo do autor; no outro, preferem-se uma exposição eficaz e clareza no vocabulário técnico.

Já Sarah Fernandes Lino de Azevedo analisa os limites e potencialidades do conceito de 'Crimes Sexuais' nos estudos sobre a sociedade romana. Por se tratar de um conceito estabelecido na contemporaneidade, a autora aponta aspectos sobre a historicização do conceito, discutindo sobre seus limites e debatendo sobre a carga de artificialidade e de anacronismo em seu emprego na historiografia sobre a sociedade romana. Ademais, ressaltase também o potencial didático enquanto recurso temático para o ensino de História, por propiciar um profícuo diálogo presente-passado. Para demonstrar a potencialidade do conceito aplicado aos estudos sobre a sociedade romana, principalmente do período da República e início do Império,

dois emblemáticos episódios de crimes sexuais são analisados: o episódio do estupro de Lucrecia e o atentado à Virgínia. Ambos os episódios fazem parte do repertório de crimes sexuais apresentados por Tito Lívio em sua obra sobre a história da cidade de Roma, publicada na época de Augusto.

Jean-Michel Carrié defende que atualmente, “mundialização”, “globalização”, “economia-mundo”, “história global” são termos que se tornaram cada mais familiares aos historiadores, que os propõem enquanto instrumentos para renovar a forma de “fazer história” (“faire de l’histoire”). O modo como esses historiadores usam esses conceitos nem sempre é muito rigoroso, e, mais ainda, entre a língua francesa e a língua inglesa os campos lexicais de globalidade estão em descompasso semântico. Por isso, o autor inicia a sua análise por uma adequação terminológica. À primeira vista, de si mesmo o Império romano sugere ao historiador uma descrição embasada na globalização, suscetível de produzir uma maior eficácia heurística. Ainda é necessário buscar uma definição do conceito de globalização especificamente aplicável ao mundo romano, colocando provisoriamente entre parênteses o significado assumido por este termo no contexto do mundo contemporâneo.

Encerrando o presente número, Semíramis Corsi Silva defende que Lâmias e Empusas têm uma longa tradição mitológica como uma espécie de protótipo da mulher vampira que mata suas vítimas envolvidas em um jogo de amor e sedução. No texto, a autora apresenta essas personagens em textos da literatura greco-romana e, a partir disso, trazer elementos sobre sua recepção como inspiração para as personagens femmes fatales nas poesias *A Noiva de Corinto*, de Johann Wolfgang von Goethe e *Lamia*, de John Keats.

À Faperj um agradecimento especial pelo financiamento do presente número da revista.

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

Bruna Moraes da Silva (Lhia-UFRJ) e

Renata Cardoso de Sousa (Lhia-UFRJ)

DOLOR Y MUERTE: LOS SIGNOS DEL HORROR. LA ERIS NEGATIVA Y SU VÍNCULO CON LO A-CÓSMICO*

María Cecilia Colombani**

Resumen: *En este artículo abordaremos la relación entre mito y horror para pensar el sustrato nocturno de la estructura mental que el mito representa. El objetivo de esta propuesta es poner de manifiesto la racionalidad del sistema de linajes estructurales que dan sentido a todas las divinidades y comprender los valores positivos y negativos que las figuras poseen en la mitología griega. Asimismo, pretendemos recorrer las dos experiencias a-cósmicas que ponen en jaque la soberanía de Zeus, la Titanomaquia y la Tifonomaquia. Para recorrer los episodios elegiremos la progresiva acumulación del poder de Zeus como forma de revertir el proceso de destrucción y dolor que el triunfo de los titanes y de Tifón habría representado.*

Palabras clave: *mito; horror; dolor; linajes.*

PAIN AND DEATH: THE SIGNS OF HORROR. THE NEGATIVE ERIS AND ITS LINK WITH THE A-COSMIC

Abstract: *In this article we will address the relationship between myth and horror in order to think about the nocturnal substratum of the mental structure that myth represents. The objective of this proposal is to highlight the rationality of the system of structural lineages that give meaning to all the divinities, and to understand the positive and negative values that figures have in Greek mythology. Next, we intend to go through the two a-cosmic experiences that put the sovereignty of Zeus in check: the Titanomachy and the Typhonomachy. To go through the episodes we have chosen the progressive accumulation of power by Zeus as a way to reverse the process of destruction and pain that the triumph of the titans and Typhoon would have represented.*

Keywords: *myth; horror; pain; lineages.*

* Recebido em: 02/03/2022 e aprovado em: 13/05/2022.

** Profesora 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. Pesquisadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>.

“Tanto se nos ha acostumbrado durante nuestros años jóvenes a los relatos y a los análisis de la mitología, que cuando llegamos a la edad de razonar no nos parecen tan asombrosos como en realidad lo son” (DETIENNE, 1985, p. 5).

Introducción

¿Qué voz se ha de oír en la mitología?

En este artículo abordaremos la relación entre mito y horror, en algunos aspectos del relato mítico, a fin de pensar el andamiaje nocturno de la estructura mental que representa el mito. Nos centraremos en la existencia de dos linajes dentro del relato mítico griego como forma de pensar una primera configuración mental que sirve de sedimento a pensamientos posteriores que se reinventan desde otro *logos*: la tensión de linajes presente en el relato fundacional que transitaremos aportando trazos de “una gramática del lenguaje mítico” en términos de Marcel Detienne.¹

Solo algunas preguntas, entre otras, de las que se formula el propio Detienne, son las que impulsan este desarrollo teórico: “¿Qué voz se ha de oír en la mitología? ¿Qué pensamiento se ha de descubrir en ella? ¿Es este lenguaje el lenguaje primario, el de una humanidad en su infancia? ¿La ingenuidad de la ignorancia o la palabra original?” (DETIENNE, 1985, p. 5). Nuestro desafío es ver qué nos dice el mito desde la singularidad de su territorio. “Las brumas de un viaje a tierra desconocida” (DETIENNE, 1985, p. 8) no hacen sino ponernos en estado de alerta para escuchar esa voz y tratar de pensarla a la luz de ciertas condiciones materiales de existencia para saber desde dónde habla la voz que habla.

El tránsito por Teogonía o cómo escuchar un rumor sin edad

“¿Qué es lo que hace que lo que se denomina mito esté habitado o poseído por una necesidad de hablar, por un deseo de saber, por una voluntad de buscar el sentido, la razón del discurso considerado en sí mismo?” (DETIENNE, 1985, p. 11).

Partiendo de la *Teogonía* hesiódica, podemos distinguir dos series paralelas de génesis divina entendidas como linajes, el nocturno y el luminoso, que organizan y clasifican a los dioses griegos y los distribuyen en territorios específicos, campos de acción, valores, etc. Ambos linajes tienen su

origen en la propia dualidad de quien es la madre de todos los dioses, Gea. En efecto, Gea presenta, desde su origen, dos caras opuestas, una volcada hacia el exterior, hacia lo alto y luminoso, y otra hacia el interior, hacia las profundidades y lo oscuro. Estas dos caras son, de alguna manera, el fundamento de los linajes nocturno y del luminoso.

El nocturno definirá al conjunto de divinidades monstruosas, en su mayoría pre-olímpicas, marginales y soberbias. Se trata de divinidades que en muchos casos se oponen al orden, y sobre todo al de Zeus. Por este motivo, lo primero que distingue a este linaje es su *hybris*, esa desmesura que no reconoce ni límites políticos, ni geográficos, ni naturales. Lo tenebroso estará emparentado con la oscuridad, con aquello oculto, tapado, velado, que apenas se distingue, y que se siente como un fondo peligroso que no cesa de ser a pesar del reinado luminoso de Zeus. En cambio, en el linaje luminoso, del orden y la soberanía, se trata de divinidades que guardan el orden conquistado por el rey de dioses.

Ahora bien, estos linajes no solo describen dos series absolutamente paralelas entre sí, sino más también los elementos simbólicos que definen la relación con la soberanía y la *hybris*. Existirán divinidades que mezclen los linajes, en una especie de mestizaje herético que muestra la complejidad de la concepción griega de lo divino. Así, nos encontraremos con dioses que participan de ambos linajes vinculándose a veces con la cara negativa de Gea y otras con la positiva.

Solo cuando la mitología devino pensamiento racional fue posible estudiar las figuras mitológicas más oscuras y monstruosas como expresiones de un universo de sentido. Por eso, nuestra propuesta pone de manifiesto la racionalidad del sistema y revela los linajes estructurales que dan sentido al conjunto de las divinidades; entiende los valores positivos y negativos que tienen las figuras en la mitología griega.

La identificación y la re-construcción de estos dos linajes permitirán realizar una nueva clasificación del conjunto del edificio de la mitología griega. Dan cuenta de una genealogía explícitamente narrada en la mitología y definen dos *topos* simbólicos que superan las del tipo hesiódico, permitiendo reconocer en mitos de otras tradiciones los mismos linajes. De esta forma, la reconstrucción de cada uno de estos *topoi* simbólicos posibilita la identificación y el reconocimiento de dos valoraciones, dos ideales presentes en la cultura griega. No se trata, pues, simplemente, de una des-

cripción de dioses, sino de la definición del *eidos* positivo y el *eidos* negativo de los griegos. La mitología sería la primera en recortar estos *topoi* y poblarlos de una multiplicidad de potencias y figuras divinas que realizan una primera definición de esas valoraciones de la vida espiritual helena.

El diálogo entre mito y filosofía queda, pues, abierto y tal como afirma Detienne:

La Razón de las luces atribuía lo fabuloso a la ignorancia, mientras que, a partir de Cassirer, lo mítico, a lo que se devolvió su calidad de pensamiento autónomo con su lógica y su modo de experiencia, se convirtió en la tierra natal donde la filosofía toma conciencia de sí misma a medida que se vuelve abstracta; y su discurso abstracto basta para realizar el pasaje, al hacerla evidente y necesaria (DETIENNE, 1985, p. 145).

Es ese suelo natal el que nos convoca, incluso para pensar la diada Mismidad-Otredad, presente en el relato mítico. De esta forma, el problema aborda las construcciones sociales de la realidad a través de sus expresiones espirituales. Seguramente, la obra de Louis Gernet es clave en la problemática relación entre mito y sociedad, al punto que sostiene que la lengua vehiculiza nociones que dan lugar a las instituciones. La lengua sería la condición de posibilidad, la usina productora de ciertas instituciones, que no puede leerse por fuera de sus condiciones posibilitantes, de sus medios de producción. Así:

el vocabulario no es tanto un léxico como un sistema conceptual, se organiza alrededor de nociones que remiten a instituciones, es decir a esquemas directores presentes en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos de palabra y de pensamiento. Y el rasgo dominante de estas instituciones es que conservan su vitalidad a pesar de los siglos y los cambios de vida, que constituyen una suerte de inconsciente colectivo (DETIENNE, 1985, p. 145-146).

La eris negativa y su vínculo con lo a-cósmico

A partir de aquí analizaremos la cara tenebrosa de la Eris nocturna y la asociaremos con las luchas que libra Zeus sobre el final de *Teogonía*, para demostrar su alianza estructural con los combates, las muertes y los dolores

que la produce guerra. *Trabajos y días* comienza con un proemio, al igual que *Teogonía*, y con la misma invocación a las musas, en este caso a las de Pieria, región donde se encuentra el monte Olimpo. En un poeta de este tipo, solo por su mediación es posible la palabra cantada.

A continuación, se presenta la división de las Érides. *Éris* amarga y *Éris* buena. La primera favorece la más cruel discordia, la segunda, en cambio, alienta la competencia sana y leal. El propio Hesíodo así las describe: “A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches” (HESÍODO. *Trabajos y días*, vv. 13-14).

Veamos a continuación la genealogía de esta *eris* y su asociación con Noche. Loraux tiene en cuenta dos elementos a la hora de ver la singularidad-extrañeza de *Nýx*: en primer lugar, la partenogénesis alude a una clausura del elemento sobre sí mismo, puro repliegue sobre sí, mismidad que no trasciende a lo otro masculino, como elemento complementario: “la idea de una feminidad cerrada sobre sí misma, y desde el comienzo, separada. Más amenazadora que nunca” (LORAUX, 1992, p. 81). La partenogénesis se escinde del modelo sexual controlado por ambos principios; evoca una autonomía que resulta un punto de fuga al registro del control luminoso, propio del linaje del soberano Zeus. La feminidad replegada sobre sí misma representa este ser opaco, tenebroso, peligroso e imprevisible. En segundo lugar, Loraux va más lejos aún en el privilegio del tema de la clausura y piensa en una sociedad entre Mujer-Noche, ya que interpreta a aquella funesta raza de mujeres, intratable, descendiente de Pandora, como una imitación de *Nýx*. La naturaleza femenina puede ser entendida como oscuridad opaca, impenetrable, oculta e ilimitada igual que el interior de Gea. Al igual que lo a-cósmico sobrevive al cosmos, lo femenino sobrevive al poder masculino por su opacidad tenebrosa.

La descendencia se refiere explícitamente a Noche:

Parió igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables: a Cloto, a Láquesis y a Átropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses. Nunca cejan las diosas en su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quien comete delitos (HESÍODO. *Teogonía*, vv. 217-222).

Estamos en presencia de colectivos femeninos que representan a las diosas que asignan a los mortales su destino de muerte y su propia

muerte, respectivamente, pero también la oscuridad que acecha los delitos de los varones. Aquí, nuevamente la ambigüedad de la lógica del mito, la ambigüedad de la lógica del linaje que hace de las *Moiras* diosas positivas y, al mismo tiempo diosas negativas.

Un par de hijos más, puestos en el mundo para que el dolor perturbe la ciudad de los hombres: Némesis, azote de los mortales, personificación de la venganza contra los que transgreden, vale decir, de la justicia distributiva que le corresponde a cada uno; el Engaño, el Amor sexual, la funesta Vejez y la astuta *Éris*, la Discordia, la cual en este pasaje parece tener una connotación negativa, propia de la descendencia de *Nýx*, mientras en *Trabajos y días*, el autor postula la existencia de dos *Érides* de signo contrario. El propio Hesíodo rectifica su versión teogónica cuando afirma: “No era en realidad una sola la especie de las *Érides*, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches” (HESÍODO. *Trabajos y días*, vv. 11-14).

Pero la *Éris* de *Teogonía* representa la continuidad de la cara nocturna de Noche. Basta pensar en su propia descendencia para comprender el *continuum* tenebroso:

Por su parte, la maldita Éris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables, y al Juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente (HESÍODO. *Teogonía*, vv. 326-333).

Si cotejamos esta caracterización, basada en la descendencia, con la que el poeta hace en *Trabajos y días*, el escenario se pinta de mayor oscuridad aún: “pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel” (HESÍODO. *Trabajos y días*, vv. 14-15). La *Éris*, de descendencia nocturna en *Teogonía*, se emparenta con *Nýx* y queda jerarquizada, en nuestro análisis, por su prole, que sigue presente en *Trabajos y días* con idéntica crueldad. La descendencia de *Éris* representa el parentesco definitivo con los males que aquejan al género humano y que marcan constitutivamente al género de los mortales, atravesados por el dolor y la muerte. No obstante,

nuestro interés radica en asociar su negatividad con el plano humano y el divino para comprender cómo, a partir de ella, se explican los combates, las guerras, las matanzas, las masacres, los odios, el desorden y la destrucción.

El tratamiento que hace Hesíodo de las *érides* da cuenta de un desplazamiento en torno al tópico desde *Teogonía* a *Trabajos y días*, ya que en este poema el poeta alude a la existencia de dos *érides*. La mala, es, sin duda, la clave de la cuestión del conflicto social, porque siembra la discordia entre los hombres.

A continuación, abordaremos las dos experiencias a-cósmicas que ponen en jaque la soberanía de Zeus y desestabilizan el orden cósmico. El plexo de valores míticos que despliega la descendencia de la funesta Eris define el campo sembrado de los valores negativos asociados a ella.

La titanomaquia

A propósito de la discordia, la titanomaquia materializa esos valores negativos. Para transitar el episodio hemos elegido el atajo de la progresiva acumulación del poder de Zeus como forma de revertir el proceso de destrucción y dolor que el triunfo de los titanes hubiera representado.

El episodio de la titanomaquia ocupa los versos 617 a 725, de los cuales algunos están destinados al retorno de los Hecatónquiros encadenados por su padre Urano y liberados por Zeus, entre los versos 617 y 629; luego se aclara la duración de la guerra, que cede paso a la sangrienta descripción de la misma, entre los versos 666 y 686, donde el dolor es la nota dominante, para culminar con la *aristeia* de Zeus a lo largo de los versos 687-712 y finalmente el triunfo de los Hecatónquiros que logran encadenar a los titanes en el Tártaro, entre los versos 713 y 725.

En este tramo del trabajo revisaremos el poder de Zeus sobre las pretensiones a-cósmicas de sus enemigos. Más que adentrarnos en la crueldad de la titanomaquia, nos interesa remarcar la justicia y la soberanía. Optamos por este camino interpretativo pues consideramos que es por ese poder que Zeus neutraliza los efectos de la Eris negativa.

El primer signo del poder de Zeus está dado por la posibilidad de traer a la luz a los hijos de Gea y Urano, los mismos que se padre había encadenado.

*Pero el Crónida y los otros dioses inmortales
a los que dio a luz Rea de hermosa cabellera en el amor de Crono*

*los llevaron a la luz de nuevo por designios de Gea;
Pues ésta les expuso todo detalladamente:
Que con aquéllos victoria y espléndida gloria se lograrían.*
(HESÍODO. *Teogonía*, vv. 624-629).

Este primer signo de poder del Crónida implica ciertas aristas a considerar que se inscriben en el marco de la dimensión estratégica que supone el propio poder. A saber, la consideración del consejo de Gea que reactualiza el saber femenino y que en otras oportunidades ha dado muestras de su eficacia a la hora de delinear un plan de acción. No nos olvidemos de su intervención en el desenlace de la lucha entre Rea y Cronos por la recuperación de los hijos tragados por el padre.

Asistimos a una dimensión estratégica en la propia figura de Gea que se inscribe en la decisión de Zeus de tomar por aliados a los Hecatónquiros. He aquí la segunda arista del núcleo de poder. La elección de los aliados continúa tácticamente el consejo de Gea. Las marcas del poder se materializan en la recuperación de los hijos de Gea, los cuales son traídos a la luz desde el fondo de las tinieblas. La capacidad del Crónida radica en ese acto que da cuenta de un poder capaz de poner fin a la lucha que causa tanto dolor y muerte. El segundo signo radica en lo que Zeus puede ofrecer a sus aliados. El horizonte sigue siendo la puesta a punto de las condiciones que aseguren la victoria y entre ellas se encuentra el gesto tácticamente amigable: “Pero cuando a aquéllos les proporcionó todo lo necesario, / Néctar y ambrosía que los dioses mismos consumen, / De todos en el pecho crecía el ánimo valiente” (HESÍODO. *Teogonía*, vv. 639-641).

Zeus ofrece el alimento de los dioses, el néctar, que vence a la muerte, y la ambrosía, signo de la inmortalidad. El gesto es simbólico en más de un sentido. No se trata solamente de empoderar a los Hecatónquiros ya que “de todos en el pecho crecía el ánimo valiente”, sino de otorgarles el mismo estatuto que poseen los dioses a partir de ese alimento reservado exclusivamente para los inmortales. El Crónida ostenta así, el poder de transformar con su acción el estatuto de los Hecatónquiros, haciendo de ellos los mejores aliados. El tercer signo de poder está relacionado con la persuasión del Crónida. El telón de fondo sigue siendo la necesidad de reclutar el mejor ejército para dar fin a la contienda que ya lleva diez años de dolor y muerte. Zeus se dirige a sus aliados y con un juego retórico que invoca la amistad que los une los alienta a dar batalla.

*Pero vosotros, gran fuerza y brazos invencibles
mostrad, contrarios a los Titanes en la triste lucha,
recordando el afecto propicio, cuánto habiendo sufrido
a la luz nuevamente salisteis desde la cruel atadura
por nuestra voluntad, desde la tiniebla brumosa.*

(HESÍODO. *Teogonía*, vv. 649-653).

El juego retórico trabaja sobre dos horizontes que constituyen, a su vez, el acto de empoderamiento de los propios aliados. En primer lugar, la evocación al vigor y a la fuerza de sus brazos invencibles; en segundo lugar, la apelación al afecto que ha determinado el retorno de las tinieblas. Zeus persigue una doble estrategia: construir paso a paso el poder que le permita convertirse en el soberano absoluto de la contienda y fortalecer el ánimo de sus aliados, indispensables en la gesta dramática y dolorosa.

Zeus los invita a recordar el dolor padecido en las tinieblas. En realidad, el recurso es altamente convincente y la respuesta de Coto así lo indica, al tiempo que refuerza las marcas identitarias del padre de todos los hombres y todos los dioses cuando afirma que ha nacido para ser protector de la ruina espantosa. Ser protector es ser capaz de mantener el orden del cosmos. De no mediar tal protección, está en peligro porque las fuerzas que luchan por el desorden y la indefinición, tan cercanas al caos, desplazan a las fuerzas que animan el orden y la legalidad cósmica. La figura de Zeus equivale a la del garante de la justicia cósmica. En este sentido, el dios se presenta como la figura que mantiene lejos a la muerte que trae las fuerzas del Caos. Aunque el gobierno y la protección no se ejerzan sin la violencia que implica la guerra, la constitución del cosmos y su mantenimiento representan una forma de evitar el dolor y el sufrimiento cósmico presentes en el mundo de los Titanes. La falta de ley, de garantías y de justicia que reina antes de la victoria de Zeus es el arquetipo de toda crueldad y dolor.

Zeus es el gran protagonista de *Teogonía* porque a él se debe la organización del *Kosmos*. También en esta obra aparece en un lugar preponderante, como garante de la Justicia divina, de la *Dike*. No podemos dejar de leer el poema desde la progresiva consolidación de un orden-sistema que trabaja a partir de la invisibilización y la desaparición de aquellas figuras, potencias o elementos que entorpecen la definitiva presencia de Zeus. Orden-sistema que elimina la arbitrariedad de los Titanes que actúan sin principio, sin medida ni razón. Es esta arbitrariedad lo que, desde la perspectiva del cosmos,

será vivida como dolor y sufrimiento. Si la muerte implica la destrucción del orden, el sufrimiento es la pérdida de la racionalidad o legalidad en manos de la arbitrariedad.

Mortales e inmortales sufrirían el mismo riesgo ante el eventual triunfo de las fuerzas a-cósmicas, lo cual habla de una experiencia extrema que jaquea la totalidad del universo. Es la definitiva consumación de la a-cosmicidad lo que se intuye desde la posibilidad de su acción expansiva. Solo la aguda inteligencia de Zeus pone freno a una pretensión anárquica. Su acción protectora no consistirá en derrotar a las insolentes criaturas por su atrevimiento de luchar contra el Padre, sino que, reconvertirá el *kósmos* en un *tópos* habitable y seguro.

La Tifónomaquia. La fuerza a-cósmica

A partir del segmento precedente se nos impone iniciar el tratamiento de la tifónomaquia privilegiando dos senderos interpretativos. Por un lado, incorporaremos a Tifón en el marco de un linaje negativo desde una doble perspectiva: por su propia figura, y por su acción tendiente a convertir el *kósmos* en un escenario a-cósmico con la paradójal inversión del orden que el propio universo exige para su consolidación. En segundo lugar, nos referiremos al paisaje de la batalla como modelo de esa a-cosmicidad a partir de la subversión estatutaria de los elementos que componen el universo. Finalmente, analizaremos la acumulación de poder por parte del Crónida.

El aspecto monstruoso de Tifón es el primer indicio para su ubicación en un linaje tenebroso. Hijo de Gea, es la representación misma del horror. Dios violento, de cuyos hombros emergen cien cabezas de serpiente y de dragón y de sus ojos terribles, el fuego lanza destellos, mientras que de sus cabezas brota un ardiente fuego cuando mira. Una imagen aterradora para territorializarlo en el *tópos* nocturno, en el plano tenebroso de lo Otro y para advertir una asociación vigorosa con el fuego. Tifón es una fuerza a-cósmica que discontinúa la tarea de Zeus. Es nuestro propósito ver el texto de Hesíodo como uno que, siguiendo a Gigon (1985)², expresa por primera vez el nuevo imaginario filosófico e instaura a la figura de Zeus-garante.

Aquel proyecto originario de un desplazamiento del *khaos* al *kosmos* a partir de la voluntad y la inteligencia de Zeus se ve seriamente interrumpido por las pretensiones del último hijo de Gea. De allí su fuerza desterritorializante. La amenaza queda atestiguada en los versos siguientes:

*En breve ocurrió un hecho inmanejable aquel día
y él reinaría entre mortales e inmortales,
si no lo advirtiera agudamente el padre de hombres y dioses.*
(HESÍODO. *Teogonía*, vv. 386-389).

Ese hecho inmanejable es la amenaza que implica la derrota de Zeus en el proyecto político de Teogonía. El adjetivo ἀμήχανον, “imposible, sin sentido, inmanejable”, representa sin duda el mayor peligro, esto es, que el poder de Zeus sea quebrantado por una fuerza hostil cercana al *khaos* como estado originario de indefinición de la materia. Todo dolor y sufrimiento tienen algo de esto “imposible, sin sentido e inmanejable” al vivirse como aquello que invade y perturba un orden al que estamos acostumbrados. Si, como hemos sostenido, la muerte fuera la desaparición del orden cósmico en su totalidad, el dolor y el sufrimiento son esa misma muerte vista desde el plano de las existencias y vidas de nosotros, súbditos del rey Zeus, lo inmanejable de la vida, aquello imposible que ha surgido en medio del *kosmos* regular.

El peligro es la victoria de Tifón porque con ello hubiera reinado sobre hombres y dioses, desconociendo el estatuto real de Zeus (COLOMBANI, 2005). Tifón comete un acto de *hybris* al enfrentarse al Crónida porque desconoce, desde su soberbia, el estatuto regio y la disimetría política que implica el combate. En cambio, Zeus sabe de las consecuencias de la victoria de su adversario y por ello actúa en consecuencia.

Podemos pensar una función política de carácter terapéutico o reparador de parte de Zeus. Quizás la dimensión del adjetivo ὀξύς, “agudo, penetrante, afilado”, sea la marca más rotunda de la disimetría estatutaria entre la acción temeraria de uno y la inteligencia aguda del otro, capaz de anticipar el peor de los males y de los dolores, asociados a la muerte.

El paisaje del combate está marcado por un pintoresquismo que pone en alerta los sentidos para poder acompañar el grado de conmoción y de mutabilidad que la naturaleza sufre a partir de la contienda. A la metáfora ígnea se asocia el verbo βροντάω, “tronar”. Un nuevo verbo que agudiza los sentidos con la preparación del combate. El campo léxico del verbo κοναβέω, “resonar”, devuelve la imagen de la tierra, el mar, las corrientes del Océano y el cielo que reverberan, así como las oscuras y tenebrosas profundidades de la tierra. No hay distinción entre el arriba y el abajo, entre lo visible y lo invisible. El *kósmos* tiembla y trueno en una metáfora visual y sonora que da cuenta de la potencia a-cósmica del momento:

*tronó áspera y fuertemente; la tierra alrededor
espantosamente resonó, y también arriba el ancho cielo
y el mar y las corrientes del Océano y las profundidades de la tierra.
El gran Olimpo se agitaba fuertemente bajo los pies inmortales de
su excitado señor, y además gemía la tierra.*

(HESÍODO. *Teogonía*, vv.839-843).

Los adjetivos σκληρός, “áspero, duro, recio”, y ὄβριμος, “fuerte, vigoroso”, acompañan el campo léxico de los verbos y contribuyen a interpelar los sentidos para dar cuenta de la emotividad del momento. Ni siquiera el Olimpo guarda la calma y, por el contrario, acompaña la excitación de su Señor y de la naturaleza en su conjunto. El Olimpo se agita, y la marca del verbo πελεμίζω, expresa la mutabilidad infinita de las potencias, la conmoción vigorosa de la tenebrosa amenaza de la fuerza a-cósmica que se impone políticamente sobre la medida del garante de la justicia. La metáfora ígnea manifiesta el final del paisaje.

*Un ardor por obra de ambos invadió el violáceo ponto,
por el trueno, el relámpago, el fuego del monstruo,
los huracanados vientos, el rayo ardiente.
Hervían el suelo todo, el cielo y el mar;
y olas enormes se lanzaban en derredor y junto a los acantilados
por ímpetu de los inmortales; hubo un estremecimiento inextinguible;
temblaba Hades, que reina sobre los muertos bajo tierra,
y los Titanes, que están abajo en el Tártaro alrededor de Crono,
por el inextinguible clamor y la funesta hostilidad.*

(HESÍODO. *Teogonía*, vv. 847-852).

Conclusiones

Quizás el juego de las emociones y las imágenes esté abierto por el término καῦμα, “ardor”, y por el fuego, πυρός, vomitado por el monstruo, así como por el rayo ardiente, κεραυνοῦ φλεγέθοντος. Festival flamígero atestiguado por el valor del verbo ζέω, “hervir”, atribuido al suelo, el cielo y el mar. Una fuerza avasallante de matriz a-cósmica, un completo trastrocamiento ontológico de todos y cada uno de los elementos constitutivos de lo cósmico. La conmoción es tan fuerte que todo muta causando la con-

moción del pensamiento filosófico, afecto a la quietud y a la conservación de las identidades. El paisaje es aterrador y por eso mismo está inscrito en un linaje nocturno. Noche se enseñorea sobre el Olimpo y las potencias sostienen un festival fantasmagórico de fuego, ardor y calor insoportable.

Aludimos a la indistinción en la conmoción entre un arriba-visible y un abajo-invisible como *tópoi* de la totalidad del universo. Lo subterráneo sufre idéntica desestabilización y Hades tiembla, *τρέε δ' Αίδης*, así como los Titanes que habitan mansiones subterráneas, por el inextinguible clamor y la funesta hostilidad, *ἀσβέστου κελάδοιο καὶ αἰνῆς δημοτῆτος*. Dantesco escenario al que solo la fuerza de Zeus, en su dimensión restauradora del orden, podrá poner fin.

Documentación escrita

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000.

_____. *Teogonía*. Trad. P. Vianello de Córdoba. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

_____. *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Trad. L. Liñares. Buenos Aires: Losada, 2005.

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

Referencias bibliográficas

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo*. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Buenos Aires: Gredos, 1985

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LORAUX, Nicole. ¿Qué es una diosa? In: DUBY, G.; PERROT, M. *Historia de las Mujeres*. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 1992. v. 1.

¹ En *La invención de la mitología* Marcel Detienne se instala al interior de la reflexión teórica que pone al mito como objeto de problematización y ve cómo los estudios sobre el mito, a partir de la impronta del estructuralismo, trazan una “verdadera gramática del lenguaje del mito”, que lo retira de una lectura ingenua, del orden de la fábula que se escoge entre otras tantas.

² En esta obra el autor enfatiza su posición de hacer coincidir el inicio de la filosofía con la figura de Hesíodo.

HÉCUBA: AS FORMAS DA DOR E A DOR QUE PEDE VINGANÇA*

Lorena Lopes da Costa**

Resumo: *Associada à perda dos filhos, sendo mãe de muitos, Hécuba é a personagem épica e trágica que dá voz e forma ao sofrimento, passando do desejo à vingança de fato. “Nunca um dia sem gemido” (EURÍPIDES. Hécuba, v. 692), a rainha troiana expressa de muitas maneiras o que a dor provoca. Na Iliada (XXII, v. 80), ela suplica a Heitor que entre na cidade, quando ele decide enfrentar Aquiles. A dor do pedido é realçada quando a rainha troiana mostra um dos seios. Em seguida, porque o filho morre, e Aquiles quer mutilar o corpo já sem vida de Heitor, Hécuba deseja comer do assassino o fígado cru (HOMERO. Iliada XXIV, vv. 212-213). Em Troianas (vv. 793-795) de Eurípides, a rainha, como é o costume, bate na cabeça e no peito para expressar o que sente, depois que os aqueus arremessam seu neto do alto das muralhas. Em Hécuba (v. 397), do mesmo autor, a rainha troiana se oferece à morte ao saber que não pode ser outro o destino de sua filha: quer morrer com ela. Na mesma peça, a rainha recebe ainda a notícia da morte de seu caçula. Ela, agora, dá à dor nova forma, deixando cego e pai de filhos mortos o assassino de seu próprio filho (EURÍPIDES. Hécuba, v. 1255). A mãe de muitos que muitos perde experimenta muitas formas da dor; as quais exploraremos neste artigo, até chegar ao ponto de realizar a vingança.*

Palavras-chave: *Hécuba; mãe; dor; vingança; nómos.*

HECUBA: FORMS OF PAIN AND THE ONE THAT DEMANDS FOR VENGEANCE

Abstract: *Related to the loss of her children, being the mother of many, Hecuba is the epic and tragic character who gives voice and form to the suffering, moving from the desire for vengeance to a true vengeance. “Never day shall pass by without tear” (EURIPIDES. Hecuba, v. 692), the Trojan queen expresses in many ways what pain causes. In the Iliad (XXII, v. 80),*

* Recebido em: 22/12/2021 e aprovado em 20/02/2022.

** Professora de História Antiga no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em História pela UFMG e pós-doutoranda pela Unifesp. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0736-0204>. E-mail: lorenalopes85@gmail.com.

she begs Hector to enter the city when he decides to face Achilles. Her suffering is highlighted when she shows one of her breasts. Then, because her son dies, and Achilles wants to mutilate Hector's dead body, Hecuba desires to eat the raw liver of the murderer (HOMER. *Iliad* XXIV, vv. 212-213). In Euripides' *Trojan Women* (vv. 793-795), the queen hits her head and chest to express her feelings, after the Achaeans hurl her grandson from the top of the walls. In *Hecuba* (397), by the same writer, the Trojan queen offers herself to death when she learns that her daughter's fate cannot be any except die. In the same play, the queen also finds out the death of her youngest. Face to the news, she gives to the pain a new form, leaving blind and father of dead children the murderer of his own son (EURIPIDES. *Hecuba*, v. 1255). The mother of many that loses several of them experiences many forms of pain, which will be analyzed in this essay, until she reaches this point of taking revenge.

Keywords: Hecuba; mother; pain; revenge; *nomos*.

Introdução: a dor de Hécuba

Hécuba é o paradigma do sofrimento (LLOYD, 1992, p. 94), um polo da dor feminina desde a *Iliada*, que se aprofunda na tragédia, tanto em *Troianas* enquanto vítima, quanto em *Hécuba*, enquanto vingadora.

Conforme a *Iliada*, de seu ventre nascem dezenove filhos (HOMERO. *Iliada* XXIV, v. 496) e ela perde na guerra o maior deles, Heitor (HOMERO. *Iliada* XXII). Na tragédia, Hécuba é mãe de cinquenta (EURÍPIDES. *Troianas*, v. 421) ou, segundo o que ela mesma diz, é mãe da cidade vazia (EURÍPIDES. *Troianas*, v. 603). Em *Hécuba*, peça de 425 ou 424 a.C., a rainha troiana encena a perda de seus dois últimos filhos: Polidoro, que aparece para a mãe já como sombra no início da peça, e Polixena, cujo sacrifício (que não aparece na *Iliada*, embora sua morte seja mencionada na *Iliupersis* e na *Cípria*), exigido por Aquiles, é inevitável. Em *Troianas*, de 415 a.C., por sua vez, ela sabe que Cassandra, sua filha, Andrômaca, sua nora, e ela própria vão se tornar escravas. Divididas como butim de guerra, servirão cada uma a um amo grego. Além disso e dos filhos mortos, até o neto Astíanax, símbolo da criança inocente, perderá a vida para impedir o ressurgimento de Troia. Apesar de todos os desastres que têm palco em *Troianas*, é em *Hécuba* que a rainha transforma sua dor em vingança de fato.

A rainha protagoniza as duas peças mencionadas. Do princípio ao fim, ela está em cena em *Troianas*. Em *Hécuba*, por sua vez, ela entra em palco após a fala de Polidoro, já feito alma penada, e só se ausenta por muito pouco.

São duas peças, portanto, que a escolhem como protagonista, que a fazem protagonista na ressaca da guerra. Para muitos críticos, isso se dá porque o aprofundamento de sua dor é o fundamento dramático nas duas leituras de Eurípidés, e o ápice desse aprofundamento culminaria no processo de vingança. Para essa leitura, o pressuposto seria o de uma transformação de cunho psicológico que a levaria a se corromper (WERNER, 2004, p. XVIII). Ao vingar-se, Hécuba desceria ao nível do inimigo, dando curso à própria degradação (cf. KERRIGAN, 1996, p. 194). A mulher que tem sede de sangue seria, então, a manifestação de sua corrupção.

Em *Troianas*, a soberana entoava um canto específico de luto para expressar sua dor (EURÍPIDES. *Troianas*, v. 121), conclamando todas as troianas a prantarem [*aiázwmén;* *aiázw*] com ela seus mortos (EURÍPIDES. *Troianas*, v. 145), e, em *Hécuba*, são ainda mais frequentes que em *Troianas* os sons não significantes que lhe escapam da garganta (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 182; 229; 419; 512; 681; 701), como *aiai* ou *oimoi*. A rainha, ademais, encolhe-se no chão enquanto chora (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 486; 495-496). A expressão da dor da mãe é, por isso, nalgumas vezes, bestial.¹ Hécuba vingadora se transforma, com efeito, na cadela (*kíwn*, cf. *Hécuba*, vv. 1265 e 1273), cujos gemidos lembram os sons do animal.

Para compreender o que faz a dor, é pertinente considerar que a sugestão de que a rainha troiana se converte em cadela a associa às Erínias – chamadas, em *Cóéforas*, por Orestes de cadelas raivosas da mãe (ÉSQUILO. *Coéforas*, v. 1054) e relacionadas aos cães por Clitemnestra em *Eumênides* (ÉSQUILO. *Eumênides*, v. 131).² Não só a caracterização de Hécuba vingadora alude a figura canina das Erínias, como Dion Crisóstomo (*Orationes*, 33.59) cita um fragmento em que tais divindades vingativas são as responsáveis, de fato, pela metamorfose da soberana em uma criatura canina de olhos reluzentes e de cujas mandíbulas saem uivos retumbantes. Reforçando a relação, aparece em *Hécuba*, não sendo mencionada pelo Ciclo Épico, a profecia trácia, segundo a qual o epíteto gravado na tumba da rainha vingadora, como sinal para os nautas, seria o de “uma cadela infeliz” (EURÍPIDES. *Hécuba*, v. 1273). Ainda sua fertilidade miraculosa, calculada entre quatorze e cinquenta filhos segundo Apolodoro (*Biblioteca*, 3.13.5), coroada pela raiva que sente ao lhe arrancarem as crias, ajudam a entender sua nova forma de criatura canina.

Embora a forma canina seja mesmo uma nova forma na caracterização imagética de Hécuba, ao invés de uma transformação da personagem que

faça ver sua degradação, sua ação vingativa também poderia ser pensada enquanto a coração de um desenvolvimento já prenunciado na *Iliada*. Judith Mossman em *Wild Justice*, entende que Hécuba não é de forma alguma a vítima passiva que, de repente (isto é, com a morte do último filho), transforma-se na cadela raivosa. O que é então, muitas vezes, atribuído a um declínio de caráter em tom de lamento pela crítica seria, segundo Mossman (1986, p. 102-103), na verdade, a predominância de um traço de seu caráter presente desde cedo tanto na peça que leva seu nome quanto na tradição literária épica que antecede Eurípides. A novidade seria a predominância desse traço no comportamento da rainha troiana, e não sua presença em seu caráter. “Nesse sentido, o episódio de desejo de vingança contra Aquiles, narrado na *Ilíada*

quando da morte de Heitor e dos ultrajes a seu corpo, é uma importante evidência de que a vingança tanto se apresenta como resposta de Hécuba desde muito antes da morte de seu filho caçula (que morre na peça de Eurípides), quanto decorre especialmente da perda de um *nómos*.”

Com efeito, a atmosfera de dor e de raiva que caracteriza Hécuba vingadora tem características singulares. Segundo William Harris, em *Restraining Rage*, ela independe dos derivados de *orgé* (2004, p. 279). O que a impulsionaria à ação vingativa não seria a raiva-*orgé* (que aparece tantas vezes em *Medeia*), mas a raiva-*chólos* (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 1116-1119), em que a bile ou o fel que dominam o corpo. O autor enxerga assim no sentimento que move Hécuba à vingança não simplesmente uma raiva excessiva, mas um sentimento distinto, ou uma nuance distinta do sentimento que a leva à ação final, que não deveria ser demonizado.

Hécuba e seu desejo de vingança na *Ilíada*

Sofrendo todos os dias (EURÍPIDES. *Hécuba*, v. 692), a rainha troiana expressa de muitas maneiras o que a dor provoca. Na *Iliada*, ela suplica a Heitor que entre na cidade, quando ele decide enfrentar Aquiles. A dor do pedido é realçada quando a rainha troiana lhe mostra o peito (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 82-83). É de se supor, à primeira vista, que o medo mais evidente, realçado pelo gesto de desnudar o seio, é de que Aquiles tire de Heitor a vida, mas o que Hécuba enfatiza não é a morte em si – do filho que é reconhecido guerreiro e, portanto, tem mesmo em seu horizonte de vida a possibilidade da precoce morte em batalha –, mas o que decorreria dela:

*Pois ele é duro e cruel; e se ele te matar, nunca eu te porei
Num leito para te chorar, ó rebento amado!, que dei à luz,
Nem tua mulher prendada. Mas lá, longe de nós, junto
Das naus dos Aqueus, os rápidos cães te devorarão.*

(HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 86-89).

Hécuba tem medo, então, que não somente Heitor perca a vida, como, perdendo-a, permita ao algoz negar a ela o direito de velar e chorar o corpo morto do filho. A rainha antecipa, de fato, aquilo que iria, parcialmente, acontecer e reforça, ao mesmo tempo, o respeito ao corpo morto de um guerreiro, bem como o direito de que ele possa ser chorado pelos seus, enquanto um valor iliádico, ou mesmo homérico. Não é que esse valor seja sempre cultivado, mas justamente porque, em alguns momentos, grandes guerreiros profanam ou tentam profanar o corpo morto de outros grandes guerreiros, estimulando a ação dos deuses e a revolta dos mortais, é que podemos percebê-lo enquanto um valor, um costume, uma lei, um *nómos*. Para uma rápida alusão, dentre muitas, depois do duelo de Pátroclo e Sarpédon, o corpo do primeiro é poupado por intervenção divina. Zeus diz a Apolo, interrompendo a multidão sedenta de desfeitear o cadáver do valente Sarpédon, que prestar as honras fúnebres, com sepultura e estela, depois de cuidar do corpo é honra devida aos mortos (HOMERO. *Iliada* XVI, vv. 667-675). Respeitar o corpo do guerreiro é, pois, a honra devida. Até mesmo o guerreiro medíocre, precisaria ter tal direito assistido. É o caso de Elpenor, um outro exemplo fugaz, cujos ritos fúnebres recebe de Odisseu e seus companheiros (HOMERO. *Odisseia* XII, vv. 8-15), apesar de ter morrido da forma mais desprezível que um combatente homérico poderia morrer, pacificamente e no mar.

No canto XVII da *Iliada*, despertando o ódio de Aquiles, Heitor mata Pátroclo, despe-o de suas armas e o arrasta com a intenção de decepar dele a cabeça, para dar, depois, o cadáver aos cães esfaimados. É somente porque Ájax o impede, que a profanação do corpo de Pátroclo não tem vez. No canto seguinte, o desejo de Heitor é novamente aludido pelo que fala Íris a Aquiles:

*Levanta-te, Pelida, mais temível dos homens!
Presta auxílio a Pátroclo: por causa dele levantou-se frente às naus o
fragor tremendo da refrega. Matam-se
uns aos outros, na tentativa de defender o cadáver do morto, enquanto*

os Troianos arremetem para o arrastar até Ílion ventosa. Acima de todos o glorioso Heitor está ávido de o arrastar; e o espírito incita-o a cortar a cabeça do pescoço macio, para a espetar numa estaca da muralha.

Levanta-te, não fiques aí deitado! Que a reverência sobrevenha ao teu espírito, para que Pátroclo não se torne juguete dos cães de Troia. Tua seria a vergonha, se o cadáver chegasse mutilado.

(HOMERO. *Iliada* XVIII, 169-180).

Aquiles, em retaliação, vai querer fazer o mesmo que desejou Heitor fazer com Pátroclo. Consciente do que é a bela morte (cf. VERNANT, 1982) e quão importante é ela para o fim do bom guerreiro, o nobre filho de Hécuba, agora em combate com Aquiles, tenta combinar com ele o respeito ao corpo, propondo que o morto, quem quer que morresse no combate, fosse restituído sem ser profanado (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 250-259). Antes de dar o último sopro, o maior dos troianos reforça o pedido de que ser entregue à casa real, para que troianos e troianas pudessem dar a ele o tratamento devido (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 338-343).

A essa altura, a *áte* (a selvagem perdição, nas palavras de André Malta (2006, p. 11-14) já havia tomado conta de Aquiles, que nega o pedido, dizendo, como previra Hécuba, que nem mesmo a mãe chorará num leito o filho morto (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 345-354). Aquiles planeja e executa atos sem vergonha: perfura os tendões dos calcanhares de Heitor, ata a eles correias de couro, chicoteia os cavalos, que correm, e fazem o corpo morto do herói troiano ser furiosamente arrastado pelo chão do campo de guerra. Hécuba, vendo o filho ser tratado dessa forma, arranca os cabelos, atira o véu e faz soar gritos ululantes (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 405-407). Apolo, é certo, afasta do corpo de Heitor o aviltamento, cobrindo-o com uma camada divina e impedindo, assim, Aquiles de lhe dilacerar a carne. Só por isso, Heitor poderá, futuramente, receber as honras que merece o grande guerreiro. Sem consciência da ação divina, vendo somente o que Aquiles faz com o corpo morto de seu filho, Hécuba quer se vingar, dizendo a Príamo (também enlutado, já de partida para resgatar o filho morto), que deseja comer do impiedoso Aquiles o fígado cru.

*Pois se ele te apanhar e te contemplar com seus olhos,
tão cruento e ruim é o homem que não se apiedará de ti,*

*nem te respeitará. Lamentemo-nos à distância,
sentados no palácio. Para ele assim o fado inflexível
lhe fiou o destino à nascença, quando eu própria o dei à luz, para que
ele fartasse os rápidos cães longe dos progenitores, junto de um
homem
tremendo, cujo fígado eu queria
morder para o devorar (...)*

(HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 206-213).

Assim, já se faz possível sugerir que o desejo de vingança contra Aquiles nasce em Hécuba quando, mais do que sofrer a morte de um filho, ela testemunha ser desrespeitado um *nómos*, o de não profanar o corpo de um guerreiro, merecedor de uma bela morte capaz de coroar sua excelência. Aquiles violenta o corpo de Heitor, que só não se desfigura, porque o deus Apolo o protege da vil ação (HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 19-21). Contra Aquiles, enfim, Hécuba sente o ímpeto vingativo, porque um *nómos* é (quase) quebrado.

