



HÉLADE

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA ANTIGA

VOLUME 2, NÚMERO 2
(2001)



VOLUME 2, NÚMERO 2 (2001)

NOTA

Esta edição reproduz os artigos publicados na primeira série da **Revista Hélade**. Originalmente, a maioria dos artigos estava disponível no corpo do antigo site, em formato HTML. Como essa prática editorial caiu em desuso, iniciamos um movimento de reedição tanto para o resgate da memória do periódico quanto para sua adequação ao formato atualmente praticado. Observa-se, contudo, que os trabalhos foram reproduzidos sem qualquer intervenção em termos de conteúdo, permanecendo, desta forma, regidos pela norma ortográfica então vigente e pelas perspectivas dos autores à época da redação. Também mantivemos as informações pessoais inalteradas, a despeito de eventuais mudanças de titulação ou filiação institucional que possam ter ocorrido ao longo desses anos. O mesmo se aplica às informações relativas aos conselhos, indicados em cada edição tal como foram compostos à época.

Atenciosamente,
Os Editores



Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade
<http://www.historia.uff.br/nereida/>

CONSELHO DIRETOR

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Adriene Baron Tacla
Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

Ana Teresa Marques Gonçalves
Ciro Flammarion Cardoso
Haiganuch Sarian
José Antonio Dabdab Trabulsi
Maria Manuela Ramos Souza Silva
Neyde Theml
Norma Musco Mendes
Roland Étienne

CONSELHO CONSULTIVO

André Leonardo Chevitarese
Gabriele Cornelli
Maria da Graça Schalcher
Pedro Paulo Funari
Sílvia Damasceno

SUMÁRIO

EDITORIAL

ARTESÃO E HISTORIADOR DA ANTIGÜIDADE (6)

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

ARTIGOS

ANÁLISE DAS CONJUNÇÕES SUBORDINA- TIVAS PRESENTES NO DISCURSO DE CÉSAR EM DE *CONIURATIONE CATILINAE* DE CAIUS SALLUSTIUS CRISPUS (8)

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

A FIGURA DO *OPTIMUS PRINCEPS* NOS BREVIÁRIO DE HISTÓRIA ROMANA (20)

Ana Teresa Marques Gonçalves

A MULHER E O FEMININO NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS INDIANAS (27)

Edgard Leite Ferreira Neto

A ANTIGA *SOPHÍA* GREGA (34)

Katsuzo Koike

A *PÓLIS* DE ATENAS E A GUERRA GRECO- -PÉRSICA A PARTIR DAS TRAGÉDIAS ESQUILIANAS (40)