Hécuba e sua vingança na tragédia

Em *Troianas* de Eurípides, a rainha, como é o costume, bate na cabeça e no peito para expressar o que sente depois que os aqueus arremessam seu neto do alto das muralhas (EURÍPIDES. *Troianas*, vv. 793-795), bem como encoraja Menelau a matar Helena, que é, para ela, a grande culpada de suas dores (EURÍPIDES. *Troianas*, v. 990). Em *Hécuba* (v. 397), a rainha troiana se oferece à morte ao saber que não pode ser outro o destino de sua filha: quer morrer com ela. E, finalmente, ao entender que Polidoro, seu filho caçula, já não era vivo, deixa cego e pai de filhos mortos o anfitrião que assassinara o hóspede para obter dele o ouro deixado por Príamo (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 1206-1207). A vingança materializada em *Hécuba*, em decorrência do assassinato do último filho, pode ser então tanto a manifestação de sua dor quanto o desenvolvimento de seu desejo de vingança anunciado já na *Iliada*, em decorrência da morte de outro de seus filhos, Heitor.

Uma diferença muito importante entre a tragédia e a épica é, com efeito, a maternidade de Polidoro, atribuída à Hécuba somente por Eurípides.³ Na *Iliada*, muitos são os filhos da rainha e numerosos são os que têm seu nome

mencionado pelo poeta: Heitor, Antífon, Heleno, Hipôno, Deífobo, Páris, Troflus, Polites, Cassandra, Creusa, Laódice e Polixena. Não consta entre eles, porém, Polidoro, justamente aquele cuja morte, no teatro, promove a passagem do desejo à vingança de fato, executada pela mãe que sofre. Na *Iliada*, Polidoro é filho de Príamo com Laótoa. A informação é dada pelo rei troiano quando, inquieto com o sumiço de Polidoro e um de seus irmãos (“que Laótoa me gerou” – *Iliada* XXII, v. 48), avalia, ao mesmo tempo, o peso que teria a morte de Heitor (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 44-55). A menção a Polidoro se dá, então, muito próxima à passagem em que Hécuba está prestes a experimentar a dor da perda do filho que a mãe de Polidoro, segundo Príamo, já imaginava estar prestes a sentir (“Mas se morreram e estão na mansão de Hades, sobrevirá a dor ao meu coração e à mãe, nós que os geramos” – HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 52-53). Para prevenir essa dor é que Hécuba pede a Heitor que não enfrente Aquiles, expressando seu sentimento ao lhe mostrar o peito, na cena já aludida anteriormente (HOMERO. *Iliada* XXII, vv. 82-89).

Na tragédia, diferentemente da *Iliada*, Polidoro é filho de Hécuba e é ele mesmo aquele que primeiro resalta esse traço de sua ascendência. Três vezes a rainha é aludida como mãe pelo substantivo *méter* no monólogo inicial da peça, quando Polidoro conta qual foi seu destino.

*Mata-me, mui afligido, graças ao ouro,
o hóspede paterno e tendo-me matado, na onda do mar
jogou-me, para que ele mesmo o ouro em casa guardasse.
Jazo um pouco na praia, depois na rebentação do mar,
carregado pelo incessante vaivém das vagas,
não chorado, não sepulto. (...)*
(EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 25-30).

É, então, respondendo ao que Polimestor fez ao filho, que a mãe passa do desejo de vingança à ação que vinga. A quebra desse uso comum, que é a de cuidar do hóspede, deflagra a vingança, quando essa possibilidade – a de que a quebra de um uso comum poderia dar lugar à vingança – já havia sido captada enquanto possibilidade na *Iliada*: desrespeitado o corpo de Heitor, Hécuba deseja comer cru o fígado de Aquiles. Agamêmnon, na peça, declara que a violação de *nómoi* profundos, isto é, dos valores mais sérios, caberia aos bárbaros e não aos gregos (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 1240-

1251), esquecendo-se que noutra feita Aquiles e outros dos que lutaram pelos aqueus haviam violado, o *nómos* também profundo do respeito ao corpo do guerreiro. Não é a morte do guerreiro, novamente, o que faz com que Hécuba queira se vingar contra Aquiles, mas a ruptura do *nómos*, ou o que Aquiles faz com o corpo já morto de seu filho. Agora em *Hécuba*, no que concerne ao assassinato do último dos filhos, é também a ruptura do *nómos*, embora se trate de um outro valor, o que provoca a reação da rainha. Trata-se do *nómos* da *xenia*, uma vez que é o anfitrião, aquele que deveria cuidar do hóspede, quem o assassina, piorando o agravo por deixar sem as honras e insepulto o jovem corpo.

A *xenia*, quebrada na peça, é o relacionamento mais profundo e sagrado para Martha Naussbaum (1986, p. 407) em *The Fragility of Goodness*, ou é ao menos, por certo, um relacionamento profundo e sagrado, em que um habitante de um mundo passa a estar com o habitante de outro. Como faz com o respeito ao corpo morto do guerreiro, a poesia épica cultiva esse valor e a tragédia o confirma, realçando sua importância nos episódios em que ele é descumprido. É o que se dá, por exemplo, quando Odisseu decide provar da *xenia* de Polifemo. Como o ciclope nem a conhece nem a respeita, ele não vê mal algum em comer cru alguns dos companheiros do herói de Ítaca (HOMERO. *Odisseia* IX, vv. 273-278).

A *xenia* pode ser entendida como uma relação de mão dupla, entre o estrangeiro e seu anfitrião, que ainda norteia o comportamento dos guerreiros durante e depois da guerra de Troia. Trata-se de um *nómos* poderoso. É uma obrigação dupla ou mútua, que se dá na abertura de um ser para o outro, estando acima até mesmo dos deuses; até sobre eles, a *xenia* tem poder (EURÍPIDES. *Hécuba*, v. 799). Mesmo quando os *xénoi* se encontram no campo de batalha, como Glauco e Diomedes, a inviolabilidade desse *nómos*, os impede de se enfrentarem (HOMERO. *Iliada* VI, vv. 215-231). É um laço, enfim, que ata o hóspede ao mundo do anfitrião e o anfitrião ao mundo do hóspede para além de sua própria geração. Por isso, os pais confiam ao anfitrião Polimestor o cuidado do filho Polidoro. O anfitrião, *xénos* da casa de Príamo e de Hécuba e conhecedor da *xenia*, porém, mata seu hóspede. Em outras palavras, o anfitrião quebra o *nómos* da *xenia*, violando um código conhecido por ser inviolável. Por isso, diz Hécuba:

*Agora nós somos escravos e talvez sem força;
Mas têm força os deuses e o que sobre eles tem poder,
Nómos: por meio de nómwí cremos nos deuses
E vivemos distinguindo as coisas injustas e justas;
Se ela, estando nas tuas mãos, for eliminada,
E não pagarem sua pena aqueles que matam
Hóspedes ou ousam pilhar as coisas sacras dos deuses,
Não há nada daquilo que, entre os homens, é seguro.*
(EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 798-805).

A passagem é de difícil interpretação por conta da presença, que é dupla, do termo *nómos*⁴, para o qual não existe uma só palavra, em português ou nas línguas modernas de forma geral, que dê conta de toda sua complexidade. Realmente, lei, uso, costume, possíveis traduções para *nómos*, parecem tantas vezes se opor em contexto atual, enquanto se misturam no vocábulo grego. No debate sobre o *nómos*, Hécuba sugere que nossos valores existem “por meio de *nómwí*”, mas essa característica de nossos valores, ela parece argumentar, não nos permite considerá-los levemente. Não se pode substituí-los ou os alterar à vontade. Somos criados dentro dessas distinções e nossos valores estruturam o que fazemos. Eles estão em nós, moldando nosso comportamento, tornando-nos estáveis ou, de certa forma, previsíveis contra quaisquer eventos que nos interpelem. Por isso mesmo, por serem nossos, os *nómoi* humanos podem ser corrompidos. Não devem ser maculados, mas, em algum momento, isso pode ocorrer e, quando ocorre – é o que mostra Eurípidés e nos diz sua Hécuba –, a quebra dos *nómoi* tanto desestrutura quanto reestrutura, propõe ainda Martha Naussbaum. O vazio dessa quebra precisa ser preenchido por um novo (ou, senão novo, um outro) *nómos*. Na *Oresteia*, tem-se a criação do julgamento. O vazio da quebra do *nómos* da vingança, do sangue que paga sangue, é substituído pela nova lei da deusa Atena. Em *Hécuba*, ao contrário, a vingança da rainha é o *nómos* que preenche o lugar deixado pelo colapso do antigo costume, o de se cuidar do *xénos* (NAUSSBAUM, 1986, p. 409).

Em *Dialogues with the past*, Anastasia Bakogianni lembra quão comum à crítica de *Troianas* foi identificar no fogo que engole Troia e na destruição de suas muralhas, para além da destruição das vidas, um apocalipse simbólico. Essa ideia de um fim aniquilador, ao qual sucumbem valores, como no caso de um *nómos* tão profundo que está acima até mesmo dos deuses,

é cara a Eurípides (BAKOIANNI, 2013, p. 20). A vingança de Hécuba na peça que antecede *Troianas* pode, assim, ser vista como um desdobramento antecipado de um mundo que desrespeita os usos estabelecidos, uma espécie de anúncio do que a dor provoca ao colocar quem sofre diante do vazio. Em *Hécuba*, vemos a dor da perda, somada a tantas outras, ser aprofundada pela dor da quebra de um *nómos*, que provoca o vazio. Para preenchê-lo, Hécuba se vinga. Desde a *Iliada*, ela já havia pensado no que faria, se o pudesse, ao ver o abismo diante de si.

Documentação escrita

APOLLODORUS. *The Library*. Trad. Sir James George Frazer. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

CLAUDIUS AELIANUS. *De natura animalium libri XVII*. *Varia Historia, epistolae, fragmenta*. Ed. R. Hercher. Leipzig: Teubner, 1866; 1971.

DIO CHRYSOSTOMUS. *Orationes*. Ed. J. Von Arnim. Berlin: Widmann, 1893; 1962.

ÉSQUILO. *Oresteia II: Coéforas*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. *Oresteia III: Eumênides*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2013.

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

EURIPIDES. *Hecuba*. *Euripidis fabulae*. Ed. J. Diggle. Oxford: Oxford University Press, 1984. v. 1.

_____. *Troïades*. *Euripidis fabulae*. Ed. J. Diggle. Oxford: Oxford University Press, 1981. v. 2.

HERÓDOTO. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1985.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

_____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

Referências bibliográficas

- BAKOGIANNI, Anastasia. (ed.) *Dialogues with the past*. Classical reception theory and practice. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, 2013.
- BOLGAR, Robert. *The Classical heritage and its beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- BURNETT, Anne. Hekabe the dog. *Arethusa*, Baltimore, v. 27, n. 2, p. 151-164, 1994.
- FERREIRA, Nelson. Apontamentos sobre a imagética animal na Hécuba de Eurípides: a caracterização do herói e o símbolo transversal da cadela e do lobo. *Humanitas*, Coimbra, v. 70, p. 9-23, 2017.
- FOLEY, Helene. *Eurípides: Hecuba*. Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Bloomsbury, 2015.
- _____. *Female acts in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- HARRIS, William. *Restraining rage: the ideology of anger control in Classical Antiquity*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2004.
- KERRIGAN, John. *Revenge Tragedy: Aeschylus to Armageddon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- LLOYD, Michael. *The agon in Eurípides*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MALTA, André. *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- MOSSMAN, Judith. *Wild justice: a study of Eurípides' Hecuba*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- RODRÍGUEZ, Cidre. *Cautivas troyanas*. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides. Córdoba: Ediciones El copista, 2010.
- THALMANN, William. Eurípides and Aeschylus: The Case of the "Hekabe". *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 12, n. 1, p. 126-159, Apr. 1993.
- VERNANT, Jean-Pierre. La belle mort et le cadavre outragé. In: VERNANT, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour*. Soi-même et l'autre en Grèce Ancienne. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

Notas

¹ Para estudos sobre a relação entre Hécuba e o mundo animal, ver “*Hekabe the dog*” (BURNETT, 1994), e para um estudo mais abrangente sobre o tema do mundo animal na representação de personagens femininas trágicas, ver *Cautivas Troyanas* (RODRÍGUEZ, 2010).

² Para a relação entre Hécuba e a Oresteia, ver o artigo de William Thalmann “*Euripides and Aeschylus: the case of the ‘Hekabe’*”. O autor está de acordo com a crítica que vê na rainha troiana uma significativa transformação, de vítima indefesa à vingadora apaixonada.

³ Não se trata da única inovação euripidiana; apresentada pela *Iliada* como nativa da Frígia e filha de Dimas (HOMERO. *Iliada* XVI, vv. 718-719), para Eurípides, Hécuba é filha de Cisseu (EURÍPIDES. *Hécuba*, v. 3). Ocorre uma menção à filha de Cisseu na *Iliada*, de fato, e o episódio está conectado à Hécuba, mas trata-se da filha Teano, sacerdotisa de Atena, que recebe a rainha troiana no templo da deusa (HOMERO. *Iliada* VI, vv. 297-300).

⁴ Na tradução de Christian Werner, que utilizo neste texto, está: “Agora nós somos escravos e talvez sem força;/ mas têm força os deuses e o que sobre eles tem poder e a lei: por meio da lei cremos nos deuses (...)”. Modifiquei este trecho apenas para realçar a dupla presença de *nómos*.

LA EMOCIÓN DEL DOLOR EN EL RITUAL FÚNEBRE EN *TROYANAS* DE EURÍPIDES*

Elsa Rodríguez Cidre**

A la memoria de Marcelo Martino, querido y respetado colega,
una de las tantísimas víctimas de covid-19.

Resumen: *El dolor, que parecería contar entre las emociones más básicas, no integra, sin embargo, el catálogo aristotélico de los páthe de acuerdo con el libro II de Retórica. Es nuestra intención en este artículo analizar, con ayuda de la crítica, las razones de tal ausencia y acercarnos a través del léxico del dolor al ritual fúnebre tal como se despliega en el kómós de la tragedia euripidea Troyanas (vv. 1287-1332), con el fin de calibrar su presencia en las pautas de esta ritualidad.*

Palabras claves: *emoción; dolor; lamento; Troyanas; Eurípides.*

THE EMOTION OF PAIN IN THE FUNERAL RITUAL IN EURIPIDES' *TROJAN WOMEN*

Abstract: *Pain, which would seem to count among the most basic emotions, does not form part, however, of the Aristotelian catalogue of páthe according to Book II of Rhetoric. The aim of this article is to analyse the reasons for such absence and to approach the funeral ritual through the vocabulary of pain as it is unfolded in the kómós of the euripidean tragedy Trojan Women (vv. 1287-1332), in order to calibrate its presence in the patterns of this ritual.*

Keywords: *emotion; grief; mourning; Trojan Women; Eurípides.*

* Recebido em: 25/02/2022 e aprovado em: 10/05/2022.

** Professora Doutora Associada da Área de Grego da Universidade de Buenos Aires e do Mestrado em Estudos Clássicos da mesma instituição. Pesquisadora Independente do CONICET. E-mail: elsarodriguez022@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2197-3066>.

A la hora de acercarnos a una teoría de las emociones en la Antigüedad, Aristóteles conforma un referente ineludible. En el libro II de *Retórica* (1378a20-23), nos presenta la siguiente definición de emoción:

ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία

*“son las emociones aquello por lo que [los hombres] difieren cambiando en cuanto a sus juicios y a los cuales siguen dolor y placer tales como ira, compasión, temor, y cuantas otras cosas tales y las opuestas a estas”.*¹

La aproximación del Estagirita es cognitiva por cuanto considera que las emociones deben ser entendidas como complejos procesos de reacción y respuesta (a incentivos reales o imaginados) que abarcan cambios fisiológicos y cognitivos, estos últimos basados en creencias y juicios. Según este esquema, se deduce que el dolor (como el que genera la pérdida de un familiar o un ser querido) no forma parte de las emociones en sentido estricto y, por lo tanto, no integra el catálogo aristotélico de los *páthe*.

Se trata de una ausencia difícil de explicar ya que en el *thrênos* o lamento fúnebre la carga de emotividad parece del orden de lo evidente. El *thrênos* conforma uno de los elementos centrales del rito funerario. Este acto requiere ciertos comportamientos y acciones de los hombres y mujeres que lo ejecutan. Liderado principalmente por mujeres, el canto de lamentos estaba normativizado pero esta ritualización no debería hacernos concluir que los miembros de la familia no experimentarían genuino dolor ante la pérdida de sus parientes (cf. SUTER, 2009, p. 59; STEARS, 2008, p. 147). Pomeroy (1998, p. 107) observa que la intensidad de un duelo inicial produciría probablemente una catarsis: el compartir el dolor en la presencia de un gran círculo familiar resultaba seguro más terapéutico que el duelo solitario que a menudo prevalece en las sociedades modernas occidentales. Existe una codificación establecida de los modos de expresar el dolor en el ritual fúnebre y con asiento en la tradición, una emotividad que cuesta pensarla por fuera del registro de las emociones.

Para la crítica, esta ausencia en el esquema aristotélico también representa un problema. De hecho, David Konstan en su libro clave *The emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*

(2006) analiza en cada capítulo una emoción de las declaradas en el esquema aristotélico, pero cierra su análisis con un capítulo extra dedicado al dolor, “*grief*”, al que califica de sentimiento con problema clasificatorio (2006, p. 244)². Resumamos sus principales líneas que van por una doble cuerda. Por un lado, se detiene en la importancia de la persuasión en la definición de Aristóteles ya que infiere que al filósofo puede no haberle parecido que el dolor fuera tan relevante en este contexto como podían ser la cólera, el temor, la vergüenza, el odio, etc. (2006, p. 245). Por otro lado, dado que en el registro lexical *lúpe* es el opuesto de placer y constituye una de las dos sensaciones (*aisthéseis*) que son elementos constitutivos de aquellos *páthe* que sí califican como emoción, y si el propósito de excitar emociones consistía en alterar los juicios de la gente con la condición de que ellas vayan acompañadas por dolor o placer (2.1, 1378a, 20-2), entonces el dolor mismo parecería tener todas las credenciales para figurar como emoción en el catálogo aristotélico (2006, p. 245-246). Lo que lo diferencia de las otras emociones, en palabras de Konstan (2006, p. 247), sería el hecho de que no involucre un juicio de intenciones, un cálculo de poder relativo, una referencia a un *status* social abandonado, etc. La pérdida de un ser amado nos golpea con una gran inmediatez al margen de las intenciones de cualquiera o de las consecuencias de nuestra posición social (en este sentido “*grieving*” es como un dolor físico, “*pain*”). También se distingue de otras emociones en que no involucra (o lo hace mínimamente), lo que se llama ‘*action readiness*’, es decir, la disposición a responder lo que la pasión provoque, como, por ejemplo, la cólera que, de acuerdo con Aristóteles, deriva en un deseo de venganza (cf. PARKINSON, 1995, p. 70-82). El dolor no nos invita a un acto compensatorio, no intenta corregir un error o desequilibrio en el propio mundo social (KONSTAN, 2006, p. 247); no hay agente que comparta la responsabilidad del dolor de uno. Las emociones que Aristóteles identifica y analiza, en cambio, son sociales, en el sentido fuerte de que ellas son respuestas a conductas de agentes conscientes. Más que una mera reacción a un evento o circunstancia que transgrede, un *páthos* es parte de una transacción social mientras que el hecho natural de la muerte permanecería fuera del sistema (KONSTAN, 2006, p. 248).

Ahora bien, lo que no debemos dejar de lado en nuestras consideraciones es que la teoría de las emociones en Aristóteles se encuadra en un tratado sobre retórica, el arte de construir un discurso persuasivo. Desde este ángulo, el dolor por duelo carecería de esa impronta colectiva que

supone un encuentro dialéctico en el que las emociones se ponen en juego para alterar o reforzar la perspectiva de un interlocutor o auditorio. En este sentido, como observa Visvardi (2020, p. 627), la Atenas democrática del s. V a.C. puede ser vista como una cultura de las pasiones. En este marco, el dolor parece, en cambio, encerrado en los límites del ámbito individual, aun siendo compartido por varios sujetos. Por lo tanto, en el esquema aristotélico el dolor se reduce a una sensación al igual que su opuesto, el placer, como efecto generado por las emociones propiamente dichas.

Este encuadre retórico de la teoría aristotélica de los *páthe* es clave puesto que, si nos corremos de toda preocupación por la persuasión o el combate dialéctico, se nos hace evidente que el dolor, tal como se expresa y se codifica en el ritual del lamento fúnebre, no está libre de interacción social, incluso cuando este era un asunto exclusivo del ámbito doméstico.

La impronta social del *thrênos* es efectiva y multiforme. Por un lado, el grupo de parentesco, solidariamente reunido en los lamentos y las exequias, constituye y restituye su unidad e identidad y lo mismo puede decirse respecto de la ciudad, una vez que esta intente imprimirle un carácter público a este asunto tradicionalmente doméstico. El dolor carece, en principio, del cariz competitivo que la perspectiva retórica de Aristóteles privilegia en las emociones propiamente dichas. Sin embargo, su despliegue ostentoso, paralelo al gasto suntuario en las exequias, hace a la lógica de competencia entre los *géne* que la *pólis* intentará neutralizar imponiendo medida en ambos registros. En este sentido, Konstan (2006, p. 252) nos recuerda que las limitaciones impuestas a la expresión del dolor en el ritual fúnebre (el tiempo y los modos permitidos para su exposición, las regulaciones en torno de los atuendos, etc.) reflejan un entendimiento del dolor como una función social y no meramente un sentimiento privado y el hecho mismo de marcarlo en una ritualidad indica que opera allí la jurisdicción de la costumbre o la autoridad pública³.

De hecho, es esta faceta social del dolor codificado en el *thrênos* lo que explica el proceso de cambios que el ritual fúnebre experimenta en el desarrollo democrático de Atenas. Desde Solón, la ciudad encarará un plan de apropiación pública del ritual funerario, delimitando tiempos, gestos y participantes, todo lo cual termina implicando una progresiva confiscación civil (es decir, pública y viril) de un ámbito discursivo que, cuanto menos, hacía de las mujeres sus protagonistas. Este proceso de reglamentación

funeraria tenderá a suplantar los *thrênoi* tradicionalmente femeninos, en los que los lamentos y la gestualidad exhibían una fuerte carga emotiva, por unas formas más mesuradas y públicas, cuya figura emblemática la da el *epitáphios lógos* u oración fúnebre en boca de un magistrado.

El arte griego, según Stears (2008, p. 143 y ss.), refleja este contraste en los modos de duelo masculinos y femeninos y así da cuenta de las restricciones operadas en este campo. No solo la variable de género es relevante en este punto sino también la étnica. La construcción identitaria del ciudadano ateniense pasa también por el control de la demostración emocional, independientemente de que los varones se lamenten de manera efectiva en sus duelos. Es un fundamento de la construcción de género y de la identidad étnica, del que se deriva que la emotividad excesiva (de la cual el duelo era una clara manifestación) termina por asociarse con lo femenino y lo bárbaro. La autora destaca en este punto el coro masculino de *Persas*. Y, completaríamos, es la misma razón por la cual en las tragedias son los “arcaicos” *thrênoi* de mujeres los que lleven la voz cantante. De esta manera, aparecen las voces en duelo de las mujeres y sus gestos rituales que implican injuria corporal y exhibición gráfica de una emotividad violenta (cf. VISVARDI, 2020, p. 630).

Ejemplifiquemos con *Troyanas* de Eurípides (415 a. C). La presencia del lamento fúnebre en esta tragedia es absoluta: la desolación general de la obra rebosa de remisiones. Las referencias no sólo se producen alrededor de los muertos en la guerra y la toma de la ciudad, sino que también remiten a muertes que se van ejecutando durante la trama de la obra (Políxena y Astianacte) y a otras que se prefiguran en ella (Casandra). Dué (2006, p. 18) señala que, si bien en la tradición griega las mujeres siempre han cantado canciones acerca de las guerras y las hazañas de los héroes, cuando ellas relatan la historia de Troya, el canto no evoca *kléos*, gloria sino *pénthos*, dolor.

Si las referencias a los lamentos fúnebres cobran en esta obra un total protagonismo⁴, la proliferación de marcas lexicales que portan semas “dolorosos” redobla la apuesta y hace imposible aquí un análisis minucioso de su presencia en la tragedia en general. Es por ello que decidimos detenernos en el lamento fúnebre que Hécuba con el coro de troyanas entona por la ciudad humeante en el cierre de la tragedia (vv. 1287-1332). Ya hemos marcado en otro momento la particularidad del cierre de esta

obra respecto de los cánones clásicos de construcción tanto del prólogo como del final de la tragedia (cf. RODRÍGUEZ CIDRE, 2010, p. 310-315). Recordemos las líneas principales con el fin de poner en relieve la relación intrínseca entre estructura y contenido de esta obra⁵. Por un lado, Eurípides finaliza la tragedia de una forma única excluyendo cualquier gesto de cierre (se llega a decir que *Troyanas* carece de final – cf. GRUBE, 1961, p. 296). Se anula la profecía en el epílogo; no aparece un *deus ex machina*; no se asiste a una reflexión moral o a un resumen de la acción representada. Estas ausencias replican en espejo invertido las características también singulares de la apertura de la obra que rompen asimismo con los cánones clásicos de composición: doble epifanía divina en el prólogo con el diálogo entre Poseidón y Atenea, el cual contiene elementos ausentes en el cierre como las palabras de despedida a la ciudad o una reflexión moral sobre la guerra y la ruina de las ciudades (Cf. KOVACS, 1983; MERIDOR, 1984, p. 209; DYSON, 1991). Este desbalance entre prólogo y final evidencia el alejamiento del autor respecto de los patrones clásicos de la tragedia ateniense.

Dunn (1996) interpreta esta desviación como un mecanismo para generar incomodidad en un auditorio forzado a presenciar una larga sucesión de hechos dolorosos sin propósito, en una obra que se cierra en su inicio y que carece por ello de dinámica dramática (en efecto, califica a la trama de “undramatic”), (cf. SOURVINO-U-INO, 2003, p. 469 y ss.).⁶ Suter (2003, p. 17) plantea que la aseveración de Dunn respecto del comienzo por el final es de hecho correcta y es ello lo que hace de la obra un lamento permanente. Señala asimismo que los críticos que consideran insatisfactorio el cierre de la obra olvidan quizás que en términos similares se da por terminada *Iliada*; al mismo tiempo se trataría de un fin coherente con el plan de la trilogía que contiene a *Troyanas* sobre el que volveremos luego.

En otro lugar, como dijimos, hemos presentado una reinterpretación de las innovaciones formales en *Troyanas*, obra que pone en escena un objeto irrepresentable para un género político como es el teatro clásico: la muerte de una *pólis* que hace de Troya la última víctima a llorar. De esta manera, el *kommós* de los versos 1287 a 1332 no constituye un final anodino para una tragedia cerrada en el prólogo y carente de naturaleza dramática, sino que, al contrario, se plantea como clímax de la obra. Representar lo irrepresentable conlleva una dimensión metateatral y es dable, entonces,

pensar que Eurípides en *Troyanas* encara una reflexió sobre los límites de la representación del género trágico en tanto género político.

El *kommós* (tipo específico de lamento trágico) de metros yámbicos líricos de los vv. 1287-1332 que conforma el debatido final de esta tragedia deja ver en detalle los elementos que conforman esta representación de la muerte de la ciudad, cuyo lamento fúnebre han de entonar las cautivas troyanas que asisten a su aniquilación y que, en virtud de este hecho, han de partir pronto como esclavas al extranjero (cf. CROALLY, 1994, p. 194; ROMERO MARISCAL, 2002, p. 369; SUTER, 2003, p. 5). En primer lugar, remarquemos la ubicación de estos versos, no sólo porque cierran la obra sino también porque se desarrollan inmediatamente después de la muerte de Astianacte (última víctima humana y última esperanza troyana).

Los lexemas del dolor en *Troyanas*⁷ aparecen en un vastísimo abanico de referencias lexicales que contemplan variedad de sustantivos, adjetivos, verbos, interjecciones (en negritas en el texto y en la traducción), (cf. PERDICOYIANNI, 1993):

Ἐκάβη ὄττοτοτοτοτοῖ.
Κρόνιε, πρύτανι Φρύγιε, γενέτα
†πάτερ, ἀνάξια τᾶς Δαρδανίου†
γονᾶς, τὰδ' οἷα **πάσχομεν** δέδορκας;

“*¡Ayayayayay!* Hijo de Cronos, soberano frigio, engendrador padre, has visto esto que **sufrimos** indigno de la estirpe de Dárdano?”

Χορός δέδορκεν, ἃ δὲ μεγαλόπολις
ἄπολις ὄλωλεν οὐδ' ἔτ' ἔστι Τροία.

“(Lo) ha visto y la megalópolis como no ciudad/ápolis se ha destruido y ya no existe Troya”

Ἐκάβη ὄττοτοτοτοτοῖ.
†γέλαμπεν Ἴλιος, Περ-
γάμων τε πυρὶ καταίθεται τέραμνα
καὶ πόλις ἄκρα τε τειχέων. †

“*¡Ayayayayay!* Ilión ha brillado/tiene brillo, y no solo los edificios de las ciudadelas se queman por el fuego sino también la ciudad y lo alto de los muros.”

Χορός πτέρυγι δὲ καπνὸς ὧς τις οὐ-
ρίᾳ πεσοῦσα δορὶ καταφθίνει γᾶ.
[μαλερὰ μέλαθρα πυρὶ κατάδρομα
δαΐω τε λόγχα.]

“Y como un humo con ala con viento favorable se consume la tierra que cayó por la lanza. [Furiosamente los palacios saqueados por el fuego y la lanza enemiga.]”

Ἐκάβη ἰὼ γᾶ τρόφιμε τῶν ἐμῶν τέκνων.

“¡Ay! tierra nutricia de mis hijos”

Χορός ἔ ἔ.

“¡Uy! ¡Uy!”

Ἐκάβη ὦ τέκνα, κλύετε, μάθετε ματρὸς αὐδάν.

“Oh, hijos, escuchad, atended el canto de (vuestra) madre”

Χορός **ιαλέμφ** τοὺς θανόντας ἀπύεις.

*“Con un **ιάλεμος** invocas a los que murieron”*

Ἐκάβη γεραιά γ' ἐς πέδον τιθεῖσα μέλε' <ἐμά>
καὶ χερσὶ γαῖαν κτυποῦσα δισσαῖς.

“Colocando en dirección al suelo mis miembros viejos y haciendo resonar con manos dobles la tierra”

Χορός διάδοχά σοι γόνου τίθημι γαίᾳ
τοὺς ἐμοὺς καλοῦσα νέρθεν
ἀθλίους ἀκοίτας.

*“siguiéndote coloco rodilla en tierra llamando a los míos desde abajo, a (mis) **miserables** maridos”*

Ἐκάβη ἀγόμεθα φερόμεθ' ...

“somos conducidas, somos llevadas”

Χορός **ἄλγος ἄλγος** βοᾶς.

*“gritas **dolor, dolor**”*

Ἐκάβη δούλειον ὑπὸ μέλαθρον.

“bajo el esclavo palacio”

Χορός ἐκ πάτρας γ' ἐμᾶς.

“fuera de mi patria”

Ἐκάβη **ἰὼ, ἰὼ.** Πρίαμε Πρίαμε,
σὺ μὲν **ὀλόμενος** ἄταφος ἄφιλος
ἄτας ἐμᾶς ἄιστος εἶ.

*“¡Ay! ¡Ay! Priamo, Priamo, por un lado, tú, **maldito**, sin tumba, sin amigos eres ignorante de mis **ruinas**”*

Χορός μέλας γὰρ ὅσσε κατεκάλυ-
ψε θάνατος ὄσιος ἀνοσίαις σφαγαῖσιν.

“pues negra la sagrada muerte (tus) ojos cubrió con impías degollaciones”.

Ἐκάβη **ἰὼ** θεῶν μέλαθρα καὶ πόλις φίλα,

“¡Ay! Palacios de los dioses y ciudad amada,”

Χορός **ἔ ἔ.**

“¡Uy! ¡Uy!”

Ἐκάβη τὰν φόνιον ἔχετε φλόγα δορός τε λόγγαν.

“la asesina llama tenéis y (la) punta de lanza”

Χορός τάχ' ἐς φίλαν γᾶν πεσεῖσθ' ἀνώνυμοι.

“pronto a la querida tierra caeréis sin nombre”

Ἐκάβη κόνις δ' ἴσα καπνῷ πτέρυγι πρὸς αἰθήρα
ἕστον οἴκων ἐμῶν με θήσει.

“y la misma ceniza con humo alado hacia el éter me dará lo desaparecido de mi(s) casa(s)”

Χορός ὄνομα δὲ γᾶς ἀφανὲς εἶσιν· ἄλλα δ'
ἄλλο φροῦδον, οὐδ' ἔτ' ἔστιν

ἃ **τάλαινα** Τροία.

“y el nombre de (esta) tierra es invisible. Y con esta lo otro, vano
y ya no existe la **sufriente** Troya”

Ἐκάβη ἐμάθετ', ἐκλύετε; Χορός περγάμων γε **κτύπον**.
“¿(lo) captáis? ¿(lo) oís?” “el **ruído** de las ciudadelas”

Ἐκάβη ἔνοσις ἅπασαν ἔνοσις ... Χορός ἐπικλύζει πόλιν.
“un temblor, un temblor toda...” “la ciudad inunda”

Ἐκάβη **ἰὼ <ἰώ>**· τρομερὰ τρομερά
μέλεα, φέρετ' ἐμὸν ἵχνος· ἴτ' ἐπὶ
δούλειον ἀμέραν βίου.

“¡**Ay!** <¡**Ay!**> temblorosos, temblorosos miembros, llevad mi huella.
Marchad al día esclavo de (mi) vida”

Χορός **ἰὼ τάλαινα** πόλις· ὅμως
δὲ πρόφερε πόδα σὸν ἐπὶ πλάταξ Ἀχαιῶν.

“¡**Ay, sufriente** ciudad! Igualmente adelanta tu pie hacia los remos
de los aqueos”

Este cierre, como vemos, rebosa de menciones explícitas al léxico del dolor. Schiassi (1953, p. 205) señala que las mujeres confundidas por este sentimiento tienen la impresión de ver la ciudad en un estado de destrucción más avanzado que el que efectivamente presencian (para ellas ya se volatilizó en una gran nube de humo). Dué (2006, p. 146), por su parte, relaciona las interrupciones de sintaxis, interjecciones espontáneas y exclamaciones de dolor de estos versos con interacciones reales entre la mujer a cargo del lamento y las que la rodean, tal como se documenta en estudios relativos a funerales griegos modernos (cfr. CARAVELI, 1978).⁸ Es de destacar que intercambios como estos son los vínculos más cercanos entre el lenguaje estilizado de la tragedia y las convenciones de los funerales contemporáneos.

Hécuba emplea para encabezar el *kommós* en el verso 1287 (y lo repite en el v. 1293) el grito ὀττοτοτοτοτοῖ, propio del lamento fúnebre (cf. SCHIASSI, 1953). Wright (1986, p. 57) observa que, si bien no

existen gritos en los *góoi* homéricos, estos son comunes en los lamentos trágicos para poder dramatizar las emociones de manera más realista que las palabras. Alexiou (1974, p. 159) indica que este grito en particular ha sido preservado en aquella parte del lamento donde la función del ritual es la más fuerte y Koonce (1962, p. 84) señala que indica el clímax emocional de la obra. Otros gritos (tal como aparecen en el texto) con variantes lexicales vertebran todo el lamento (cf. SUTER, 2003, p. 16). Las mujeres llevan a cabo un *iálemos*. Tanto Liddell & Scott & Jones (1999) como Chantraine (1968) dan para este término también el significado de “lamento”, especialmente para las partes líricas de los trágicos, y Alexiou señala la asociación frecuente entre el *kommós* y la gestualidad extática del *iálemos* (cf. ALEXIOU, 1974, p. 103).⁹ La gestualidad desplegada tanto por la reina como por las troyanas entre los versos 1306 y 1309 no se corresponde con la habitual en los ritos fúnebres sino que compete más bien a las invocaciones a los muertos. El coro emite la última referencia lexical al lamento fúnebre que reenvía en realidad al discurso de Hécuba. Es ella quien invoca a los muertos: *ιαλέμω τοὺς θανόντας ἀπόεις* (v. 1304), “con un *iálemos* invocas a los que murieron”. En un punto, la invocación de la reina (y del coro que la secunda al caer de rodillas, golpear la tierra y llamar a los maridos muertos) parece contradecir el sentido mismo del ritual funerario. Este, como otros ritos de pasaje, tiene por objeto crear la distancia necesaria con la sociedad de los vivos que permite convertir a una persona en un cadáver: al convocar a los muertos a escena, Hécuba parece sabotear, en el contexto de un *thrénos* singular y fuera de orden, el sentido que el rito conlleva en circunstancias normales. Aquí resulta útil comparar con *Iliada*, donde los lamentos se desarrollan con una *pólis* en pie y con mujeres ejecutantes que se atienen a la normativa establecida. En *Troyanas*, esas mujeres son ahora esclavas, privadas del entramado social necesario para dar sentido al rito que penosamente pretenden desarrollar.

El *kommós* final de la obra constituye un planto fúnebre singular por cuanto su objeto es la propia ciudad que ha muerto (cf. SEGAL, 2000, p. 274). Lee (1976, p. 277) destaca la impactante escena de cierre con el *páthos* y la imaginaria que golpea el lenguaje y el ritmo yámbico. Wright (1986, p. 105-107) analiza la métrica y la manera en la que se acelera para transmitir más emoción en la segunda parte del lamento (al igual que en *Suplicantes* de Eurípides). Ahora bien, si miramos la obra en el contexto de la trilogía en que se insertaba, tal como hace Suter (2003, p. 17), el análisis

refuerza esta concepción de *Troyanas* como representación de la muerte de una *pólis*. En efecto, la autora destaca que la trilogía se abre en *Alejandro* con el sueño de Hécuba y la antorcha que destruirá Troya y se cierre en *Troyanas* con la ciudad en llamas;¹⁰ lo que implica que la profecía del sueño de la reina ha sido cumplida. Los lamentos completos siempre aparecen al final de una tragedia por lo que una obra que es en sí un lamento debe aparecer al final de la trilogía.

El final de *Troyanas* presenta un cuadro de desolación total (que le permite a Eurípides hablar sobre la tragedia misma y su relación con la vida cívica), (cf. CERBO; DI BENEDETTO, 1998, p. 84), y pone en escena un elemento irrepresentable, la muerte de una ciudad, algo que no puede dejar de afectar a un público ateniense inmerso en plena Guerra del Peloponeso (con la próxima y riesgosa empresa de Sicilia y la reciente masacre de Melos). Son estos espectadores quienes conforman la verdadera audiencia de los lamentos, toda vez que los griegos sobre el escenario empatizan con las mujeres, en una obra donde el *éthos* masculino heroico está representado solo fuera del escenario por la armada griega. Suter (2003, p. 21 y 24) sostiene que Eurípides está usando un Otro -bárbaro y femenino- para realizar una declaración sobre política. Ir tan lejos no es usual. Eurípides deja a las mujeres -coro y personajes por igual- lamentarse sin obstáculos. No hay audiencia interna como en el caso de Etéocles en *Siete contra Tebas* de Esquilo o en el de Teseo en *Suplicantes* de Eurípides que critiquen a estas mujeres y traten de silenciarlas. En *Troyanas*, Taltibio es el único personaje masculino y este participa del funeral de Astianacte aunque de forma muy rápida.

Para este público, *Troyanas* resulta una obra particular. Lejos de celebrar las políticas atenienses (cf. SEGAL, 1995, p. 13), ofrece como un espejo doloroso la eventualidad de la derrota y la aniquilación y priva a los espectadores de las instancias catárticas esperables en las resoluciones rituales de las tragedias (cf. SEGAL, 1996, p. 150). La exposición continua y progresiva del dolor y su emotividad indudablemente afecta a un público no habituado a este tipo de innovaciones artísticas y no habría que descartar el “efecto cognitivo” que esta experiencia teatral puede haber generado en el público receptor. Eurípides suele destacarse por su tendencia a romper cánones establecidos, en particular cuando suelta la rienda en escena con comportamientos que la ciudad busca extirpar o controlar, como es el caso de la emotividad funeraria.

Llegados a este punto, podríamos concluir en primer lugar, que el género trágico, en lo que hace a la expresión de dolor, es fiel a su tradición de montar en escena, es decir, de reponer a los sentidos de la ciudadanía, los comportamientos que la *pólis* busca invisibilizar (e insonorizar) regulándolos o desterrándolos. En segundo lugar, que resulta clara la homología entre el proceso de reducción del dolor a la categoría de sensación en el catálogo aristotélico, por un lado, y el proceso de proscripción y neutralización que la expresión del dolor experimenta tras el proceso de regulaciones que la *pólis* democrática encara como parte de su particular forma de construcción de ciudadanos, por el otro. En este sentido, podríamos pensar que una de las razones para explicar la ausencia del dolor en el esquema aristotélico radique en estas transformaciones que lleva adelante la propia sociedad ateniense y que, sin embargo, ese dolor reivindica sus fueros en el marco de una *performance* cívica que la ciudad no alcanza a controlar.

Documentación escrita

ARISTOTELES. *Ars Rhetorica*. Trad. Rudolfus Kassel. Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1976.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *Retórica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios políticos, 1990.

ARISTOTLE. *Rhetoric II*. A Commentary. Trad. William M. A. Grimaldi. For-dham: University Press, 1988.

EURIPIDE. *Euripide IV*. Trad. Louis Méridier. París: Les Belles Lettres, 1948.

_____. *Le troiane*. Trad. Ester Cerbo, Vincenzo di Benedetto. Milán: BUR, 1998.

_____. *Le Troiane*. Trad. Giuseppe Schiassi. Florencia: Valecchi Ed., 1953.

EURIPIDES. *Euripidis Fabulae*. Trad. James Diggle. Oxford: OUP, 1989. t. II.

_____. *Troades*. Trad. Kevin Hargreaves Lee. Basingstoke: MacMillan Ed., 1976.

_____. *Trojan Women*. Trad. Shirley S. Barlow. Warminster: Aris & Phillips, 1997.

Referencias bibliográficas

- ALBINI, Umberto. *Nel nome di Dioniso. Il grande teatro classico rivisitato con occhio contemporáneo*. Milán: Garzanti, 1999.
- ALEXIOU, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge: University Press, 1974.
- CARAVELI, Anna. The bitter wounding: the lament as social protest in rural Greece. In: DUBISCH, Jill. *Gender & power in rural Greece*. Princeton: University Press, 1986, p. 169-194.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CROALLY, Neil T. *Euripidean polemic: the Trojan Women and the function of tragedy*. Cambridge: University Press, 1994.
- DERDERIAN, Katharine. *Leaving words to remember: Greek mourning and the advent of literacy*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2001.
- DI MARCO, Massimo. *La tragedia greca. Forma, gioco scenico, tecniche drammatiche*. Roma: Carocci, 2005.
- DUÉ, Casey. *The captive woman's lament in Greek tragedy*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- DUNN, Francis M. *Tragedy's end: closure and innovation in Euripides' drama*. Oxford: University Press, 1996.
- DYSON Michael. Euripides, *Troades* 95-97. *Antichthon*, New Zealand, v. 25, p. 27-32, 1991.
- EASTERLING, Patricia Elizabeth. Tragedy and ritual. In: SCODEL, Ruth. (ed.). *Theater and society in the Classical world*, Michigan: The University of Michigan Press, 1993.
- GRUBE, George Maximilian Anthony. *The drama of Euripides*. Londres: Methuen, 1961.
- HOLST-WARHAFT, Gail. *Dangerous voices. women's laments and Greek literature*. Londres/Nueva York: Routledge, 1995.
- KONSTAN, David. *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical Literature*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press, 2006.
- _____. Understanding grief in Greece and Rome. *Classical World*, Baltimore, v. 110, n. 1, p. 3-30, 2016.
- KOONCE, Dorothy Marie. *Formal lamentation for the dead in Greek tragedy*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate School of Arts and

- Sciences, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1962.
- KOVACS, David. Euripides, *Troades* 95-7. Is sacking cities really foolish?. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 33, p. 334-338, 1983.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MERIDOR, Ra'anana. Plot and Myth in Euripides' *Herakles* and *Troades*. *Phoenix*, Toronto, v. 38, p. 205-215, 1984.
- PARKINSON, Brian. *Ideas and realities of emotion*. Londres: Routledge, 1995.
- PERDICOYIANNI, Helene. Le vocabulaire de la douleur dans l'*Hécube* et les *Troyennes* d'Euripide. *Les Études Classiques*, Namur, v. 61, p. 195-204, 1993.
- POMEROY, Sarah. Death and the family. In: _____. (ed). *Families in Classical and Hellenistic Greece*. Representations and realities. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 100-140.
- RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa. “¡Mi patria en llamas será mi hoguera!”: el fuego y su simbología en *Troyanas* de Eurípides y la puesta en escena de Szuchmacher (Buenos Aires, 2005). *Dedalus. Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, Chamusca, v. 22-23, p. 273-299, 2018-2019.
- _____. *Cautivas troyanas*. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides. Córdoba: Ordía Prima, 2010.
- ROMERO MARISCAL, Lucía. El prólogo de las *Troyanas* de Eurípides. *Florentia Iliberritana*, Granada, v. 15, p. 315-327, 2004.
- _____. *Estudio sobre el léxico político en Eurípides*. Tese (Doutorado em Filologia) – Departamento de Filología Griega y Filología Eslava, Univesidad de Granada, Granada, 2002.
- SEGAL, Charles. Catharsis, audience and closure in greek tragedy. In: SILK, M. (ed.). *Tragedy and the tragic*. Greek theater and beyond. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 149-172.
- _____. Classics, Ecumenism and Greek Tragedy. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 125, p. 1-26, 1995.
- _____. Lament and recognition: a reconsideration of the ending of the *Bacchae*. In: CROPP, Martin; LEE, Kevin; SANSONE, David. (eds.). *Euripides and tragic theatre in the late fifth century*. Champaign: Sitpes Publishing, 2000, p. 273-294.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Tragedy and Athenian religion*. Lanham: Lexington Books, 2003.

STEARNS, Karen. Death becomes her: gender and Athenian death ritual. In: SUTER, Ann. (ed.). *Lament: studies in the Ancient Mediterranean and beyond*. Oxford: University Press, 2008, p. 139-155.

SUTER, Ann. Lament in Euripides' *Trojan Women*. *Mnemosyne*, Leiden, v. 56, n. 1, p. 1-28, 2003.

_____. Tragic tears and gender. In: FÖGEN, Thorsten. *Tears in the Graeco-Roman world*. Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2009, p. 59-83.

VISVARDI, Eirene. Emotion in Euripides. In: MARKANTONATOS, Andreas. *Brill's Companion to Euripides*. Leiden/Boston: Brill, 2020, p. 627-660. v. 1.

WRIGHT, Elinor Scollay. *The form of lament in Greek Tragedy*. Tese (Doctorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1986.

Notas

¹ La edición es la de Kassel (1976). Seguimos a Grimaldi (1988, p. 14) en la traducción de *πάθη* como “emociones”. Cf. Tovar (1990, p. 95-96, 166), Racionero (1994, p. 158) destaca que encontramos una idéntica descripción de las consecuencias de las pasiones -constante en Aristóteles- en *Ética a Eudemo* (II, 4, 1221b37); *Ética a Nicómaco* (II, 3, 1104b15); *Magna Moralia* (I, 8, 1186a34).

² Cf. también Konstan (2016).

³ Derderian (2001, p. 12) destaca el hecho de que el lamento persista en el contexto del ritual arcaico y clásico como una respuesta verbal inmediata al dolor.

⁴ Para el *crescendo* del lamento a lo largo de la obra, cf. Romero Mariscal (2002, p. 361).

⁵ Para un rico y detallado análisis remitimos a Dunn (1996, p. 101-114). Cf. También Romero Mariscal (2004).

⁶ Respecto de sus críticas al trabajo de Dunn, cf. Suter (2003, p. 414-422).

⁷ La edición base es la de Diggle y las traducciones nos pertenecen.

⁸ Cf. También Alexiou (1974) y Holst-Warhaft (1995).

⁹ Cf. también Easterling (1993, p. 19-20); Albin (1999, p. 170 y ss.). Respecto del *kommós*, cf. Méridier (1948, p. 80); Barlow (1997); Di Marco (2005, p. 259 y ss.).

¹⁰ Para un análisis del fuego en *Troyanas* y la puesta contemporánea argentina de Szuchmacher (2005), cf. Rodríguez Cidre (2018-2019).

QUANDO AS CIDADES ADOECIAM? A PÓLIS NOSOÛSA NA GRÉCIA CLÁSSICA *

Agatha Bacelar **

Resumo: *Após propor que a metáfora da pólis nosoûsa assimila a cidade grega antiga não a um corpo (concebido como organismo), mas a uma pessoa, este artigo discute as principais passagens em que ocorre a imagem da cidade adoecida, no intuito de sugerir que ela aponta para um nível extremo de distúrbios políticos, que ameaça a existência da própria comunidade. A metáfora convida, portanto, a pensar o conflito e o consenso como termos opostos – com uma gama de possibilidades indo de um ao outro – em vez de contraditórios. E, uma vez que nas cidades gregas antigas o conflito político frequentemente se associa com a philotimía, ‘busca de honras’, o artigo conclui observando que a metáfora da cidade adoecida segue o mesmo princípio operante nas narrativas de injustiças punidas por doenças enviadas por divindades: a manutenção do equilíbrio social pelo comparatilhamento justo das timai.*

Palavras-chave: *pólis nosoûsa; sôma; timé; crise política; Grécia clássica.*

WHEN DID THE CITIES GET SICK? THE PÓLIS NOSOÛSA IN CLASSICAL GREECE

Abstract: *After proposing that the metaphor of the pólis nosoûsa assimilates the ancient Greek city not exactly to a ‘body’ (conceived as an organism), but to a person, this paper discusses the major passages where the image of the diseased city occurs, in order to suggest that it points to an extreme level of political troubles, one that puts the very existence of the community at risk. The metaphor invites, thus, to think about ‘conflict’ and ‘consensus’ as ‘opposite’ terms – with a range of possibilities going from one to the other – instead of ‘contradictory’ terms. And since in ancient Greek cities, political conflict is frequently associated with philotimía, ‘love of honors’, the paper concludes by observing that the metaphor of the diseased city follows the same principle operating in narratives of injustice punished*

* Recebido em: 04/01/2022 e aprovado em: 10/03/2022.

** Professora Adjunta de Grego Antigo do Instituto de Letras (IL-UnB) e do Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPGμ-UnB). E-mail: agathabacelar@unb.br. ORCID: 202104529325.

by god-sent diseases: the maintenance of social equilibrium by means of a fair sharing of timai.

Keywords: *pólis nosoûsa; sôma; timé; political crisis; Classical Greece.*

Permitam-me começar retomando as conclusões de dois estudos anteriores, dos quais o presente texto é uma sequência. O primeiro se debruça sobre as narrativas poéticas da Grécia arcaica em que uma doença figura como punição divina e propõe que:

as doenças de origem divina parecem compartilhar uma mesma dimensão simbólica: os problemas fisiológicos respondem a um estado de desordem social. Dado que na Grécia antiga as relações sociais se organizam em torno da noção de timé, da honra que manifesta o reconhecimento da posição que cada indivíduo ou grupo ocupa em uma hierarquia social, essa desordem não raro se traduz em um conflito, em uma éris (discórdia) em relação às timai, às posições sociais. (BACELAR, 2021, p. 26).

Ainda que nem todas as doenças enviadas por divindades se insiram nas tramas da justiça divina, aquelas que atingem comunidades inteiras, frequentemente designadas como “pestes” nas traduções da poesia grega antiga – a *noûsos* enviada por Apolo ao exército argivo para punir a afronta de Agamemnon a Crisis (*Iliada* I, vv. 11 e 94), ou o *loimós* enviado por Zeus nos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo, acompanhado de fome, sobre a cidade que for habitada “por quem se ocupa de *hýbris* maléfica (transgressão que implica valoração da própria *timé* em detrimento da *timé* do outro) e feitos perniciosos” (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 238-245) – costumam vincular saúde coletiva e distribuição correta das *timai*.

Em textos do período clássico, a vinculação entre saúde e a manutenção do equilíbrio social se articula não só nos mecanismos da causalidade narrativa, mas também toma forma pelo dispositivo analógico presente na figura da “cidade adocida”, imagem encontrada na poesia trágica, nos historiadores, na filosofia e oratória. Em geral, esta metáfora é interpretada como uma assimilação da cidade a um corpo, concebido não como um *sôma* grego antigo, mas como um *organismo* biológico moderno, constituído por partes definidas por suas funções, por meio da expressão “corpo cívico” ou “corpo social”. No entanto – e aqui remeto ao segundo estudo

(BACELAR, 2017) mencionado na abertura do presente texto, dedicado à figura da “cidade ferida” na poesia Grega antiga –, uma vez que, nos tratados médicos do período clássico, as relações entre os elementos constituintes do *sôma* não se definem funcional ou hierarquicamente como na concepção moderna de organismo, não é a um corpo que a metáfora da “cidade adoecida” assimila a cidade.

Além disso, nos discursos atrelados a um contexto cívico, *sôma* designa a vida que o cidadão põe em risco quando vai lutar na guerra em nome da cidade, ou quando ele apresenta sua defesa em um processo capital nos tribunais, bem como o engajamento pessoal em uma liturgia (“serviço público”), da qual ele participa ativamente, oferecendo não apenas seus bens e dinheiro, mas sua presença no local¹: em sua materialidade, o corpo se apresenta como recurso e como vitalidade – remetendo às duas acepções de *bíos* na língua grega, “vida” e “víveres”. E quando se lê, no discurso de Hipérides contra Demóstenes no caso de Hárpalo (*Contra Demóstenes*. fr. 6, col. 25, 24-25), a formulação *σῶμα τῆς πόλεως*², corpo da cidade, é a cidade em perigo que ela remete, pois a prisão do tesoureiro de Alexandre torna difíceis as relações entre Atenas e o grande rei. A ausência de uma concepção metafórica do corpo para se pensar a coletividade cívica se evidencia pelo emprego de comparações explícitas, ao invés de metáforas, quando os oradores querem estabelecer uma analogia entre a cidade e o corpo humano. Diz Demóstenes na *Segunda Olíntica*:

ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν, τέως μὲν ἂν ἐρρωμένος ἢ τις, οὐδὲν ἐπαισθάνεται, ἐπὰν δ' ἀρρώστημά τι συμβῆ, πάντα κινεῖται, κἂν ῥῆγμα κἂν στρέμμα κἂν ἄλλο τι τῶν ὑπαρχόντων σαθρὸν ἦ, οὕτω καὶ τῶν πόλεων καὶ τῶν τυράννων, ἕως μὲν ἂν ἔξω πολεμῶσιν, ἀφανῆ τὰ κακὰ τοῖς πολλοῖς ἐστίν, ἐπειδὴν δ' ὄμορος πόλεμος συμπλακῆ, πάντ' ἐποίησεν ἔκδηλα.

tal como nos corpos, enquanto alguém estiver em boa saúde, nada sente, mas tão logo algum mal-estar sobrevenha, tudo entra em distúrbio, seja uma lesão ou uma entorse ou algum outro defeito dos já preexistentes; da mesma forma, entre as cidades e os tiranos, enquanto se faz guerra no exterior, os males para a maioria são invisíveis, mas tão logo a guerra se entrelace em suas fronteiras, torna-os, todos, evidentes. (DEMÓSTENES. 2, 21)³

Ou, ainda, afirma Hipérides, em *Contra Filípides*:

ὅσπερ γὰρ τὰ σῶματα πλείστης ἐπιμελείας ἐν ταῖς ἀρρῶστίαι δέϊται, οὕτως καὶ αἱ πόλεις πλείστης θεραπείας ἐν ταῖς ἀτυχίαις δέονται.

tal como, nos mal-estares, os corpos carecem de mais atenção, da mesma forma, nas situações de infortúnio, as cidades carecem de maiores cuidados. (Contra Filípides, fr. 10)

Nessas comparações, o paralelo entre a cidade e o corpo se baseia tão somente na ideia geral de ser atingido por males, uma disfunção no interior do “corpo cívico”, que manifestaria um desequilíbrio na distribuição de poderes e funções entre suas partes constituintes, não está em questão. Como eu concluía anteriormente,

tendo em vista que o conjunto dos cidadãos já é uma das principais acepções do vocábulo pólis, podemos supor que a imagem de um “corpo cívico” – que por assim dizer vem reintroduzir o sentimento de concretude na noção abstrata de sociedade civil, noção esta ausente na antiguidade – não tinha razão de ser na Grécia antiga. A que se assimila, então, a cidade na tópica discursiva de que nos ocupamos aqui? A resposta é bem mais simples do que se poderia esperar: não a um corpo, mas a uma pessoa (BACELAR, 2017, p. 35).

Passemos, então, em revista os principais trechos comentados pelos helenistas em que encontramos *pólis* personificada pelo emprego do verbo *noseîn*, “adoecer”⁴. Heródoto (5, 28-2) diz que, antes do período de prosperidade que precedeu os conflitos contra os Persas, Mileto “havia adoecido durante o período de duas gerações por causa de dissensões no mais alto grau” (ἐπὶ δύο γενεᾶς νοσήσασα ἐς τὰ μάλιστα στάσει). Na *Antígona* de Sófocles, Tirésias afirma a Creonte que “a cidade adoecer desta forma por causa de teu senso” (Καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις, v. 1015) e no hino que constitui o 5^o estásimo, o coro solicita a epifania dos pés purificadores de Dioniso no momento em que Tebas é “tomada por violenta doença” (βιαιᾶς ἔχεται /πάνδαμος πόλις ἐπὶ νόσου, vv. 1040-1041). No prólogo do *Héacles* de Eurípides, a personagem de Anfítrião relata que, depois de matar Creonte, Licos tomou o governo de Tebas “precipitando-se sobre esta cidade, que estava doente por causa da dissensão” (στάσει νοσοῦσαν ... πόλιν, v. 34); a figura é retomada na conclusão das

palavras de resistência que o corifeu dirige a Licos: “Pois não tem bom senso a cidade adoecida por causa da dissensão e de resoluções ruins” (οὐ γὰρ εὖ φρονεῖ πόλις/ στάσει νοσοῦσα καὶ κακοῖς βουλευμασιν, vv. 272-273); enfim, quando Mégara explica a Hércules o que se passou na cidade e lhe informa da morte de seu pai, o herói pergunta se Licos matou Creonte “em um encontro armado ou quando a região estava adoecida” (ὄπλοισ ἀπαντῶν ἢ νοσησάσης χθονός; v. 542), ao que Mégara responde, “por dissensão” (στάσει, v. 543). Por último, nas *Véspas* de Aristófanes, Filocléon tem uma doença, ele é *Phileliastés*, maníaco pelo tribunal Helieu (v. 88); Bdelicléon, seu filho, que tenta curá-lo, declara: “É algo difícil, que requer imensa inteligência, maior do que a dos poetas cômicos, curar uma doença antiga, infusa na cidade” (χαλεπὸν μὲν καὶ δεινῆς γνώμης καὶ μείζονος ἢ πὶ τρυφδοῖς/ ἰάσασθαι νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν, vv. 650-651).

Em primeiro lugar, cabe notar que a significação de *pólis* varia nessas passagens. Nos versos de Aristófanes, a palavra é empregada em um sentido mais metonímico, de modo que não há metáfora da cidade adoecida: *pólis* designa aí os cidadãos, senão todos, pelo menos sua maioria, loucos por processos judiciais tal como Filocléon. Ainda que os qualificativos *arkhaía* e *entetokvía* mostrem que essa doença é fundamental à cidade democrática, visto que o Helieu é uma de suas instituições constitutivas, a doença atinge cada cidadão em particular. Esse sentido metonímico se explicita nas falas que Bdelicléon pronuncia em seguida, nas quais ele reclama dos danos que essa doença causa à cidade – o custo do salário dos jurados – usando da primeira pessoa do plural (ἡμῖν, vv. 657, 660, 663). Já nas passagens de Heródoto, Sófocles e de Eurípides, não são os cidadãos de Mileto ou de Tebas que adoecem: *pólis* aí remete a algo de mais abstrato do que a comunidade, a algo que a inclui e a ultrapassa. A personificação se mostra uma estratégia discursiva que faz da cidade uma entidade suprapessoa, oferecendo à comunidade cívica um símbolo de sua própria unidade (LORAU, 1993, p. 276-298; HANSEN, 2001, p. 101-109).

É verdade que o recurso à personificação para falar de uma cidade não é uma inovação da época clássica: nós o encontramos, por exemplo, nos poemas homéricos que, utilizando-se da imagem do desvelamento para descrever a destruição dos nichos dos parapeitos que coroam as muralhas de Troia, assimilam essa cidade a uma mulher violentada (HOMERO. *Iliada* XVI, v. 100).⁵ Todavia, as personificações das cidades em contextos políticos nos séculos V e IV a.C. parecem escapar à lógica das personificações

abstratas tão difundidas nessa mesma época, pois, como observa Loraux (1993, p. 294), a entidade-*pólis*, “dirigindo-se a um imaginário sem imagem”, não tem uma representação figurada. Além disso, se a maior parte das personificações abstratas seguem um modelo figurativo feminino (ἡ Νίκη, a Vitória; ἡ Ὑγίεια, a Saúde), as ações atribuídas à *pólis* não se limitam ao universo das atividades femininas: a cidade pode votar uma lei, pronunciar uma condenação, prender alguém, eleger os magistrados, fazer um juramento, declarar uma guerra, acordar a paz, fundar uma colônia, efetuar despesas, cunhar moedas, organizar um festival, fazer sacrifícios a uma divindade, consultar um oráculo etc. (HANSEN, 2001, p. 101-102). Em Atenas, mesmo quando a personificação da cidade retoma a temática sexual, não é mais à imagem da mulher violada que se recorre. Tal deslocamento já é perceptível na *Eunómia* de Sólon (fr. 3 GENTILI-PRATO), com o emprego do adjetivo *polyératon*, “muito amada”, ou “eroticamente muito desejada”, qualificando a cidade, *ásty* (lit. centro urbano), no verso 21. Na oração fúnebre enunciada pelo Péricles de Tucídides, os atenienses são convidados a “contemplar a cada dia a potência (*dýnamis*) da cidade e a se tornar seus amantes” (*erastai*; TUCÍDIDES. 2, 43, 1): a *pólis* é, portanto, assimilada a um *erómenos*, um jovem livre com o qual os cidadãos adultos podem entreter uma relação codificada de homofilia. E longe de atribuir à cidade-*erómenos* um lugar “passivo”, como poderiam fazer pensar certas ideias preconcebidas sobre o homoerotismo grego antigo, uma tal assimilação parece recorrer, antes, à situação agonística na qual vários *erastai* (ou melhor, *anterastai*), sob o jugo do desejo amoroso, fazem a corte a um único *erómenos* – com a única diferença que, idealmente, a cidade não se veria nunca obrigada a escolher o seu *erastés*, uma vez que, contrariamente à beleza dos rapazes, a sua admirável potência não seria colocada sob o signo da efemeridade⁶.

Concordo, portanto, com Loraux (1993, p. 296) quando ela observa que as personificações da *pólis* a assimilam a um indivíduo, a um ser humano sem gênero marcado, *ánthropos*. De fato, se a tomada de decisão coletiva ao fim de um debate é uma das principais características da democracia ateniense, então é a própria atividade política que oferece o modelo para se conceber a deliberação e ação individuais, frequentemente representadas como um diálogo interno em que o sujeito discute com uma parte de si mesmo (GILL, 1996). De outro lado, o próprio ideal de *homónoia*, de “mesmo pensamento” no interior da coletividade, parece favorecer a assi-

milação da cidade a uma pessoa (LORAU, 2005b, p. 128). No entanto, os desenvolvimentos da reflexão de Loraux sobre esta personificação da *pólis* nos convidam à cautela. Dizendo “platonizar”, a helenista atribui à cidade personificada uma *psykhé* talvez mais freudiana que platônica, na medida em que tal “alma” seria dotada de um inconsciente (LORAU, 2005a, p. 74-85). Como bem observaram Azoulay e Ismard (2009, p. 286-287), esse procedimento metodológico se revela estreitamente ligado à tese central de Loraux sobre a política na Grécia: o conflito lhe é conatural, mas a ideologia democrática ateniense, obcecada com a unidade da cidade, se obstinaria a reprimi-lo.

Certamente, a importância do conflito para o político não deve ser posta em questão, sobretudo na Atenas democrática, onde o poder do *dêmos* se manifesta justamente pela arbitragem dos debates na assembleia e das disputas judiciais (logo, em práticas conflituosas), ou seja, em discursos tão públicos e oficiais quanto as orações fúnebres tão sofisticadamente analisadas por Loraux (1994).⁷ Certamente, a tradição epidítica em que se inscrevem as orações fúnebres naturalmente privilegia o consenso no interior da comunidade. Não obstante, a proposta de Loraux sobre o “recalque cívico” implica pensar o conflito e o consenso não como termos opostos, com toda uma gama de possibilidades indo de um ao outro, mas antes como termos contraditórios, um sendo a negação absoluta do outro. Porém, a própria extensão semântica dos vocábulos gregos que remetem ao conflito vem mostrar que não se trata de uma noção carente de nuances axiológicas. Basta evocar a célebre passagem do início de *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 11-26) em que Hesíodo apresenta as duas *érides*, as duas discórdias, uma merecedora de elogios, a outra, totalmente condenável. De fato, o espectro de significados de *éris* vai da simples rivalidade em uma atividade ao afrontamento extremamente violento como a guerra entre comunidades.⁸ *Phthónos*, que se traduz frequentemente por “inveja”, não apenas se apresenta como contrapartida necessária dos atos *areté*, de excelência, mas também pode adquirir um valor positivo, designando a indignação legítima.⁹ Da mesma forma, a *philotímia*, a busca da estima social, pode ser tanto construtiva quanto destrutiva, conforme beneficie toda a comunidade ou um único indivíduo (WHITEHEAD, 1983; WOHL, 1986, p. 48; WILSON, 2000, p. 187-194). Enfim, *stásis* em seus significados políticos, como insiste a própria Loraux, pode designar desde uma simples tomada de posição até a guerra civil mais violenta (LORAU, 2005a, p. 104-108; 2005b,

p. 109-122; BARENT, 1998). Porém, longe de tomá-las como resultado de um recalque cívico generalizado, essas ambivalências que envolvem o vocabulário grego do conflito permitem comprovar a pluralidade de seus valores.

Por exemplo, nas *Leis* (5, 744d) de Platão, uma vez justificada a necessidade do estabelecimento das classes censitárias na cidade, o Estrangeiro acrescenta um projeto de lei delimitando os tetos de riqueza e de pobreza, necessários à cidade que quer evitar “a pior doença” (τὸ μέγιστον νόσημα), cuja denominação correta seria antes a divisão (διάστασις) do que a dissensão (στάσις).¹⁰ Tal atenção dada à prevenção se acompanha de uma extensão dos estados aos quais a doença é assimilada: não apenas o conflito no interior da cidade¹¹, mas também, e mesmo mais frequentemente, a injustiça e o excesso. Tamanha diversidade dos significados da doença que atinge as cidades não é exclusiva de Platão; na passagem do tratado de Xenofonte *Sobre os recursos* (4, 9, 2) em que se afirma: “quando as cidades adoecem (*nosésosin*) por causa da penúria das colheitas ou da guerra, não sendo a terra trabalhada, os homens tem ainda mais necessidade de dinheiro para as provisões e os mercenários”, o verbo *noséin* não é sinônimo de *stasiázein*, “entrar em dissensão”, mas remete a estados de extrema dificuldade nos quais as cidades podem se encontrar.

Todavia, a imagem da doença aplicada à cidade em Platão integra uma complexa rede de analogias entre, de um lado, o corpo e a alma e, de outro lado, a alma e a cidade, que é característica dos textos do filósofo. A complexidade dessa rede de analogias e dos significados da doença na obra de Platão merece um exame detalhado que, bem entendido, ultrapassa os limites do estudo a que me proponho aqui (ver LLOYD, 2003, p. 142-175; LOMBARD, 1999; VEGETTI, 1995; FERRARI, 2005; 2007; BLÖSSNER, 2007; PRADEAU, 2010, p. 61-97; SASSI, 2021). Limito-me a citar uma passagem da *República* (5, 462–c-d):

Καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἐνὸς ἀνθρώπου ἔχει; οἷον ὅταν πού ἡμῶν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἤσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλησεν μέρος πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ· καὶ περὶ ἄλλου ὁμοιοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρος καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαϊζόντος;

E é essa a cidade que mais se aproxima de uma pessoa? Tal como, quando um de nós tem um dedo machucado, toda a comunidade, desde o corpo até a alma, delimitada em uma ordenação que é a do que nela comanda, simultaneamente percebe e toda ela, inteira, compartilha a dor que uma parte produz, e assim dizemos que a pessoa sente doer o dedo; e, sobre qualquer outra das partes da pessoa, falamos o mesmo, sobre a dor que uma parte produz e sobre o prazer que alivia?

Ora, a proposta do Sócrates platônico vai muito mais longe do que as personificações da *pólis* que ocorrem em outros textos produzidos na Atenas do período clássico, na medida em que a aproximação platônica faz da noção de pessoa não tanto uma imagem metafórica da cidade, mas antes um modelo para a cidade. No que se refere à crítica específica à democracia ateniense, é possível supor que, com seu modelo de cidade como uma única pessoa, Platão esteja denunciando a contradição lógica entre os ideais, de um lado, de consenso entre os cidadãos e, de outro lado, de liberdade de cada um, já que este último repousa justamente na variedade dos modos de vida e de opiniões particulares. No entanto, só há contradição se o consenso e o conflito são concebidos em termos contraditórios. O ideal democrático de *homónoia*, de “mesmo pensamento”, não é um conceito filosófico fixo, mas um princípio prático relativo ao acordo provisório e pontual dos cidadãos reunidos pelas instituições da *pólis*, acerca de atos de linguagem eficazes que informam suas tomadas de decisão coletivas, por meio das quais se negociam e se estabilizam as tensões e conflitos existentes no interior da comunidade (OBER, 1989, p. 295-299).

A utopia da cidade-pessoa e da homogeneização total dos guardiões construída por Platão na *República* se afasta, como observou Ober (1998, p. 227-223), de outros posicionamentos críticos em relação à democracia ateniense. Mesmo no universo absurdo e cômico de *A assembleia das mulheres* de Aristófanes, o novo regime político instaurado por Praxágora e as mulheres, que abole a propriedade e as famílias (vv. 588-650), não implica um enfraquecimento da variedade de opiniões e personalidades na cidade. Ainda, esse ideal platônico de um consenso absoluto e da unidade total como um bem supremo será, mais tarde, alvo das críticas de Aristóteles (*Política*, 2, 1-5, 1260b27-1246b26, com os comentários de STALEY, 1991): para o Estagirita, a diversidade entre os cidadãos torna a cidade mais

autárquica, pois essa diversidade está na base das trocas que formam as relações de *philia*, de afeto entre os indivíduos e tais relações, por sua vez, constituem a própria razão de ser de uma cidade. Como essas relações se tecem individualmente e são limitadas em número, a abolição das famílias acabaria por suprimir igualmente os laços de *philia*, desenvolvidos a partir dos laços de parentesco. Retomando a imagem do agrupamento harmônico de que se servira Platão para descrever a unidade da alma, Aristóteles argumenta:

αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρῆ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὕσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ’ οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ’ ὡς ἔσται μὲν, ἐγγὺς δ’ οὕσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βᾶσιν μίαν.

A causa do equívoco de Sócrates precisa ser considerada, não estando sua premissa correta. Pois, deve ser de algum modo uma, tanto a família quanto a cidade, mas não completamente. É que, avançando nessa via, chega um ponto em que a cidade não será, e, se for, estará tão próxima do estado de não-cidade que será uma cidade pior, tal como se alguém fizesse de um acorde uma só nota ou de um ritmo um só passo. (Política, 2, 5, 1263b31-35).

Bem entendido, a interpretação aristotélica das propostas de Platão é um tema a ser explorado à parte; e não se trata, aqui, de tomar partido nesse debate entre filósofos antigos. Porém, a simples existência dessas observações críticas feitas por Aristóteles é suficiente para argumentar que a concepção de unidade e do consenso em termos absolutos no lugar de graduais e, portanto, a concepção da divisão e do conflito em termos igualmente absolutos, não integra a ideologia democrática ateniense do período clássico: a recusa completa ao conflito é uma utopia da *República*. Ou seja, contrariamente ao que afirmava Loraux (2005a, p. 94), “tratando-se da natureza do político, a Grécia clássica” não é “platônica na sua convicção mais partilhada”.

Ora, a recusa absoluta do conflito e a ausência de distinções entre os membros da comunidade política que se observa em Platão constitui igualmente um questionamento de um dos princípios norteadores da organi-

zação social e da construção de identidades pessoais na Grécia antiga: a competitividade. No fim das contas, é contra a dinâmica agonística dos modos de reconhecimento social e contra lógica que Claude Mossé (1994), retomando a expressão utilizada por Moses Finley (1983, p. 24-49), apelidou de “patronagem comunitária” nas relações de reciprocidade que Platão se pronuncia. Na *República*, associar o interesse e o prazer pessoais ao bem comum é algo fora de questão – apenas o segundo importa. A tarefa de governar é imposta aos filósofos como um dever que lhes caberia em decorrência de suas competências, eles não têm prazer nela, e é exatamente por isso que seriam os únicos aptos a cumpri-la. Em suma, a recusa total ao conflito se acompanha da supressão do apego às honras ligadas ao exercício do poder (*República*, 7, 519e521b, com FERRARI, 2005, p. 28-31).

Nesse sentido, longe de constituir, como propõe Loraux (2005a, p. 23 e 63; 2005b, p. 83, 116 e 126), uma estratégia discursiva que confirmaria o conflito como um “recalque cívico”, a figura da cidade adoecida pode justamente remeter ao conflito em termos graduais, quando o conflito atinge um grau extremo que ameaça a existência mesma da comunidade. Assim, no *Héracles* de Eurípides, a *stásis*, o conflito no interior da cidade de Tebas chega a um ponto de violência que tem por consequência a morte de Creonte, a tomada do poder por Licos e a ameaça de morte aos descendentes de Cadmo. Na *Antígona* de Sófocles, as consequências da tirania de Creonte são descritas por Tirésias imediatamente após o “diagnóstico” sobre a situação em Tebas: o abandono do cadáver de Polinice impede qualquer forma de comunicação com o mundo divino (vv. 1016-1021). Da mesma forma, a passagem de Heródoto acerca dos conflitos em Mileto é significativa: a cidade adoeceu por causa de uma dissensão *no mais alto grau* (ἐς τὰ μάλιστα στάσι, 5, 28). Heródoto (5, 29), além disso, privilegia as consequências desses conflitos, não suas causas: após descrever as dificuldades que a situação havia suscitado (os Milésios com suas casas arruinadas, οἰκοφθρημένους, e a terra devastada, ἀνεστηκυῖη τῆ χώρῃ), ele narra como os Parieses arbitraram o conflito, escolhendo para administrar a cidade os proprietários de terra, cujos campos haviam escapado às consequências do conflito. No caso de uma cidade adoecida, o historiador parece se colocar na posição do paciente, não na do *iatrós*: o que conta em sua narrativa é a ameaça à comunidade e os meios de curá-la.

A ausência de uma busca específica pelas causas também marca aparentemente a narrativa de Tucídides sobre a peste de Atenas, mas por motivos

diferentes. O fato de Tucídides fundar a autoridade de sua descrição da peste sobre sua experiência e observação pessoais poderia dar a impressão de que ele também adotaria a perspectiva do paciente:

λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γινώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ' ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἄστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν· ἐγὼ δὲ οἶόν τε ἐγίγνετο λέξω, καὶ ἀφ' ὧν ἂν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὐθις ἐπιπέσοι, μάλιστ' ἂν ἔχοι τι προειδῶς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω αὐτὸς τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντα.

Então, que cada um, médico ou leigo, diga o que pensa sobre isso [a peste], a partir de onde surgiu e as causas de tamanha reviravolta que considera serem suficientes e capazes de produzir mudanças a tal ponto. Já eu direi tal como aconteceu, e com base nas coisas que alguém poderia examinar, se acaso se abatesse de novo, poderia prever melhor sem ignorá-la, tais coisas mostrarei, já que eu mesmo adoeci e vi outros sofrendo (TUCÍDIDES. 2, 48,3).

Longe de marcar uma falta de interesse, a indeterminação das causas aqui aponta para o caráter extraordinário do *loimós* (peste) que aflige Atenas durante a guerra do Peloponeso. Se Tucídides deixa a outros, especialistas ou não, a tarefa de especular sobre as causas da peste, é porque ele está convencido, e pretende convencer, de que é impossível determiná-las: “sem nenhuma causa aparente” (ἀπ’ οὐδεμιᾶς προφάσεως, 2, 49, 2), “a forma da doença ultrapassa qualquer discurso” (γενόμενον γὰρ κρεῖσσον λόγου τὸ εἶδος τῆς νόσου, 2, 50, 1). Com efeito, como observa Thomas (2006, p. 98-104), o modo de expressão de Tucídides nas passagens citadas se inscreve em uma retórica polêmica em que o autor diz deixar a questão a outros para, na verdade, propor um novo ponto de vista sobre o tema, ao mesmo tempo em que refuta as proposições de seus rivais. Ou seja, se o historiador faz uso de uma retórica e de um método que não são estranhos a toda uma parte dos tratados hipocráticos, ele o faz para evidenciar a ineficácia da *iatriké tékhne* diante dessa doença – ao que ele contrapõe a utilidade de sua narrativa, que fornecerá às gerações futuras meios de reconhecer a doença no caso de uma reincidência.¹²

O *loimós* de Atenas ultrapassa os meios oferecidos pelas técnicas humanas e nesse sentido a narrativa de Tucídides encontra um ponto em comum

com as narrativas sobre doenças decorrentes de cóleras divinas (cf., por exemplo, o escoliasta ao verso 243 dos *Acarnenses*: “a doença mais forte que todas as magias e técnicas humanas”, τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης). Porém, como nota Demont (1983; 1990; ver também HORSTMANNSHOFF, 1993, p. 127), a descrição da peste por Tucídides se diferencia tanto das narrativas sobre cóleras divinas quanto das explicações oferecidas pelos tratados hipocráticos contemporâneos. De um lado, o historiador demonstra que essa peste não tem qualquer relação com as pestes sobre as quais discorrem os tratados hipocráticos: sem causa determinável, não pode ser imputada ao ar como as “doenças comuns” dos tratados; além disso, a peste atinge humanos e animais, contrariamente à crença hipocrática sobre a exclusividade humana das pestilências¹³. De outro lado, ainda que atinja humanos e animais e que seja inexplicável, a peste também não responde a uma ofensa a uma divindade ou a uma ordem moral. Pelo contrário, a doença é, para Tucídides, a origem da desordem moral que se instaura na cidade: “Primeiro, e também de modo mais geral, a doença deu início a uma desordem excessiva na cidade” (Πρῶτόν τε ἦρξε καὶ ἐς τὰλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα, 2, 53,1).

Essa inversão das relações de causa e consequência é significativa para o estudo dos usos metafóricos do vocábulo “doença”, já que, como destaca Loraux (1997, p. 242-248; ver também BROCK, 2000, p. 30-31), tal inversão acaba por limitar as possibilidades de um alcance simbólico no mal físico: na *História da Guerra do Peloponeso*, *nósos* ou *nósema* jamais é empregado em sentido metafórico. Certamente, o advento da peste faz surtir um efeito de ironia que desestabiliza o otimismo da oração fúnebre de Péricles na narrativa.¹⁴ Certamente, as correspondências entre as narrativas da peste em Atenas e da *stásis*, da guerra civil, em Cócira mostram que esses dois eventos dizem respeito a uma anomia extrema e inédita nas cidades gregas (RIBEIRO, 2003).¹⁵ A propósito da *stásis*, é notável que Tucídides também, tal como Heródoto, faça referência ao conflito em termos graduais: “Tal foi o grau de crueldade que a guerra civil atingiu” (οὕτως ὠμὴ <ή> στάσις προυχώρησε, 3, 82, 1). No entanto, a própria ausência da expressão *pólis nosoúsa*, “cidade adoecida”, na obra de Tucídides, parece marcar uma escolha de limitar *nósos* e seus derivados a suas significações mais concretas.

Por contraste, um dos principais alvos das críticas a Atenas na utopia platônica da cidade-pessoa acaba por convergir com as explicações dos

conflitos nas *póleis* fornecidas por outros autores, na medida em que as disputas políticas são simultaneamente disputas por *timé*, por estimas e honras (cf. TUCÍDIDES. 3, 82, 8). Se Tucídides deixa a outros as causas da peste que se abate em Atenas, ele é bastante preciso na identificação das causas da *stásis* em Cócira: a *pleonexía*, “busca de vantagens”, e a *philotimía*, “busca por honras”. Também Aristóteles (*Política*, 5, 2, 1302a) situa a causa das *stáseis* no desacordo sobre em que consiste a igualdade entre os cidadãos, sobre o *kérδος*, “ganho” e a *timé*, “honra, estima”, posto que esses últimos tornam evidentes as diferentes concepções de igualdade. Quando os conflitos atingem um ponto extremo que põe em risco a existência mesma da cidade, são assimilados a doenças. O uso metafórico da noção de doença no domínio do político não deixa de seguir o mesmo princípio operante nas narrativas de doenças enviadas como punição pelas divindades: a manutenção do equilíbrio social pelo compartilhamento justo das honras, das *timai*.

Documentação escrita

ARISTOPHANES. *Fabulae*. Trad. N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 2007. v. I e II.

ARISTOTELES. *Política*. Trad. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

DEMOSTHENES. *Orationes*. Trad. S. H. Butcher. Oxford: Clarendon Press, 1903. v. I.

DINARQUE. *Discours*. Trad. M. Nouhaid et traduit par L. Dors-Meary. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

EURIPIDES. *Fabulae*. Trad. J. Diggle. Oxford: Oxford University Press, 1981.

HERODOTE. *Histoires*. Tome V: Terpsicore. Trad. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

HESIOD. *Works and Days*. Trad. M. L. West. London: Oxford University Press, 1998.

HOMÈRE. *Iliade*. Tome I: Chants I -VI. Tome III: Chants XIII-XVIII. Paris: Les Belles Lettres, 1937.

HYPERIDES. *Orationes et fragmenta*. Ed. C. Jensen. Leipzig: Teubner, 1917.

PLATO. *Opera*. Trad. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1920-1922. v. I, III, IV e V.

SOLONE. *Frammenti dell'opera poetica*. Premessa di H. Maehler, introduzione e commento di M. Noussia. Trad. M. Fantuzzi. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

SOPHOCLES. *Fabulae*. Trad. H. Lloyd-Jones & N. G. Wilson. Oxford: Oxford University Press, 1990.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. Livres II et III. Trad. R. Weil (avec la collaboration de J. de Romilly). Paris: Les Belles Lettres, 1967.

XENOPHON. *Opera omni*. Trad. E.C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1920.

Referências bibliográficas

AZOULAY, Vincent; ISMARD, Paulin. Les lieux du politique dans l'Athènes classique: Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales. In: SCHMITT-PANTEL, Pauline; DE POLIGNAC, François. *Athènes et le politique*: dans le sillage de Claude Mossé. Paris: Albin Michel, 2007, p. 271-309.

BACELAR, Agatha. Pragmática de uma metáfora: a cidade ferida de Arquíloco a Píndaro. *Revista Clássica*, Belo Horizonte, v. 30., n. 1., p. 29-42, 2017.

_____. Males que vêm dos deuses: esboço de uma antropologia da doença na Grécia Antiga. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 17-29, 2021.

BARENT, Moshe. Stasis, or the Greek invention of politics. *History of Political Thought*, Exeter, v. 19, p. 331-362, 1998.

BLÖSSNER, Norbert. The city-soul analogy. In: FERRARI, Giovanni (ed). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 345-385.

BROCK, Roger. Sickness in the body politic. Medical imagery in the Greek polis. In: HOPE, Valerie.; MARSHALL, Eireann (eds.). *Death and disease in the ancient city*. London: Routledge, 2000, p. 24-34.

_____. *Greek political imagery from Homer to Aristotle*. London: Bloomsbury, 2013.

CAIRNS, Douglas. The politics of envy: envy and equality in Ancient Greece. In: KONSTAN, David (ed.). *Envy, spite, and jealousy: the rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p. 235-252.

CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Belin, 1996.

- COHEN, David. *Law, violence and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CONNOR, Walter Robert. *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- DAVIDSON, James. *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. London: Fontana Press, 1998.
- _____. Dover, Foucault and Greek homosexuality: penetration and the truth of sex. *Past and Present*, Oxford, v. 170, p. 3-51, 2001.
- DEMONT, Paul. Notes sur le récit de la peste athénienne chez Thucydide et sur ses rapports avec la médecine de l'époque classique. In: LASSERRE, François; MUDRY, Philippe (éds.). *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. ACTES DU 4e COLLOQUE INTERNATIONAL HIPPOCRATIQUE. Genève: Droz, 1983, p. 341-353. _____. Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide. *Kernos*, Liège, v. 3, p. 147-156, 1990.
- FERRARI, Giovanni. *City and soul in Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- _____. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: _____. (ed.). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 108-117.
- FINLEY, Moses. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- GILL, Christopher. *Personality in Greek epic, tragedy, and philosophy: the self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis et cité-État: un concept antique et son équivalent moderne*. Paris: les Belles Lettres, 2001.
- HORNBLOWER, Simon. *A commentary on Thucydides*. Books I-III. Oxford, Oxford University Press: 1991. v. 1.
- HORSTMANSHOFF, Manfred. Les répercussions de la peste d'Athènes (430-426 av. J.-C). In: TOUATI, François Olivier (éd.). *Maladies, médecines et sociétés*. ACTES DU VIE COLLOQUE HISTOIRE AU PRESENT. Tome I. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 125-135.
- KONSTAN, David (ed.). *Envy, spite, and jealousy: the rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- KOSAK, Jennifer Clarke. *Polis Nosousa: Greek ideas about the city and disease in the fifth century BC*. In: HOPE, Valerie; MARSHALL, Eireann (eds.). *Death and disease in the ancient city*. London: Routledge, 2000. p. 35-54.

- LLOYD, Geoffrey . R. *In the grip of disease: studies in Greek imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- LOMBARD, Jean. *Platon et la médecine*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Payot-Rivages, 1993.
- _____. Un absent de l'Histoire ? : Le corps dans l'historiographie thucydéenne. *Mètis*, Paris, v. 12, p. 223-267, 1997.
- _____. *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages, 2005a.
- _____. *La tragédie d'Athènes: la politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil, 2005b.
- MONOSON, Sara. Citizen as erastes: erotic imagery and the idea of reciprocity in the Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, California, v. 22, n. 2, p. 253-276, 1994.
- MOSSÉ, Claude. Les relations de 'clientèle' dans le fonctionnement de la démocratie athénienne. *Mètis*, Paris, v. 9-10, p. 143-150, 1994.
- OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *Political dissent in democratic Athens*. Intellectual critics of popular rule. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. 2ème éd. Paris: PUF, 2010.
- RIBEIRO, Tatiana Oliveira. Mestres violentos na Grécia antiga: a peste, a guerra e a *stásis* na obra de Tucídides. *Calíope*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 128-137, 2003.
- SASSI, Maria Michela. Taking care of the city: the appeal to notions and methods of Hippocratic medicine in Plato's political thought. *Dialogues d'histoire ancienne*, Franche-Comté, v. 47, n. 2, p. 113-133, 2021.
- STALLEY, Richard . Aristotle's criticism of Plato's Republic. In: KEYT, David; MILLER JR., Fred (eds.). *A companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 182-199.
- THALMANN, William. 'The most divinely approved and political discord': thinking about conflict in the developing polis. *Classical Antiquity*, California, v. 23, p. 359-399, 2004.

THOMAS, Rosalind. Thucydides intellectual milieu and the plague. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonis (eds.). *Brill's companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2006, p. 87-108.

VEGETTI, Mario. *La medicina in Platone*. Venezia: il cardo, 1995.

WHITEHEAD, David. Competitive outlay and community profit: φιλοτιμία in Democratic Athens. *Classica et Mediaevalia*, Copenhagen, v. 34, p. 55-74, 1983.

WILSON, Peter. *The Athenian institution of khoregia: the chorus, the city and the stage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOHL, Victoria. *Eusebeia kai philotimia: hegemony and democracy at the Panathenaia*. *Classica et Mediaevalia*, Copenhagen, v. 47, p. 25-88, 1996.

YATES, Velvet Lenore. Anterastai: competition in eros and politics in Classical Athens. *Arethusa*, Baltimore, v. 38, n. 1, p. 33-47, 2005.

YATROMANOLAKIS, Yorgis. Poleos erastes: the Greek city as the beloved. In: STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.). *Personification in the Greek world: from Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 267-283.

Notas

¹ Cf. Loraux (1997, p. 225-226), que cita Tucídides (2, 42, 4; 2, 43, 2; 2, 64, 3; 1, 70, 6); para *sôma* como a vida que os atenienses oferecem à sua *pólis*; Andócides (*De Mysteriis*, 4, 5, 123; Lísias (*De caede Eratoatenes*, 50, para uma vida colocada em risco por um processo capital. Nestes dois últimos, a ameaça concerne tanto os *sómata* dos acusados quanto os seus *khremata*, suas fortunas, assim como, nos discursos judiciais nos quais se evocam as participações nas liturgias, são os bens e os corpos que são colocados a serviço da cidade (cf. WILSON, 2000, p. 135-136). No seu estudo sobre o corpo na historiografia tucidiana, Loraux (1997, p. 239, 244-245) também nota a ausência do corpo enquanto figura da coletividade, imagem mais romana do que grega (cf., por exemplo, Tito Lívio - 2, 32, 9).

² A fórmula τὸ δὲ πόλεως σῶμα também ocorre em uma passagem de Dinarco (*In Dem.* 110, 6) tal como transmitida pelo papiro *Oxy* 3436 e pelos manuscritos A (*Crippisianus* ou *Burneianus* 95) e N (*Bodleianus Auct.* T. 2. 8), mas a edição de Nouhad segue a correção de Conomis, que substituiu σῶμα por ὄνομα. As duas passagens são mencionadas por Brock (2000, p. 25).

³ A mesma comparação ocorre em Pseudo-Demóstenes (11), (*In epist. Phil.* 14), onde se substitui, de um lado, “as cidades e os tiranos” por “as realezas e todas as

outras formas de poder” e, de outro lado, a proximidade da guerra nas fronteiras pela derrota do exército.

⁴ Os textos, tidos como as referências mais antigas da expressão que chegaram até nós, são citados por Kosak (2000, p. 46).

⁵ Cf. também *Odisséia* (XIII, v.388), onde a tomada da cidade é descrita como “lhe arrancar os véus” (κρήδεμνα λύειν), com os comentários de Yatromanolakis (2005, p. 267-269), que cita os trabalhos de Michael N. Nagler a propósito da permanência da noção de castidade na utilização metafórica de κρήδεμνα; o helenista nota também o emprego de ἀρπαγή para designar tanto a violação de uma mulher quanto a tomada de uma cidade.

⁶ Bem entendido, a sequência da narrativa de Tucídides contradiz o otimismo da oração de Péricles, impondo o uso do futuro do pretérito na análise da metáfora, a propósito da qual ler Monoson (1994); Yates (2005), que insiste na dimensão competitiva da *paiderastia*. Sobre as relações “paidofílicas” na Grécia antiga, ver Calame (1996, p. 35-46 e p. 101-121). Para uma crítica radical da aplicação da oposição “ativo” e “passivo” como princípio definidor das relações eróticas e sexuais gregas antigas, ver também Davidson (1998, p. 159-182; 2001), que demonstra bem como a moralidade grega, baseada na *enkrateía*, no domínio de si, se mostra incompatível com a representação das relações eróticas em termos de poder e dominação. Nesse sentido, se a mulher é representada como inferior ao homem, tal inferioridade quer dizer menor capacidade de controlar os desejos e um homem efeminado é, na prática, o que chamaríamos hoje de “garanhão”, independente do gênero dos indivíduos com quem se relaciona.

⁷ Para a importância dos discursos públicos, notadamente nos tribunais e assembleias, como lugares de negociação entre o *dêmos* e a elite, ver, por exemplo, Ober (1996, p.19-31) e Cohen (1995, p. 192-195). Este último insiste no aspecto agonístico das práticas judiciais gregas que não fazem cessar os conflitos, mas se apresentam como uma arena suplementar que media a competição.

⁸ Thalmann (2004) analisa as ocorrências de *éris* e derivados nos poemas homéricos e hesiódicos, nos resumos do ciclo épico, bem como em alguns exemplos retirados de Heródoto, Xenofonte e Tucídides, para mostrar as ambivalências e as continuidades entre as “duas *érides*”.

⁹ Sobre as ambiguidades do *phthónos*, ver a obra editada por Konstan (2003) em particular o artigo de Cairns, que insiste nos laços entre a acusação de inveja e a recusa em aceitar a igualdade política, bem como na fluidez das fronteiras entre a inveja e a indignação legítima; o artigo de Most na mesma obra trata das ambiguidades relativas aos aspectos positivos de ser objeto de inveja nos epínios de Píndaro, onde *phthónos* acompanha necessariamente a vitória e integra a tópica do elogio.

¹⁰ Note-se que o emprego do superlativo implica a existência de outros graus de doença na cidade.

¹¹ Além deste exemplo das *Leis*, ver, entre outras passagens, *Menexeno* (243) e *Sofista* (228a).

¹² Thomas também demonstra quanto o debate em torno da tecnicidade do vocabulário “médico” em Tucídides é um falso debate, já que no fim do séc. V a.C. o léxico dos tratados hipocráticos estava muito longe de constituir o que se denomina um vocabulário técnico – o que não impede de reconhecer no texto do historiador tendências discursivas dos debates intelectuais de seu tempo, dos quais participavam também, e ativamente, os *iatrói*. Sobre o estilo polêmico da argumentação de Tucídides, Thomas cita os paralelos de Heródoto (1, 5, 3); Hipócrates (*De. Nat. Hom.* Litrée VI, p. 31). Sobre a rivalidade Tucídides com os *iatrói* na descrição da peste, ver também Lloyd (2003, p. 121-122).

¹³ Para essas representações do *loimós* nos tratados, ver Hipócrates (*Flat.* 6, Litrée VI, p. 97), (Jouanna, 1988a p. 109); *Aër.* (2, 2 Litrée II, p. 14), (Jouanna, 1996a, p. 189); *Nat. Hom.* (9 Litrée VI p. 52-54); *Acut.* (5, 2 Litrée II p. 232), (Joly p. 38); Pseudo-Aristóteles (*Problemata*, 1, 7, 859b 15-21; 8, 8, 887a 22-31), exemplos citados por Demont (1983).

¹⁴ Note-se sobretudo o contraste, evidenciado por Loraux (1997, p. 225-227), entre as ocorrências da expressão *σῶμα αὐτάρκης*, “corpo auto-suficiente”: em 2, 41,1 no elogio ao estilo de vida ateniense cuja auto-suficiência assegura a versatilidade e a graciosidade; em 2, 51, 3, acompanhado de uma negação, para dizer que nenhum corpo será suficientemente forte para enfrentar a peste. Ver também Horstmannshoff (1993, p. 130-131). Para uma análise das relações entre a descrição da peste e os dois discursos de Péricles, ver Connor (1984, p. 63-75) e Lloyd (2003, p. 122-123).

¹⁵ Hornblower (1991, p. 481 e 486) e Horstmannshoff (1993, p. 135, n. 30) chamam a atenção para as recorrências semântico-lexicais: *ἐπιπέσοι* 2, 48, 3 e *ἐπέπεσε* 3, 82,2; *τέρπνόν* 2, 53, 2, *ἡδύν* 2, 53, 3 e *ἡδονή*, 3, 82, 8. Connor (1984, p. 99-101) se interessa igualmente pelos paralelos na estrutura narrativa das duas passagens (descrição dos eventos, generalização, análise das consequências morais) e pelo fato de tanto a peste quanto a *stásis* serem, ambas, mais fortes que o discurso (2, 50, 1 e 3, 82, 4; sobre essa última passagem, ver ainda Loraux – 2005b, p. 81-107).

DOR E MORTE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA: FERRAMENTAS DE ACESSO AO HADES SEGUNDO HERÓDOTO E AO REINO CELESTE SEGUNDO CIPRIANO DE CARTAGO*

Ana Teresa Marques Gonçalves**

Resumo: *Acreditamos que os autores cristãos se apropriaram de diversas ferramentas retóricas, advindas do arcabouço oral e literário dos pagãos, para construir suas narrativas, com o intuito de converter o maior número possível de pessoas à prática do Cristianismo. A prática proselitista permitia que os convertidos aos princípios cristãos defendessem o uso de algumas ferramentas comuns para o morto ter acesso ao Reino Celeste. Eram os atos praticados em vida que permitiriam o acesso ao mundo dos mortos, por um caminho ou por outro. O que diferenciava o julgamento da possibilidade de acesso era o ideário ético que balizava a conduta dos gentios e dos cristianizados. Neste artigo, observamos como Heródoto, em as Histórias, vinculou a morte ao julgamento de uma vida feliz, enquanto o Bispo cartaginês martirizado, Cipriano, em suas obras, percebeu a dor como um caminho possível para a chegada ao Reino Celeste.*

Palavras-chave: *retórica; cristianismo; paganismo; cultura; ética.*

GRIEF AND DEATH IN CLASSICAL ANTIQUITY: TOOLS TO ACCESS HADES ACCORDING TO HERODOTUS AND THE CELESTIAL KINGDOM ACCORDING TO CYPRIAN OF CARTHAGE

Abstract: *We believe that Christian authors appropriated several rhetorical tools, arising from the oral and literary framework of the pagans, to build their narratives, to convert as many people as possible to the practice of Christianity. The proselytizing practice allowed converts to Christian principles to advocate the use of some common tools for the dead to gain*

* Recebido em: 08/05/2022 e aprovado em: 13/08/2022.

** Professora Titular de História Antiga na Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO. Bolsista Produtividade II do CNPq. E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/000-0001-6020-3860>.

access to the Celestial Kingdom. It was the acts performed in life that would allow access to the world of the dead, one way or another. What differentiated the judgment from the possibility of access was the ethical ideals that guided the conduct of the Gentiles and the Christianized. In this article, we observe how Herodotus, in the Histories, linked death to the judgment of a happy life, while the martyred Carthaginian Bishop, Cyprian, in his works, perceived pain as a possible way to reach the Celestial Kingdom.

Keywords: *rhetoric; Christianity; paganism; culture; ethic.*

Introdução

Há muito tempo, temos nos interessado por investigar como os autores convertidos ao Cristianismo da Antiguidade Tardia se utilizaram de ferramentas retóricas, comuns aos escritos pagãos, para auxiliarem na construção de uma retórica voltada ao proselitismo cristão. O que mais diferenciava judeus de cristãos na Antiguidade é que os primeiros já nasciam integrantes identitários da comunidade judaica ao proverem de um ventre de mãe judia, enquanto os segundos tinham que reconhecer uma nova crença e se dedicarem a professar novos rituais e a exercer novas práticas sociais, muitas vezes diversos dos praticados pelos gentios.

Os judeus, principalmente após as diásporas, ao se espalharem por novos territórios e terem que utilizar novas linguagens, apegaram-se ferozmente às suas crenças e cerimônias, incansavelmente repetidas e memorizadas, como forma de cristalizarem uma identidade judaica a ser compartilhada por todos os membros da comunidade, não importando o tempo e o espaço em que se encontrassem. Karen B. Stern, no instigante capítulo “*Keeping the Dead in Their Place: Mortuary Practices and Jewish Cultural Identity in Roman North Africa*”, parte integrante da excelente coletânea intitulada *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, editada por Erich S. Gruen (2011), demonstra como os judeus que se estabeleceram no território norte africano buscaram adaptar suas práticas funerárias aos elementos naturais e culturais que ali encontraram, bastante diferente do que conheciam na Judéia, sem contudo se afastar das regras impostas pela leitura do Torá e indicadas pela tradição fúnebre. Houve adaptações, mas elas tentaram ao máximo não se afastar muito do que era estabelecido por textos rabínicos palestinos e babilônicos, como demonstram as escavações arqueológicas empreendidas nas catacumbas judaicas do sítio de Gammarth na atual Tunísia (STERN, 2011, p. 307-309). Onde um judeu se encontrasse, ele

deveria repetir certos rituais, fazer determinadas leituras e proceder a algumas ações para se entender e se demonstrar privada e publicamente como parte integrante da comunidade judaica.

Os cristãos, desde a formação das comunidades primitivas, também tentaram estabelecer leituras, rituais e práticas sociais que denotassem seu grupo religioso. Passar a acreditar em um único Deus deveria implicar numa mudança profunda de vida. Esta concepção aparece estimulada em obras de autores como Justino de Roma, Orígenes, Tertuliano, e o próprio Bispo norte africano Cipriano de Cartago. Ao contrário de um judeu que já nascia judeu, o cristão vinha de outros sistemas de crença e se tornava cristão por um processo de conversão. Somente após esta conversão, que deveria ser estimulada e mantida, apesar de todos os percalços e perseguições pagãs, o convertido teria acesso a uma nova forma de vida. Deveria compartilhar crenças, cerimônias, festas, rituais e práticas cotidianas com outros membros das comunidades de convertidos, enquanto ao mesmo tempo deveria evitar lugares e companhias que se remetessem ao ideário pagão.

Tertuliano, por exemplo, em sua obra *Sobre os Espetáculos*, defende que os teatros, os circos e as termas seriam espaços dominados por *daimones*, pela presença de estátuas de deuses pagãos e pela ocorrência de rituais vinculados a este imaginário. Por isso, deveriam ser locais evitados pelos convertidos, para que pudessem ter acesso a um bom lugar no dia do Juízo Final (TERTULIANO. *Sobre os Espetáculos*, XX.5.17-20). Os neófitos cristãos deveriam, assim, renunciar a certas práticas em detrimento de outras, visando a um futuro mais seguro ao lado da divindade cristã, no denominado Reino Celeste.

Após a morte, os convertidos aos princípios cristãos que perdurassem na fé, teriam suas almas conduzidas ao Reino Celeste, no qual o Deus cristão era Rei e Jesus, seu filho, seria Príncipe. Prudêncio, poeta cristão da passagem do IV para o V século, afirma que enquanto o pagão deveria se preocupar apenas com seu tempo na Terra o convertido deveria se ocupar com as boas práticas e o uso da moderação para garantir os verdadeiros bens no futuro: a ascensão ao Reino Celeste após a morte: “A natureza mostra que todas as coisas reverdecem depois de sua morte. [...] Eu sou o Senhor (*dominus*) capaz de criar e de restabelecer o que havia perecido e se dissipado” (PRUDÊNCIO. *Contra Símaco II*, II.196-205). Para este poeta, o Reino Celeste seria como uma casa, repleta de vasos de cerâmica,

ouro, marfim, na qual os que exerceram boas práticas em vida seriam conduzidos para uma morada eterna (PRUDÊNCIO. *Epilogo*, 1-34). Desta forma, tratava-se de um lugar ao qual o convertido almejava chegar após o passamento.

Para convencer os não cristãos a se converterem, os conversos souberam se utilizar de todas as ferramentas retóricas orais e literárias absorvidas do ideário pagão. No intuito de exercer o proselitismo, ou seja, a arte da persuasão e do convencimento em busca da conversão aos princípios cristãos, os oradores e escritores convertidos se apropriaram de toda a poética e de todo armamento retórico pagão, visto que necessitavam ser compreendidos pelos gentios. Todo o processo de conversão se inicia pelo estabelecimento de uma linguagem comum. Utilizamos imensamente as obras de Averil Cameron sobre esta temática.

Em 1991, quando lançou a obra *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Averil Cameron enfatizou o processo de reapropriação dos cânones da retórica antiga, clássica e pagã realizada pelos escritores cristãos, na tentativa de desenvolver seu proselitismo, ou seja, com a intenção de cooptar a população ainda não convertida e de manter na fé os já conversos ao Cristianismo. Buscando o auxílio de um arsenal de *topoi* e de imagens reconhecíveis pelas audiências a serem tocadas pela nova fé, vários autores cristãos lançaram mão de instrumentos de persuasão disponíveis e reconhecíveis como advindos dos cânones clássicos. Indubitavelmente, era mais fácil levar a mensagem cristã por meio de expressões, símbolos, imagens e ideias que já circulavam e que poderiam ser mais facilmente compreendidos por aqueles cuja atenção se buscava captar. A comunicação era um meio poderoso de conversão (CAMERON, 1994, p. 2), principalmente no seio de sociedades orais, como eram as da Antiguidade.

Como o Cristianismo era encarado como uma nova filosofia de vida, isto é, a conversão deveria levar os homens a mudarem suas rotinas e seus modos de vida e não apenas as suas crenças, comunicar a fé de forma persuasiva convertia-se em fundamental meio de alterar a vida dos homens antigos. A cristianização do Império Romano foi, antes de tudo, a criação de “novas representações” (CAMERON, 1994, p. 189), a partir de cânones já estabelecidos na retórica clássica, ou seja, no imaginário dos romanos e dos povos por eles conquistados e “transculturados”.

Neste artigo, buscamos refletir como os antigos perceberam o acesso ao mundo dos mortos como uma jornada que se iniciava por um julgamento moral das atividades exercidas na Terra. As balizes do julgamento moral das atitudes empreendidas no mundo terreno é que se modificaram na construção dos ideários pagão e cristão. Os convertidos e os gentios não eram julgados exatamente a partir dos mesmos parâmetros éticos, construídos a partir do imaginário estabelecido e compartilhado pelos membros das comunidades pagãs e cristãs. Algumas ferramentas de acesso ao mundo dos mortos foram reutilizadas pelos cristãos, mas outras foram criadas, com o intuito de fomentar a realização de certas condutas enquanto o convertido estivesse agindo no mundo dos vivos.

Sólón e Creso nas *Histórias* de Heródoto: definindo parâmetros para a suprema felicidade

Quando fomos convidadas a falar no evento do Lhia da UFRJ, de 2021, sobre Dor e Morte na Antiguidade, imediatamente nos veio à mente duas passagens: uma vinda das *Histórias* de Heródoto, na qual o legislador ateniense Sólon e o rei lídio Creso conversam sobre o homem mais feliz do mundo; outra narrada pelo Bispo Cipriano de Cartago, na sua obra *Sobre a Mortalidade*, na qual o sacerdote reflete sobre o caminho que leva o morto ao Reino Celeste, identificando-a como uma viagem da salvação. Na primeira, a morte é apresentada como condição de julgamento de felicidade, enquanto na segunda, a morte é demonstrada como um caminho para uma real felicidade. Em ambos os autores, a dor pode ser ou não ferramenta de condução ao mundo dos mortos.

Estas diferenças e semelhanças nos levaram a refletir sobre a construção dos parâmetros éticos que permitiram aos pagãos e aos cristãos formatarem um julgamento moral do que seriam as boas condutas exercidas no mundo terreno, e que capacitariam o morto a ocupar um bom lugar no mundo dos falecidos. Percebemos que como os cristãos se apropriaram de cânones retóricos pagãos algumas imagens se repetem. Contudo, os cristãos, em sua busca identitária de se diferenciarem dos gentios, cunharam alguns parâmetros culturais novos na formalização dos caminhos que poderiam levar a alma do morto ao Reino Celeste.

Nas *Histórias*, Heródoto conta, no livro 1.30, que nos chegou sob o nome de Clío, que Sólon deixou Atenas e foi para o Egito, ao encontro do

faraó Amásis, e depois para Sardes, onde encontrou o rei lídio Creso, que o recebeu em seu palácio. No terceiro ou quarto dia após a chegada, Creso mandou seus serviçais levarem Sólon, conhecido por sua sabedoria ao ter sido eminente legislador em sua pátria, para circular entre seus tesouros, tendo ele visto e examinado tudo:

Creso, quando se lhe ofereceu uma oportunidade, fez-lhe a seguinte pergunta: 'Ouvimos muitas coisas a seu respeito, hóspede ateniense, em relação à sua sabedoria e às suas perambulações, e a quantas terras fostes em busca de conhecimentos e para ver o mundo. Agora, portanto, veio-me o desejo de perguntar-te se jamais viste alguém mais feliz que todos os seus semelhantes'. Foi esta a pergunta de Creso, que se julgava o mais feliz dos homens. Sólon, todavia, não quis adulá-lo de modo algum, e lhe respondeu sinceramente: 'É o ateniense Telos, rei'. Creso se surpreendeu com esta resposta e perguntou incisivamente a Sólon: 'Por que julgas que este Telos é mais feliz?' Sólon replicou: 'A cidade de Telos prosperava, ele era pai de filhos belos e excelentes, viu crianças nascidas de todos eles e sua riqueza era sólida. Além disso, tendo tanta riqueza quanto um homem pode ter entre nós, ele terminou sua vida da maneira mais gloriosa, numa batalha entre os atenienses e seus vizinhos em Elêusis, ele atacou e derrotou os inimigos e teve ali a mais bela das mortes. Os atenienses lhe proporcionaram um funeral às expensas da cidade no local de sua morte e o distinguiram enormemente' (HERÓDOTO. *Histórias*, I.30).

Como afirma Delfim Leão:

O encontro ente Sólon e Creso constitui um dos episódios mais famosos e mais discutidos da história da cultura clássica. Embora estas duas personalidades tenham captado a atenção dos antigos de forma independente, o certo é que, depois de Heródoto haver narrado a conversa entre os dois homens, eles ficariam ligados de forma indelével (LEÃO, 2000, p. 27).

Segundo este autor, o monarca lídio subiu ao trono por volta de 560 a.C. e governou por catorze anos, tendo Sardes caído nas mãos dos persas, sob governo de Ciro, entre 547 e 546 a.C. Sólon, por sua vez, teria morrido entre

560 e 559 a.C. Desta maneira, seria impossível que este encontro tivesse realmente ocorrido (LEÃO, 2000, p. 30). Tal informação nos provoca ainda mais interesse na narrativa herodoteana, pois tal entrevista, entre um sábio legislador e um rei poderoso, teria sido uma construção retórica totalmente criada/inventada por Heródoto, com o intuito de inserir uma mensagem pedagógica, um tipo de *exemplum*, em seu discurso. O autor de Queroneia menciona o elevado valor moral do episódio para justificar sua inserção no relato (LEÃO, 2000, p. 52) e, deste modo, garante sua relevância para repensar o ideário grego a respeito da felicidade e da morte.

Esta pequena passagem assim nos suscitou ainda mais atenção. Em primeiro lugar, a definição da sabedoria de Sólon para que fosse encarado como um bom juiz para determinar quem seria o homem mais feliz foi baseada em três parâmetros: idade avançada, realização de viagens para conhecer o mundo e efetivação de boas ações em vida, reconhecidas como tais publicamente pelos seus semelhantes. Em segundo lugar, o fato de Creso ter por vaidade feito esta pergunta, esperando também um reconhecimento público de sua felicidade. Mais do que sentir felicidade ou reconhecê-la como existente em sua vida terrena, o rei queria ser visto como um homem feliz pelos seus súditos, e que esta pecha lhe fosse fornecida por alguém com reconhecida autoridade para tal. Antes do questionário, Creso mostra sua riqueza, suas posses, seus ganhos, acreditando que tais subterfúgios vão lhe garantir a condição de mais feliz. Numa corte oriental, estabelecida num grande e luxuoso palácio, a sinceridade não parecia ser moeda corrente. Heródoto enfatiza que Sólon não quis adular nem agradar o rei e por isso respondeu com sinceridade. A emissão do nome do desconhecido Telos, que morrera numa batalha para defesa da pátria, deixa boquiaberto o poderoso e vaidoso soberano.

São as condições para o reconhecimento da suprema felicidade de Telos que sempre nos chamaram a atenção: 1) ele vem de uma cidade próspera; 2) morreu com uma idade levemente avançada, o que o permitiu ter filhos e netos, mas ainda defender sua cidade; 3) teve uma riqueza sólida; 4) atacou e derrotou os inimigos; 5) teve um funeral custeado pela cidade e garantiu um reconhecimento duradouro.

Como bom cidadão, assim reconhecido ao morrer defendendo a pátria, Telos divide a grandeza de Atenas entre si e todos os seus habitantes. Habitar uma cidade caracterizada pela manutenção da prosperidade já seria,

para os homens antigos, um bom caminho para a felicidade. Contar com alimentação, segurança e equilíbrio institucional seriam boas ferramentas para a definição de uma vida feliz no pensamento herodoteano.

Morrer com uma idade mais avançada, tendo procriado e gerado herdeiros para suas posses e para serem defensores da cidade, e ainda sendo capaz de ver os filhos gerando os próprios herdeiros, dando continuidade à linhagem, à família e mantendo a cidade funcionando e protegida, certamente eram fatores da suprema felicidade. Entretanto, viver muitos anos também abria espaço para a ocorrência de um número maior de vicissitudes, de possibilidade de erros, de ocorrência de desgraças. Então, morrer mais vetusto sem ter passado por grandes percalços aumentava ainda mais a cotação da felicidade.

O tempo extenso de vida e a prosperidade da cidade em si também devem ter permitido a Telos construir uma riqueza sólida, nem demais, nem de menos. Uma construção proprietária e financeira que lhe propiciou uma existência abundante e a oportunidade de deixar herança para os filhos e netos; uma tranquilidade na rotina diária. Bens que lhe permitiram a aquisição de armas para lutar pela segurança de seus descendentes e pela glória de sua cidade. Ele morreu ao atacar o inimigo, de frente, como na “bela morte” construída e defendida por Jean-Pierre Vernant (2001, p. 35). Por fim, ele é reconhecido como um *polites* valoroso e tem seu nome inserido na memória de sua comunidade ao receber um funeral às expensas públicas, que garantia também a inserção do nome de sua família no rol dos grandes apoiadores da grandeza da pátria. A felicidade de Telos se expandia no tempo e no espaço; chegava aos seus pósteros e era mantida pela rememoração constante de seu feito.

E o mais importante: só seria possível indicar um homem como o mais feliz após a sua morte, visto que até o falecimento, o destino, essa moira inexorável, poderia fazer a balança, que permitia a aferição do peso dos atos bons e maus, pender para o lado contrário ao indicado pela ética pagã. Somente após a morte, quando a ética parava de julgar os atos dos viventes, pois no Hades todos deveriam tender para a igualdade, um homem poderia ser indicado, por um sábio, como o mais feliz em comparação com os demais. Desta forma, a dor do ferimento de guerra ganha novos contornos, pois habilita o humano a ser reconhecido como detentor da suprema felicidade. O passamento e as exéquias públicas seriam o caminho para uma boa chegada ao mundo dos mortos na narrativa de Heródoto.

A dor e a morte são assim ferramentas, instrumentos que conduzem os homens para os caminhos da felicidade e do mundo dos mortos. No ideário cristão, a morte também passou a ser critério para valorar a vida, do mesmo modo que a maneira como se morria passou a ter a mesma importância de percepção de como se viveu. Para os cristãos, a possibilidade de acesso ao Reino Celeste era um dos dispositivos de referência para se definir a suprema felicidade. Feliz dos humanos que podiam viver com a certeza de que migrariam para a casa de Deus após o falecimento. Deste modo, tanto para pagãos quanto para os convertidos ao Cristianismo, a prática das virtudes (sendo que cada ideário vai definir quais as virtudes deveriam ser praticadas em vida), de certa forma, dava um salvo conduto na viagem ao mundo dos mortos.

A ressignificação cristã e a construção de uma ética específica: o caso de Cipriano de Cartago

A concepção de que o itinerário da alma do morto até o Reino Celeste constitui-se numa viagem aparece de forma clara na narrativa cipriânica. Tácio Cecílio Cipriano foi educado dentro dos cânones clássicos. A *gens* Cecília, da qual provinha, migrou da Península Itálica para a Província da África Proconsular ainda no final da República. Por intermédio da pregação do Presbítero Ceciliano, ele se converteu ao Cristianismo, sendo batizado por volta de 246. Foi devido à sua formação elaborada e às boas relações familiares cidadinas em Nova Cartago que Cipriano acabou nomeado Bispo. De uma elite pagã, ele passou, assim, a integrar uma cristã.

Num artigo, publicado na Revista *Phoênix* em 2020, intitulado “*A Praga de Cipriano de Cartago (249-270 d.C.): Uma Proposta Política e Social à Pandemia*”, Érica C. M. Silva e Belchior M. Lima Neto analisam a pestilência que se abateu sobre o continente africano durante vinte e um anos, estendendo seus efeitos malignos sobre a população daquela região de 249 a 270. Tal malefício tão duradouro gerou questionamentos diversos nas populações por ele atingidas. Segundo estes autores:

Em 252 d.C., Cipriano compõe Sobre a Mortalidade (De Mortalitate), direcionada à comunidade cristã cartaginesa a fim de atenuar o desespero e as dúvidas advindas com o surto epidêmico (BRENT, 2010, p. 106). Classificada como uma literatura cristã, latina

e consolatória, essa obra é considerada a primeira consolação cristã (SCOURFIELD, 1996, p. 12; FAVEZ, 1937, p. 15). Sobre a Mortalidade é valiosa por vários motivos, especialmente por conter evidências significativas a respeito da chamada Praga de Cipriano, versando não sobre a “morte de um indivíduo em particular, mas sobre os problemas enfrentados por toda uma comunidade, incluindo o luto coletivo” da comunidade cartaginesa e cristã (SCOURFIELD, 1996, p. 13). Cipriano exorta sua congregação a abraçar, aceitar a mortalidade, isto é, a praga, e se resignar diante dos desígnios de Deus.

A alta taxa de letalidade da peste levou os cristãos a se perguntarem por que, mesmo após a conversão, morriam tanto os cristianizados quanto os gentios. O Deus cristão não deveria proteger seus crentes de tamanha catástrofe? Este questionamento constante, que deve ter impregnado o cotidiano das comunidades primitivas, fez com que os Bispos buscassem produzir obras para orientar seu rebanho. Uma delas foi o tratado *Sobre a Mortalidade* de Cipriano. Tal assunto muito nos instiga, tanto que já publicamos dois capítulos sobre o tema: “*A Morte como Percurso: Mobilidade entre a Vida Terrena e o Reino Celeste Segundo Cipriano de Cartago (Século III)*”, na coletânea intitulada *As Mobilidades e as suas Formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média* (2019), e “*O Caminho para o Reino Celeste: Cipriano de Cartago e a Morte por Enfermidade no Norte da África no III Século d.C.*”, na coletânea *Narrativas e Materialidades sobre a Morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia* (2020). Contudo, neste artigo, nossa atenção se dirige a como Cipriano percebeu que a dor e a morte poderiam ser encaradas de uma forma positiva, ao se transformarem em ferramentas/instrumentos para o acesso facilitado ao Reino Celeste. O desejo último do convertido seria ter seus méritos em vida reconhecidos por seus contemporâneos e pelos pósteros, e ao mesmo tempo garantir sua ascensão à morada divina.

De acordo com Cipriano, as intempéries que se abatem sobre os seres humanos atingem a todos de igual maneira, e este fenômeno seria um estratagema divino para fomentar o exercício da fé:

Quando a terra torna-se estéril e não produz frutos, a fome não distingue ninguém. O mesmo quando uma cidade é dominada pela invasão do inimigo, o cativo pesa igualmente sobre todos os habitantes. Quando o céu sereno retém a chuva, a seca é uma só

para todos. Quando um escolho fende o navio, o naufrágio é comum aos navegantes, sem exceção. Do mesmo modo a dor dos olhos, o ataque das febres e as enfermidades de todos os membros são as mesmas para nós e para os outros, enquanto carregamos neste tempo esta mesma carne (CIPRIANO. *Sobre a Mortalidade*, VIII.31-52).

Contudo, não seria a ocorrência das fatalidades que distinguiria os homens, mas a forma como elas seriam encaradas e enfrentadas. Os cristãos deveriam identificar nestes problemas uma oportunidade de demonstrar suas virtudes, sua justeza de caráter, sua fé no Deus cristão. A peste seria, deste modo, uma chance imperdível para se morrer dignamente ou se sobreviver demonstrando coragem. Todos os tormentos deveriam ser percebidos como ocasiões especiais para se observar o poder divino. Tanto que o africano defende que:

É proveitoso para o progresso da nossa fé que neste momento as vísceras dissolvidas em fluxo esgotem a força do corpo, que a febre interior queime a face ulcerada, que o estômago seja dilacerado por vômitos repetidos, que os olhos ardam pela afluência de sangue, que os pés e outros membros sejam amputados pelo contágio da podridão, que a doença se espalhe pelas juntas, tornando-as defeituosas e paralisadas, ou pelo corpo todo tornando obstruído o ouvido e cego os olhos (CIPRIANO. *Sobre a Mortalidade*, XIV.1-30).

As dores e os males do corpo seriam apenas artificios, engenhos, mecanismos por meio dos quais se poderia alcançar a vida eterna. Seriam expedientes para se demonstrar publicamente possuir valor moral e deter a proba confiança nos desígnios divinos. A divindade cristã pediria esta *fides* dos convertidos ao seu reino:

Que motivos há, pois, para ansiedade e desassossego? Quem fica inquieto e triste nesta situação, senão quem não tem esperança e fé? Temer a morte é próprio de quem não quer ir para o Cristo. Não querer ir para o Cristo é próprio de quem não crê que começará a reinar com ele (CIPRIANO. *Sobre a Mortalidade*, II.45-49).

Em suas orações diárias e nas leituras dos Escritos Sagrados, os conversos solicitavam a possibilidade de caminhar para o Reino Celeste. No famoso *Pai Nosso*, reza-se até hoje a máxima: “venha a nós o Vosso

Reino e seja feita a vossa vontade”. E uma das vontades divinas é que o fiel tenha a oportunidade de exercer a sua fé, demonstrando coragem frente às tormentas e às vicissitudes que marcam a frágil existência humana. O corpo poderia ser fraco, mas a alma e o espírito deveriam se manter fortalecidos pela ação da crença num futuro junto ao Pai. Como demonstra Daniel Boyarin (1999, p. 45-66), na obra *Dying for God*, foi este tipo de ideário, espalhado entre e pelos cristãos, que acendeu muitas chamas do martírio, ou seja, a possibilidade de demonstrar publicamente a adesão ao Cristianismo e a expectativa de uma atribuição de benesses futuras na vida pós-morte.

Estas crenças permitiram que se forjassem novos aspectos éticos que marcariam indelevelmente as condutas cristãs no seu dia a dia. Enquanto os pagãos identificavam no surgimento de intempéries a quebra da *pax deorum*, os cristãos defendiam que as tormentas seriam oportunidades de conquista da redenção dos pecados, de comprovação profusa de sua fé e de validação de sua real conversão aos princípios cristãos. Assim, a peste que se abateu sobre o norte da África no terceiro século, e que motivou o Bispo cartaginês a acalmar os membros de sua congregação por meio da divulgação de homilias, cartas e tratados, possibilitou que se pensasse na morte como uma viagem:

Se esta epidemia é, de fato, uma peste para judeus, gentios e demais inimigos de Cristo, é, contudo, para os servos de Deus, a viagem da salvação. Nem se pense que a ruína é igual para bons e maus, por verificar que morrem indistintamente os justos e os injustos. Pois os justos são chamados para a paz, ao passo que os injustos são arrebatados para o suplício (CIPRIANO. Sobre a Mortalidade, XV.1-10).

A doença seria ensejo para separar o joio do trigo. Ao se abater indistintamente sobre todos os seres humanos, seria pela forma de se lidar com seus efeitos que se estabeleceria a ética do sofrimento. Esta concepção se repete, por exemplo, na obra *A Demetriano*:

Não é possível separar-se do gênero humano até que saíamos deste mundo com a morte. Bons e maus, habitamos dentro de uma mesma casa. Tudo o que sucede dentro dela nos afeta a todos por igual, até que, cumprido nosso caminho terreno, nos separemos para chegar à morada da morte eterna ou da imortalidade (CIPRIANO. A Demetriano, XIX).

Deste modo, pode-se confirmar nossa inferência de que na constituição de uma cultura cristã, baseada em pressupostos éticos pagãos, morte, dor e felicidade se relacionavam intrinsecamente. Para pagãos e cristãos, vivenciar momentos ruins fazia parte da arte do viver, mas como lidar com eles e a expectativa do que poderiam acarretar no futuro eram balizas de compreensão que conduziam a entendimentos diferenciados. Para os pagãos, uma vida sem sobressaltos poderia levar ao mundo dos mortos (Hades) de igual forma que uma repleta de tormentos. O fim era o mesmo, até por vias desiguais. Para os cristãos, uma vida completamente sem dificuldades raramente conduzia a um bom termo, pois os obstáculos eram ferramentas que auxiliavam a forjar o caráter e se tornavam oportunidades de expressar a crença:

Esta epidemia que parece tão horrível e funesta põe à prova a justiça de cada um e experimenta o espírito dos homens, verificando se os santos servem aos enfermos, se os parentes se amam sinceramente, se os senhores têm piedade dos servos enfermos, se os médicos não abandonam os doentes que imploram, se o violento reprime a violência, se o avarento, ao menos por meio da morte, abandona o ardor sempre insaciável da sua desvairada cobiça, se os soberbos quebram o orgulho, se os desonestos refreiam a audácia, se, ao menos por terem morrido os que os ricos amavam, vendo-se à beira da morte e sem herdeiros, distribuem alguma coisa aos pobres (CIPRIANO. Sobre a Mortalidade, XVI.3-25).

A morte converteu-se em critério para valorar a vida. Os seres humanos não conseguiam captar toda a infinita sabedoria das divindades, por isso cabia aos sacerdotes interpretar os desígnios divinos. E esta ideia vale tanto para os presságios, vaticínios, augúrios, oráculos, horóscopos, entre outros *omina* e expedientes divinatórios conhecidos pelos gentios e deslindados pelos harúspices, áugures e semelhantes, quanto para os fenômenos explicados pelos Bispos e Presbíteros, usando as Sagradas Escrituras. Era necessário dar um sentido às mais funestas ocorrências humanas. O imaginário usado para formatar este sentido e os meios usados para divulgá-lo era o que se alterava, com a difusão de novas crenças e a inclusão de novos valores morais e práticas sociais coletivas.

O acesso às divindades era facilitado pela morte, pois enquanto no Hades o espírito do morto passaria a conviver com deuses e heróis,

no Reino Celeste, os cristãos teriam a companhia de anjos, santos, da própria divindade unitária em si e de seu filho unigênito. Desta forma, o falecimento não era uma ocasião infeliz, mas uma etapa da vida humana. E dependendo da forma de sua ocorrência, poderia garantir grandes benefícios para o paciente. Na retórica clássica pagã, a morte virtuosa garantia uma memória reiterada e duradoura. Não se vai de todo embora quem fica numa lembrança. Na retórica cristã, um passamento corajoso indicava o caminho para o Reino Celeste, um bilhete certo para uma viagem da salvação, e uma excelente posição no Juízo Final.

Considerações finais

Tanto na narrativa de Heródoto quanto na de Cipriano, a morte serve como parâmetro para a felicidade. O grego estipula que a mensuração da felicidade só poderia ser realizada ao findar a existência, pois enquanto a mesma estivesse se desenvolvendo, muitos males ainda poderiam acometer o vivente. Somente após o falecimento se poderia olhar para trás e validar os acontecimentos efetivados pelo morto, dando sentido à sua passagem pela Terra. Já o africano nota que seria o passamento que permitiria a execução de um dos maiores desejos impregnados nos conversos: a possibilidade de viver uma outra existência ao lado de Deus e de seu filho. Somente com uma morte digna se poderia almejar a ascensão ao Reino Celeste. O falecimento se convertia, assim, no meio de uma jornada para o convertido, que teria se iniciado com o nascimento, que se intensificou com a conversão ao Cristianismo, que se balizou pela busca em cumprir os desígnios morais divinos e que teria apenas o cumprimento de mais uma etapa do caminho em direção à morada celestial no momento da morte. Esta se revestia de uma aura de passagem, negando-se a finitude que marcaria os seres biológicos. O corpo poderia fenecer numa tumba/catacumba, à espera do Juízo Final, mas a alma permaneceria em movimento. E a expectativa da obtenção da dádiva de habitar a morada divina após a morte garantia ao fiel um motivo para permanecer atrelado às justas condutas enquanto vivo. Suportavam-se os fardos da existência em troca da felicidade eterna e suprema que viria no Reino Celeste.

Em ambos os discursos, a morte configura-se como caminho para a felicidade. No Paganismo, como possibilidade de inserção numa memória positiva compartilhada. No Cristianismo, como passagem obrigatória para

uma situação melhor que se desejava obter. A dor e o sofrimento eram realçados como ferramentas para a aquisição de benefícios no presente e no futuro.

Telos de Atenas foi indicado pelo sagaz Sólon, na narrativa herodoteana, como a representação da suprema felicidade, em comparação com todos os demais seres vivos de sua época, devido à sua existência exemplar e à sua morte combativa por uma boa causa, em defesa de sua família, de sua propriedade e de sua cidade. Uma morte valorosa daria sentido positivo a uma vida repleta de ocorrências. Já a peste que se difundiu rapidamente no norte da África serviu de mote para que o Bispo Cipriano de Cartago exaltasse as boas condutas e reprimisse as faltas dos membros de seu rebanho, destacando que a coragem frente às tormentas garantiria uma boa viagem com destino ao Reino Celeste. As procelas ocorreriam com todos os vivos, mas a maneira como eram enfrentadas, sustentadas na fé, na esperança e no desejo de uma outra existência após a morte, definiriam o caminho a ser trilhado pelo falecido.

Portanto, dor e morte se misturaram com a definição de felicidade nos escritos pagãos e cristãos. A retórica cristã soube se abastecer de vários *topoi* formulados pelos autores pagãos. No fim e a termo, todos os humanos procuram dar significados positivos para a sua existência. Seja pela ação da Divina Providência, seja pelo movimento do *Fatum*, o desejo e o medo eram e são forças muito poderosas na definição da vida humana.

Documentação escrita

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas*. Trad. Monjas Beneditinas de Minas Gerais. São Paulo: Paulus, 2016. V. 1 e 2.

_____. *Opera*. Trad. M. Simonetti. Roma: BUR, 1987.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995.

PRUDÊNCIO. *Obras*. Trad. Luis Rivero García. Madrid: Gredos, 1997. V.1 e 2.

_____. *Obras Completas*. Trad. Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez. Madrid: BAC, 1981.

_____. *Works of Prudentius*. (Loeb). Trad. J. H. Thomas. London: Harvard University Press, 1993.

Referências bibliográficas

- BARCELÓ, J. El sentido religioso de la fiesta en el Mundo Antiguo. In: GRAMMATICO, Giuseppina. et alii. (eds.). *La fiesta como el tiempo del dios*. Santiago: CEC, 1998, p. 77-86.
- BOYARIN, Daniel. *Dying for God*. Califórnia: Stanford University Press, 1999.
- BRENT, A. *Cyprian and Roman Carthage*. Cambridge: University Press, 2010.
- CAMERON, Averil. Remaking the past. In: BOWERSOCK, Greg.; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg. (eds.). *Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World*. London: Harvard University Press, 2001, p. 1-20.
- _____. *Christianity and the rhetoric of empire: the development of Christian discourse*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- _____. *Dialoging in Late Antiquity*. Harvard: University Press, 2014.
- _____. History and the individuality of the historian: the interpretation of Late Antiquity. In: STRAW, C.; LIM, R. *The past before us: the challenge of historiographies of Late Antiquity*. Belgium: Brepols, 2004, p. 69-77.
- _____. *History as text: the writing of Ancient History*. London: The University of North Carolina Press, 1990.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1994.
- FAVEZ, C. *La consolation latine chretienne*. Paris: J. Vrin, 1937.
- GONÇALVES, Ana Teresa. A morte como percurso: mobilidade entre a vida terrena e o Reino Celeste segundo Cipriano de Cartago (século III). In: SILVA, Gilvan; FRIGHETTO, Renan.; GUIMARÃES, Marcela. *As mobilidades e as formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média*. Vitória: GM, 2019, p.159-174.
- _____. O caminho para o Reino Celeste: Cipriano de Cartago e a morte por enfermidade no norte da África no III século d.C. In: CARVALHO, Margarida; OMENA, Luciane. *Narrativas e materialidades sobre a morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia*. Curitiba: CRV, 2020, p. 259-275.
- LEÃO, Delfim. Sólon e Cresos: formas de evolução de um paradigma. *Humanitas*, Coimbra, v. 52, p. 27-52, 2000.
- SAGE, M. M. *Cyprian*. Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1975.

SCOURFIELD, John. The *De Mortalitate* of Cyprian: consolation and context. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 50, n. 1, p. 12-41, 1996.

SILVA, Érica; LIMA NETO, Belchior. A praga de Cipriano de Cartago (249-270 d.C.): uma proposta política e social à pandemia. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 157-187, 2020.

SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

STERN, K. B. Keeping the dead in their place: mortuary practices and Jewish cultural identity in Roman North Africa. In: GRUEN, E. S. (ed.). *Cultural identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles: Getty Institute, 2011, p. 307-335.

VERNANT, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001.

FORMAS LITERÁRIAS E EXPOSIÇÃO TÉCNICA EM VIRGÍLIO E PALÁDIO*

Matheus Trevizam**

Resumo: Neste artigo, após lembrarmos que a transmissão de conteúdos técnicos – filosofia, agricultura, etc. – se dava por meio de formas literárias variadas na Antiguidade, expomos os principais traços de duas tipologias literárias: a poesia didática e o tratado. Também exemplificamos essas tipologias através, respectivamente, das *Geórgicas* de Virgílio e do *Opus agriculturae* de Paládio, a fim de demonstrar como, no primeiro caso, os efeitos poéticos e o deleite são o objetivo do autor; e no outro, preferem-se uma exposição eficaz e clareza no vocabulário técnico.

Palavras-chave: Literatura técnica; poesia didática; tratado; léxico; comparação.

LITERARY FORMS AND TECHNICAL EXPLANATION IN VIRGIL AND PALLADIUS

Abstract: In this article, after reminding that the transmission of technical contents – philosophy, agriculture, etc. – occurred through varied literary forms in Antiquity, we expose the main features of two literary typologies: didactic poetry and treatise. We also exemplify these typologies through, respectively, Virgil's *Georgics* and Palladius' *Opus agriculturae*, in order to demonstrate how, in one case, poetical effects and delight are the author's objective; in the other, an effective exposition and clarity in technical vocabulary are preferred.

Keywords: technical Literature; didactic poetry; treatise; lexicon; comparison.

* Recebido em: 12/04/2022 e aprovado em 27/07/2022.

** Professor associado da Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Neam (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da FALE-FAFICH-UFMG) e líder do Grupo de Pesquisa "Tradução e Estudo da Literatura Técnica e Didática Romana" (FALE-UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1744-3380>.

Introdução

No mundo greco-romano, variadas foram as tipologias textuais destinadas à comunicação de saberes, por vezes, bastante especializados. Sem pretensões de fazer-se exaustiva, Taub (2017, p. 22ss.) referiu-se à poesia – sobretudo a dita “poesia didática”, mas não só –, à carta, à enciclopédia, ao comentário. Como exemplo de adoção da primeira forma expositiva (TAUB, 2017, p. 18), preenchendo-se de conteúdos agropecuários, mas também morais, a autora apresentou *Os trabalhos e os dias* hesiódicos (séc. VIII a.C.), além dos poemas filosófico-científicos de Arato de Soli (*Phaenomena*, séc. III a.C.) e de Tito Lucrécio Caro (*De rerum natura*, séc. I a.C.).

No âmbito dos escritos epistolares da Antiguidade, destinados a comunicar conteúdos especializados, podem ser referidas as cartas filosóficas de Epicuro de Samos (séc. IV-III a.C.) a seus discípulos; as do matemático Arquimedes de Siracusa (séc. III a.C.) a Eratóstenes de Cirene etc (TAUB, 2017, p. 50ss.). Um conhecido “enciclopedista”² do mundo greco-romano, em ambicioso trabalho de compilação de saberes variados e escrita, foi, sobretudo, Plínio, o Velho (séc. I d.C.), com os trinta e sete livros de sua *Historia Naturalis* (TAUB, 2017, p. 72ss.). Ainda, a tradição dos comentários, “iniciada no período helenístico e muitas vezes visando a textos literários e filosóficos” (TAUB, 2017, p. 6 – trad. nossa), poderia ser exemplificada pelos trabalhos de Alexandre de Afrodísias (séc. II-III d.C.) sobre Aristóteles³ e, acrescentamos, pela obra do *grammaticus* Mauro Sêrvio Honorato (séc. IV d.C.), importante comentador dos poemas virgilianos.

Tais tipologias textuais, indubitavelmente, carregam especificidades que não se restringem à mera troca dos recursos compositivos – como a alternância entre verso e prosa, ao se oporem de um lado a poesia didática e os epigramas, de outro as demais formas citadas –, resultando em diferentes significações dos respectivos gestos de instruir. Então, em certas cartas de Epicuro, como naquela a Pítocles, transpareceriam, segundo Taub (2017, p. 53), certa “personalização” e um pouco do relacionamento de afeto e mútua confiança entre o filósofo e esse discípulo. O mesmo tom íntimo da instrução epistolar, contudo, não seria mais esperado em tipologias similares às da enciclopédia e do comentário, pois nelas se desfaz, em favor da “objetividade”, aquele efeito de *colloquium in absentia* (“conversa entre ausentes”) que caracteriza o modo comunicativo das cartas (LADEIRA, 2020, p. 37).

Na sequência do artigo, restringindo-nos a duas obras em nexos com a comunicação de conteúdos agrários na Roma Antiga – o poema didático identificado com as *Geórgicas* de Virgílio (séc. I a.C.) e o tratado *Opus agriculturae*, de Rútílio Tauro Emiliano Paládio (séc. IV-V d.C.) –, primeiro intentamos apontar nelas os principais traços das tipologias em que foram escritas e seus efeitos sobre os gestos instrutivos gerais de cada autor. Seguidamente, dando curso às análises, procuraremos demonstrar, com base na comparação sucinta de aspectos de dois trechos textuais com conteúdos bastante parecidos (VIRGÍLIO. *Geórgicas* IV, vv. 8-32; PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, vv. 1-5), como se concretizam esses efeitos em âmbitos localizados da instrução agrícola.

Traços de suas tipologias textuais nas *Geórgicas* e no *Opus agriculturae*

Referindo-se aos elementos caracterizadores da tipologia literária de obras como *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, o *De rerum natura* de Lucrécio e as próprias *Geórgicas*, Toohey (1996, p. 4) aponta a presença de certos traços distintivos da poesia didática antiga.⁴ Seriam eles, a saber, 1. uma voz instrutiva única (correspondendo, como foco textual de emissão de saberes, ao *magister*/“professor” didático), que se direciona a 2. um ou mais *discipuli*/“alunos”. Seu tom 3. é sério e “instrucional”; 4. *pode ser* bastante técnica e detalhada; 5. contém certo número de “painéis ilustrativos” – pausas na estrita preceituação do *magister* para narrar ou, por vezes, descrever –; 6. seu metro é, geralmente, o hexâmetro datílico da tradição homérica; 7. contém extensão mediana, nunca tão breve quanto pequenos poemas epigramáticos ou líricos nem tão extensa quanto, na épica heroica, os milhares de versos da *Iliada* e da *Odisseia*.⁵

Quando se buscam os mesmos traços nas *Geórgicas*, podemos constatar que a “grade” tipológica de Toohey em geral se encaixa nesse poema:

*O que torna alegres as searas, sob qual astro,
Mecenas, a terra mexer e unir as vinhas aos olmos
convém, quais cuidados aos bois, que tarefas há
ao ter rebanho, que habilidade nas frugais abelhas
daqui começarei a cantar. (...)*

(VIRGÍLIO. *Geórgicas* I, vv. 1-5)⁶

Já nessa *propositio* da obra, Virgílio enumera, em cada um dos quatro primeiros versos do livro I, os respectivos assuntos dos livros sucessivos de seu poema: 1. agricultura; 2. arboricultura (com destaque às vinhas); 3. pecuária; e 4. apicultura. Em primeira pessoa do singular (*incipiam* = “começarei”, v. 5), ainda, desponta a figura do *magister* didático, a qual tem, neste específico contexto, a personagem de Mecenas – endereçada sob a forma de um vocativo – como suposto *discipulus* de suas lições de agropecuária.

Quanto à natureza do “tom” dessa obra, podemos dizer que algum grau de instrução se faz presente, na medida em que os versos das *Geórgicas* são *grosso modo* preenchidos com (superficiais) preceitos sobre a sementeira, o plantio, a arada do solo, a colheita, os equipamentos de cultivo, etc.⁷ Não seria possível, contudo, sustentar a absoluta “seriedade” expositiva desse poema diante do Universo campesino focalizado, pois antes se dá, neste caso, *uariatio* / “variação” no mesmo quesito. Então, oscila-se, nas *Geórgicas*, de tons dramáticos – como na descrição dos males das Guerras Civis romanas, ao final do livro I (WILKINSON, 1997, p. 84) – a outros solenes – ver a cena do “triunfo”⁸ do poeta no próêmio do livro III (WILKINSON, 1997, p. 168) – ou paródicos, como no trecho da batalha das abelhas de IV, vv. 67-87:

Por outro lado, pode haver dois reis (sc. ‘rainhas’), e isso leva a lutas no ar (67-87). Explorando o contraste, Virgílio descreve uma batalha campal em termos humanos e militares épicos:

*ingentis animos angusto in pectore uersant,
“poderosas paixões fervilham em seus minúsculos peitos”*

O jogo do grande e do pequeno tornou-se abertamente heróico-cômico. (WILKINSON, 1997, p. 101)

Passando ao comentário do que é menos problemático, esse poema de fato contém vários “painéis ilustrativos” ao longo de sua extensão: apenas para referir alguns dos mais famosos, citamos o da “etiologia do trabalho”, no livro I (vv. 118-159); os “do elogio da Itália” (vv. 136-176) e do “elogio do campo” (vv. 490-540), no livro II; o da “peste do *Noricum*”, no livro III (vv. 474-566); aquele correspondente ao “*epýllion*”⁹ de Aristeu e Orfeu”, no livro IV (vv. 315-558). Seu metro, sem qualquer desvio da tradição didática, é o hexâmetro datílico e sua extensão, maior que os aproximados

oitocentos versos d’*Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, não é, porém, “desmesurada” (ver nota 5).

No tocante ao quarto traço da poesia didática, nos termos de Toohey (1996, p. 4), ou seja, ser ela “bastante técnica e detalhada”, os críticos têm repetidamente enfatizado que não se trata de algo de todo verificável para as *Geórgicas* de Virgílio.¹⁰ Wilkinson (1997, p. 80), por exemplo, refere que a lista de equipamentos de cultivo – pás, enxadas, foices, podões, arados etc. –, citada no livro I, não é tão vasta nessa obra quanto ocorria nos textos dos efetivos “agrônomos” romanos, como Catão e Varrão de Reate, autor de um *De re rustica* (séc. I a.C.) que é fonte essencial para Virgílio (WILKINSON, 1997, p. 65ss.).

Vale ainda lembrar as observações de Dalzell (1996, p. 107), que nota sensível “seletividade” – com a escolha um tanto estreita de quais assuntos adentram as *Geórgicas* – e, ainda, falta de detalhamento em importantes aspectos técnicos do poema. Então, no quesito dos animais, a obra de Virgílio evita abordar as criações de porcos, burros e galinhas, em favor de outros mais tratáveis poeticamente (cavalos, bois, ovinos, abelhas...). No das plantas, entre outros exemplos, os “ensinamentos” de Virgílio sobre as oliveiras estão concentrados em meros cinco versos, como se elas nada exigissem do agricultor (TREVIZAM, 2018, p. 134-135).

Em suma, como a tipologia da poesia didática permite que os textos se manifestem em seu bojo, por vezes, como mera *figuração* de ensinamento, as *Geórgicas* – de resto, ricamente elaboradas¹¹ em todos os níveis de sua forma poética (WILKINSON, 1997, p. 69-74 e p. 183-222) –, parecem servir-se de uma epidérmica fachada agrícola sobretudo para deleitar¹² e/ou agregar a esse pano de fundo reflexões em outro(s) plano(s) significativo(s) (EFFE, 1977, p. 93; DALZELL, 1996, p. 32-33; CONTE, 1992, p. 236-237). Conte, a propósito, divisa no texto marcas ideológicas “a favor” do regime de Augusto:

O novo príncipe garante as condições de segurança e prosperidade dentro das quais o mundo camponês pode redescobrir sua continuidade vital. Por esse tipo de quadro ideológico, as Geórgicas podem ser consideradas o primeiro real documento da Literatura latina na época do principado. O primeiro próêmio é um exemplo claro: aparece – com uma clara ruptura com a tradição política romana – a figura do príncipe como soberano divinizado, desdobramento

explícito de uma tradição helenística que tanto se esforçara para estabelecer-se em Roma (CONTE, 1992, p. 236 – trad. nossa).

Algo parecido não se dá, decerto, em uma obra “tardia”¹³ com as características de *Opus agriculturae*, a qual temos chamado, por comodidade, de “tratado”. Taub (2017, p. 6) ressalta que o uso desse termo moderno, muitas vezes aplicado sem reservas a vários escritos técnico-científicos antigos, amiúde evita um olhar mais preciso para obras dotadas de traços formais distintos em cada caso. Além disso, tais obras não correspondem às descrições de tipologias textuais como as do “diálogo” (*dialogus*), “carta” (*epistula* ou *litterae*), “comentário” (*commentarii*), “manual” (*libellus* ou *epitome*), etc., apresentando estilo “mais simples” (TAUB, 2017, p. 11). A falta, então, de absoluta homogeneidade formal entre os tratados antigos e sua diferenciação de tipologias um pouco mais “assentadas” (a exemplo do diálogo) justifica que a mesma autora entenda o termo “tratado”, no presente contexto, apenas como “obra escrita”, não como um “gênero particular” (TAUB, 2017, p. 11).

No supracitado *Opus agriculturae* paladiano, temos ao todo quatorze livros em prosa: um primeiro, a conter preceitos gerais sobre os trabalhos do campo (modo de escolher a terra de plantio, de encontrar água, de fazer as edificações rústicas); aqueles, do segundo ao décimo terceiro, dedicados cada qual às tarefas cabíveis aos meses, de janeiro a dezembro; o décimo quarto, que aborda assuntos veterinários. Ao final, Paládio juntou um poema, o *Carmen de insitionibus* / “Poema dos enxertos”, composto por oitenta e cinco dísticos elegíacos,¹⁴ mas o conjunto, em geral, corresponde a um texto prosístico que tem como fonte básica o tratado *De re rustica*, de Lúcio Júnio Moderato Columela (séc. I d.C.).

Em que pese a presença discreta de certa elaboração retórica no *Opus agriculturae* – não faltando o recurso às cláusulas métricas, ao uso de figuras de elocução, à *uariatio* (MARTIN, 1976, p. XLVI-XLVII; CASAS, 1990, p. 12-13) –, o estilo paladiano é correto mas simples, antes adaptado à imediata comunicabilidade de saberes agrários do que a quaisquer desvios do mesmo propósito. Semelhante objetivo de fazer-se entender sem rodeios é explicitado pelo autor mesmo, no brevíssimo proêmio do livro inicial desta sua obra:

A prudência começa pela avaliação da própria pessoa a quem se há de preceituar. Não deve, com efeito, o mestre de um agricultor

emular os rétores nas artes e na eloquência, como fez a maioria: falando eloquentemente a rústicos, não conseguiram que seu método sequer pelos mais eloquentes pudesse ser entendido. Mas deixemos de alongar o prefácio, para não imitarmos os que repreendemos.
(PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 1, 1).¹⁵

Quanto às palavras transcritas de Paládio, Cartelle (2007, p. 798) entende que contêm crítica direta ao estilo de Columela, autor inclinado a desenvolver complexamente seus períodos (sobretudo nos proêmios do *De re rustica*), apesar de muito informativo.¹⁶ Relativamente concisas, então, e sem grandes artificios¹⁷, são as frases paladianas do trecho, conciso é o proêmio no conjunto, em contraste com a usual copiosidade e o maior virtuosismo expressivo de seu antecessor (ARMENDÁRIZ, 1995, p. 32); não há grandes hipérbatos na passagem – com a tendência a manter sujeitos em início frasal e os verbos e objetos depois –, tampouco longos “parênteses” explicativos em meio ao fluxo geral da comunicação. Tais características de simplicidade, sobretudo presentes no *Opus agriculturae*, acabaram selando seu destino como a obra agrônômica latina de mais difundido uso e conhecimento ao longo da Idade Média cristã (CASAS, 1990, p. 38 e 47).

Fögen (2009, p. 10 – trad. nossa) também julga que verdadeiros textos de caráter técnico *grosso modo* “não se preocupam com a forma ou com o apelo ao leitor, mas principalmente com o conteúdo”. Esse é um juízo relativo quando aplicado aos tratadistas romanos de agricultura: com efeito, apesar de geralmente serem mais informativos que as refinadas *Geórgicas*, autores como Columela e o próprio Paládio também trabalham (mais ou menos) a forma de seus textos. De todo modo, na maior parte do *Opus agriculturae*, prevalece o gesto instrutivo imediato, auxiliado, além da limpidez do fraseado de seu ator, pela usual clareza vocabular,¹⁸ pela racional disposição dos conteúdos ao longo do calendário constituído pelo segmento dos livros dois a treze¹⁹ e pela recorrência a um vocabulário rico, como de praxe na literatura técnica de vários tempos e lugares.²⁰

Tais traços da linguagem técnica, que se presentificam na tipologia de um tratado como o paladiano, atestam a majoritária destinação desse texto ao fim, retoricamente, do *docere* / “ensinar”. Já na preceituação antiga se harmonizava um estilo elocucional *humilis* / “tênuê” a essa meta específica do orador (CÍCERO. *Orator* 101 *apud* FÖGEN, 2009, p. 31).

Comparação de trechos textuais de Virgílio (*Geórgicas* IV, vv. 8-32) e Paládio (*Opus agriculturae*. I, 37, 1-5): a localização da colmeia

Nas *Geórgicas*, o tema das abelhas preenche 314 versos do livro IV do poema, sendo que, na sequência imediata (vv. 315-558), encontramos o *epýllion* de Aristeu e Orfeu, ali introduzido para explicar etilogicamente uma técnica regenerativa de enxames identificada com a *bugonia*.²¹ Em Virgílio, parte considerável desses 314 versos não se destina a fins tão práticos de instrução agrônômica: então, entre v. 116 e v. 148, temos o painel ilustrativo do Velho corício, exemplo de frugalidade e felicidade por meio do trabalho de lavar um horto. Em vv. 149-227, há um trecho chamado, por Mynors (VIRGIL, 2003, p. 278), de parte sobre a “história natural” da colmeia, com a apresentação da divisão dos trabalhos entre as abelhas, de sua organização política – sob a forma de uma “monarquia” –,²² da própria inteligência coletiva desses animais. Apenas a partir de v. 228, o poeta retorna a temas de interesse estritamente prático para o apicultor, abordando a extração (ou não) do mel, as doenças das abelhas etc.

Por sua vez, no *Opus agriculturae* paladiano, vemos significativa dispersão do tema da apicultura ao longo da grande seção do tratado constituída pelo livro introdutório e pelo calendário (livros dois a treze). Além do trecho que comentaremos a seguir (livro I, 37, 1-5), ela se encontra em I, 37, 6-8; em IV, 15, 1-4; em V, 7, 1-7; em VII, 7, 1-9; em IX, 7; em XI, 13; em XII, 8, 1-2. Mesmo o exame sucinto dos tópicos abordados por Paládio nessas respectivas passagens – localização da colmeia, material de feitura dessa morada, doenças das abelhas, captura dos enxames selvagens na natureza etc. – revela-nos que são pontos em próximo nexos com a praticidade da lida diária de um apicultor.

No caso de Virgílio, podemos dizer que o poeta inicia a passagem correspondente ao livro IV, 8-32 primeiro elencando, entre vv. 8-17, os aspectos cuja proximidade há de ser evitada pelo tratador de abelhas, escolhendo-se um local para assentar suas colmeias:

*Primeiro, a morada e estância das abelhas há que buscar,
aonde nem haja entrada de ventos – pois os ventos de levar
o alimento para casa as impedem –, nem ovelhas e bodes
provocantes machuquem as flores ou novilha errante*

*no campo derrube o orvalho e pise na relva que nasce.
Afastem-se também lagartos pintados, com dorso rugoso,
dos ricos cortiços; e ainda os abelharucos e outras aves,
a andorinha marcada no peito por mãos sangrentas;
na verdade, muito estragam tudo e as abelhas mesmas
levam na boca, doce alimento para ninhos cruéis.*
(VIRGÍLIO. *Geórgicas* IV, vv. 8-17).²³

Quando inicia a menção ao que, contrariamente, deve ser buscado ao situar a colmeia, Virgílio cita “fontes límpidas” (*liquidi fontes*, v. 18); “tanques verdejantes com o musgo” (*stagna uirentia musco*, v. 18); “riozinhos a escapar em meio à grama” (*tenuis figiens per graminha riuos*, v. 19); “palmeira ou enorme zambujeiro a sombrear o vestibulo” [= “entrada da colmeia”] (*palmaque uestibulum aut ingens oleaster inumbret*, v. 20). Dessa forma, segundo explica o poeta em vv. 21-24, quando os “reis” conduzirem seus enxames na primavera e a “juventude saída dos favos brincar” (*ludetque fauis emissa iuuentus*, v. 22), a margem vizinha os convidará a afastar-se do calor e uma árvore exposta irá retê-los sob as “folhosas *hospedagens*” (*hospitiis... frondentibus*, v. 24).

Em meio a esse ambiente, que poderíamos descrever com colorações do *locus amoenus* da literatura clássica,²⁴ estarão na água (em repouso ou corrente) salgueiros atravessados ou grandes pedras (v. 26), “para que [as abelhas] possam parar sobre *pontes* bastas e as asas/ estender ao sol estival” (*pontibus ut crebris possint consistere et alas/ pandere ad aestiuom solem*, vv. 27-28). Assim, caso “Euro atirado” (*praeceps... Eurus*, v. 29) as mergulhe “em *Netuno*” (*Neptuno*, v. 29 – com o sentido de “na água”), não ficarão molhadas por muito tempo. Por fim, no entorno do local, é preciso haver tipos florais adaptados à extração do néctar pelos insetos: “lauréolas verdejantes” (*casia uirides*, v. 30); “serpões que espalham longe o cheiro” (*olentia late/ serpylla*, vv. 30-31); “abundância de *thymbra*²⁵ com forte odor” (*grauiter spirantis copia thymbrae*, v. 31); “plantações de violetas” (*uiolaria*, v. 32).

A passagem paladiana correspondente inverte a ordem dos tópicos em Virgílio, pois primeiro esse agrônomo, ao longo de I, 37, 1-2, menciona sobretudo o que deve existir no local de fixação da colmeia: a proximidade da casa do senhor fundiário, a exposição²⁶ ao sol, o acesso a flores²⁷ melíferas obtidas por meio de culturas herbais²⁶, arbustivas²⁷ ou arbóreas.²⁸ Em I, 37, 3, Paládio oferece preceitos variados no tocante à apicultura, como ao

indicar quais ervas produzem méis melhores ou piores, em escala; ao dizer onde, exatamente, serão plantados os arbustos, ramagens e ervas, internamente ao apiário; ao recomendar a existência, ali, de uma

fonte ou rio calmo para formar lagoas rasas atravessando; cubram-nas moitas de varas espaçadas e atravessadas, para darem lugar seguro às abelhas quando tiverem sede.

(PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 3).²⁹

Adentrando o tópico anteposto por Virgílio em *Geórgicas* IV, ou seja, os pontos a serem evitados, Paládio lista primeiro “todas as coisas de cheiro terrível” (*omnia odoris horrendi*), tais como os “banhos”, “estábulos”, “cozinhas” e “canos de despejo”; depois, “os animais que são hostis às abelhas” (*animalia, quae sunt apibus inimica*): “lagartos”, “traças” e os semelhantes a esses. Depois de dar mais alguns preceitos a fim de estabelecer-se a colmeia adequadamente,³⁰ Paládio enfim conclui este tópico de seu tratado retomando em outros termos as proibições que estabelecera há pouco:

Evite-se o odor do estrume, o caranguejo queimado e o local que ecoar a voz humana com falsa imitação. Afastem-se também estas ervas: a maleiteira, o heléboro, a canafrecha, o absinto, o pepino silvestre e tudo de amargo, inimigo da obtenção de doçura.

(PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 5).³¹

Lembrando com De Meo (1986, p. 36) que a riqueza e a precisão do léxico constituem, talvez, a marca mais característica das linguagens técnicas tal qual se manifestam tipicamente na tipologia dos tratados e que tais linguagens prezam, antes de tudo, pelo intuito de informar com precisão (FÖGEN, 2009, p. 10), apontaremos para o fator vocabular nos excertos tomados de Virgílio e Paládio. Assim, Virgílio menciona apenas quatro espécies de plantas melíferas em vv. 30-32; o tratadista que focalizamos, em contrapartida, cita nominalmente doze tipos de plantas melíferas herbais, cinco de plantas arbustivas e onze de plantas arbóreas, também referindo os *taxi* / “teixos” e mais cinco itens para serem evitados, no mesmo âmbito vegetal.

Quando cita os itens não botânicos a serem evitados, ainda, Paládio fala não apenas dos ventos e de certos animais nocivos às abelhas, mas também dos banhos, dos estábulos, do mau-cheiro do estrume etc. Embora, então, os animais que se evocam no trecho paladiano sejam menos numerosos

que aqueles de Virgílio, em *Geórgicas* IV, vv. 8-17 – seis itens *versus* dois –, Paládio pode ser considerado mais detalhado por explicitar que outros fatores, além dos bichos, se opõem ao assentamento seguro da colmeia. Ele ademais, como fizera ao classificar e dividir as plantas propiciadoras de néctar conforme suas origens, classifica e divide com método os “inimigos da colmeia”, basicamente, entre certas fontes de odor abjeto, certos animais e certas plantas como a maleiteira, o heléboro etc., pela possibilidade de ser importado seu amargor ao mel.

Por outro lado, ao olharmos para termos virgilianos como *uestibulum*/“vestíbulo” (v. 20), *hospitiis*/“hospedagens” (v. 24), *pontibus*/“pontes” (v. 27) e *Neptuno*/“Netuno” (v. 29), nota-se ter esse autor se expressado, ao utilizá-los, antes servindo-se de vocábulos com matiz poético do que absolutamente precisos. As três primeiras palavras que referimos, então, poderiam aplicar-se também, ou mais propriamente, a realidades do Universo humano, enquanto *Neptuno* é metonímia para o elemento regido pelo deus, a própria água (SERIGNOLLI, 2018, p. 99). Em contrapartida, Paládio evita semelhantes “desvios” vocabulares e figurações em I, 37, 1-5, servindo-se com clareza (ver nota 18) de termos denotativos. Nesse sentido as “pontes” de Virgílio são repostas no *Opus agriculturae*, em diretas palavras, por simples “moitas de varas espaçadas e atravessadas”.³²

Conclusão

Considerando as tipologias literárias da poesia didática e do tratado, os críticos observam que diferentes parâmetros – formais, de menor ou maior veiculação de efetivas informações, de fruição pelo público – organizam estruturalmente as obras nelas inseridas. Com vivacidade, assim, os poemas didáticos mobilizam recursos para imitar textualmente uma situação instrutiva de “aula”, mas nem sempre há pleno rigor e detalhamento expositivo nessa figuração, produzindo-se como efeito antes a função retórica *do delectare*/“deleitar” do que a *do docere*/“ensinar”.³³

O contrário se espera, vimos – inclusive pela comparação entre o léxico poético das *Geórgicas* e a clareza vocabular do *Opus agriculturae* –, nos tratados, por concentrarem eles sua elaboração e detalhamento no âmbito do rigor conteudístico. Sem desejarmos traçar artificialmente barreiras intransponíveis entre tais tipologias, já que algum saber (agrário, literário, político, filosófico-moral, religioso...) está contido nas *Geórgicas* e/ou em

outros poemas didáticos e Paládio, por exemplo, não é de todo refratário aos requintes da forma (CASAS, 1990, p. 12-13), o exame de pormenores dessas obras parece confirmar as impressões gerais dos críticos.

Documentação escrita

MARCO FÁBIO QUINTILIANO. *Instituição oratória*: livros 7-9. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2016. t. III.

PALLADII RUTILII TAURI AEMILI. *Opus agriculturae*. Ex recensione J. C. Schmittii. Lipsiae: G. B. Teubner, 1898.

SENECA. *Epistles*, 66-92. Trad. Richard M. Gummere. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. v. II.

VIRGIL. *Georgics*. Trad. R. A. B. Mynors. Oxford: O.U.P., 2003.

Referências Bibliográficas

ANDRÉ, Jacques. *Les noms des plantes dans la Rome Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

ARMENDÁRIZ, José-Ignacio. *Agronomía y tradición clásica*: Columela en España. Sevilla: Universidad de Sevilla/Universidad de Cádiz, 1995.

CARTELLE, Enrique. Prosa técnica no gramatical. In: CODOÑER, Carmen. (org.). *Historia de la literatura latina*. Madrid: Cátedra, 2007, p. 795-810.

CASAS, Ana. Introdução. In: PALADIO. *Tratado de agricultura; Medicina veterinária; Poema de los injertos*. Trad., introducción y notas de Ana Moure Casas. Madrid: Gredos, 1990, p. 7-71.

CONTE, Gian. *Letteratura latina: manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano*. Firenze: Le Monnier, 1992.

DALZELL, Alexander. *The criticism of didactic poetry: Essays on Lucretius, Virgil and Ovid*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1996.

DE MEO, Cesidio. *Lingue tecniche del latino*. Bologna: Pàtron, 1986.

EFFE, Bernd. *Dichtung und Lehre: Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts*. München: Beck, 1977.

FÖGEN, Thorsten. *Wissen, Kommunikation und Selbstdarstellung: zur Struktur und Charakteristik römischer Fachtexte der Frühen Kaiserzeit*. München: C. H. Beck, 2009.

GALE, Monica. *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge: University Press, 1994.

- GRIMAL, Pierre. *La littérature latine*. Paris: Fayard, 1994.
- HARDIE, Philip. *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HOWATSON, M. (org.). *Dictionnaire de l'Antiquité: mythologie, littérature, civilisation*. Trad. Jeannie Carlier et alii. Paris: Robert Laffont, 1993.
- LADEIRA, Felipe. *A correspondência de Cícero durante a Guerra civil: a crise política romana sob a ótica pública e privada*. 2020. 333 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, FALE-UFGM, Belo Horizonte, 2020.
- MARTIN, René. Introduction. In: PALLADIUS. *Traité d'agriculture*, livres I-II. Texte établi, traduit et commenté par R. Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1976, p. XXXVI-XXXVIII.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- SERIGNOLLI, Lya. A metonímia segundo os gramáticos e rétores latinos. *Classica*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 89-110, 2018.
- SIRAGO, Vito A. *Storia agraria romana: I fase ascensionale*. Napoli: Liguori Editore, 1995.
- TAUB, Liba. *Science writing in Greco-Roman Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- TOOHEY, Peter. *Epic Lessons: an introduction to the ancient didactic poetry*. London/New York: Routledge, 1996.
- TREVIZAM, Matheus. Figurações poéticas da vida rural nas *Geórgicas*. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 125-153, 2018.
- TRIUMPH. Ancient Roman Honor (verbete de dicionário). *Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/triumph-ancient-Roman-honour>. Acesso em: 18 jul. 2022.
- WILKINSON, Lancelot. *The Georgics of Virgil: a critical survey*. New edition, foreword and bibliography by Niall Rudd. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

¹ “Exemplos importantes de epigramas matemáticos incluem o chamado *Problema do Gado* (*problema bovinum*) atribuído a Arquimedes, e os numerosos poemas com problemas matemáticos incluídos no Livro 14 da *Antologia Grega* (*Anthologia Graeca*), uma coleção de epigramas que vão do período clássico ao bizantino” (TAUB, 2017, p. 24 – trad. nossa).

² Plínio, o Velho (23-79 d.C.), é conhecido sobretudo por sua obra *Naturalis Historia*, na qual procurou pôr sob foco os conhecimentos humanos, em “todos os seus domínios” (GRIMAL, 1994, p. 423). Entre eles, incluem-se a cosmografia, a geografia, a etnografia, a zoologia, a botânica, em vários âmbitos (plantas hortenses, agrícolas, florais), a farmacologia, o estudo dos metais, da pintura, das gemas preciosas. Nesse sentido, fala-se em sua contribuição, muitas vezes, como a de um “enciclopedista”.

³ “Alexandre de Afrodísias escreveu comentários sobre vários textos do *corpus* aristotélico; seu comentário sobre a *Física* está perdido, mas os da *Meteorologia* e da *Metafísica* sobrevivem” (TAUB, 2017, p. 93 – trad. nossa).

⁴ Com outros (GALE, 1994, p. 104), Toohey não entende que a poesia didática corresponda a um gênero literário à parte, mas sim a uma espécie ou subtipo do grande gênero épico, ao qual se liga já pelo uso métrico comum. Por isso, evitamos neste artigo falar em “gênero” a propósito da mesma tipologia.

⁵ O número de versos d’*Os trabalhos e os dias* é oitocentos e vinte e oito, mas, desde as inovações de Lucrécio para a história compositiva da poesia didática, os textos dessa tipologia passaram a contar com vários livros e milhares de versos. O *De rerum natura* contém seis livros, todos com mais de mil versos cada; as *Geórgicas* contêm quatro livros, com o total de dois mil cento e oitenta e oito versos.

⁶ *Quid faciat laetas segetes, quo sidere terram/ uertere, Maecenas, ulmisque adiungere uitis/ conueniat, quae cura boum, qui cultus habendo/ sit pecori, apibus quantae experientia parcis,/ hinc canere incipiam* (VIRGÍLIO. *Geórgicas* I, vv. 1-5 – trad. nossa, grifo nosso).

⁷ “Como fazer um arado leva a como fazer uma eira (Virgílio pede desculpas primeiro por partilhar *ueterum praecepta* sobre tarefas humildes. Mas essas, lembramos, são testemunho da inteligência inventiva do homem, afinada segundo os planos de Júpiter)” (WILKINSON, 1997, p. 80 – trad. Nossa).

⁸ No contexto, Virgílio exulta por ter trazido formas poéticas a Mântua, sua terra de origem, e mostra-se a receber a palma da vitória, visível em veste de púrpura, tocando bigas às margens de um rio etc. Essa imagem não deixa de evocar a

cerimônia triunfal, na qual os generais vencedores desfilavam publicamente por Roma, em cortejo seguido por animais a serem sacrificados, pelos cativos de guerra e pelos despojos obtidos em campanha etc. Veja-se verbete “*triumph*” (*Referências bibliográficas*).

⁹ Entende-se por este termo uma breve narrativa mítica em versos hexâmetros, geralmente sobre as aventuras amorosas de um herói ou heroína, acrescida de *ékphrasis* (“descrição”) e outros elementos convencionais (HOWATSON, 1993, p. 378).

¹⁰ Ou para alguns outros poemas didáticos, a exemplo dos chamados *Theriaca* de Nicandro de Cólofon, nos quais a preocupação formal excessiva leva a segregar o rigor expositivo a segundo plano (TOOHEY, 1996, p. 66).

¹¹ “No entanto, o poema nunca teve falta de admiradores. Dryden chamou-o de ‘o melhor poema do melhor poeta’ e Montaigne o considerou ‘le plus accompli ouvrage de la poésie’” (DALZELL, 1996, p. 105 – trad. nossa).

¹² *Vt ait Vergilius noster, qui non quid uerissime sed quid decentissime diceretur aspexit, nec agricolas docere uoluit sed legentes delectare.* – “Como diz nosso Virgílio, que não olhou o que dissesse do modo mais verdadeiro, mas do mais belo, nem quis ensinar a agricultores, mas deleitar seus leitores” (SÊNECA. *Epistulae*, 86, 15 – trad. nossa).

¹³ É mais ou menos difícil situar com precisão a data de escrita de *Opus agriculturae*, mas seu autor, Paládio, seria alguém posto nos altos escalões da sociedade romana – já que se diz *uir inlustris* (“varão notável”) nos manuscritos da obra, sendo essa denominação reservada, a partir do séc. IV d.C., para os homens ligados ao Senado. Opina Casas (1990, p. 9 – trad. nossa) que “a obra se dirigiu a um público de novos proprietários agrícolas, à época, do s. IV em à frente, na qual ocorre o retorno dos proprietários para suas terras”. Semelhante destinação do texto ao uso de indivíduos desejosos de informar-se para, de fato, agir produtivamente nos campos de fins da Antiguidade poderia ter condicionado a “secura” da forma e expressão deste tratado. Sirago (1995, p. 174), por sua vez, nota que a falta de referência à mão-de-obra – por exemplo, escrava – no tratado paladiano levou a crer em que o autor se endereçava de fato a trabalhadores livres com seus preceitos, como se tivesse havido, em fins da Antiguidade, “substituição” do sistema escravista pelo colonato em várias áreas do Império.

¹⁴ Entre os traços acima arrolados para a poesia didática (TOOHEY, 1996, p. 4), faltam ao *Carmen* paladiano maior assertividade no direcionamento ao *discipulus*, que, no caso, é seu amigo Pasifilo, e o emprego de painéis ilustrativos (algo de ocorrência mais difícil em um livro tão breve).

¹⁵ *Pars est prima prudentiae ipsam, cui praecepturus es, aestimare personam. Neque enim formator agricolae debet artibus et eloquentia rhetores aemulari, quod*

a plerisque factum est: qui dum diserte loquuntur rusticis, adsecuti sunt, ut eorum doctrina nec a disertissimis possit intelligi. Sed nos recidamus praefationis moram, ne, quos reprehendimus, imitemur (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 1, 1 – trad. nossa, grifo nosso).

¹⁶ Paládio, na verdade, resume o volumoso trabalho de Columela, com a redução da extensão do predecessor a mais ou menos um terço do total (CASAS, 1990, p. 16).

¹⁷ Martin (1976, p. XLVI), contudo, demonstra o emprego de cláusulas métricas nas expressões grifadas da nota 16 (respectivamente, com os pés crético-trocaico; crético-dicoreu; espondeu-crético; dicrético). Em *reprehendimus imitemur*, ocorre final de frase hexamétrico, algo não raro em Paládio.

¹⁸ Trata-se da qualidade retórica da *perspicuitas*, como a define Quintiliano em *Institutio oratoria* VIII, 2, 1-11. Caracteriza-se ali, conforme sumariza Fögen (2009, p. 29), pelo uso escasso de palavras com significado figurado e pela moderação no emprego de vocábulos “estranhos ao uso convencional da linguagem” (tais como os estrangeirismos, neologismos e regionalismos).

¹⁹ Ver Fögen (2009, p. 27): “A disposição cuidadosa do material a ser tratado é reiteradamente enfatizada como característica essencial dos textos técnicos, tendo exigido algum esforço do autor” (trad. nossa). Ora, no fim do proêmio de *Opus agriculturae*, ao dizer que tratará dos assuntos *suis... temporibus... distinctis* (“dividindo-os em seu tempo”, Paládio toca nesse *tópos* técnico, dando a entender que as sucessivas tarefas serão abordadas com critério, nos livros correspondentes aos próprios meses em que se devem realizar.

²⁰ “A variedade de enxadas e ancinhos é significativa, muitas já presentes em Catão: *ferrea* (*h*)*irpex* (ver p. 33), *ligo*, *pala*, *bipalium* (que com Paládio será substituído por *vanga* de origem germânica e destinado a prevalecer nas línguas românicas), *raster* (daí *rastellus*), *rutrum*, *sarculum*; e depois novamente *bidens*, *marra*, *pastinum* etc.” (DE MEO, 1986, p. 56-57 – trad. nossa). Vários desses termos são empregados por Paládio, como, além de *vanga*, *ligo*, *rastellus*, *rutrum*, *sarculum* etc.

²¹ Explica Mynors (VIRGIL, 2003, p. 293-294) que se trata de uma espécie de técnica ritualizada para a suposta obtenção de germes de abelhas a partir da carcaça em putrefação de um novilho sacrificado. A *bugonia*, como descrita por Virgílio, teria tido origens no Egito.

²² Muito há de antropomorfizante na apresentação das abelhas em *Geórgicas* IV: elas, assim, são chamadas de *Quirites* (“cidadãs”, v. 201), possuem qualidades como *labor* (“esforço concentrado”), *fortitudo* (“fibra”), *concordia* (“harmonia”) etc. Mas também possuem atributos questionáveis do ponto de vista romano, pois manifestam diante de seus “reis” devoção maior do que aquela dos egípcios aos faraós, dos lídios e outros povos orientais a seus monarcas (vv. 210-212). Não se

deve esquecer, sobre esse último traço, de que os anos conclusivos das *Geórgicas* coincidem com o enfrentamento final entre Marco Antônio (derrotado na Batalha de Actium, em 31 a.C.) e Otaviano, depois chamado Augusto. Além disso, esse último, ou o próprio Virgílio de *Eneida* VIII (descrevendo a batalha de Actium, cinzelada sobre o escudo de Eneias), parecem ter ajustado os fatos a fim de dar a entender que tal fase da Guerra Civil romana não era um enfrentamento entre iguais, mas antes uma luta entre o “apolíneo” Ocidente de Augusto e a “barbárie” egípcia de Marco Antônio e Cleópatra (HARDIE, 2001, p. 98). Nesse sentido, tudo o que evoca o Egito – como parte da caracterização da colmeia – e sua cultura deveria ser visto com reservas no poema.

²³ *Principio sedes apibus statioque petenda,/ quo neque sit uentis aditus (nam pabula uenti/ferre domum prohibent) neque oues haedique petulci/floribus insultent aut errans bucula campo/ decutiat rorem et surgentes atterat herbas./ Absint et picti squalentia terga lacerti/ pinguibus a stabulis meropesque aliaeque uolucres/ et manibus Procne pectus signata cruentis;/ omnia nam late uastant ipsasque uolantis/ ore ferunt dulcem nidis immitibus escam* (VIRGÍLIO. *Geórgicas* IV, vv. 8-17 – trad. nossa).

²⁴ “Por exemplo, o *locus amoenus*, lugar aprazível, ‘uma bela e ensombrada nesga da Natureza’, composta no mínimo de ‘uma árvore (ou várias), uma campina e uma fonte ou regato’” (MOISÉS, 2004, p. 448).

²⁵ O dicionário de nomes de plantas de André (2010, p. 260) identifica esta planta como a espécie *Satureia thymbra*, dando por equivalente o francês “sarriette” (= segurelha). Mantivemos a expressão em latim para diferenciar esse item vocabular de *satureia* (*Satureia hortensis* ou *Saturei capitata*) em Paládio, que já traduzíramos em português como “segurelha”.

²⁶ ... *origanum, thymum, serpillum, satureiam, melisfyllum, uiolas agrestes, asfodilum, citreaginem, amaracum, hyacinthum, qui iris uel gladiolus dicitur similitudine foliorum, narcissum, crocum ceterasque herbas suauissimi odoris et floris.* – “... o orégano, o tomilho, o serpão, a segurelha, a erva-cidreira, as violetas silvestres, o asfódelo, a melissa, a manjerona, o jacinto que se diz “íris” ou “gladíolo” pela semelhança das folhas, o narciso, o açafraão e as demais ervas de odor e flor mais suaves” (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 2 – trad. nossa).

²⁷ ... *rosae, lilia, uiolae flauae, rosmarinus, ederae* – “... rosas, lírios, violetas amarelas, alecrim e heras” (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 2 – trad. nossa).

²⁸ ... *zizyfus, amygdalus, persicus, pirus pomiferaeque arbores, quibus nulla amartudo respondet flore desucto: siluestria uero glandifera robora, terebinthus, lentiscus, cedrus, tilia, ilex minor et linus. Sed taxi remoueanur inimicae.* – “... a açofeifeira, a amendoeira, o pessegueiro, a pereira e as árvores frutíferas, aos quais nenhum amargor resulta se a flor for sugada. Quanto às silvestres, na verdade, os

carvalhos produtores de bolotas, o terebinto, o lentisco, o cedro, a tília, a azinheira menor e o folhado. Mas que se removam os teixos hostis” (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 2 – trad. nossa).

²⁹ *Fons uel riuus huc conueniat otiosus, qui humiles transeundo formet lacunas, quas operiant rara et transuersa uirgulta sedes tutas apibus praebitura, cum sitient* (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 3 – trad. nossa).

³⁰ *Aues etiam pannis et crepitaculis terreamus. Purus custos frequens et castus accedat habens noua aluearia praeparata, quibus excipiatur exanimus rudis iuuentus.* – “Também espantemos as aves com trapos e guizos. Que um guardião limpo, assíduo e casto se aproxime tendo preparados novos cortiços, nos quais a juventude inexperiente dos enxames seja recebida” (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 4 – trad. nossa).

³¹ *Vitetur odor coeni et cancer exustus et locus, qui ad humanam uocem falsa imitatione respondet. Absint et herbae tithymallus, elleorum, thapsia, absinthium, cucumis agrestis et omnis amaritudo conficiendae aduersa dulcedini* (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 5 – trad. nossa).

³² ... *rara et transuersa uirgulta* (PALÁDIO. *Opus agriculturae*. I, 37, 3 – trad. nossa).

³³ No tocante ao fundo “instrutivo”, especificamente, de um poema como as *Geórgicas*, com suas eventuais camadas de sentido distintas da superficial parte agrícola, grassa grande disparidade interpretativa e não parece haver pleno consenso dos críticos sobre seu teor. É o que lembra Dalzell (1996, p. 32-33): “Os leitores de Virgílio seriam capazes de concordar quanto ao ‘tema real’ das *Geórgicas*?” (trad. nossa).

ENTRE O PRESENTE E O PASSADO: O CONCEITO DE “CRIMES SEXUAIS” NO ESTUDO DA SOCIEDADE ROMANA, APONTAMENTOS SOBRE INTERDISCIPLINARIDADE E ENSINO DE HISTÓRIA*

Sarah Fernandes Lino de Azevedo^{**}

Resumo: *Este artigo tem como objetivo discutir os limites e potencialidades do conceito de ‘Crimes Sexuais’ nos estudos sobre a sociedade romana. Por se tratar de um conceito estabelecido na contemporaneidade, procura-se apontar aspectos sobre a historicização do conceito, discutindo sobre seus limites e debatendo sobre a carga de artificialidade e de anacronismo em seu emprego na historiografia sobre a sociedade romana. Procura-se, também e sobretudo, apontar as potencialidades do conceito para o estudo da sociedade romana, ressaltando a importância de uma constante historicização do conceito como forma de contribuição ao debate acerca do combate à violência sexual e de gênero, e, neste sentido, enfatizar seu valor interdisciplinar; uma vez que auxilia na teorização da dogmática penal. Ademais, ressalta-se também o potencial didático enquanto recurso temático para o ensino de História por propiciar um profícuo diálogo presente-passado. Para demonstrar a potencialidade do conceito aplicado aos estudos sobre a sociedade romana, principalmente do período da República e início do Império, dois emblemáticos episódios de crimes sexuais são analisados: o episódio do estupro de Lucrecia e o atentado a Virginia. Ambos os episódios fazem parte do repertório de crimes sexuais apresentados por Tito Lívio em sua obra sobre a história da cidade de Roma, publicada na época de Augusto. Tais episódios vêm sendo interpretados como importantes para se compreender o desenvolvimento das instituições político-sociais romanas, a idealização do cidadão e da natureza do Estado Romano, a idealização de masculinidades e feminilidades e a negociação de atributos de gênero no convívio cidadão e no cotidiano da Roma antiga.*

Palavras-chave: *crimes sexuais; lei e sociedade na Roma antiga; Direito Romano; patriarcado; relações de gênero.*

*Recebido em: 12/10/2022 e aprovado em: 15/12/2022. Este artigo apresenta resultados parciais de estágio de Pós-doutorado realizado no Departamento de História da USP entre os anos de 2018 e 2020, sob supervisão do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello.

** Professora Substituta de História Antiga do Departamento de História da Universidade de São Paulo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9920-4614>.

BETWEEN THE PRESENT AND THE PAST: THE CONCEPT OF 'SEX CRIMES' IN THE STUDY OF ROMAN SOCIETY, NOTES ON INTERDISCIPLINARY AND HISTORY TEACHING

Abstract: *This article aims to highlight the limits and potential of the concept of 'Sexual Crimes' in studies of Roman society. As it is an established concept in contemporary times, we seek to point out aspects of the historicization of the concept, discussing on the charge of artificiality and anachronism in its use in the historiography on Roman society. It seeks, above all, points out the potentialities of the concept for the study of Roman society, emphasizing the importance of a constant historicization of the concept as a method of contribution to the debate about the engagement against sexual and gender violence, and, in this sense, emphasizing its interdisciplinary value, since it helps in the theorization of penal dogmatics. In addition, the didactic potential as a theme for the teaching of history is also highlighted, as it provides a fruitful present-past dialogue. In order to highlight the concepts' potential in studies on Roman society, mainly studies of the Republic period and the beginning of the Empire, two episodes considered as emblems of sex crimes are analysed: the Lucretia's rape and the outrage against Virginia. Both episodes are part of the repertoire of sex crimes presented by Livy in his book on the history of the city of Rome, published at the Augustus age. They have been interpreted as important to understand the development of social and political institutions, and also the idealization of the citizen and the nature of the Roman State, the idealization of masculinities and femininities, and the negotiation of gender attributes among citizens in everyday life in Ancient Rome.*

Keywords: *sex crimes; law and society in Ancient Rome; Roman Law; patriarchy; gender relations.*

Os Crimes Sexuais na Historiografia: interdisciplinaridade e historicização

“Os Delitos Sexuais” (*Die Geschlechtlichen Delicte*) é o nome de uma das seções da extensa obra de Theodor Mommsen, publicada no final do século XIX, intitulada *O Direito Penal Romano (Römisches Strafrecht)*. Nesta seção, a partir de uma análise de documentos jurídicos e literários da tradição clássica, Mommsen enumera sete delitos sexuais: 1. Incesto e impedimentos matrimoniais; 2. Lesões contra o pudor das mulheres: Adulterio/*Stuprum*; 3. Rufianismo (*lenocinium*); 4. Casamento desonroso, 5. Bigamia; 6. Rapto;; e 7. Pederastia (MOMMSEN, 1899, p. 682).

As fontes utilizadas por Mommsen na apresentação de cada um desses delitos pertencem a gêneros variados, e foram produzidas em diferentes

temporalidades e espacialidades no decorrer da República e do Império Romano. Algumas obras do *corpus* documental referentes ao que entendemos por “Direito Romano”, como, por exemplo, obras que fazem parte do *Corpus Juris Civilis*, tais como o Digesto e o Códex, são analisadas junto a obras do *corpus* literário/historiográfico, como aquelas escritas por Tito Lívio, Plutarco, Tácito, Suetônio e Valério Máximo.

Nota-se, desta forma, que a categoria “delitos sexuais” é utilizada por Mommsen para classificar uma série de crimes que, embora estejam evidentes nos documentos sobre a sociedade romana, não figuram nesses documentos como uma unidade e não aparecem em conjunto nem mesmo nas compilações de leis do *Corpus Juris Civilis*.

Ora, não é difícil perceber que Mommsen utiliza uma categoria moderna, que apresenta variações históricas, para identificar e agrupar uma determinada quantidade de crimes que, aparentemente, teriam o sexo como fator de ligação. Entretanto, perguntamos, seria apenas o ato sexual o elemento que conecta esses crimes? O que define o que chamamos hoje de “Crimes Sexuais”? Como esta categoria funciona para o estudo da Antiguidade? Quais os seus limites e potencialidades enquanto categoria? O que os romanos, ao longo de sua história, entendiam por crimes sexuais? Existem conexões entre concepções antigas e modernas de crimes sexuais?

Muitas perguntas podem ser colocadas a partir da problematização desta categoria, a qual se configurou como uma distinta área do Direito Penal no decorrer do século XX, e que tem reunido profissionais em esforços interdisciplinares. Luciano Souza, professor de Criminologia e Direito Penal, por exemplo, destaca que “o temário dos crimes sexuais caracteriza-se por ensejar importantes debates de cunho histórico, sociológico e político-criminal sobre a dogmática penal” (SOUZA, 2014, p. 337). Ressalta-se, desta forma, a importância dos estudos sobre os crimes sexuais, e de sua historicização, com fins de contribuir para a teorização da dogmática penal, ou seja, com fins de debater a aplicação do Direito Penal.

No âmbito da historiografia, o tema tem sido explorado principalmente por historiadores que se dedicam a pesquisar sobre a sexualidade, as leis, os costumes, as relações de gênero, a violência e a cultura política, seja dos antigos, seja dos modernos. Os estudos sobre crimes sexuais, inclusive, têm mostrado como este tema aglutina outros, se colocando como um tema chave com grande potencial para se pensar a relação entre leis, política e

sociedade. É neste sentido que Carolyn Conley, ao concluir o seu capítulo sobre a violência sexual em perspectiva histórica no *The Oxford Handbook of Gender, Sex and Crime*, destaca que “a história da violência sexual tem muito a nos dizer sobre gênero, política, cultura e poder”¹ (2014, p. 220). E é também neste sentido que Ari Bryen inicia seu capítulo no *The Oxford Handbook of Roman Law and Society* ressaltando que os crimes sexuais “podem ser potentes *loci* para se pensar sobre o ideal de cidadão, suas relações políticas, e a natureza do Estado Romano”² (2016, p. 322).

A historicização do conceito denominado “crimes sexuais” vai no sentido de apontar a sua artificialidade enquanto categoria que apresenta variações ao longo do tempo e do espaço. Ou seja, a utilização do conceito para a análise de sociedades remotas revela certa dose de artificialidade e anacronismo, na medida em que, muitas vezes, se projeta no passado constructos contemporâneos que não foram produzidos pela sociedade analisada. Neste sentido, a constante historicização do conceito ou categoria de crimes sexuais se faz importante para demonstrar a alteridade dos contextos históricos, colocando em evidência aspectos do passado e do presente, revelando muitas vezes um jogo de continuidades e rupturas. Um exemplo interessante é dado pelo significado da palavra *stuprum*. Esta palavra, prontamente associada à palavra “estupro”, difere significativamente da acepção desta última, apesar de demonstrar certa continuidade. *Stuprum* é situado por Mommsen ao lado de *adulterium*, e é definido por este autor como uma categoria que engloba “Lesões contra o pudor das mulheres”. *Stuprum* e *adulterium* aparecem interligados nas fontes e indicam relações sexuais ilícitas, ou seja, sujeitas de punição pela lei, como o sexo entre uma mulher casada e um homem que não fosse o seu marido – configurando a clássica definição de adultério patriarcal – e também a relação sexual sem consentimento de algum dos pares, mais próxima da acepção atual da palavra “estupro”, denominada nas fontes como *stuprum per vim*, ou seja, a relação sexual ilícita que se dá pela violência física. Neste sentido, nota-se a peculiaridade da noção de *stuprum*, categoria que pode abarcar o adultério e outras formas de relações sexuais ilícitas, inclusive o *stuprum per vim*, noção mais semelhante da palavra “estupro” como a entendemos hoje.

Retomamos agora a afirmação de Bryen, citada acima, a respeito de os crimes sexuais se configurarem como importantes *loci* para a compreensão do ideal de cidadão romano e da natureza do Estado Romano.

Em sua argumentação, Bryen faz referência a dois crimes específicos: o *adulterium/stuprum*, entendido por ele como uma ofensa à casa (*domus*), espaço doméstico sob jurisdição do cidadão romano, e a *iniuria*, entendida como violação de sua face pública. A hipótese do autor sustenta que estes dois crimes aparecem conectados, não só na doutrina jurídico-penal, como também na literatura do período republicano e início do Império Romano, e que esta conexão evidencia importantes aspectos da relação entre lei, política e sociedade romana, demonstrando como estas podem ser contextualizadas em um mesmo plano. Bryen argumenta que tal contextualização é possível devido a uma estrutura cognitiva compartilhada pelos romanos, evidente nos documentos sobre jurisprudência e na literatura e historiografia do final da República. Dessa forma, o autor faz apontamentos sobre o modo como os crimes sexuais aparecem em importantes episódios da história do desenvolvimento institucional romano, fazendo parte do modo como os romanos experienciavam o passado, e como apreendiam as mudanças históricas de suas instituições e sociedade (BRYEN, 2016).

Para exemplificar este último ponto, Bryen interpreta o famoso episódio de Virgínia, assim como relatado por Tito Lívio, historiador contemporâneo a Augusto, primeiro imperador de Roma (31 a.C-14 d.C.). Virgínia é uma personagem relevante do terceiro livro de história romana de Tito Lívio. Assim como no episódio de Lucrecia, outra importante personagem feminina do relato deste historiador, o atentado à *pudicitia*³ de Virgínia é tratado como a causa da queda de um grupo político, acarretando em mudanças na estrutura de poder. O caso de Lucrecia leva à expulsão dos reis de Roma, pondo fim à monarquia e resultando na instalação do regime republicano, em 509 a.C. (LIV. 1, 59-60). O atentado à *pudicitia* de Virgínia tem como consequência a queda dos decênviros, os dez magistrados que tiveram por incumbência a redação das *Leis das Doze Tábuas*, e retorno dos tribunos e cônsules ao poder, em 449 a.C. (LIV. 3, 54-55).

Os Crimes Sexuais em Tito Lívio: contexto e questões políticas

Tito Lívio nos relata que Virgínia pertencia à uma distinta casa da plebe, era filha do centurião Lúcio Virgínio e noiva de Lúcio Icilius, ex-tribuno da plebe. Enquanto seu pai viajava, Virgínia foi vítima dos abusos de poder do decênviro Ápio Cláudio, que tentou seduzi-la, oferecendo-lhe dinheiro

e promessas. Constatando ser impossível corromper a castidade dela, Ápio coloca em prática um pérfido plano. Ele pede a Marco Cláudio, seu cliente, que acuse falsamente Virgínia de ser sua escrava, alegando que ela nasceu em sua casa e foi transferida de forma ilegal para a casa de Virgínio. O caso ganha repercussão, os homens da família de Virgínia se organizam junto ao noivo dela, Icilius, e pedem para que o julgamento ocorra somente depois do retorno de Virgínio, que se apressa para Roma. Icilius profere um discurso público, clamando pela preservação da *pudicitia* de Virgínia. Ele suplica a Ápio que a deixe voltar para casa por pelo menos uma noite, até que seu pai chegue a Roma. Diz que “a esposa que foi prometida a Icilius não passará a noite fora da casa de seu pai” (LIV. 3, 45, 7-8)⁴, cita constrangimentos pelos quais sofria a plebe e clama “que pelo menos deixem em paz a *pudicitia*” (LIV. 3, 45, 9)⁵ das mulheres e crianças.

Virgínio então retorna a Roma e é dado início ao julgamento, presidido pelo próprio Ápio. Percebendo a impossibilidade de defender a filha e se sentindo impotente diante de toda a situação, Virgínio saca um punhal e mata Virgínia publicamente, no mesmo lugar e momento do julgamento. Uma sedição é iniciada, o decenvirato é extinto e o sistema de cônsules restaurado (LIV. 3, 44-55).

O episódio de Virgínia é bastante emblemático para a compreensão da relação entre lei, política e sociedade para os romanos, e vem sendo explorado neste sentido (AZEVEDO, 2017; BRYEN, 2016; JOSHEL, 2002). Ele demonstra a imbricação dos crimes de *iniuria* e *adulterium/stuprum*, além de evidenciar a natureza de conflitos dentro da aristocracia governante de Roma, principalmente entre os senadores, os equestres e Augusto. Ele demonstra também as articulações entre as noções de justiça, idealização do cidadão e desenvolvimento das instituições, aspectos da construção da memória romana, e explicita padrões de relações de gênero e poder. Todos estes elementos, entendidos em conjunto, fornecem aspectos de um contexto bastante satisfatório para se pensar a realidade vivida em Roma no final da República e início do Império Romano.

A imbricação entre os crimes de *iniuria* e *adulterium/stuprum* é explorada por Bryen que, antes de analisar o modo como eles se conectam na narrativa de Tito Lívio, identifica de que forma o conceito jurídico de *iniuria* emergiu historicamente e como se desenvolveu na doutrina, argumentando que ele figura vagamente nas *Leis das Doze Tábuas* como

uma ofensa relacionada à regulação da propriedade, e que, ao longo da República, vai se tornando uma categoria pela qual um cidadão poderia obter compensação devido a degradações ao seu corpo, ou à sua *dignitas*, ou de seus tutelados, ou ainda devido ao ataque à *puđicitia* de mulheres e crianças sob sua tutela (BRYEN, 2016, p. 326). Neste sentido, o autor indica que Virgínio acusa Ápio de *iniuria* duplamente porque ele, Ápio, reivindica a tutela se utilizando de falso testamento e, além disso, demonstra intenção de conduta incorreta com relação ao agente tutelado, ou seja, Ápio reivindica a tutela de Virgínia para manter com ela relações configuradas como *stuprum* (BRYEN, 2016, p. 331).

Ademais, o episódio também nos fornece elementos para refletir sobre o crime de adultério: Ápio interfere na jurisdição de um *pater familias*, atentando contra a *puđicitia* de Virgínia, comprometendo a possibilidade e capacidade de casamento dela com Icilius que, importante notar, demonstra total reconhecimento e respeito à esfera jurídica de atuação de Virgínio, quando, em seu discurso dirigido à Ápio, suplica a este, dizendo que deixe Virgínio decidir o que fazer com sua filha (*Verginius viderit de filia ubi venerit quid agat* – LIV. 3, 45, 11). Virgínio apresenta papel ativo no combate ao adultério, atuando na prevenção do crime que hipoteticamente sua filha seria obrigada a cometer. Nota-se que, na narrativa de Tito Lívio, Virgínio é mostrado como um pai que é constrangido a matar a filha, e isto aparece como uma conduta correta, ele é um cidadão exemplar, ideal. Virgínio age de forma legítima, exercendo sobre a filha o *ius occidendi* (direito de morte), conferido a ele pela *patria potestas* (poder do pai). Deste modo, Virgínio reafirma a jurisdição doméstica sobre seus tutelados (AZEVEDO, 2017, p. 93; BRYEN, 2016, p. 331).

Ora, se o episódio de Virgínia representa uma reafirmação da *patria potestas*, podemos então inferir que esta se encontrava ameaçada. Esta é uma hipótese que vem sendo apontada por historiadores que defendem que a narrativa de Tito Lívio revela elementos de reprovação da aristocracia com relação à legislação matrimonial de Augusto (AZEVEDO, 2017; BRYEN, 2016; MILNOR, 2007). Esta legislação, promulgada por volta do ano 18 a.C., transferia a punição por *adulterium/stuprum* da jurisdição doméstica para a jurisdição pública, o que gerou grande reação por parte da aristocracia, principalmente dos equestres, como é possível perceber por meio da análise de várias fontes literárias contemporâneas e posteriores às leis (AZEVEDO, 2017, p. 48-86).

Esta transferência é efetuada pela promulgação da *Lex Iulia de adulteriis*, que fez parte das leis matrimoniais de Augusto, e que, dentre outras prerrogativas, definia os limites de atuação do pai e do marido com relação à punição dos adúlteros. Pela nova lei, o marido era obrigado a se divorciar da esposa adúltera e entrar com um processo público de adultério, ele não poderia matar a esposa em hipótese alguma, mas poderia matar o homem se este fosse um *infamis*, como, por exemplo, um ator, gladiador ou prostituto, ou se fosse escravo. Ao pai era permitido matar a filha, mas somente se houvesse flagrante e se o crime ocorresse dentro da casa dele ou do marido (*Dig.* 48, 5, 20-24; *PAUL. Sent.* 2, 26, 4).

Tais medidas surgem como uma resolução de um debate que vinha sendo travado por políticos romanos no final da República. Este debate, que fez parte de uma discussão mais geral a respeito dos limites de atuação do *pater familias* quanto aos seus tutelados, girava em torno da questão da punição da mulher adúltera, colocando em cena argumentos sobre quem deveria punir e deter o direito de matar a mulher, se o pai, o marido ou a *res publica*.

Nota-se que são leis que nos revelam o discurso moral de uma parcela da aristocracia, que não era homogênea. Leis são produtos de conflitos e jogos de poder, e são, também, a imposição de uma visão de mundo, de idealizações que incidem no cotidiano e no modo dos indivíduos se relacionarem (CAVICCHIOLI, 2011, p. 148).

A inocência de Virgínia e a culpa de Lucrecia: gênero, identidade e ensino

Destacamos anteriormente que o episódio de Virgínia demonstra as articulações entre as noções de justiça, idealização do cidadão e desenvolvimento das instituições, além de aspectos da construção da memória romana e padrões de relações de gênero e poder. Entende-se que a história de Virgínia possui caráter exemplar, fazendo parte da cultura da exemplaridade romana, atuando na construção de uma memória social. Deste modo, podemos inferir que, além de ser uma história bastante conhecida pelos romanos, ela informa idealizações de cidadania e gênero. A atuação de Virgínia se relaciona com o ideal de cidadão republicano, que deve demonstrar papel ativo na manutenção da ordem cívica, e isto inclui a eliminação de agentes que perturbam esta ordem (GAUGHAN, 2010,

p. 34). Observa-se, então, que dois agentes foram eliminados: Virgínia e Ápio, que é expulso junto aos outros decênviros.

Virgínia é inocente, ela não perturbou a ordem, e, por isso, sua morte causa comoção. Entretanto, é importante notar que o atentado à *pudicitia* de Virgínia causa disrupção, e a morte dela aparece como a única opção para sua redenção, ou seja, para a libertação da sua condição futura de escrava, adúltera e estuprada. Neste sentido, a morte de Virgínia se conecta com a morte de Lucrecia, que, como narra o mesmo Tito Lívio, se suicida depois de ser estuprada por Sexto Tarquínio, filho do então rei de Roma, Tarquínio Soberbo (LIV. 1, 58). Lucrecia, após ser estuprada, convoca um conselho doméstico, formado pelo pai, marido e amigos, para relatar os fatos e pedir justiça, e, neste mesmo cenário, se mata com um punhal. Os homens da família de Lucrecia levam o corpo dela para o fórum, divulgam o acontecido, iniciam uma sedição, expulsam os reis de Roma e fundam a República romana, em 509 a.C. (LIV. 1, 59-60).

Nota-se um padrão: em ambos os episódios as mulheres, vítimas, são mortas, e os homens, políticos e legisladores que abusam do poder, são expulsos da cidade. A *pudicitia* é vingada e mudanças definitivas são realizadas na estrutura de poder, que se renova, com novos homens atuando na política romana. As questões de gênero que podem ser levantadas na identificação do padrão vão em várias direções. A primeira delas aponta para a presença dos crimes sexuais nas narrativas sobre o desenvolvimento das instituições romanas, informando uma ideologia que legitima a morte de mulheres. São diferentes os tratamentos dados aos agentes que causam a disrupção. A morte das mulheres significa algo definitivo, enquanto a expulsão dos homens significa algo que pode adquirir caráter temporário, além de demonstrar um respeito pela vida deles, que ao final, são preservadas.

Uma segunda direção vai no sentido de se refletir sobre a construção das identidades dos agentes envolvidos no episódio. Lucrecia é uma vítima perfeita, ela se culpa pelo crime cometido contra ela, ou seja, ela se culpa pelo estupro. A culpa de Lucrecia revela o processo de autovitimização das mulheres. Nota-se que no Direito Romano este era o único lugar possível para as mulheres, uma vez que elas não tinham acesso aos mecanismos de administração da justiça, não participando das instâncias deliberativas. Lucrecia, neste sentido, apresenta comportamento exemplar ao convocar os homens de sua família para que eles façam justiça por ela. Desta forma, percebe-se que tanto

no episódio de Lucrecia, como no de Virgínia, os homens aparecem como monopolizadores dos mecanismos de garantia da justiça. Os homens aparecem, também, como monopolizadores da violência física, da agressão e do poder bélico, o que ressalta a construção de um ideal de masculinidade que busca naturalizar comportamentos pautados no belicismo, como se esta via fosse uma resposta natural dos homens frente aos desafios cotidianos. Se por um lado é possível identificar uma construção da identidade da mulher como vítima, é possível também identificar a construção da identidade masculina pautada na agressividade. Os homens se utilizam da agressividade e do belicismo tanto para cometer crimes contra as mulheres, como também para proteger as mesmas mulheres. Resulta que a vitimização se apresenta como uma linguagem feminina e a agressividade como uma linguagem masculina.

Ambos os crimes acontecem na ausência dos pais e maridos das vítimas. No episódio de Virgínia, o pai, Virgínio, estava em expedição militar fora de Roma, e, no episódio de Lucrecia, o marido também se encontrava em atividade militar fora da cidade. A ausência destas autoridades masculinas, que tinham como dever zelar pela integridade física das mulheres de sua casa (*domus*) e/ou sob sua tutela, aparece como fator causal, que propicia a ocasião e ocorrência dos crimes. Ápio Cláudio e Sexto Tarquínio são retratados como homens que não respeitam o domínio de poder de outros homens, ferindo a jurisdição que cabia à figura do *pater familias*. Tito Lívio, ao relatar sobre os abusos de poder desses homens, faz uma alerta sobre a capacidade destrutiva do poder, configurado aqui como um poder masculino, quando administrado de forma incorreta. Ou seja, os homens, detentores de poderes legais, instituídos, deveriam zelar pela harmonia social, prezando pela segurança de todos os membros da comunidade. Ápio Cláudio e Sexto Tarquínio, ao contrário, se utilizam de um poder instituído para cometer crimes que ferem a harmonia social.

Interessante notar a expressão em latim “*mala libido*” na narrativa de Tito Lívio. Na parte do relato sobre o episódio de Lucrecia, Tito Lívio ressalta que Sexto Tarquínio nutria uma “má libido” por Lucrecia: *Sex. Tarquinius mala libido Lucretiae per vim stuprandae capit; cum forma tum spectata castitas incitat* (LIV. 1, 57). Uma famosa e popular edição da obra de Tito Lívio, e que se trata de uma das únicas traduções para o português, oferece a seguinte versão para a sentença citada: “Foi então que o desejo culpado de possuir Lucrecia, violentando-a, apoderou-se de Sexto Tarquínio. A beleza aliada à virtude, seduziram-no.⁶ A expressão em latim *mala libido* foi traduzida pela

expressão “o desejo culpado”. Entretanto, uma análise da expressão na língua e nos textos originais, demonstra que Tito Lívio, ao empregá-la, tem por objetivo enfatizar a questão do desejo ao utilizar a palavra em latim *libido*. O uso da expressão, que pode ser traduzida simplesmente por “má libido”, chama a atenção para o efeito destruidor do desejo masculino quando não administrado de forma ponderada. Percebe-se, então, que desejo e poder se confundem, a fronteira entre um e outro se torna indefinida em uma narrativa com contornos normatizadores.

A “má libido” diz respeito àquela direcionada ao agente errado, ou seja, o desejo ilícito. Além disso, a “má libido” é a que se relaciona à erotização e que se dá pela violência, notadamente pelo estupro. Nesse sentido, a narrativa de Tito Lívio chama atenção para os efeitos destrutivos do desejo ilícito na sociedade, principalmente quando ele é manifestado por uma erotização a partir da violência. O exercício do poder instituído é um agravante que autoriza o homem a impor o seu desejo a outrem. Ápio Cláudio e Sexto Tarquínio desconsideram a vontade, o desejo e o consentimento das mulheres, e buscam a satisfação dos seus desejos ilícitos por meio de suas posições de poder na sociedade, manipulando leis e se utilizando das instituições, ou seja, se utilizando da posição institucional que ocupam, invertendo os papéis, na medida em que deveriam zelar pela integridade de todos os indivíduos. Dessa forma, a narrativa evidencia uma crítica que, além de recair sobre o abuso de poder, recaí também sobre a administração do desejo pelos homens. Nesse sentido, a narrativa liviana ressalta que os homens deveriam ter papel ativo no combate à “má libido”, pois ela acarreta em distúrbios na ordem social, a qual, eles, homens, principalmente homens com poder instituído, eram responsáveis por manter. O combate à “má libido” é uma responsabilidade individual e coletiva com implicações na vida comunitária.

Ensino de História e Cultura do Estupro

É preciso destacar que o tema dos crimes sexuais na sociedade romana se mostra como importante recurso didático a ser explorado no ensino de História. O tema se faz importante, por exemplo, para discutir aquilo que se convencionou chamar de “cultura do estupro” na contemporaneidade. Para começar, nota-se que Lucrecia era tida como modelo de mulher casta, e é exatamente isto que é colocado como atrativo para o desejo de Sexto Tarquínio estuprá-la. A partir desse fator, é possível problematizar o fenômeno da culpabilização da vítima. Não é a roupa “inadequada”, muito

menos o comportamento “inadequado” de Lucrecia que incita o estuprador, mas, pelo contrário, é a sua própria adequação a um ideal masculino de virtude feminina que é colocado como fator que incita Sexto Tarquínio. Portanto, é o comportamento considerado ideal de Lucrecia que é situado como atrativo para o estupro. Deste modo, percebe-se que este famoso episódio da história romana guarda grande potencial para refletir sobre a culpabilização da vítima em casos de estupro, pois vai no sentido de desmistificar a falsa noção de que a vestimenta e/ou o comportamento da vítima seriam motivações para o crime. Tal concepção se relaciona com uma outra noção muito corrente na atualidade, a de compreender a sensualidade feminina como fator que age contra as próprias mulheres. Ou seja, as mulheres são constantemente culpabilizadas por quaisquer demonstrações de sensualidade, de modo que a expressão da sensualidade feminina é constantemente alvo de regramento e de mercantilização na atualidade.

Nesse sentido, nota-se que os estudos sobre os crimes sexuais na Roma Antiga, por demonstrar uma economia sexual pré-capitalista, oferece um contraponto para se pensar na economia sexual dos dias de hoje, bastante pautada na mercantilização dos corpos e da sensualidade feminina. Ou seja, podemos dizer que o patriarcado transformou a mulher em posse, e o capitalismo, por sua vez, comercializou essa posse. Isto se torna evidente quando refletimos sobre objetificação das mulheres na contemporaneidade. O processo da objetificação não é um processo unilateral, na medida em que se relaciona com uma masculinidade pautada no consumo de corpos femininos, estimulando os homens a se colocarem como potenciais consumidores de corpos objetificados. Tal noção de masculinidade, como vem apontando Paul Preciado, emerge com força na segunda metade do século XX, no período do pós-segunda guerra nos EUA e no confronto contra o Vietnã, e se apresenta como uma opção de resignificação para os homens, como uma resposta ao trauma causado pelas experiências nas guerras. Esta resignificação caminha de mãos dadas com o crescimento da indústria pornográfica. Para usar a expressão de Paul Preciado, (2020) a Pornotopia, ou seja, a utopia criada pela indústria pornográfica, vai no sentido de criar uma sexualidade em massa, na qual o homem é colocado como potencial consumidor de corpos femininos que estariam sempre à disposição. Desta forma, cria-se uma ilusão a partir da objetificação e do consumo. Uma ilusão que traz frustração, na medida em que a realidade não corresponde às expectativas desta utopia capitalista.

Um outro ponto relevante é: Lucrecia se culpa pelo próprio estupro, além de se colocar como uma adúltera que deve ser punida, fazendo assim uma apologia à punição de adúlteras, ressalta-se, pela pena de morte. Aí está um forte fator ideológico, no qual o discurso de dominação é reproduzido pelo agente dominado, reflexo de uma estratégia que atua na subjetivação da opressão e legítima hierarquias de gênero. Lucrecia se culpa pela violência sofrida e julga não ser digna de viver, uma vez que considera que não conseguirá lidar com o trauma do estupro. Além disso, ela demonstra vergonha e constrangimento, pois ela teme ser exposta como uma mulher impúdica. Lucrecia manifesta um comportamento totalmente adequado aos ideais republicanos de administração da justiça: ela convoca um conselho doméstico para julgar o crime, ou seja, ela convoca os homens de sua família para que eles façam justiça por ela. Lucrecia, desta forma, se coloca no lugar de mulher, ou seja, no lugar da vítima que não tem acesso aos mecanismos de justiça, necessitando dos homens de sua família para que a justiça seja feita. Contudo, Lucrecia, ao relatar o crime aos homens de sua família, faz um julgamento de si mesma, não espera a deliberação dos homens, e aplica a punição que considera adequada ao “crime” que ela julga ter cometido: o crime de adultério. Nesse sentido, nota-se uma total inversão do papel da vítima, que passa a ser a algoz de si própria, se colocando como duplamente culpada: culpada pelo crime de estupro cometido contra ela e culpada por adultério, mesmo tendo sido este perpetrado por meio do estupro, sem o seu consentimento.

Destaca-se, então, a questão da vitimização como uma linguagem feminina. Este ponto se mostra como um recurso didático para a discussão a respeito da autonomia e poder feminino, uma vez que a partir do tema da vitimização é possível questionar a respeito do lugar social das mulheres. Nesse sentido, ressalta-se que Lucrecia tem voz enquanto vítima, já Virgínia aparece como uma personagem que não enuncia sua condição, mas é igualmente vitimizada. Virgínia também convoca os homens, por meio de seu noivo, Icilius, para que façam justiça por ela. Essas mulheres não reivindicam o poder, não questionam a estrutura, apenas convocam os homens para que eles administrem a justiça, demonstrando terem consciência do lugar que ocupam: vítimas sem autonomia, e que possuem voz apenas para se vitimizar. Interessante notar como a vitimização das mulheres aparece como um discurso patriarcal que se relaciona com a experiência feminina. Mary Beard assinala, em manifesto intitulado *Mulheres e Poder*,

a recorrência de mulheres na literatura greco-romana figuradas como vítimas. Beard nota que a estas mulheres são atribuídas vozes que buscam destacar a condição de vítima, e por isso são vozes reconhecidas, porque evidenciam a condição feminina e representam as mulheres enquanto um grupo. Entretanto, as mulheres dificilmente são representadas enunciando vozes que representam o coletivo de homens e mulheres, ou seja, que representam a comunidade (BEARD, 2018, p. 23).

O patriarcado, pode-se dizer, atua em níveis institucionais e discursivos. Esse sistema de poder masculino guarda suas especificidades ao demonstrar variações ao longo do tempo e do espaço, contudo, apresenta certas características quase atemporais, por exemplo, pode ser entendido como um fenômeno que privilegia o acesso dos homens às instituições deliberativas. Entretanto, associado ao nível institucional, o patriarcado atua em nível discursivo e simbólico, por meio de narrativas que legitimam as estruturas de poder institucionalizadas. Na Roma Antiga, isto se torna evidente por meio de narrativas como a de Tito Lívio, que apresenta histórias que faziam parte da memória social romana, como as histórias de Lucrecia e Virgínia, que são também histórias sobre o desenvolvimento das instituições romanas durante o período da República.

A dimensão discursiva do patriarcado também se configura como relevante recurso didático, uma vez que, a partir da exploração deste aspecto, se torna possível questionar a construção de identidades femininas e masculinas. A dimensão discursiva do patriarcado foi muito explorada por Foucault em seus trabalhos acerca da história da sexualidade, tanto em suas análises sobre a sexualidade na antiguidade, como em suas análises sobre a contemporaneidade. Foucault aponta para a subjetivação de discursos normativos, os quais têm por objetivo fazer com que o indivíduo elabore uma verdade. Tais discursos, segundo as análises e conclusões de Foucault, apresentam mudanças extremamente lentas, além de apresentar camadas que se sobrepõem ao tempo, se complexificando e se tornando cada vez mais eficazes (FOUCAULT, 2014, 2016).

Tal dimensão discursiva é importante para ressaltar e problematizar a vitimização como uma linguagem feminina e a agressividade como uma linguagem masculina, apontando os essencialismos de gênero na formação de feminilidades e masculinidades. A vitimização e a agressividade, nos dias de hoje, se apresentam como elementos que se fazem presentes na sociabilidade feminina e masculina. Ou seja, meninas e mulheres se utilizam

da linguagem da vitimização, muitas vezes como forma de solidariedade no convívio entre as pessoas designadas pelo gênero feminino. Enquanto meninos e homens adotam a linguagem da agressividade no convívio entre pessoas designadas pelo gênero masculino. Tais sociabilidades se manifestam nas relações entre os diferentes gêneros, reforçando essencialismos de gênero que vão no sentido do binarismo, reiterando uma lógica patriarcal pautada na polarização entre passivo (feminino) e ativo (masculino).

Contudo, um último ponto a ser ressaltado com relação à personagem de Lucrecia diz respeito à idealização de gênero. A personagem de Lucrecia, como apresentada por Tito Lívio, demonstra a idealização de uma feminilidade inatingível, inalcançável. Outras Lucrecias emergem na literatura do período augustano e posteriormente. Um exemplo é a Lucrecia retratada por Ovídio, na obra *Fastos* (2, 721-856). A Lucrecia de Ovídio é mais racional, porque hesita, não se mata prontamente, mas antes reflete sobre o ocorrido. Lucrecia é mencionada também na famosa sátira escrita por Petronio, o *Satyricon* (cap. 9). Nesta obra Lucrecia é motivo para a inventiva própria da sátira, que busca o riso. A presença de Lucrecia no *Satyricon* demonstra o caráter risível da idealização de gênero e aponta exatamente para os limites da idealização, ou seja, Lucrecia representa um ideal tão inalcançável que chega a ser risível.

Conclusão

Nota-se, portanto, que o tema dos crimes sexuais se mostra relevante para o estudo das relações de gênero em Roma porque, a partir dele, podemos refletir sobre as noções de masculinidade e feminilidade.

Muitos dos documentos de natureza literária e jurídica demonstram uma perspectiva aristocrática e elitista de masculinidade e feminilidade. Como destaca Feitosa, (2009, p. 218) essa perspectiva têm sido o foco de abordagens historiográficas que salientam a função “sexo-social”, priorizando “o caráter discursivo sobre a sexualidade romana como formulador de relações de poder”. Deste modo, a autora aponta para a vinculação entre a prática sexual e a prática social na construção de uma noção de masculinidade romana, na qual o corpo do homem aristocrático aparece como inviolável e seu papel sexual é idealizado no sentido de legitimar uma postura ativa e de dominação em termos sexuais e sociais. Tal idealização “estaria intrinsecamente atrelada a uma projeção de prática social que lhe atribuía

o comando e a manutenção da ordem, bem como a conquista, o domínio e a autoridade sobre os outros indivíduos e povos” (FEITOSA, 2009, p. 219).

É preciso considerar, como o faz Feitosa, (2009, p. 219) que estas abordagens que tem como foco a função “sexo-social” não abrangem todos os setores da ampla e diversa sociedade romana, uma vez que revelam noções de masculinidade e feminilidade que se constroem sob a ótica da elite masculina. Além disso, muitas dessas abordagens vão em direção a um engessamento dos papéis sexuais e sociais, atribuindo a insígnia de “passivo” para todos os grupos que idealmente estariam subjugados ao poder do aristocrata romano.

A identificação dos processos de construção de ideais de masculinidade e feminilidade nas fontes literárias e jurídicas produzidas pela elite masculina auxiliam a compreender de que forma essas idealizações eram utilizadas por estes e outros agentes nas negociações que permeavam o convívio social e político. Ou seja, por meio do tema dos crimes sexuais se torna possível entender as noções de masculinidade e feminilidade como produtos de negociação em vários níveis. Primeiro no nível da construção das prescrições normativas, e segundo no nível do cotidiano, do convívio social e político.

Entendemos que as leis surgem como resultado não só dos costumes, mas também de conflitos e disputas entre vários grupos e/ou entre um único grupo. No que tange às leis romanas, isto fica evidente na contextualização delas, o que só é possível com a contraposição e cruzamento dos documentos jurídicos e literários. Os documentos jurídicos nos revelam os textos das leis e as interpretações dos juristas, enquanto os documentos literários evidenciam o contexto e as disputas que culminaram na produção de determinada lei.

As leis matrimoniais de Augusto, por exemplo, respondem às expectativas de apenas uma parcela da elite romana, não de toda ela. Muitos documentos literários contemporâneos ou posteriores à promulgação destas leis demonstram a reação de parte da aristocracia masculina, principalmente dos equestres (p. ex.: TÁCITO. *Ann.*, 3, 28; DIÃO CÁSSIO. 56, 1-10). Estes mesmos documentos demonstram também que a moralidade e a imoralidade faziam parte do jogo político, algo que se evidencia, por exemplo, na preocupação dos ‘homens novos’ (aristocratas de origem provinciana) em mostrarem publicamente as virtudes do *vir* romano como forma de busca de legitimação de pertencimento à elite romana (EDWARDS, 1993). Ou seja, ao demonstrarem publicamente essas virtudes, esses homens novos alegavam que per-

tenciam à elite tanto quanto aqueles que faziam parte das tradicionais famílias aristocráticas romanas.

Percebe-se então que um ideal de masculinidade aparece associado à performance pública do político romano, que a utiliza como forma de negociar o poder. A partir disso, questionamos, como se dava a agência de homens e mulheres de diferentes categorias sociais? Como esses agentes lidavam com as fronteiras que eram colocadas no campo legal? Como eram vividas?

Sabemos que as idealizações são de alguma forma subjetivadas pelos agentes, em processos de rejeição, resistência e negociação, como nos indicam Feitosa e Rago. Estas autoras, ao analisarem aspectos desses processos na Antiguidade e na Atualidade, indicam, por exemplo, que as mulheres pós-modernas estão subjetivando as identidades antes opostas da “mulher casta” e da “devassa”, integrando “essas duas dimensões próprias da experiência afetiva, amorosa e sexual” (FEITOSA; RAGO, 2008, p. 12). Essas dimensões, com todas as especificidades espaciais e temporais, também eram apresentadas às mulheres romanas, que precisavam lidar com as restrições legais que determinavam uma oposição rígida entre a matrona e a prostituta. Entretanto, como funcionava essa oposição no campo legal e no campo da experiência vivida? São questões a serem investigadas, e demonstram a potência do tema dos crimes sexuais para o estudo não só sobre a sociedade romana, como também para a reflexão de questões que dizem respeito ao mundo atual.

Neste sentido, buscamos apontar aqui meios para compreender a dinâmica das construções das identidades e idealizações de masculinidades e feminilidades. Tendo como recorte o tema dos crimes sexuais, ressaltamos a importância da investigação das negociações que envolviam as relações de gênero e permeavam o convívio social e político na cidade de Roma durante o período da República e início do Império. É importante, por exemplo, imiscuir os documentos com o objetivo de elencar as leis que puniam os crimes sexuais, traçar os contextos em que foram criadas, apontar os conflitos que as envolviam, e refletir sobre a forma que os indivíduos articulavam as idealizações de gênero no seu cotidiano.

A operacionalização da categoria ‘crimes sexuais’ guarda grande potencial para entender as conexões que envolvem a jurisprudência e a literatura. Com a contextualização das leis e utilizando-se dos documentos disponíveis, é possível explorar as relações entre leis, política e sociedade. Desta

forma, a categoria pode ser útil para compreender aspectos importantes de uma economia sexual romana, com suas especificidades, contribuindo para as reflexões acerca das relações de gênero na Roma antiga e no mundo atual.

Documentação escrita

DIO CASSIUS. *Roman History*. (The Loeb Classical Library). Trad. Earnest Cary. London: Harvard University Press, 1994.

JULIUS PAULUS. *Sententiarum receptorum libri quinque*. (Acesso online). Disponível em: <http://www.intratext.com/X/LAT0621.HTM>. Acesso em: 01 fev. 2023.

JUSTINIAN. *Corpus Juris Civilis: Digesta, Codex Iustinianus, Novellae*. Latin text edited by Theodor Mommsen and Paul Krueger. Berolini: Apud Weidmannos, 1872. v. I, II, III.

_____. *The Code of Justinian*. Trad. S. P. Scott. Cincinnati: The Central Trust Company, 1932.

_____. *The Institutes of Justinian*. Trad. J. B. Moyle, D.C.L. of Lincoln's Inn, Barrister-at-Law, Oxford. (Acesso online – Project Gutenberg). Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/5983/5983-h/5983-h.htm>. Acesso em: 01 fev. 2023.

LEI DAS DOZE TÁBUAS. In: VEIGA, Janio Celso Silva. *Lei das Doze Tábuas: Linguagem e Contexto*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

LIVY. *History of Rome*. (The Loeb Classical Library). Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1988. v. I, II, IV.

OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio M. G. Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. livro II. In: SOARES, Maria, Lia Leal. *Ovídio e o poema calendário: Os Fastos, livro II, o mês das expiações*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. P. Leminski. São Paulo: Brasiliense, 1985.

TÁCITO. *Anais*. (Clássicos Jackson). Trad. J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1952. v. XXV.

TACITUS. *The Annals*. (The Loeb Classical Library). Trad. John Jackson. London: Harvard University Press, 1991. v. I.

TITO LÍVIO. *História de Roma: ab urbe condita libri*. Trad. Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Sarah F. L. O adultério, a política imperial e as relações de gênero em Roma. (Doutorado em História Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- BEARD, Mary. Mulheres e Poder: um manifesto. São Paulo: Cultrix, 2018.
- BRYEN, Ari Z. Crimes against the Individual: Violence and Sexual Crimes. In: PLESSIS, Paul.; ANDO, Clifford.; TUORI, Kaius. (ed.) The Oxford Handbook of Roman Law and Society. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 322-332.
- CAVICCHIOLI, Marina R. Sexualidades antigas e preocupações modernas: a moral e as Leis sobre a conduta sexual feminina. In: GRILLO, José G. C.; GARRAFFONI, Renata S. FUNARI, Pedro P. A. (org.) Sexo e Violência: Realidades Antigas e Questões Contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2011, p. 137-150.
- CONLEY, Carolyn A. Sexual Violence in Historical Perspective. In: GARTNER, Rosemary; MCCARTHY, Bill. (ed.). The Oxford Handbook of Gender, Sex, and Crime. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 207-224.
- EDWARDS, Catharine. The politics of immorality in ancient Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FEITOSA, Lourdes. C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias. História: Questões & Debates, 48/49, p. 119-135, 2008.
- _____; RAGO, M. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na Modernidade. In: RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro Paulo A. (Org.). Subjetividades Antigas e Modernas. São Paulo: Annablume, 2008.
- _____; SILVA, Glaydson J. O Mundo Antigo sob lentes contemporâneas. In: FUNARI, Pedro P. A.; SILVA, Maria. A. O. Política e Identidades no Mundo Antigo. São Paulo: Annablume, 2009.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: o uso dos prazeres. vol. 2. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.
- _____. Subjetividade e Verdade (Curso no Collège de France 1980-1981). Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- GAUGHAN, Judy E. Murder was not a crime: homicide and power in the Roman Republic. Austin: University of Texas Press, 2010.
- JOSHEL, Sandra. The body female and the body politic: Livy's Lucretia and Verginia. In: MCCLURE, Laura K. (ed.). Sexuality and Gender in the Classical World. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

LANGLANDS, Rebecca. *Sexual morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MILNOR, Kristina. Augustus, History, and the landscape of the law. *Arethusa*, vol. 40, n. 1, p. 7-23, 2007.

MOMMSEN, Theodor. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1899.

_____. *Derecho penal romano*. Trad. Pedro Dorado. Bogotá: Editorial Temis, 1999.

PRECIADO, Paul B. *Pornotopia: Playboy a invenção da sexualidade multimídia*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

SOUZA, Luciano A. Crimes Sexuais: Reflexões críticas. In: SILVEIRA, Renato M. J.; RASSI João D. (org.). *Estudos em homenagem a Vicente Greco Filho*. São Paulo: LiberArs, 2014, p. 337-349.

Notas

¹ “...the history of sexual violence has a great deal to tell us about gender, politics, culture, and power” (tradução nossa).

² “...to be potent *loci* for thinking about the ideal citizen, his political relationships, and the nature of the Roman state” (tradução nossa).

³ A *pudicitia* é um valor moral, muito caro aos romanos, associado aos corpos de mulheres e crianças e indica o caráter de inviolabilidade destes corpos. O dever de proteger a *pudicitia* recaía em toda a comunidade, uma vez que todos deveriam se mobilizar e ter papel ativo na sua proteção. A *Pudicitia* era, também, o nome de uma divindade que protegia as mulheres e as crianças. Para mais informações sobre a *pudicitia*, ver Langlands (2006).

⁴ “*non manebit extra domum patris sponsa Icili*” (tradução nossa).

⁵ “*pudicitia saltem in tuto sit*” (tradução nossa).

⁶ TITO LIVIO. *História de Roma: ab urbe condita libri*. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.

UNIFICAÇÃO POLÍTICA, GLOBALIZAÇÃO CULTURAL E ECONOMIA MUNDO NO IMPÉRIO ROMANO TARDIO*

Jean-Michel Carrié**

Resumo: *Atualmente, “mundialização”, “globalização”, “economia-mundo”, “história global” são termos que se tornaram cada mais familiares aos historiadores, que os propõem enquanto instrumentos para renovar a forma de “fazer história” (“faire de l’histoire”). O modo como esses historiadores usam esses conceitos nem sempre é muito rigoroso, e, mais ainda, entre a língua francesa e a língua inglesa os campos lexicais de globalidade estão em descompasso semântico. Por isso, convém iniciar por uma adequação terminológica. À primeira vista, de si mesmo o Império romano sugere ao historiador uma descrição embasada na globalização, suscetível de produzir uma maior eficácia heurística. Ainda é necessário buscar uma definição do conceito de globalização especificamente aplicável ao mundo romano, colocando provisoriamente entre parênteses o significado assumido por este termo no contexto do mundo contemporâneo.*

Palavras-chave: *Antiguidade; Império Romano tardio; mundialização; globalização; economia-mundo; história global.*

UNIFICATION POLITIQUE, GLOBALISATION CULTURELLE ET ECONOMIE-MONDE DANS L’EMPIRE ROMAIN TARDIF

Résumé: *De nos jours, “mondialisation”, “globalisation”, “économie monde”, “histoire globale” sont des termes devenus de plus en plus familiers aux historiens qui les proposent comme autant d’instruments de renouvellement de la façon de “faire de l’histoire”. L’emploi qu’ils font de ces concepts n’est pas toujours parfaitement rigoureux et, plus encore, entre langue française et langue anglaise les champs lexicaux de la globalité sont en décalage sémantique. Aussi convient-il de commencer par une mise au point terminologique. À première vue, l’Empire romain suggère de lui-même à l’historien une description en termes de globalisation, susceptible en retour de produire une efficacité heuristique accrue. Encore faut-il rechercher une*

* Tradução de Deivid Valério Gaia, (UFRJ). Recebido em: 11/08/2022 e aprovado em: 19/10/2022.

** Professor Emérito da École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS, Paris. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9813-4028>.

définition du concept de globalisation spécifiquement applicable au monde romain, en mettant provisoirement entre parenthèses le sens pris par ce terme dans le contexte du monde contemporain.

Mots-clés: *Antiquité, Empire romain tardif, mondialisation, globalisation, économie monde, histoire globale.*

Introdução

Atualmente, “mundialização”, “globalização”, “economia-mundo”, “história global” são termos que se tornaram cada mais familiares aos historiadores, que os propõem enquanto instrumentos para renovar a forma de “fazer história” (*faire de l’histoire*). O modo como esses historiadores usam esses conceitos nem sempre é muito rigoroso, e, mais ainda, entre a língua francesa e a língua inglesa os campos lexicais de globalidade estão em descompasso semântico. Por isso, convém iniciar por uma adequação terminológica. À primeira vista, de si mesmo o Império romano sugere ao historiador uma descrição embasada na globalização, suscetível de produzir uma maior eficácia heurística. Ainda é necessário buscar uma definição do conceito de globalização especificamente aplicável ao mundo romano, colocando provisoriamente entre parênteses o significado assumido por este termo no contexto do mundo contemporâneo. Eu mesmo tentei usar os conceitos de mundialização e de globalização, sem jamais deixar, é claro, de me interrogar sobre as precauções a tomar para evitar as armadilhas do anacronismo e da aproximação. No entanto, devo confessar que apesar da minha natureza pacífica e tolerante, a leitura à forte dose dos textos sobre a globalização do mundo antigo e sobre a questão relacionada às “identidades”¹ me fez mergulhar em um estado de repulsa, de indigestão, de exasperação, que chegou a me surpreender, de tanto que esta tentativa de recuperação terminológica é repetitiva, convencionada, acrítica e superficialmente à moda.

Sob as aparências de uma renovação conceitual e analítica, os textos repetem uns aos outros, mas, ainda mais grave, eles se repetem frequentemente sob uma forma pretensamente nova os mesmos preconceitos, as mesmas suposições, as mesmas aporias heurísticas dais quais eles proclamam querer se distanciar. Eu só posso aprovar as reflexões de bom senso desenvolvidas por Richard Hinglay (2003, p. 111-119), nosso colega de Durham, que é bem conhecido no Brasil². Parece-me, todavia, que ele deixou de indicar o que é, aos meus olhos, o defeito maior dos abusos

de linguagem cometidos pela teoria da globalização “*globalization theory*”. Esta teoria esquece, efetivamente, que os conceitos de “globalização” e de “mundialização” têm um sentido na reflexão econômica que os chamou à existência. Ora, a economia é singularmente ausente nas preocupações dos historiadores e arqueólogos obnubilados pela busca das identidades, mesmo sabendo que a ligação entre “globalização” e “identidades” remete a uma problemática da atualidade vulgarizada pelos meios de comunicações sem grande preocupação com o aprofundamento científico e muito problematicamente transponível às épocas históricas passadas.

“Economia-mundo”, “*world system*”, “globalização”

No ponto de partida, encontramos o conceito de “economia-mundo”, cujo criador, Fernand Braudel, definia da seguinte forma: uma economia-mundo é um “pedaço do planeta economicamente autônomo, capaz essencialmente de satisfazer a si mesmo e ao qual suas conexões e trocas internas conferem uma certa unidade orgânica” (BRAUDEL, 1979, p. 12); ou seja, uma parte do universo formando um todo econômico que passa por cima das fronteiras políticas e linguísticas. Uma economia-mundo abrange diferentes espaços políticos e culturais que ela engloba. Apesar desta heterogeneidade de constituição, possui um sistema próprio que a diferencia do exterior. O grau de coerência depende, em larga medida, de um sistema de circulação de homens, de bens e de informações³.

“*World system*”

Foi Immanuel Wallerstein quem transpôs o conceito braudeliiano para o conceito vizinho de sistema-mundo (*world system*), que amplia a “economia-mundo” para as dimensões da integração planetária que supostamente aconteceu no final do século XX, ao termo, segundo Wallerstein, de um movimento progressivo, contínuo e unidirecional da dominação capitalista europeia, depois “ocidental” em geral e mais particularmente estadunidense, iniciado a partir do século XVI. Por outro lado, partindo dos estudos pós-coloniais contemporâneos, que deram origem à teoria da dependência”, Wallerstein colocou no centro de sua análise a dicotomia “centro” *versus* “periferia”.

Enquanto a noção de economia-mundo pode ser naturalmente aplicada a qualquer período da história, a noção de *world system* a priori é mais

difícilmente aplicada na medida que, para Wallerstein, ela designa no seu *stricto sensu* uma economia-mundo desenvolvida à escala da terra inteira, “planetarizada”, o chamado “*world capitalist system*”. Em outros termos, a expressão *world system* pode ser empregada no plural na sua acepção braudeliana, mas unicamente no singular no sentido wallersteiniano rigoroso. Ora, parece-me que o uso anglófono utiliza indistintamente a expressão *world system* para traduzir a economia-mundo braudeliana e para designar também a economia planetarizada contemporânea tal como analisou Wallerstein. A responsabilidade desta confusão remota ao próprio Wallerstein que, além de fixar a data de 1492 como início do processo de planetarização da economia-mundo europeia, também aplicou às épocas anteriores os conceitos de “*world-empire*” e de “*world-economy*”, segundo o qual, a integração de um conjunto territorial tinha como motor predominante o político ou o econômico. Esta confusão foi mantida tanto pelos críticos a Wallerstein – por exemplo, André Gunder Frank (1999, p. 275-296) – quanto pelas tentativas, cada vez mais numerosas, de recuperação do conceito de *world system* para estudar as sociedades antigas⁴.

A “globalização”

O termo “mundialização” ou seu equivalente inglês “*globalization*”, que a língua francesa transformou em “*globalisation*”, são aplicados, antes de mais nada, à economia e às finanças mundiais contemporâneas para designar a existência de um mercado unificado e integrado. Estes conceitos se referem de uma parte à integração das produções e à interconexão no plano mundial dos mercados financeiros, de bens e de serviços, e, de outra parte, à escala mundial sobre a qual se opera hoje as escolhas estratégicas dos atores econômicos – não somente os mais colossais entre eles – e as escolhas de consumo dos compradores. Tendo em vista que os fenômenos econômicos não são dissociáveis dos dados antropológicos, o conceito de “globalização” aumentou seu campo de aplicação tocando também os domínios comportamental e cultural⁵. A especificidade da mundialização em curso é conhecida por todos, mesmo se a concordância está longe de ser realizada sobre o que a caracteriza.

Como todo novo produto aparecendo no mercado, a “mundialização” obteve sucesso retumbante entre os antiquistas, historiadores e arqueólogos⁶. Steven E. Sidebotham, na primeira frase de seu estudo, aliás perfeitamente documentado, sobre o porto antigo de Bereniké no Mar Vermelho, declara

que “*There was a ‘global’ economy thousands of years before the term became fashionable in the late twentieth century*” (SIDEBOTHAM, 2011, p. 1). Como justamente mostrou Wim Broekaert (2011) na resenha da obra de Sidebotham publicada pela *Bryn Mawr Classical Review*, mesmo entre aspas, o emprego desta expressão foi infeliz e parece ignorar que “*global economy is a very bold term. An economic historian immediately thinks of an integrated market, price convergence, a rather safe and predictable trading world and easy communication. I assume this is not what Sidebotham had in mind [...]*”. R. Bruce Hitchner (2008, p. 1-12) anuncia, como se fosse um furo jornalístico, que a globalização remonta aos romanos. Ronald Findlay e Mats Lundahl (2010) propõem o Império Mongol como primeira etapa da globalização. Já Guillermo Algaze (1993) descreve um *Uruk World System* e Mike Shupp, que fez a resenha do livro, julga o método aceitável em nome de Wallerstein (SHUPP, 2022).

As incertezas dos contornos e a diversidade das acepções não deixam de se refletir nos reempregos que são feitos do termo. A relação entre “globalização” e *world system*, apesar da proximidade entre dois conceitos, é ambígua. Os antiquistas recuperadores do conceito de globalização têm frequentemente a tendência a considerar implicitamente o termo como a reformulação teórica de *world system*, incorporando ao termo globalização, como se fosse algo natural, as temáticas wallersteinianas tais como a dupla “centro” e “periferia”, ou os conflitos identitários. Ao realizar isso, esquece-se, antes de mais nada, que a linguagem da “globalização” ainda é estranha a Wallerstein e aos seus êmulos, por exemplo André Gunder Frank, que, mesmo desenvolvendo as perspectivas apresentadas por Wallerstein de análise dos *world systems* antigos (FRANK, 1993, p. 383-430; FRANK & GILLS, 1993), protestou igualmente contra os usos abusivos do conceito (FRANK, 1999, p. 275-296).

Sob suas aparências de categoria universal do espírito humano, o termo globalização tal como é utilizado para descrever a nossa contemporaneidade amalgama, ao mesmo tempo, tanto a descrição de uma fase dada do devir histórico quanto uma conceitualização destas realidades. Uma representação do Império Romano em termos de globalização não pode e não deve ser então um puro e simples diferencial deste conceito. Do lado dos economistas, as críticas são inúmeras contra o emprego indiscriminado e apelativo de *globalization* no mundo anglófono ou de *mondialisation* na França. Para Michel Beaud (1999), “a utilização do termo é um imenso disparate: esta pode ser uma maneira vaga ou aproximativa de nomear um

conjunto mal definido de evoluções”. Nesta confusão, ele distingue três sentidos principais:

1. Acesso à dimensão mundial de fenômenos cada vez mais numerosos; é este sentido geográfico que autoriza a reconhecer na História longa da terra e da humanidade as diferentes mundializações: as primeiras em uma distante longa duração (por exemplo, a difusão da agricultura sedentária), outras na segunda metade do último milênio, e a última nas mais recentes décadas.
2. A multiplicação e acentuação de interações e interdependência no conjunto da terra; esta definição se aplicaria, como a precedente, às “protomundializações” dos cinco últimos séculos, mas sobretudo depois da industrialização capitalista até às últimas décadas do século XX.
3. A mundialização como movimento orgânico englobante, ou “mundialização propriamente dita”. Na sua especificidade, se trata de um processo no qual realidades determinantes (produtivas, monetárias, financeiras, culturais, ambientais, etc.) se desenvolvem de maneira orgânica à escala do planeta, influenciando de uma forma marcante o conjunto das realidades sociais – regionais, nacionais e locais.

Este *stricto sensu* da mundialização como movimento orgânico englobante só pode ser aplicado à mundialização em curso numa nova idade técnico-científica do capitalismo. É por isto que, se quisermos retirar toda ambiguidade do segundo sentido de Beaud – aquele da multiplicação das interações e da interdependência no conjunto da terra – preferiremos o de “unificação do mundo” proposto pelo meu colega da EHESS Bernard Vincent (2008, n. 16),⁷ que leva em conta a reciprocidade de contatos e trocas enquanto a globalização tem caráter unilateral. Este conceito parece-me perfeitamente adequado ao mundo romano, à escala da Europa mediterrânica e de seus *hinterlands*. Ele enfatiza então a dimensão territorial dos efeitos econômicos e culturais da unificação política efetuada pelo Império Romano. Os conceitos de “globalização” ou “mundialização” vão longe demais, no sentido de que vão além do nível geográfico de “unificação” para dar a esta um nível sistêmico. Ora, se se parece certamente prematuro postular a existência de uma tal globalização sistêmica para a Espanha e seu mundo colonial, com maior razão podemos dificilmente nos engajar nesta via com relação ao mundo antigo, mesmo durante a sua fase mais evoluída.

História Global e História Conectada

O conceito de “unificação do mundo” nos aproxima de outro que utiliza também o adjetivo “global”. É o de “História global”, que se propõe a conectar as diferentes histórias nacionais, de sublinhar suas convergências, suas diferenças e de colocar em perspectiva suas relações⁸. Por definição, sua ambição é macro-histórica, sincrônica, inter-regional, transnacional e intercultural. O interesse da historiografia brasileira por uma história global se concentrou, particularmente, na integração do espaço atlântico a partir das grandes descobertas.

A história global pode ser entendida ou como objeto de estudo – os processos históricos de integração global, econômica e cultural – ou como modo de abordagem metodológica – um comparatismo sincrônico sistemático, que transgrede as fronteiras tradicionais das áreas de civilização. Em nenhum caso ela impõe um tipo de modelização. A Antiguidade Tardia, por conta do lugar ocupado pelos grandes movimentos populacionais, volta-se particularmente bem à abordagem mais recentemente proposta da história conectada, que visa ir além da síntese comparativa de histórias compartimentadas, abordando os fenômenos da circulação e da transferência como um todo que une indissociavelmente o ponto de partida e o ponto de chegada.⁹

Crítica da aplicação do *world system* wallensteiniano ao Império Romano

Toda economia-mundo se divide em zonas sucessivas. O coração, ou seja, a região que está em torno do centro [...]. Depois, vêm as zonas intermediárias, em torno do pivô central. Finalmente, margens muito amplas que, na divisão do trabalho que caracteriza a economia-mundo, são mais subordinadas e dependentes do que participantes (BRAUDEL, 1985, p. 85).

Essa hierarquia territorial, apresentada por Braudel (1985, p. 85), Immanuel Wallerstein (1980) assumiu-a e até a tornou uma característica constante de todo sistema-mundo, bem-marcada nos sistemas-mundo das épocas moderna e contemporânea.

O modelo de Wallerstein colocou no centro de sua análise do *world system* capitalista moderno uma divisão inter-regional de trabalho que

atribui às zonas periféricas a tarefa de abastecer o centro (*core*) com matérias-primas. A excelente revisão historiográfica e crítica de Randall H. McGuire (1999), à qual basta citar¹⁰ – mostra claramente quais impasses – e quais níveis de abstração – puderam conduzir a aplicação indiscriminada desse modelo às sociedades proto-históricas e antigas. Eu diria, de minha parte, que ela é particularmente inadequada no caso do Império Romano.

De fato, ainda que a capital, Roma, fosse um ponto de convergência de recursos e concentração de atividades produtivas, não era o único centro a desempenhar esse papel. A economia mundializada do antigo mundo mediterrâneo me parece bastante policêntrica.¹¹ O Império romano nunca funcionou ao benefício de seu centro – é preciso colocar em perspectiva a importância das quantidades de provisões alimentícias destinadas à distribuição gratuita que os imperadores procuraram limitar ao máximo no caso da segunda capital, Constantinopla. As atividades produtivas, que os problemas de transporte obrigavam a se localizar o mais próximo possível das matérias primas, eram largamente disseminadas no território imperial. O sistema de defesa fronteira dinâmizava até as periferias menos recompensadoras, concentrando ali fortes centros de consumo e produção. E a própria natureza do Império, federando cidades em grande parte autônomas, multiplicou a relação centro-periferia tantas vezes quanto havia centros urbanos e seus respectivos territórios, numa relação de troca que não era de mão única, como quis afirmar o modelo da “cidade de consumidora”, que, aliás, também precisa ser revisto.¹² Politicamente, o centro chegou mesmo a romper, a partir do século III, a sua ligação geográfica com Roma e culturalmente os grandes centros provinciais (Alexandria, Atenas, Antioquia, Cartago, aos quais se juntaram, posteriormente, Nicomédia e Constantinopla) mantiveram uma polifonia. O diagrama de um processo concomitante de desenvolvimento do centro e subdesenvolvimento das periferias parece mesmo invertido no caso do Império Romano, onde a dinamização das áreas provinciais concorreu vitoriosa com a economia da Itália, o antigo centro e motor inicial da Conquista.

A matriz neomarxista de análise wallersteiniana faz com que a noção de “*world system*” seja carregada de conotações tais como imperialismo econômico e cultural ocidental e supranacionalidade. Transposto para as sociedades antigas, enfatiza as estruturas de poder e seus modos de ação do centro para a periferia, oferecendo-se como um novo instrumento para o estudo dos sistemas imperiais e dos conflitos identitários entre dominantes e

dominados. De outro lado, os utilizadores do “*world system*” se esquecem que para Wallerstein a extensão do conceito no domínio cultural e “civilizacional” está assentada no papel “em última instância” acordado por Marx aos fatores econômicos na determinação dos fatores ideológicos. Que o critiquemos ou não, é esta a ligação que justifica a extensão de sentido de um domínio ao outro.

O único ponto em que, com pesar, me afasto da excelente reflexão de Greg Woolf (1990), “*World-Systems Analysis and the Roman Empire*”, no *Journal of Roman Archaeology*, é sua afirmação de que “a aplicação do mundo – a teoria dos *world systems* alimenta o consenso de que a economia antiga era dominada por forças políticas e militares”. Tal visão perpetua a supervalorização da carga tributária que, de modo errado, supostamente privaria o livre mercado do essencial dos excedentes disponíveis: uma supervalorização que desqualifica a definição precipitada e mutiladora do Império Romano como um “modo de produção tributário”.

O Império Romano como sistema-mundo de um tipo original

Foi observado há muito tempo a originalidade fundamental do sistema romano de dominação e de governo (o sistema “imperial”).¹³ Nossos conceitos políticos modernos, morfológicamente herdados da Antiguidade, multiplicam os anacronismos semânticos, a começar pelo uso do termo império. E a desgraça em que caiu a história política do mundo antigo certamente não foi feita para proteger nossa comunidade científica desse risco. O *imperium* é uma noção política (que é sinônimo de *dominium*) com uma acepção derivada de ordem geográfica (ela designa então o *solum* colocado *sub imperio populi Romani*), mas nunca institucional (o termo institucional era *res publica*, que os políticos humanistas retomaram para designar o que nós chamamos hoje de “Estado”). Em suma, o valor ativo do conceito (uma dinâmica de poder) supera em muito o valor passivo (territorial e jurídico-administrativo). Como seu equivalente grego “archè”, *imperium* designa a dominação na sua especificação étnica e também na sua extensão territorial. Mas, vindo a inscrever-se na sequência de uma série de dominações de tipo “étnico” (Babilônios, Persas, Atenienses, Macedônicos: uma enumeração que mostra a qual ponto este princípio de definição étnica era indiferente à diversidade irreduzível das formas de dominação), o *imperium* romano apresentou como principal originalidade o fato de perder rapidamente

sua natureza étnica propondo um tipo de identidade universal que se sobrepunha à manutenção das próprias identidades étnicas.

Aqui não é o lugar de apresentar o distanciamento que se deu entre o Estado Imperial Romano e a *civitas Romana* original, mesmo na sua forma estendida ao conjunto da Itália. Mas – paradoxo que só existe para um olhar moderno – o Império Romano tão somente não rompeu, como nunca cessou, ao contrário, de afirmar, de defender e de preservar o conceito de realidade da cidade-estado – desprovida no máximo de suas atribuições régias – como quadro de inserção política dos indivíduos, com o resultado da implantação desse sistema, tão original na perspectiva histórica universal, da cidade dupla, dado que os habitantes de qualquer cidade do Império Romano eram nem mais nem menos sujeitos a Roma do que os cidadãos americanos ao poder federal de Washington.

Em realidade, é o governo do próprio Império Romano que se “globalizou” transcendendo assim as identidades étnicas: uma evolução que foi possível pelo caráter aberto da cidadania romana (diferente da cidadania grega), e que começou do topo, com a ascensão ao poder imperial de provinciais etnicamente não romanos, mas naturalizados romanos, como Sétimo Severo e seus filhos. Ascensão esta que estava em toda conformidade com o funcionamento institucional (civil e militar) do Império. Não é de estranhar que tenha sido precisamente esta dinastia que difundiu a cidadania romana a todo território do Império e que suprimiu definitivamente a clivagem de natureza étnica entre conquistadores e conquistados, dominadores e submissos. Por outro lado, esta abertura encontrou seus limites quando se colocou o problema da integração ou não à coletividade imperial dos “bárbaros” não mediterrâneos: a recusa em ampliar o quadro da comunidade cívica em seu benefício, talvez seja um reflexo da influência da ideologia grega na política romana tardia, mas correspondendo também a uma afirmação da identidade desse mundo diferente (sem ofensa ao surto do politicamente correto na produção historiográfica atual). Além dessa reserva, que é grande e determinante para os últimos integrantes do Império Romano Ocidental e mesmo, sob outras formas, do oriental, o Império Romano aboliu os sinais da conquista e exploração do mundo mediterrâneo antigo por um grupo étnico. Ele reservou para o terreno político, na forma do dualismo poder central/província, a rivalidade antagônica que desde os tempos modernos até hoje tomou a forma do par centro/periferia. Veremos mais adiante que essa distinção não pode

mais assumir o sentido que lhe foi dado pela globalização contemporânea no domínio econômico.

Politicamente, o sistema da “cidade dupla” instituído por esta estrutura fundamentalmente federativa que permaneceu até sua queda no Oriente e sua transformação no Oriente bizantino, o Império Romano, ofereceu uma solução original e eficaz para o problema de conciliar as contradições entre o local e o universal. Neste sintagma “Império romano”, quando considerado a partir de uma perspectiva de “mundialização” limitada a um espaço geograficamente circunscrito, o que mais importa não é a especificação étnica, cultural, identitária do “romano”, mas o termo de “Império”. Efetivamente, os fenômenos de unificação econômica e cultural não deixavam uma marca especificamente romana, mas constituíam muito mais no advento generalizado de novas formas de vida civilizada que poderíamos facilmente qualificar como internacionais. Esta internacionalização dos modos de vida e das aspirações individuais e coletivas teve início já no século III a.C., em um mundo politicamente dividido, mas em vias de reagrupamentos (os três, depois os quatro reinos helenísticos, a Itália unificada por Roma, o Império cartaginês). Foi no pano de fundo dessa internacionalização já ativa que a conquista romana no final da República e no primeiro século do Império completou o processo de concentração política, sem criar um sistema imperial opressor (uma vez passada a fase de conquista predatória) e nem impor que os recursos da periferia fossem destinados somente ao interesse do centro.

Foram sobretudo os efeitos do Império Romano como unificador do espaço econômico e cultural que, ao favorecer a multiplicação de trocas de todo tipo, bem como a circulação de pessoas, produtos e ideias, proporcionou os meios para uma aceleração do fenômeno da internacionalização (LO CASCIO, 2006). Pode-se então perguntar se, paradoxalmente, mais do que um “império-mundo”, o Império Romano não era antes de tudo uma “economia-mundo”.

O próprio Wallerstein se aventurou em terreno perigoso quando procurou definir os “*world systems*” das épocas antigas: as críticas fundadas não faltaram, que deixaram ainda menos convincentes as recuperações que foram feitas pelos estudiosos da Antiguidade. No entanto, alguns dos argumentos utilizados por esses críticos não são tão relevantes no caso do Império Romano. Assim, contrariamente a uma afirmação geral de Philip

Kohl, a força militar não era o instrumento obrigatório de uma submissão forçada das províncias, mas o garante da sua resistência às agressões externas, bem como o instrumento de uma vã política de prestígio em relação à “inimigo hereditário”, o Império Persa. Outro exemplo: a reavaliação de Jane Schneider da importância de itens preciosos ou raridades exóticas, que ela critica Wallerstein por não ter levado em conta, desempenha apenas um papel marginal nas trocas econômicas romanas e não é exercido, mais do que os demais, em benefício exclusivo de um único centro. Em suma, é bastante paradoxal ver que Wallerstein é criticado por ter baseado demais seu modelo de “sistemas mundiais pré-capitalistas” no Império Romano, quando precisamente é o Império Romano que entra de modo menos satisfatório em seu modelo.

O Império Romano como economia-mundo universalizada, mas não globalizada no *stricto sensu*

Que o Império Romano tenha sido a sede de uma “economia-mundo” é uma verdade tão óbvia que surpreende as hesitações, relutâncias ou, mais ainda, recusas que ainda hoje testemunhamos. Só posso concordar com Greg Woolf quando ele considera “necessário examinar os sistemas de troca do Mediterrâneo romano, sobretudo, em termos de sua incorporação em um império-mundo”. No entanto, um passo adicional precisa ser dado. Bem sei que para muitos historiadores, ainda marcados pelo pós-finleyismo, é inconcebível falar de uma economia de mercado com relação à economia antiga mesmo na época de seu maior desenvolvimento. Reconheço que, em alguns autores, a aplicação deste conceito à economia romana corre o risco de remeter aos excessos do modernismo.¹⁴

Vamos à pergunta: *A economia antiga: uma economia de mercado?* O simpósio de Lyon publicado em 2008 trouxe uma resposta massivamente positiva, em particular dos arqueólogos (ROMAN; DALAISON, 2008).¹⁵ Não é necessário que a função unificadora do mercado opere em nível global para se falar em economia de mercado. Basta que os mercados parciais estejam interligados por uma integração mais ou menos estreita numa rede de mercados, e podemos dizer que assim foi.¹⁶ Além disso, o conceito de “mercado”, sem ter sido objeto do menor tratamento teórico na Antiguidade, existia empiricamente, na forma de “preços de mercado”: *pretia in foro rerum venalium*. Que o mercado, sem nunca ter sido ob-

jeto de reflexão teórica, existiu e que os operadores econômicos tinham conhecimento e consciência da sua existência, que especulavam sobre as diferenças de preço ou de demanda regionais e inter-regionais, é o que aparece ocasionalmente na documentação papirológica, a única que conservou cartas de negócios. O nível do desenvolvimento de informação em matéria de preço, oferta e demanda à escala do território imperial é amplamente atestado, encontramos as bases de raciocínios para uma maximização do lucro, seja para a agricultura racional especulativa (arquivos de Apiano), seja para preços de compras no atacado e varejo (*P. Oxy.* XXXIV, 2729), ou para o curso da moeda de ouro (sólido) em período de inflação nominal (*P. Oxy.* XLVIII, 3401).¹⁷

No reembolso das requisições públicas, a referência oficial ao *forum rerum venalium* como árbitro da troca, dotado de uma legitimidade natural, se opõe radicalmente à ideologia medieval e moderna do *iustum pretium*, desenvolvida no prolongamento da condenação pela moral cristã do empréstimo a juros e do lucro comercial. Referente a isto, a economia romana era muito mais desinibida que as suas sucessoras históricas. E seu nível de internacionalização, quantitativa e qualitativa, necessitou de séculos para ser novamente atingido.

A existência de mercados regionais interconectados, o papel desenvolvido pela moeda a partir do século III como elemento integrador do mercado, as inovações tecnológicas,¹⁸ nos fazem compreender o incontestável desenvolvimento econômico do mundo romano imperial. Nossas fontes documentais nos obrigam a revelar os níveis quantitativos alcançados pela produção e pelas trocas no fim da Antiguidade. O estudo sistemático de algumas cerâmicas de mesa – colocando em ligação seus lugares de produção e de comercialização – revelou o nível inter-regional das estratégias insuspeitáveis de conquista de mercado, de adaptação aos gostos dos diferentes consumidores, de deslocalização da produção, de organização de redes (MOREL, 1980, p. 161-189). Como no caso das cerâmicas de grande difusão, podemos observar na produção têxtil uma interação entre técnicas inovadoras, diversificação de produtos cada vez mais complexos, atrativo imediato de consumidores para novos produtos e modelos de organização de produção (CARRIÉ, 2004a, p. 13-43; 2004b, p. 45-46). A unificação política e uniformização cultural realizada pelo Império favoreceram as trocas entre tradições têxteis e os diferentes comportamentos de vestuário – dentro e fora do mundo Mediterrâneo. Tal unificação deu lugar ao

aparecimento de um mercado mais ampliado cujas exigências só poderiam ser satisfeitas pela profissionalização e concentração da produção. A reinterpretação do *P. Oxy. Hels.* (40), (segunda metade do século III) por Peter Van Minnen obriga a reavaliar o aumento dos volumes de produção, que chega a ser comparado com aqueles da Europa medieval (MINNEN, 1986, p. 88-95; CARRIÉ, 2004a).

Além dos volumes de produção, são os volumes das centrais de longa distância que estão sendo reavaliados. Avanços recentes no estudo da indústria do vidro antigo revelaram o caso de uma matéria-prima pesada e de baixo valor dando origem ao transporte de longa distância do Oriente para o Ocidente, contrariando a antiga ideia concebida, ainda tenaz, segundo a qual o comércio transmarino dizia respeito apenas a bens de luxo (FOY; NENNA, 2001, p. 35-38 e 39-66).

Voltemos por um momento às características próprias da globalização atual. O conceito refere-se a um conjunto de dinâmicas de poder baseado em:

- Unificação profunda do mercado;
- Facilidades de comunicação e de transporte tanto de produtos e de bens quanto de tecnologia e de informação;
- Uniformização dos modos de vida e das aspirações individuais, dos consumos e dos imaginários;
- Repartição dos papéis entre centro e periferia, o primeiro concentrando a criação do valor acrescido e aproveitando de sua dominação política sobre o segundo para lhe impor condições desiguais de fixação dos preços das matérias-primas, e aproveitar do diferencial de custo de produção entre países desenvolvidos e países não desenvolvidos.

A economia antiga obviamente não preenche essas condições. Como qualquer economia até recentemente, não estava livre de restrições geográficas, mas tinha que levar em conta o impacto econômico do custo do transporte. Sua universalização não se baseou em uma relação de exploração da periferia por um centro. Por outro lado, a integração parcial das economias locais no quadro imperial permitiu avanços em termos de unificação monetária e jurídica, estratégias de conquista de mercados, localização e deslocalização da produção, padronização de gostos e comportamentos da população (GREENE, 2008, p. 64-82).¹⁹

Conclusão

Colocado em termos de identidade nacional, o problema da romanização como foi colocado, segundo categorias que ainda parasitam até mesmo os opositores do conceito de romanização, é, portanto, inoperante. A aplicação à história romana da problemática da globalização não permite, contudo, construir uma representação mais pertinente. Assim como a “globalização” de hoje não é um novo nome dado ao “imperialismo” ocidental após a queda do sistema colonialista, aplicar ao mundo romano o conceito de globalização não deve visar substituir o novo paradigma da moda pelo da “romanização” que anteriormente prevalecia na análise da história romana.

O que torna específica a globalização cultural atual é o papel das novas tecnologias de comunicação na circulação, deslocalização, hibridização e padronização da cultura de consumo, discurso intelectual, criação artística e entretenimento de massa. Tanto as condições tecnológicas quanto econômicas de produção e difusão cultural deram um salto qualitativo, ainda mais que qualitativo, de tal magnitude que é difícil ver o que o estudo do mundo antigo pode esperar de uma comparação com nossa globalização, a menos que usemos este termo de forma puramente metafórica e retórica. Como o mundo da Internet pode nos ajudar a conceituar melhor um mundo no qual a maior parte da atividade das livrarias era realizada por leitores ricos, os próprios autores ou, mais frequentemente, os abastados mecenas dos autores?

Diante de uma corrente de críticas muito virulentas à globalização por levar ao extremo os males engendrados pelo capitalismo (BARNET; CAVANAGH, 1994; GREY, 1998), encontramos apologistas que alimentam seu otimismo pela expectativa de efeitos da liberação de informações para libertar os indivíduos dos “fundamentalismos religiosos, étnicos, nacionalistas e fazer triunfar a “tolerância cosmopolita”. Esse tipo de discurso apenas dá uma forma renovada à velha ideologia do “progresso” que desenvolveu uma justificativa do imperialismo como substituição de formas inferiores por formas superiores de civilização. Isso equivale a fechar os olhos para o fato de que os valores propagados pela globalização nada mais são do que os valores dominantes do motor da globalização, que é capitalista e americano. No entanto, é essa valorização da globalização que, consciente ou inconscientemente, atrai para si certos historiadores da Antiguidade. Mas então, qual é o sentido de expulsar a “romanização” pela

porta se é para trazê-la pela janela, rebatizada como “globalização”?

Claramente, a pesquisa sobre o mundo imperial romano tem muito a ganhar ao fazer parte de perspectivas comparativas da história mundial ou global que também se afastam de qualquer anacronismo modernista e de todo reducionismo “primitivista”. Em última análise, somos enviados de volta à questão essencial que está a montante de todas as outras: a do bom e do mau uso do comparatismo na história. Nesse ponto, respondo sem hesitação: nada a esperar do comparatismo passado-presente, muito a esperar do comparatismo sincrônico, desde que se busque diferenças e não semelhanças. O historiador profissional talvez nunca consiga desviar de sua sede de anacronismo os amadores “apaixonados” pela história e os altos funcionários de nossa mídia em busca de uma audiência, mas a deontologia de nossa profissão tem esse preço. Insuperável, a meu ver, permanece, em sua própria simplicidade, a definição dada por Paul Veyne (2015) da história como “o inventário das diferenças” (2015, p. 7).

Referências Bibliográficas

- ALGAZE, Guillermo. *The Uruk world system: the dynamics of expansion of early Mesopotamian civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- AMIROU, Rachid. *Imaginaire de la mondialisation et reconnaissance culturelle*. Conferência proferida no congresso da francofonia em Uagadugu (Burquina Fasso), jun. 2004.
- APPADURAI, Arjun. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology). Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996.
- _____. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. (Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization). Prefácio de Marc Abélès, traduzido do inglês por Françoise Bouillot, introdução traduzida por Hélène Frappat. Paris: Payot, 2001[1996].
- BAECHLER, Jean. *Esquisse d'une histoire universelle*. Paris: Fayard, 2002.
- BARNET, Richard; CAVANAGH, John. *Global dreams: imperial corporations and the New World Order*. New York: Simon and Schuster, 1994.
- BEAUD, Michel. *Mondialisation: les mots et les choses*. Paris: Karthala, 1999.

BEAUJARD, Philippe. From three possible Iron-Age world-systems to a single Afro-Eurasian world-system. *Journal of World History*, Honolulu, v. 21, n. 1, p. 1-43, 2010.

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. “Le temps du monde”. Paris: Armand Colin, 1979. t. 3.

_____. *La dynamique du capitalisme*. Paris: Arthaud, 1985.

BROEKAERT, Wim. Review of Steven E. Sidebotham, “Berenike and the Ancient Maritime Spice Route. California World History Library, 18”. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2011. *Bryn Mawr Classical Review*, 2011. Disponível em: <http://www.bmcreview.org/2011/07/20110703.html>. Acesso em: 11 ago. 2022.

BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. *Empires in World History*. Power and the politics of difference. Princeton: Princeton University Press, 2010.

_____. The Persistence of Empires. *Books & Ideas*, 2011. Disponível em: <https://booksandideas.net/The-Persistence-of-Empires.html>. Acesso em: 11 ago. 2022.

CARRIÉ, Jean-Michel. Aspects concrets de la vie monétaire en Province. *Revue numismatique*, Paris, t. 159, 6e série, p. 175-203, 2003.

_____. Vitalité de l’industrie textile à la fin de l’Antiquité: considérations économiques et technologiques. *Antiquité Tardive*, v. 12, p. 13-43, 2004a.

_____. Tissus et vêtements dans l’Antiquité tardive, Bibliographie raisonnée. *Antiquité Tardive*, v. 12, p. 45-54, 2004b.

_____. Were Late Roman and Byzantine Economies Market Economies? A comparative look at historiography. In: MORRISSON, Cécile (éd.). *Trade and markets in Byzantium* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2012, p. 13-26.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark. *The Age of Migration: international population movements in the modern world*. 2 ed. New York: Guilford Press, 1998.

DIALOGUES D’HISTOIRE ANCIENNE. La notion d’empire dans les mondes antiques. Bilan historiographique. Journée de printemps de la SOPHAU – 29 mai 2010. *Supplément* n. 5, 2011.

FINDLAY, Ronald; LUNDAHL, Mats. The first globalization episode: the creation of the Mongol Empire, or the economics of Chinggis Khan. *Medievalists.net*, 2010. Disponível em: <https://www.medievalists.net/2010/04/the-first-glo->

balization-episode-the-creation-of-the-mongol-empire-or-the-economics-of-chinggis-khan. Acesso em: 11 ago. 2022.

FOY, Danielle; NENNA, Marie-Dominique. *L'Orient des origines: les ateliers primaires. Tout feu tout sable: mille ans de verre antique dans le Midi de la France*. Aix-en-Povence: Edisud; Marseille: Musées de Marseille, DL 2001.

FRANK, André Gunder; GILLS, Barry K. 5000 years of world system history: the cumulation of accumulation. In: CHASE-DUNN, C.; HALL, T. (eds.). *Pre-capitalist core-periphery relations*. Boulder: Westview Press, 1991, p. 67-111.

_____. (eds.) *The world system: five hundred years or five thousand?* London: Routledge, 1993.

FRANK, André Gunder. Bronze Age World System Cycles. *Current Anthropology*, Chicago, v. 34, n. 4, p. 383-430, ago-out.1993.

_____. The modern world system revisited: re-reading Braudel and Wallerstein. In: SANDERSON, Stephen (ed.). *Civilizations and world systems*. Thousand Oaks (CA): AltaMira Press, 1995, p 163-194.

_____. Abuses and uses of world systems theory in Archaeology world-systems theory. In: KARDULIAS, P. Nick (ed.). *Practice, leadership, production and Exchange*. Boulder: Westview Press, 1999, p. 275-296.

FRANK, André Gunder; GILLS, Barry K. 5000 years of world system history: the cumulation of accumulation. In: CHASE-DUNN, Christopher; HALL, Thomas D. (eds.), *Pre-capitalist core-periphery relations*. Boulder: Westview Press, 1991, p. 67-111.

_____. (eds.). *The world system: five hundred years or five thousand?* London: Routledge, 1993.

GILLS, Barry K.; THOMPSON, William (eds.). *Globalization and Global History*. London: Routledge, 2006.

GRAY, John. *False dawn: the delusions of global capitalism*. New York: The New Press, 1998.

GREENE, Kevin. Technology and innovation in context: the Roman background to mediaeval and later developments. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 7, p. 22-33, 1994.

_____. Learning to consume: consumption and consumerism in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 21, p. 64-82, 2008.

HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*. London/New York: Routledge, 2005.

_____. Recreating coherence without reinventing Romanization. 'Romanization'? *Digressus Supplement*, New York, v. 1, p. 111-119, 2003. Disponível em: www.digressus.org/articles/romanizationpp111-119-hingley.pdf. Acesso em: 11 ago. 2022.

HITCHNER, Robert Bruce. Globalization avant la lettre: globalization and the history of the Roman Empire. *New Global Studies*, Berlin, v. 2, 2008.

_____. *The first globalization*. The Roman empire and its legacy in the 21st century. Oxford: Oxford University Press, 2013.

JAMESON, Frederic & MIYOSHI, Masao (eds.). *The cultures of globalization*. Durham NC: Duke University Press, 1998.

KOHL, Philip. The use and abuse of world systems theory. In: SCHIFFER, Michael Brian (ed.). *Advances in archaeological method and theory*. New York: Academic Press, 1987, p. 1-35.

LO CASCIO, Elio. The role of the state in the Roman economy: making use of the new institutional economics. In: BANG, Peter; IKEGUCHI, Mamoru; ZICHE, Hartmut (eds.). *Ancient Economies, Modern Methodologies*. Archaeology, Comparative History, Models and Institutions. (Pragmateiai, 12). Bari: Edipuglia, 2006.

MCGUIRE, Randall H. Core and Periphery Systems. In: ELLIS, Linda (ed.). *Archaeological method and theory: an encyclopedia*. Londres: Routledge, 1999.

VAN MINNEN, Peter. The volume of the Oxyrhynchite textile trade. *Münstersche Beiträge zur Antiken Handelgeschichte*, Wiesbaden, v. 5, n. 2, p. 88-95, 1986.

MOREL, Jean-Paul. La céramique campanienne: acquis et problèmes. In: LÉVÊQUE, Pierre; MOREL, Jean-Paul (eds.). *Céramiques hellénistiques et romaines*. (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 242). Besançon: Université de Franche-Comté, 1980, p. 85-122. t. 1.

PERETZ, Pauline. Permanence des empires. L'actualité de la souveraineté "feuilletée". *La vie des idées*, 2010. Disponível em: <https://laviedesidees.fr/Permanence-des-empires.html>. Acesso em: 11 ago. 2022.

PITTS, Martin; VERSLUYS, Miguel John. *Globalisation and the Roman world*. World History, connectivity and material culture. Cambridge: CUP, 2015.

REGER, G. Regions revisited. Identifying regions in a Greco-Roman Mediterranean context. *FACTA.I. A Journal of Roman Material Culture Studies*, v. 1, p. 65-74, 2007.

- ROBERTS, Keith. *The origins of business. The development of money. Markets and enterprises from Mesopotamia 3,000 BC to Rome 181 AD.* New York: Columbia University Press, 2011.
- ROMAN, Yves; DALAISON, Julie. *L'économie antique: une économie de marché?* Paris: Société des Amis de J. Spon, 2008.
- SIDEBOTHAM, Steven. *Berenike and the Ancient maritime spice Route.* (California World History Library, 18). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2011.
- SHUPP, Mike. *An Uruk world system?* Disponível em: <http://www.sumerian.org/An%20Uruk%20World-System.htm>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- TESTOT, Laurent (coord.). *Histoire Globale. Un autre regard sur le monde.* † France: Sciences Humaines, 2008.
- TOMLINSON, John. *Globalization and culture.* Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire.* França: Points histoire, 2015.
- VINCENT, Bernard. 1492 : année cruciale (Rencontre avec B. Vincent). In: TESTOT, Laurent (coord.). *Histoire Globale. Un autre regard sur le monde.* † France: Sciences Humaines, 2008.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Le système du monde du XVe siècle à nos jours*, t. I: Capitalisme et économie-monde, 14J0-1640; t. II: le mercantilisme et la consolidation de économie-monde européenne, 1600-17 jo, Paris: Flammarion, 1980. t. I.
- WOOLF, Greg. World-systems analysis and the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 3, p. 44-58, 1990.

Notas

¹ Este texto que retoma, em boa parte, a comunicação apresentada em 2011 no colóquio *300-800: entre a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média: Novos caminhos da pesquisa histórica* (Colóquio Internacional da Universidade de São Paulo, 08 e 09 de setembro de 2011) permaneceu inédito. A crítica ao conceito de identidade e seu uso em todos os aspectos na historiografia recente constitui a segunda parte deste artigo. Por razões de espaço limitado disponível neste volume, no próximo número da *Revista Phoênix*, será publicado sob o título “Explosão de identidade(s) na historiografia dos mundos antigos”.

² De Richard Hingley, mais do que seu trabalho *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*, eu me refiro aqui ao texto “*Recreating coherence without reinventing Romanization*”.

³ Braudel nunca separou a economia do social, do cultural e da política; ele condenava toda visão que isolava a economia destes outros aspectos, porque escolher somente a observação econômica leva a privilegiar, antes e mais nada, uma forma de explicação unilateral e perigosa. [N.T. “*Planétarisée*”, neologismo do próprio autor que foi traduzindo literalmente para o português, repetindo, neste caso o neologismo].

⁴ São em geral os mesmos! Assim, André Gunder Frank e Barry K. Gill (1991, p. 67-111). A ambiguidade semântica da expressão *world system* fixa os limites da análise de Greg Woolf (1990, p. 44-58), que não deixa de ser uma excelente introdução à análise mundializada colocada ao uso dos historiadores e particularmente dos arqueólogos do Mediterrâneo Antigo.

⁵ Ver Amirou (2004). O que me parece novo são as teses que defendem a ideia de que a mundialização toca prioritariamente a cultura, e isto de maneira positiva. É o que defende, por exemplo, o antropólogo indiano Arjun Appadurai (1986; 2001 [1996]). A mundialização seria assim antes de mais nada o fluxo, a circulação: de informações, de bens, de imagens e de mensagens, de turistas e de emigrados. É a criação de “públicos”, a saber de minorias, de diásporas, no seio dos países ricos. Estas pessoas deslocadas de seus lugares de origem utilizam os fluxos de informações às suas próprias disposições para criar “comunidades” reticulares e para ficar em contato com toda a diáspora e com o país de origem.

⁶ Desde que a questão foi colocada por Frank e Gills (1993) até, ultimamente, a ambiciosa tentativa de Philippe Beaujard (2010, p. 1-43) cobrindo todo o primeiro milênio a.C.

⁷ O que justifica essa escolha ao considerar que a difusão, por exemplo, de plantas e vírus ocorreu em ambas as direções entre o Velho e o Novo Mundos.

⁸ Dois trabalhos coletivos recentes que introduzem de maneira útil a História Global: Gills (2006) e Testot (2008).

⁹ Conferir para a nossa época: Castles & Miller (1998).

¹⁰ Da bibliografia citada, retenhamos sobretudo P. Kohl (1987).

¹¹ Braudel reconheceu a possibilidade de que existam “mesmo por um período prolongado, dois centros ao mesmo tempo, na mesma economia-mundo”, o primeiro exemplo que ele ofereceu era precisamente “Roma e Alexandria no tempo de Augusto [...]”. No entanto, acrescentou que “um dos dois centros acaba sempre por ser eliminado”. Pergunto-me se, novamente neste ponto, o mundo romano não continuou a ser uma exceção a essa regra.

¹² Eu usei em «*Vitalité de l'industrie textile à la fin de l'Antiquité: considérations économiques et technologiques*» (2004), também em «*Were Late Roman and Byzantine Economies Market Economies? A comparative look at historiography*» (2012).

¹³ Essa originalidade acabou passando para os estudos diacrônicos e comparativos sobre os “Impérios”: os mais recentes, Jane Burbank & Frederick Cooper (2010). Da apresentação que fizeram de seu livro, *The Persistence of Empires*, no site *La vie des idées* (<http://www.laviedesidees.fr/>) reeditado no site *Books & Ideas* (14 de fevereiro de 2011), apresento a seguinte citação: “*The Roman Empire produced an imperial culture founded on the republican politics of the city of Rome and on practices from conquered regions around the Mediterranean. Rome created a new political institution: a citizenship extendable to others, outside the limits of the city of Rome. Rome’s citizenship, its judicial system, the advantages of a large scale economy, its urban practices and its artistic productions attracted elites of diverse origins. Becoming Roman was both possible and attractive. [...] This idea of universal empire founded on citizenship later influenced other empires in Europe and elsewhere*”. Naturalmente, uma visão tão sintética, na qual os historiadores de Roma encontrarão sua própria opinião e que, portanto, só poderão compartilhar, requer as nuances que estou tentando trazer aqui. Sobre o conceito de Império, ver *La Notion d’empire dans les mondes antiques* (2011). Um exemplo de comparação convencional do Império Romano com outros impérios históricos pode ser encontrado em Baechler (2002, p. 183-196 e 222-232).

¹⁴ Eu penso, neste caso, na recente obra de Keith Roberts (2011).

¹⁵ Em particular nas contribuições de Maurice Picon (p. 191-214) e Jean-Paul Morel (p. 161-189).

¹⁶ É por isso que esta economia-mundo é compatível com aspectos regionais, sobre os quais *vide* G. Reger (2007).

¹⁷ Sobre estes textos *vide* Jean-Michel Carrié (2003).

¹⁸ Muitas invenções técnicas atribuídas à Idade Média foram, nos últimos anos, desenvolvidas à Antiguidade, especialmente em seus últimos séculos. Cf. Greene (1994).

¹⁹ Para uma retomada dos problemas aqui tratados, ver mais recentemente Pitts e Versluys (2015).

LÂMIAS E EMPUSAS: MULHERES VAMPIRAS NA LITERATURA GRECO-ROMANA E NA POESIA ROMÂNTICA DE GOETHE E KEATS*

Semiramis Corsi Silva**

Resumo: *Lâmias e Empusas têm uma longa tradição mitológica como uma espécie de protótipo da mulher vampira que mata suas vítimas envolvidas em um jogo de amor e sedução. Neste artigo, objetivamos apresentar essas personagens em textos da literatura greco-romana e, a partir disso, trazer elementos sobre sua recepção como inspiração para as personagens femmes fatales nas poesias A Noiva de Corinto, de Johann Wolfgang von Goethe e Lamia, de John Keats.*

Palavra-chave: *Lâmia; Empusa; mulher vampira; Goethe; Keats.*

LAMIAS AND EMPUSAS: VAMPIRE WOMEN IN GREECE- ROMAN LITERATURE AND IN THE ROMANTIC POETRY OF GOETHE AND KEATS

Abstract: *Lamias and Empusas have a long mythological tradition as a kind of prototype of the vampire woman who kills her victims involved in a game of love and seduction. In this article, we aim to present these characters in texts from Greco-Roman literature and, from there, bring elements about their reception as inspiration for the femmes fatales characters in the poetry The Bride of Corinth, by Johann Wolfgang von Goethe and Lamia, by John Keats.*

Keywords: *Lamia; Empusa; vampire woman; Goethe. Keats.*

* Recebido em: 19/05/2020 e aprovado em: 29/08/2020.

** Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP/Franca. Professora do Departamento e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: semiramiscorsi@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4283-2377>.

Introdução

Lâmias e Empusas são personagens de relatos assombrosos do folclore tradicional greco-romano, possuindo uma longa tradição na mitologia antiga e uma grande importância literária. Tais personagens aparecem, já na literatura da Antiguidade Clássica, como uma espécie de protótipo do que viria a ser a mulher vampira da literatura moderna. Assim, Lâmias e Empusas, de forma combinada entre si e com outros seres mitológicos antigos, foram ressignificadas pela poesia romântica do fim do século XVIII e XIX na personagem da mulher *vamp* fatal e sedutora, que se tornaria o motivo da *femme fatale*.

Inicialmente, tomamos contato com essas personagens antigas através da *Empusa* (Ἐμπουσα) apresentada na *Vida de Apolônio de Tiana* (IV, 25), do sofista grego Flávio Filóstrato, obra escrita no século III EC. Esta passagem do livro de Filóstrato ficou tradicionalmente conhecida como *A Noiva de Corinto*. No entanto, a personagem da *Vida de Apolônio* está relacionada a outra personagem já conhecida da mitologia grega, a Lâmia (Λάμια), termo que, inclusive, Filóstrato também usa para chamar a Noiva de Corinto.

Sabendo disso, o objetivo deste artigo é apresentar aspectos gerais da tradição em torno dessas personagens, Lâmias e Empusas, em textos da literatura greco-romana, chegando na criação da mulher sedutora e sugadora de sangue na Antiguidade. A partir disso, visamos trazer elementos sobre sua recepção na poesia romântica como inspiração para as personagens vampíricas dos poemas *A Noiva de Corinto* (1797), de Johann Wolfgang von Goethe e *Lamia* (1819), de John Keats. Escolhemos analisar esses dois poemas pela relação entre eles e a passagem da obra de Filóstrato, o primeiro pelo nome do poema (*A Noiva de Corinto*) e o segundo pela aparição de Apolônio na cena em que a Lâmia é revelada.

Cumpramos destacar que estamos utilizando aqui a ideia de recepção tal como apontada por Glaydson José da Silva, Pedro Paulo Funari e Renata Garraffoni (2020, p. 44), para os quais:

Recepção chama a atenção para a transmissão de algo dos produtores para os receptores, em uma metáfora da teoria da comunicação: recepção do som, de imagem, de informações. Há, pois, uma ênfase na emissão, e isso explica toda a atenção com a recuperação ou reconstrução dos textos e monumentos originais.

[...] *Recepção aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior.*

A partir disso, pensando na necessidade de uma reflexão sobre os textos transmissores nos Estudos de Recepção, começaremos apresentando a tradição mitológica que chegou para nós, pela literatura greco-romana, em torno das personagens Lâmias e Empusas.

Lâmias e Empusas na tradição mitológica greco-romana

De acordo com Marina Mortoza (2013, p. 20), a primeira vez que aparece uma palavra próxima no campo semântico à Lâmia é em uma passagem do canto X (vv. 80-135) da *Odisseia*. Nessa passagem, Odisseu e seus companheiros aportam em Lamo (Λάμος), na Lestrigônia, terra de gigantes devoradores de homens. Mortoza (2013, p. 20) também explica que: “O nome ‘Lamo’ é composto a partir da raiz λαμ-, e a palavra grega λάμος é usada para designar o papo das aves e de alguns insetos.” Assim, nos versos homéricos em questão, é possível perceber que já há um certo eco do elemento devorador de homens que aparecerá nos desdobramentos literários futuros da personagem da Lâmia.

Já Junito de Souza Brandão (2014, p. 371) informa que o termo “grego Λάμια (Lâmia) procede, ao que parece, da raiz *lem, ‘sugar, tragar, devorar’. A relação etimológica com o grego λαμυρός (lamyrós), “voraz, ávido”, e com o latim Lemures, ‘espectros e almas dos mortos’, é bem possível.” Steven Stannish e Christine Doran (2013, p. 116), seguindo outros pesquisadores como Walter Burkert, acreditam que o nome Lâmia pode estar relacionado ao Lamashtu, um ser mitológico feminino sumério considerado “comedor de crianças”. Portanto, independentemente da raiz em si do termo Lâmia, todos pesquisadores citados mostram que sua etimologia tem ligações com aspectos terríveis e que virão a constituir a personagem mitológica em questão.¹

Outro interessante elemento da Lâmia aparecerá nas obras do comediógrafo Aristófanes, que a menciona como sendo um ser possuidor de testículos, um ser híbrido, portanto. A frase que Aristófanes usa em duas obras é Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους, podendo ser traduzida como “da lâmia os testículos sujos” (*Paz*, v. 758; *Vespas*, v. 1035). Aqui, então, temos a personagem como um ser horrendo e asqueroso. Em *Vespas* (v. 1177), Aristófanes apre-

senta um novo elemento usado para causar a abjeção do leitor em relação à Lâmia. Em tom sarcástico, o comediógrafo diz que: “primeiro, por um lado, como a Lâmia, sendo capturada, peidou”, na tradução de Mortoza (2013, p. 21).

A Lâmia ainda aparece em alguns textos do período imperial romano como um ser comedor de crianças. Escrevendo em Roma no final do século I AEC, o poeta Horácio é um exemplo dessa representação. Nos versos 339 e 340 de sua *Epístola aos Pisões*, Horácio diz: “No quanto queira, a peça não exija ser acreditada; nem extraia um menino vivo do ventre da Lâmia que acabou de almoçar”.²

Será o historiador Diodoro Sículo, que viveu em finais do século I AEC e início do século I EC, que buscará investigar o mito da Lâmia em sua *Biblioteca Histórica* (XX, 41, 3-5). Através de sua atividade crítica como historiador antigo, Diodoro apresenta sua ideia do mito a partir do que seria mais provável, colocando Lâmia como uma rainha da Líbia de beleza incomparável. Após perder os filhos que teve, a rainha teria ordenado matar todos os bebês recém-nascidos do reino, o que teria deixado uma memória assustadora sobre seu nome, conforme demonstra o trecho a seguir:

Na parte de baixo desta rocha havia uma enorme caverna toda coberta de hera e de briônia, na qual, segundo o mito, havia nascido Lâmia, uma rainha de beleza sem igual. No entanto, devido à selvageria de seu coração, dizem que o tempo que passou transformou seu rosto, dando-lhe um aspecto animalesco. E quando todos os filhos nascidos dela morreram, abatida em sua desgraça e invejando a felicidade de todas as outras mulheres com seus filhos, ela ordenou que os bebês recém-nascidos fossem arrancados dos braços de suas mães e mortos imediatamente. Portanto, entre nós, até a presente geração, a história dessa mulher permanece entre as crianças e seu nome é muito assustador para elas (DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*, XX, 41, 3-4).³

Além disso, segundo Diodoro, a rainha Líbia bebia muito, deixando que o povo fizesse o que quisesse nesses momentos, o que causava boatos sobre ela ter arrancado seus próprios olhos. Dessa forma, em Diodoro, já começamos ver se delinear o perfil de uma bela mulher ligado à personagem e ao estrangeiro, ao *outro* da cultura greco-romana.

Estrabão, escritor que escreveu poucas décadas após Diodoro, em sua *Geografia* (I, 2, 8), conta sobre o prazer de aprender por meio de mitos, especialmente para as crianças e, ao mesmo tempo, o temor que os mitos podiam causar. Como exemplo disso, Estrabão cita os mitos da Lâmia, de Gorgó, de Efialtes e da Mormólíce.⁴ Conforme Mortoza (2013, p. 104), com quem concordamos,

[...]aparentemente, Estrabão está tratando de mitos que têm significado forte para as crianças, pois está tecendo comentários acerca da educação delas através do uso deles, então pode-se supor que esses quatro personagens eram seres que aterrorizavam as mentes infantis [...]

Mas, voltando à relação entre o mito da Lâmia e a região da Líbia, que já aparecera em Diodoro, Stannish e Doran (2013, p. 116-117) acreditam que o sofista Dião de Prusa (que viveu entre 40 e 120, aproximadamente), está descrevendo a Lâmia quando conta sobre um mito líbio em torno de monstros híbridos, metade serpente, metade uma bela mulher, em seu *Discurso* 5.⁵ Segundo Dião, estes seres viviam na Líbia até serem derrotados por Hércules. Também conforme Stannish e Doran (2013, p. 117), “Dião interpreta esta história alegoricamente, sugerindo que as criaturas simbolizam paixões básicas (*epithumiai*) e prazeres (*hêdonai*), pois eles ‘são irracionais e brutais’ e ‘conquistam os tolos por astúcia e feitiçaria’ [*apatê kai goêteia*]”. Vemos, então, que já aparece aqui a feitiçaria como elemento feminino ligado à paixão exagerada e ao ser que pode vir a ser a Lâmia.

O escritor Apuleio (que viveu entre 125 e 170 EC, aproximadamente) também faz referência às Lâmias relacionada à feitiçaria. Em meio às narrativas de seu romance *Metamorfoses* (ou *O Asno de ouro*), Apuleio remete-se a muitos elementos da cultura popular e, em uma das histórias (I, 6-17), o narrador do romance, Lúcio, nos conta sobre Sócrates, um comerciante que, na Tessália, terra de feiticeiras, conhece Méroe e sua irmã Pância, ambas feiticeiras (*sagae*). Apaixonada por Sócrates, que tenta fugir de seus feitiços, Méroe e sua irmã cortam sua garganta no meio da madrugada e drenam seu sangue. As feiticeiras Méroe e a irmã são chamadas por Apuleio de Lâmias (*Lamiae*), são mostradas como transformando homens em animais, tendo diversos poderes, amando desmedidamente e se vingando de quem despreza seu amor, o que causa grande pavor na população. Aqui, a combinação mulher, magia, perigo, medo, sedução e amor desme-

didado novamente se faz presente, acrescida da imagem do sangue humano na descrição do rito das Lâmiás.

Dessa forma, vemos como de um ser abjeto e glutão que causava asco e comia criancinhas indefesas, a Lâmia vai aos poucos tomando nova roupagem como uma mulher sedutora e fatal.⁶ Embora tal elemento já apareça ligado ao nome Lâmia, como vimos em Diodoro Sículo, Dião de Prusa e Apuleio, a sua sedução se estabelece especialmente pela ligação dessa personagem com a Empusa.

As Empusas eram criaturas mitológicas que acompanhavam Hécate, deusa múltipla e de domínios complexos, mas que, entre seus principais atributos estava a ligação com as práticas mágicas e com as feiticeiras da literatura antiga, como Medeia. Como um ser de múltiplas metamorfoses, acreditava-se que a Empusa podia se transformar em uma cadela, em um boi e em uma mula, mas também em uma mulher muito bonita, como podemos ver nos comentários de *As Rãs* (vv. 290-300), de Aristófanes. Nessa passagem de Aristófanes, a Empusa é reconhecida pelas metamorfoses que podia adquirir, mas também pelo rosto resplandecente de fogo e pelas patas, uma de vaca e outra de bronze. Também na comédia *Lisístrata* (v. 1058), do mesmo autor, uma personagem de mulher idosa é citada comparada a uma Empusa coberta de sangue. A metamorfose da personagem era explicada como forma de atrair suas vítimas (GRIMAL, 1989, p. 155) e, ainda que não apareça como sugando sangue, a Empusa já aparece aqui ligada a esse elemento.

Seguindo as observações de Sandra Gilbert e Susan Gubar (2000, p. 29-30), sobre a Mulher-Monstro, podemos perceber o mito da Lâmia e da Empusa correspondendo a esse estereótipo, que é o inverso da idealização e é traduzido em algo como um medo da mulher, de sua criatividade e do feminino enquanto elemento de gênero, pensando gênero aqui a partir de Joan Scott (1995), para quem gênero é constituinte básico da estruturação da ordem e das relações sociais. Exemplos de mulheres-monstro na literatura greco-romana antiga são as personagens clássicas de Cila, Medeia, Medusa, Circe, Canídia e Ságana, por exemplo. Como é possível ver, tais personagens, além de fugirem dos padrões esperados de submissão feminina, também aparecem, a maioria delas, como praticantes da magia em seus aspectos negativos.

Já como uma mulher jovem, poderosa, sedutora e que necessita de sangue humano, temos a Empusa de Filóstrato. Na biografia *Vida de Apolônio*

de Tiana (IV, 25-26), Filóstrato nos conta que, certo dia, passeando pelo porto de Corinto, uma bela mulher fenícia aparece ao jovem estudante de filosofia Menipo de Lícia e o seduz, convidando-o para frequentar sua casa no subúrbio da cidade. O jovem se apaixona por ela e planeja o casamento, mas o sábio Apolônio de Tiana, protagonista da biografia, desmascara a mulher para Menipo em meio ao banquete de casamento, mostrando a ele que a noiva, na verdade, não era uma mulher, pois se tratava de uma Empusa. Apolônio diz para Menipo:

– E que você perceba a verdade do que eu digo, esta bela noiva é uma das Empusas, ou seja, daqueles seres a quem muitos consideram Lâmiás ou Mormólices. Esses seres se apaixonam e são devotados às delícias de Afrodite, mas principalmente da carne de seres humanos, e elas enganam com tais delícias aqueles que pretendem devorar em suas festas.

E a noiva disse então:

– Cesse essa sua conversa de mau agouro e vá embora; e ela fingiu estar enojada com o que ouviu, mas na verdade ela reclamava dos filósofos e dizia que eles sempre falavam absurdos.

Quando, no entanto, as taças de ouro e o que parecia prata foi provado tão leve quanto o ar e tudo flutuou para longe de sua visão, enquanto os produtores de vinho e os cozinheiros e todo o séquito de criados desapareceu antes das repreensões de Apolônio, o fantasma fingiu chorar e pediu para que ele não a torturasse, nem a obrigasse a confessar o que ela era. Mas Apolônio insistiu e não quis deixá-la ir e, então, ela admitiu que era uma Empusa e estava enchendo Menipo com prazeres antes de devorar seu corpo, pois estava acostumada a se alimentar de corpos jovens e bonitos, porque o sangue desses jovens é puro e forte (FILÓSTRATO. Vida de Apolônio, IV, 25).

Apolônio, pela escrita de Filóstrato, mostra as Empusas como seres monstruosos que seduziam homens belos e jovens, adoravam os prazeres sexuais e eram também conhecidas como Lâmiás (λαμίας) ou Mormólices (μορμολκίαις). Tais seres, conta Filóstrato, pelos ensinamentos do biografado Apolônio, seduziam homens belos para devorar seus corpos e se alimentar de seu sangue porque, por serem jovens, eram mais puros. Por

conta dessas personagens serem mostradas se alimentando do sangue de suas vítimas, a tradução de Christopher Jones (2005) da obra de Filóstrato as chama de vampiras.

Conforme Stannish e Doran (2013, p. 114), a palavra vampiro, como podemos ver na Empusa de Filóstrato, por exemplo:

designa um espírito ou cadáver reanimado que prejudica os vivos ao drenar seu sangue, geralmente à noite, ou ao causar doenças. O termo está de fato enraizado na Europa eslava do final do século XVII e início do século XVIII, mas o monstro que ele designa tem antecedentes significativos em textos mais antigos.

Assim sendo, podemos considerar a personagem de Filóstrato como uma das primeiras personagens da literatura que chegou até nós a unir o elemento da sedução feminina com o vampirismo do ato de alimentar-se de sangue humano.

Em sua versão, Filóstrato tem como intuito apresentar a seus leitores o poder miraculoso do sábio Apolônio de Tiana que consegue desmascarar o fantasma (φάσμα). O objetivo de Filóstrato, dessa maneira, não é se focar na Empusa em si, mas criar mais uma situação em que Apolônio possa mostrar seus poderes como um “caçador de vampiros”, nas palavras de Stannish e Doran (2013, p. 114), produto de sua dedicação à filosofia pitagórica e de uma rigorosa vida ascética advinda dessa escolha filosófica. Além disso, o antagonismo entre um sábio e um ser maléfico também era um *topos* antigo, segundo Nai-Tung Ting (1966, p. 149), o que daria um distintivo para a história, configurando uma moral evidente.

No entanto, o que o relato de Filóstrato nos evidencia é a visão da mulher como sedutora, capaz de destruir um homem inocente, mesmo sendo ele inteligente como Menipo. Ela é, assim, produto do imaginário popular da época trazido neste texto literário erudito que é a *Vida de Apolônio de Tiana*. A visão filostratiana está ligada a um imaginário da mulher colocada como uma espécie de serpente pronta para atacar, pois Apolônio diz a Menipo: “– Agora, você é um belo moço, objeto de desejo das mulheres bonitas, acaricia uma serpente e uma serpente a você [...]” (FILÓSTRATO. *Vida de Apolônio*, IV, 25). Além disso, a visão de gênero transmitida com a criação dessa personagem aparece interseccionada ao elemento estrangeiro, a Lâmia de Filóstrato não é apenas um ser feminino que usa das artima-

nhas do sexo para conquistar, ela também é o *outro* não greco-romano, é fenícia, estrangeira.

A Empusa de Filóstrato também traz ao autor uma oportunidade para defender Apolônio como tendo poderes miraculosos, estando acima dos poderes mágicos negativos da sedutora personagem feminina. A visão ambígua que os romanos tinham das práticas que podemos considerar mágicas — ora consideradas maléficas, charlatanescas e, em grande medida, vistas na literatura como coisa de mulher — é atestada aqui na *Noiva de Corinto*, em contraponto aos poderes mágicos teúrgicos, ascéticos e masculinos do filósofo Apolônio de Tiana, convertido em homem divino (θεῖος ἄνθρωπος) por Filóstrato.

Ainda conforme a tradição de textos antigos, com a mesma característica maléfica que podemos ver na Empusa de Filóstrato, porém sem o elemento do sangue, a personagem da Lâmia tem uma breve aparição na Vulgata Latina, tradução para o latim da Bíblia, elaborada na Antiguidade Tardia, em uma passagem do Livro profético de Isaías. Em Isaías 34:14, temos a seguinte menção: *et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*. Uma tradução sugerida para essa passagem pode ser algo como: “E os demônios se encontrarão com os onocentauros, e um sátiro chamará o outro, a lâmia encontrará um ninho para si e ali repousará” (tradução nossa). Em traduções da Bíblia de Jerusalém dessa passagem podemos ver a Lâmia sendo trazida como Lilit: “Os gatos selvagens conviverão aí com as hienas, os sátiros chamarão seus companheiros. Ali descansará Lilit e achará um pouco para si.” Lilit (ou Lilith) é uma personagem mítica controversa presente em textos da sabedoria rabínica, associada a uma serpente traiçoeira na tradição judaica.

Dessa maneira, Lâmias e Empusas, bem como as personagens feiticeiras e outras figuras mitológicas com as quais elas aparecem relacionadas com frequência, podem ser pensadas como personificações dos desejos amorosos e dos apetites sexuais desmedidos, considerados como típicos das mulheres no imaginário greco-romano. De forma geral, então, podemos ver que

[...] o folclore antigo era fluido, mas que algumas criaturas compartilhavam qualidades vampíricas. Empusas, lâmias e mormólices eram mulheres metamorfoseadas que devoravam suas vítimas, as

duas primeiras em excitantes paixões masculinas e florescendo na escuridão ctônica ou terrestre. O outro par, Lâmia e Mormó, era originalmente formado por rainhas estrangeiras. Curiosamente, a feiticeira clássica possuía atributos semelhantes. Muitos dos praticantes literários da magia — Circe, Medeia e Panfília, para citar três — eram mulheres sexualmente agressivas que tinham suas formas físicas alteradas e que operavam à noite. Além disso, eles tinham conexões com regiões exóticas como o Mediterrâneo central homérico, Cólquida e Tessália (STANNISH; DORAN, 2013, p. 118).

A recepção das Lâmiás e Empusas na poesia romântica de Goethe e Keats

A ressignificação presente no imaginário contemporâneo das Lâmiás e Empusas pode ser encontrada na representação literária da mulher vampira, que viria a se desenvolver especialmente na criação artística da *femme fatale* (a mulher *vamp*) no século XIX. Essa *vamp*, entretanto, não necessariamente é uma vampira sugadora de sangue, mas uma mulher fatal que mata de alguma forma aquele que consegue seduzir com suas artimanhas.

A *femme fatale* oitocentista, desta forma, pode ser considerada uma construção de gênero, uma acumulação de características particulares articuladas em uma figura feminina que refletia medos e inseguranças próprias do universo masculino. Assim, a *femme fatale* por excelência era uma mulher bela, sedutora, misteriosa, ao mesmo tempo que era também uma assassina potencialmente fatal, manipuladora e dissimulada, não necessariamente uma vampira sugadora de sangue, mas uma assassina grotesca. Diante disso, a *femme fatale* simboliza o eterno feminino maldito, ligado a todos os tipos de características às quais se contrapunham a racionalidade, a pureza e a castidade – o masculino (SANTOS, 2015).

O ponto alto de aparição desse modelo de personagem é o chamado *fin-de-siècle*, que, além de representar o fim do século XIX na Europa, também englobava um número de sensibilidades artísticas e aspirações diversas que muito influenciavam os grupos que perpetuaram esses discursos. Max Nordau, em seu tratado *Degeneration*, de 1892, descreve o *fin-de-siècle* como uma sensibilidade da vida urbana moderna através da qual artistas voluptuosos e degenerados buscam, desesperadamente, por novas sensações de

formas bizarras, irracionais, místicas e imorais (HANSON, 2013, p. 152). Nesta definição estaria a busca artística por retratos de personagens como as mulheres sedutoras e vampiras fatais. Uma famosa *femme fatale* da literatura oitocentista é Salomé, da peça homônima de Oscar Wilde, escrita em 1892.

Como uma precursora do que viria a se tornar a *femme fatale* da poesia oitocentista, muito diferente da amada distante e indiferente também comum na literatura romântica, temos o caso de *A Noiva de Corinto*, poema de autoria de Johann Wolfgang von Goethe, publicado em 1797. É possível que a inspiração para esse poema de Goethe tenha sido tanto a personagem sugadora de sangue apresentada na obra de Filóstrato, como um episódio sobre a Noiva de Anfípole da obra *Sobre Maravilhas*, de Flégon de Trales, um escritor do século II EC, liberto do imperador Adriano. Sua obra é um exemplo da antiga paroxografia, gênero literário que apresenta e tenta explicar fenômenos anormais, misteriosos e sobrenaturais do mundo humano ou não-humano.⁷

Na passagem em questão, Flégon conta a história de Filínon, uma mulher que morre logo após se casar, mas volta à vida algum tempo depois e aparece várias noites para seu amado, um homem chamado Macates, que, no entanto, não era seu marido. A história antiga de Flégon, porém, não tem o tom vampírico da noiva descrita por Goethe em seu poema que, nesse sentido, se assemelha mais à personagem da noiva da *Vida de Apolônio de Tiana*, em uma espécie de inspiração ao poeta alemão que mistura histórias gregas antigas para criar sua personagem. A Noiva de Anfípole, portanto, não possui o elemento sanguíneo das Lârnias antigas. No entanto, a história de Flégon traz a noiva que não consuma o casamento e revive após a morte, elemento importante dos vampiros, seres imortais. Sua aparição é extremamente perturbadora na obra de Flégon, de qualquer forma, o que acaba levando ao suicídio do amado.

Die Braut von Korinth, no original alemão, ainda que não seja o primeiro poema em alemão a apresentar o tema vampírico, é uma das representações literárias precursoras nessa língua a trazer a personagem vampírica que mais tarde, ao longo dos séculos XIX e XX, terá grande popularidade literária e fílmica.⁸ Além do mais, nesse poema de Goethe temos o elemento feminino sedutor, diferentemente, por exemplo, de *Mein liebes Mädchen glaubet*, escrito em 1748 por Heinrich August Ossenfelder. De acordo com Muñoz Acebes (2000, p. 121), no poema de Ossenfelder temos a primeira referência de fato a um vampiro na literatura alemã, mas o persona-

gem vampírico é um homem que seduz uma jovem. Poemas como o de Ossensfelder certamente influenciaram Goethe, conforme observa Muñoz Acebes (2000, p. 122), mas a sua inspiração maior parece ter sido o texto grego de Flégon e, acrescentamos, a personagem de Filóstrato, uma vez que além da Empusa filostratiana ser sugadora de sangue, o episódio se passa em Corinto, como o título do poema de Goethe. No entanto, cumpre destacar que a personagem de Goethe não é uma Lâmia ou uma Empusa como na obra de Filóstrato, nem é um ser híbrido, mas uma morta que retorna à vida para consumir seu amor.

Alguns elementos tradicionais do que viriam a ser as descrições dos vampiros já aparecem na noiva de Goethe: o retorno à vida, a vontade excessiva de consumir um amor, a forte palidez reiterada em várias passagens do poema e, claro, o elemento do sangue do amado a ser sugado. Já a palidez da personagem é um aspecto que a Mulher vampírica ainda não possuía em Filóstrato, ainda que seja clara a referência com a lembrança pela narrativa se passar em Corinto.

Também trazendo elementos da personagem de Filóstrato, temos o poema *Lamia*, escrito em 1819 pelo poeta romântico inglês John Keats e publicado em 1820 no volume *Lamia, Isabella, The Eve of St. Agnes and Other Poems*. O poema, com várias referências à mitologia clássica, grande inspiração de Keats, narra a história de uma antiga mulher transformada em serpente, a Lâmia, que ajuda o deus Hermes a encontrar a ninfa mais bonita de todas em troca de receber do deus a forma humana para poder ir atrás de seu amado, um jovem de Corinto chamado Lício. Transformada em uma bela mulher, Lâmia vai para Corinto em busca de Lício que, encantado e perdido de amores por ela, a pede em casamento. No entanto, a serpente é desmascarada durante a festa das bodas pelo sábio Apolônio, o que leva ao desaparecimento da Lâmia e à morte do jovem Lício com um ferimento no corpo, pelo que o poema indica em seu desfecho final, talvez fruto de um suicídio. As ilusões de Lício com sua amada, então, se desfazem por completo.

Dessa forma, o poema de Keats, assim como a tradição literária em torno das personagens Lâmias e Empusas que trouxemos, reproduz a ideia da mulher serpente que seduz os homens e os enfeitiça em uma teia de amor desmedido, irracional e fatal. Nesse poema, vemos a intertextualidade clara com o texto de Filóstrato, pois Keats escolhe o sábio Apolônio para desmascarar a Lâmia. Keats ainda chama Apolônio de sofista (*sophist*), algo

que não necessariamente está ligado a Apolônio na tradição fora da biografia escrita por Filóstrato, tradição essa que representa Apolônio muito mais como um filósofo do que como um sofista propriamente.⁹

Na interpretação de Fredric Jameson (1981, *apud* HOAGWOOD, 1989, p. 677), a obra de Keats dissolve conflitos sociais e políticos nas mediações da arte e da beleza. *Lamia*, para o crítico citado, representa o esforço de Keats em mostrar aos seus leitores como eles podiam entrar em seu espaço poético, dando um passo além dos conflitos e tensões que eram marcantes no momento em que escrevia e em trabalhos de outros poetas que lhe eram contemporâneos. Segundo esse tipo de interpretação, *Lamia* de Keats deve ser percebida codificando as sensibilidades individuais do poeta, ligadas a fatos particulares de sua vivência. Diferentemente dessa abordagem, para Terence Allan Hoagwood (1989, p. 677), os poemas de Keats expressam conflitos sociais da época, mas não porque eram poemas políticos propriamente, e sim porque as realidades sociais afetaram a maneira como o poeta apresentou sua história. *Lamia*, para esse estudioso, não traz um acontecimento projetado dentro do poema, mas sim uma realidade histórica que inevitavelmente condiciona, determina e produz o próprio poema. O trabalho de Keats, assim, apresenta, de alguma forma, as estruturas das relações sociais de sua época.

Assim sendo, uma abordagem tradicional de *Lamia* percebe o poema como projetando uma espécie de separação característica de “indivíduo” e “sociedade”. As ilusões de Lício com a Lâmia são tratadas como algo interno e privado contra a sociedade, o externo, a realidade pública da natureza física e das pessoas mortais (HOAGWOOD, 1989, p. 679). Outra leitura interessante de *Lamia* é de Jack Stillinger (1971, *apud* HOAGWOOD, 1989, p. 685), que lê o poema representando um conflito que permeia toda obra de Keats, o conflito entre a realidade mundana e os estados extramundanos ideais. Hoagwood (1989, p. 687), por outro lado, percebe como, em *Lamia*, elementos de individualismo e definições egocêntricas são tratados com brutalidade, lidos pelo poeta como atitudes e atos socialmente prejudiciais, temas recorrentes também em outros trabalhos que o poeta estava desenvolvendo concomitantemente à escrita de *Lamia*. Tais preocupações, segundo esse estudioso, “são maiores do que Keats o homem ou o poeta Keats, elas pertencem à Inglaterra de 1819” e estariam relacionados à depressão pós-guerra e aos conflitos de classe daquele período.

Independentemente do quanto há de contingência e/ou subjetividade em *Lamia* de Keats e das variadas interpretações possíveis do poema, para nós, neste texto, torna-se especialmente interessante perceber como Keats buscou referências na mitologia e na literatura greco-romana para desenvolver suas ideias. Vemos, dessa maneira, como o mito não é algo estável, estando em constante movimento e servindo a diferentes propósitos, agenciamentos e contextos, como sempre esteve desde a própria Antiguidade. Ainda que fazendo parte da cultura da Antiguidade Clássica e do repertório greco-romano transmitido, o mito não está preso a esse repertório, sendo ressignificado constantemente e tomando um estatuto atemporal. O mito, em especial pela intertextualidade com Filóstrato, atua como fio condutor da narrativa de *Lamia*, ponto de referência na formação de um conhecimento simbólico armazenado e transmitido desde tempos remotos e sobre o qual o poeta apresenta sua realidade que será, por sua vez, tomada por uma nova recepção, a do leitor, com seus diferentes olhares e interpretações.

Em nossa leitura, por exemplo, acreditamos haver um substrato em torno das personagens Lâmiás e Empusas que articula o medo do estrangeiro com elementos de gênero, apresentando como mistério, magia e sedução são características atribuídas essencialmente a mulheres em uma longa transmissão literária. Além disso, no caso da literatura de Goethe e Keats, temos a recuperação do irracional ligado a essas personagens e à recuperação dos mitos e do mundo onírico, advindas, sobretudo, de suas filiações ao Romantismo.

Já em relação ao elemento vampírico das personagens tratadas, diante do que foi apresentado, é importante perceber que, apesar da transmissão literária da personagem fatal, vampírica e feminina da Antiguidade aos dois poemas tratados, como bem observou Stannish e Doran (2013, p. 128), os vampiros antigos, e aqui nos centramos nas mulheres vampíricas, são espectros que possuem uma capacidade fantasmagórica, enquanto os modernos, no caso da personagem de Goethe aqui analisada, são cadáveres ressuscitados de seres humanos perdidos que, no entanto, da mesma forma que os antigos, também servem para assombrar e matar. Neste sentido, a personagem de Goethe se diferencia da tradição em torno das Lâmiás e Empusas, mas se aproxima da personagem ressuscitada de Flégon de Trales. Em relação à personagem de Keats, no entanto, há uma aproximação ainda maior com a tradição mitológica das Lâmiás e Empusas da literatura clássica.

Outra diferença das sugadoras de sangue antigas para as vampiras modernas é o elemento humano. As antigas tomam formas animais, selvagens e mais barbarizadas, uma vez que gregos e romanos antigos viam seu outro, o bárbaro, como essencialmente animalesco em seus costumes e, da mesma forma, parecem ter visto as mulheres, que podiam tomar formas de animais e vice-versa. Ao menos a vampira da poesia de Goethe não aparece como tendo forma animal, diferente da de Keats que faz uma referência mais próxima à Lâmia mitológica nesse sentido, é um ser híbrido, uma mistura perfeita de grotesco animalesco e do belo feminino.

Como semelhança entre as personagens, é possível perceber que, quando o personagem vampírico antigo e moderno são mostrados como femininos, o elemento da sedução violenta e fatal é uma característica essencial. Personagens femininas, sedução fatal, capacidade mágica e de metamorfose e elemento estrangeiro se cruzam na criação de um tipo a ser identificado em mulheres e no que vinha de fora em diferentes tempos e em diferentes sociedades, como testemunham a literatura greco-romana e os poetas que trouxemos neste texto. Tais elementos formam um importante traço cultural compartilhado que age como um dispositivo de poder quase imperceptível, pulverizado na vida cotidiana a fim de controlar ações de mulheres e do feminino. Essas personagens, portanto, são resultado de processos de poder sobre o feminino que, ao mesmo tempo, resultam em terror, medo, controle e dominação.

No entanto, cumpre mencionar que não entendemos a permanência de elementos da literatura antiga na literatura moderna como um legado em si, mas como uma continuidade ressignificada. Não é algo que a literatura moderna simplesmente recebeu de herança, mas de que se utilizou a partir de uma transmissão recebida e lida dentro dos anseios do novo contexto e das agências dos novos autores.

Considerações finais

Na primeira parte deste texto pudemos ver como histórias folclóricas e mitológicas, mesmo chegando para nós por meio de uma literatura escrita, estão sempre em mutação. A Lâmia, de uma personagem grotesca e abjeta, em algumas tradições e, em grande parte por sua associação com as Empusas, se transforma em uma bela mulher sedutora e fatal, tomando elementos de vampirismo que serão tradicionais em uma literatura ainda a

surgir séculos mais tarde, mas que já tem suas marcas nessas personagens e em outras que se mesclam a elas em algumas ocasiões, como estirges, górgonas, mormólices e feiticeiras.

A partir dessas personagens, vimos como dois expoentes importantes da literatura romântica, Goethe e Keats, atuaram na recriação dos textos clássicos, dialogando com vários deles e lhes conferindo um significado que vai além do passado, mas que dialoga com seu presente e com seu futuro. Compreender a dinâmica de fronteiras entre diferentes tempos e espacialidades é um dos desafios colocados pelos Estudos de Recepção, nos quais buscamos nos inserir aqui. Dessa maneira, vimos os poetas românticos criando o motivo da *femme fatale* e utilizando a tradição greco-romana para expressar um tema tão caro ao Romantismo: a constante tensão entre amor, horror e morte.

Não menos importante, temos o elemento do desconhecido e do fantasmagórico que permeiam toda produção literária tratada no artigo. Cruzado com questões de gênero, em nossa leitura, esse elemento traduz a imagem que esses escritores firmam como seu *outro*, o feminino, assustador quando tomado de algum tipo de controle sobre personagens masculinos e sempre desenfreado e sem limites no que tange ao amor e ao sexo.

Para finalizar, muito recentemente, o nome Lâmia foi motivo de discussões em páginas brasileiras da internet após a queda de um avião no dia 28 de novembro de 2016 na Colômbia. No Voo 2933 da Lamia, viajava a equipe brasileira de futebol da Chapecoense. No avião estavam 77 pessoas, 71 morreram. Após esse desastre, considerado a maior tragédia da história com uma delegação esportiva, pudemos acompanhar postagens em blogs e redes sociais associando o nome da companhia aérea que realizava o voo, Lamia, com algo de ruim por conta da antiga personagem mítica. Diante disso, o que vemos é como uma personagem do tipo da Lâmia ainda suscita discussões das mais inusitadas possíveis, permanecendo, até nossos dias, ligada a coisas negativas e misteriosas no imaginário popular mesmo no Brasil, tão distante daquela Grécia de quando a personagem começa a fazer suas aparições.

Documentação escrita

APULEIO. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.
ARISTÓFANES. *Comédias II*. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007.

- _____. *Comedias III*. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2017.
- Corpus Inscriptionum Latinarum VI (Inscriptiones urbis Romae Latinae)*. Ed. by G. Henzen; I. B. De Rossi; E. Bormann; C. Huelsen; M. Bang et al. Berlin, 1876-2000. Disponível em: http://db.edcs.eu/epigr/epikl.php?s_sprache=en. Acesso em: 03 mar. 2021.
- DIO CHRYSOSTOM. The fifth discourse: a libyan myth. In: _____. *Discourses (I-XI)*. Trad. J. W. Cohoon. (Loeb Classical Library 257). Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Volume X: Books 19.66-20. Trad. M. Geer. (Loeb Classical Library 390). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.
- FLÉGON DE TRALES. *História, histórias e paradoxografia: Opera Omnia*. Trad. Reina Marisol Troca Pereira. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.
- GOETHE, J. W. The bride of Corinth. In: _____. *Selected poems*. (Edited by Christopher Middleton). Trad. Aytoun-Martin/Christopher Middleton. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 133-143.
- _____. *A noiva de Corinto*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2011.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LUCAN. *The Civil War (Pharsalia)*. Trad. J. D. Duff. (Loeb Classical Library 390). Cambridge/London: Harvard University Press, 1928.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Das narrativas verdadeiras*. Trad. Lucia Sano. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas defendida na Universidade de São Paulo – USP, 2008.
- OVÍDIO. *Fastos*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. Sandra Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida: 2004.
- PHILOSTRATUS. *The life of Apollonius of Tyana*. Books 1-4. Trad. Cristopher P. Jones. (Loeb Classical Library 16). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005, v. 1.
- STRABON. *Geographie*. (Tome I - 1re. Partie). Trad. Germaine Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

KEATS, J. *Complete poems and selected letters of John Keats*. (Introduction by Edward Hirsch). New York: Modern Library, 2001.

Referências bibliográficas

BIANCHET, S. M.; MACIEL, B.; MONTEIRO, D.; AVELAR, J. (Orgs.). *Epistula ad Pisones*. Belo Horizonte: Laboratório de Edição – FALE/UFMG, 2013.

BORTHWICK, E. K. Seeing weasels: the superstitious background of the Empusa scene in the Frogs. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 18, n. 2, p. 200-206, 1968.

BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILBERT, S. M.; GUBAR, S. *The madwoman in the Attic: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination*. New Haven: Yale University, 2000.

GRIMAL, P. *Diccionario de mitologia griega y romana*. Barcelona/Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1989.

HANSON, E. Style at the fin de siècle: aestheticist, decadent, symbolist. In: POWELL, K.; RABY, P. *Oscar Wilde in Context*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 150-158.

HOAGWOOD, T. A. Keats and social context: Lamia, studies in english literature, 1500-1900. *Nineteenth Century*, Houston, v. 29, n. 4, p. 675-697, 1989.

MORTOZA, M. P. D. *A velha Lâmia: um catálogo de fontes antigas de um mito sangrento*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2013.

MUÑOZ ACEBES, F. J. El motivo de la mujer vampiro en Goethe: Die Braut von Korinth. *Revista de Filología Alemana*, Madrid, v. 8, p. 115-128, 2000.

SANTOS, F. R. S. O eterno feminino maldito e a sensibilidade moderna: o motivo da femme fatale entre Baudelaire e o decadentismo brasileiro. *Lettres Françaises*, São Paulo, v. 1, n. 16, p. 125-140, 2015.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Rio Grande do Sul, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, G.; FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. Recepções da antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade bra-

sileira. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 43-66, 2020.

SILVA, S. C. *Identidade grega e Império Romano*. A Vida de Apolônio de Tiana de Filóstrato (Século III EC). Curitiba: Appris, 2020.

STANNISH, S.; DORAN, C. *Magic and vampirism in Philostratus's Life of Apollonius of Tyana and Bram Stoker's Dracula*. *Preternature: critical and historical studies on the preternatural*, Pennsylvania, v. 2, n. 2, p. 113-138, 2013.

TING, N.-T. The holy man and the snake-woman. A study of a Lamia story in asian and european literature. *Fabula*, Berlim, v. 8, n. 3, p. 145-191, 1966.

Notas

¹ Por um estudo amplo e bem desenvolvido sobre a etimologia de termos gregos ligados à palavra lâmia (λάμια) e sobre a personagem da Lâmia de forma geral no folclore greco-romano, sugerimos o trabalho de Mortoza, 2013.

² Tradução de Sandra Braga Bianchet *et al.*

³ Essa tradução, assim como as demais traduções de trechos de fontes deste artigo, quando não mencionado o nome do/a tradutor/a, foi feita por nós a partir da língua moderna da edição usada, comparada com as versões nas línguas originais.

⁴ Gorgó ou Górgonas (Γοργών/Γοργώ) eram três seres femininos (Esteno, Euríale e Medusa) belos e monstruosos que habitavam o extremo Ocidente (GRIMAL, 1989, p. 217). Efiáltes (Ἐφιάλτης) era um gigante, um dos adversários dos deuses na Gigantomaquia (GRIMAL, 1989, p. 149). Mormólíce ou Mormó (Μορμώ), segundo Pierre Grimal (1989, p. 366), “era um gênio feminino que ameaçava as crianças pequenas. Era acusada de morder crianças más e, às demais, de torná-las coxas.” Podia ser identificada com Gelo, um fantasma feminino da ilha de Lesbos que roubava crianças (GRIMAL, 1989, p. 212-213), ou com a Lâmia.

⁵ Outra passagem interessante da literatura greco-romana sobre seres metade mulher, metade animal está em *Das Narrativas Verdadeiras* (II, 46), obra de Luciano de Samósata, quando é narrada a história de uma ilha de mulheres belas e sedutoras que se alimentavam dos homens que ali chegavam, eram os seres marinhos chamados de Pernas-de-Mulas, na tradução de Lucia Sano (2008). As Pernas-de-Mulas, metade mulher, metade mula, no entanto, não são chamadas como Lâmias ou Empusas por Luciano.

⁶ Outro ser horrendo ligado a hábitos predatórios da literatura clássica são as estriças ou estirges (*strix*), que se alimentavam de sangue e entranhas de suas vítimas.

Ovídio (*Fastos*, VI, 131-168), conta que as estrigas podiam ser pássaros por nascimento ou velhas transformadas em aves por encantamento (*carmen*). Segundo o poeta, elas roubavam crianças de noite para se alimentar de suas entranhas. Escrevendo algumas décadas após Ovídio, no século I EC, Petrônio (*Satyricon*, LXIII), narra, por meio do personagem Trimalquião, a história de estrigas que teriam devorado as vísceras de um jovem menino em seu velório. Associadas a essas personagens e ligadas ao rapto e assassinato de crianças e fetos, temos personagens feiticieras da literatura greco-romana, como a própria Medeia, que mata seus filhos na tragédia de Eurípides e as feiticieras que aparecem no *Epodo V* de Horácio e na *Farsália* (VI, 558-559) de Lucano. Temos também o epitáfio do túmulo de um menino escravo chamado Lucundo, cuja inscrição diz que ele foi levado e morto pelas mãos de uma feiticiera (*saga manus*) (*CIL*. VI, 19747, Roma, dat. 1 a 50 EC. EDCS-ID: EDCS-12101654).

⁷ Conforme Reina Marisol Troca Pereira (2019, p. 67), uma característica central da paradoxografia é “ultrapassar o antagonismo generalista e tradicional *mythos/logos*, entendendo e descodificando a linguagem enigmática capaz de preservar a memória de certos eventos, fazendo uso da imaginação, do fantástico e do empolamento.”

⁸ Sobre a literatura alemã e a temática vampírica, ver Muñoz Acebes (2000).

⁹ Sobre Apolônio como sofista, sugerimos a leitura de Silva (2020). Nessa obra, fruto de nossa tese de doutoramento, defendemos que Filóstrato projeta a si mesmo e seu grupo, os sofistas gregos inseridos nas estruturas de poder romanas, em Apolônio de Tiana na biografia *Vida de Apolônio de Tiana*.

ANICETO, Bárbara Alexandre. *Pela abstinência do falo: um estudo das esposas atenienses na comédia antiga*. Curitiba: Editora CRV, 2020. 174 p.

Nathalia Monseff Junqueira**

Pensar as comédias do grego Aristófanes para além do riso e do divertimento. Este é o propósito do livro *Pela abstinência do falo: um estudo das esposas atenienses na comédia antiga*, escrito pela historiadora Bárbara Alexandre Aniceto. Nesta obra derivada de sua Dissertação de Mestrado, e desenvolvida no Programa de Pós-graduação em História da Unesp de Franca sob a orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Aniceto, de forma clara e inteligível, permite aos leitores visualizar outra faceta do escritor Aristófanes, agora voltado para a educação da plateia, através das críticas pronunciadas pelas personagens femininas, a respeito dos problemas enfrentados pela *polis* ateniense nos séculos V e IV a.C.

A autora, através de um amplo debate historiográfico, aborda o tema da construção da identidade das esposas atenienses nas obras aristofônicas pela ótica da História de Gênero, propondo um novo olhar para três comédias aristofônicas: *Lisístrata* e *As Tesmoforiantes*, escritas por volta de 411 a.C.,

* Recebido em: 08/11/2022 e aceito em: 19/12/2022.

** Professora Adjunta de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus do Pantanal. É doutora em História pelo Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), (Bolsista CAPES). Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas (2005) e mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Coordena o projeto intitulado *As mulheres egípcias e a construção da identidade na Antiguidade: os relatos etnográficos de Heródoto* (V a.C.) e *Estrabão* (I a.C. – I d.C.), cadastrado no SIGPROJ-UFMS, protocolo 6CJ5M.100321 (2021-2023), financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo 102014/2022-1.

e a peça *Assembleia das Mulheres*, produzida em 392 a.C. Encenadas nas festividades intituladas Grandes Dionísias, destinadas a um público maior que acessava a *polis* logo após a primavera e Lenéias, celebradas no inverno para um público mais restrito aos atenienses, Estas obras, que compartilham a temática da consolidação da paz na Hélade, a faceta de educador da cidade do teatrólogo e o papel do feminino como vetor de críticas ou soluções para os problemas da sociedade, eram encenadas em Atenas em duas festividades dedicadas a Dionísio: as Grandes Dionísias, destinadas a um público maior que acessava a *polis* logo após a primavera e as Leneias, celebradas no inverno, o que restringia seu público aos atenienses.

Na apresentação, observa-se como a História das Mulheres foi fundamental para o desenvolvimento da História de Gênero e a elaboração de um panorama acerca destes estudos no cenário internacional e, também, no Brasil. Entretanto, a autora deixa claro que na narrativa da História das Mulheres ainda prevalece um determinismo do feminino como não-masculino, perpetuando uma passividade feminina frente ao masculino, pressuposto descartado por Aniceto. Sua proposta é justamente demonstrar o papel ocupado pelas esposas legítimas nas obras selecionadas como fontes históricas, revelando uma participação ativa das mulheres nos espaços públicos e como portadoras de críticas da maneira como os assuntos da *polis* estavam sendo conduzidos pelos homens.

No início do primeiro capítulo, “Aristófanes e o gênero cômico na Atenas Clássica”, a autora expõe algumas informações a respeito de Aristófanes e das suas comédias, demonstrando que há poucos indícios a respeito da vida desse autor. Contudo, a autora afirma que tal falta de informações não se torna um empecilho para investigar o contexto no qual as obras foram escritas e a rede de outros comediógrafos com os quais ele dialogava. Essa rede era extensa e provavelmente composta por homens e mulheres. Aniceto reitera o papel educador que Aristófanes imprimiu em suas comédias, além do divertimento, pois podemos debater as esferas sociais, políticas ou culturais nas obras. Aristófanes reproduzia, de forma caricata, modelos sociais conhecidos, como homens, mulheres e estrangeiros, servindo para alertar sobre os problemas que assolaram a *polis* ateniense durante a Guerra do Peloponeso e suas consequências nas décadas seguintes.

A importância da encenação para a compreensão do trabalho de Aristófanes também é ressaltada no livro, pois seria através do exagero na performance que a reflexão a respeito dos temas problematizados pelas peças

receberia maior atenção. Dessa forma, o teatro, espaço no qual as obras aristofônicas são encenadas, tornou-se um local de formação do cidadão, uma vez que diversos assuntos referentes à configuração da sociedade eram expostos e debatidos nas peças teatrais. Logo, o teatro funcionava como um espaço onde o público aprendia a respeito do seu sistema político. Esse é o mote do capítulo 2, intitulado “Cidade, gênero e teatro: as relações cívicas em Atenas nos séculos V e IV a.C.”, capítulo no qual a autora demonstra a relação entre a democracia, suas organizações físicas, principalmente o teatro e o olhar para o feminino de Aristófanes.

A historiadora, ao longo desse recorte, reforça a concepção de que os assuntos debatidos no enredo da peça seriam recebidos de forma diferente por cada expectador, já que a plateia é plural, composta por cidadãos, estrangeiros e mulheres. Esta plateia encontrava uma certa divisão dos assentos dentro dos teatros, que cresceram em número com a troca dos teatros de madeira pelos construídos de pedra, ampliando o espaço destinado à plateia: a *proedria*, um espaço reservado para cidadãos proeminentes ou embaixadores de outras *polis*, os assentos não reservados, acessíveis aos participantes das festividades mediante pagamento, os lugares livres de cobranças, que ficavam além das paredes dos teatros e os ingressos subsidiados para aqueles que não poderiam comprá-los, mas exclusivos para os cidadãos. A ampliação do espaço destinado ao público dentro dos teatros reforça a tese da autora de que as comédias, e aquelas escritas por Aristófanes em especial, tinham como objetivo não somente o entretenimento, mas, também, a educação dos atenienses em relação aos diversos assuntos da cidade, além de ensinamentos a respeito do seu passado e dos acontecimentos atuais da cidade.

Para entender o papel das mulheres casadas na *pólis*, é necessário analisar como Aristófanes trata a cidadania e a democracia em suas peças. Este é o mote da segunda parte desse capítulo. Através da leitura das fontes selecionadas, é possível observar que o teatrólogo percebe as esposas legítimas não somente como parte da população que habita a cidade, como também inserida em uma importante engrenagem de manutenção da democracia e da *polis*. As comédias *Lisístrata*, *As Tesmoforiantes* e *Assembleia das Mulheres* não tinham somente o intuito de entreter a plateia durante as festividades, mas, a partir das pesquisas, também de debater os diversos problemas daquele momento, tornando as personagens femininas as responsáveis pelas denúncias de ingerência da cidade endereçadas aos seus administradores.

O último capítulo, “Mulheres e homens no universo da cidade ateniense”, permitiu à autora, após mapear as diversas informações levantadas nas páginas anteriores, examinar os papéis desempenhados por homens e mulheres dentro da cidade ateniense dos séculos V e IV a.C. A pesquisa das três obras selecionadas para a concepção do livro, sob a perspectiva dos estudos de gênero, possibilitou captar o modelo feminino pretendido pelo teatrólogo, alternado entre o silêncio e a reclusão, proposto por autores na Antiguidade e a possibilidade de outras vivências, como de maior espaço de manifestação e reconhecimento do seu papel na geração de filhos para a sobrevivência da *polis*. Para isso, Aniceto precisou inserir, no capítulo anterior, o papel do cidadão dentro da cidade ateniense, uma vez que a abordagem de gênero parte do pressuposto de que homens e mulheres se relacionam e constroem seus papéis sociais, culturais e políticos através dessas conexões.

Como estas relações são influenciadas pelos contextos históricos, para estudá-las é preciso ultrapassar as ideias, algumas já cristalizadas, dos grupos homogêneos, como homem e mulher. Aniceto precisou romper com a categoria uniforme de “a mulher casada”, visualizando um grupo plural e heterogêneo dentro das obras aristofânicas, o que permitia a elas um papel de destaque nas peças teatrais, principalmente de ocupação dos espaços públicos e de alerta para os graves problemas da *polis*. Assim, a autora passa a discutir, nas páginas seguintes, as percepções identitárias partilhadas por homens e mulheres, compreendendo a pluralidade desses comportamentos, principalmente das esposas legítimas.

Ao final da leitura da obra *Pela abstinência do falo: um estudo das esposas atenienses na comédia antiga*, percebemos como Aniceto transmite ao leitor o caminho traçado pelo historiador em sua pesquisa histórica, que contou com a sua dedicação e responsabilidade. As peças teatrais escritas por Aristófanes tiveram uma grande recepção na própria Antiguidade, uma vez que elas foram lidas, estudadas, interpretadas e influenciaram outros teatrólogos posteriores, ressaltando o papel de ensinar e refletir que as caracterizariam, sem desconsiderar o riso como um produto final. A escolha das obras de Aristófanes proporcionou à autora uma busca por outros espaços de atuação das esposas legítimas para além dos afazeres da casa, projetando um novo mundo para essas mulheres na Antiguidade.

PERFIL DA REVISTA

A *PHOÏNIX* é um periódico de publicação semestral* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A *PHOÏNIX* constitui-se num veículo privilegiado para atingir este objetivo.

A *PHOÏNIX* se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. Mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. Estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes; e
3. Garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade e esclarecer o que somos, confrontados e comparados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO
DE HISTÓRIA
ANTIGA – UFRJ



* Até o ano de 2008, a *Phoïnix* tinha periodicidade anual. A partir de 2009, se tornou semestral e em 2017 ganha a sua versão digital (<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoïnix/index>).

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* (versão 97-2003) e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3 cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado) e, uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chaves em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo de texto entre parênteses: se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em itálico) e passagem (AUTOR. *Obra*, vv. ou número do livro, capítulo, passagem);
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de 3 (três) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos à direita e à esquerda de 1 cm cada.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Prenome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Prenome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do Periódico*, cidade, v., n., p., mês (se houver) ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar seus originais ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação *TIF, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico, etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia de cada uma gravada em arquivo.

ATENÇÃO: os artigos em outros idiomas que não o português deverão ser encaminhados à revista já revisados por profissional competente. Quando o autor quiser dar crédito ao revisor, favor mencioná-lo em nota, no pé de página do seu artigo na página 1.

O não cumprimento dessas regras levará à notificação do(a) autor(a), que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, o que acarretará atraso na publicação do artigo.

O envio dos artigos é em fluxo contínuo e os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu principal título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, o ORCID e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



PHOÏNIX



2023

Considerar a experiência das sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura é situar o seu campo de pesquisa numa perspectiva da História Comparada e da pluridisciplinaridade. Desta forma abordam-se as diferentes respostas sociais frente aos conflitos, às crises, às mudanças, às resistências, às representações do mundo, aos contatos e aos processos de criação de identidades e alteridades. A Revista PHOÏNIX contribui com essa perspectiva, ao abrir um espaço isonômico de publicação aos pesquisadores brasileiros e estrangeiros, objetivando divulgar a originalidade e a singularidade da historiografia referente à História Antiga e a sua contribuição na formação do Conhecimento. A revista PHOÏNIX é por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica, que se pauta pela liberdade de expressão, pela diversidade teórico-metodológica, pelo diálogo, pela criatividade e pela qualidade das pesquisas.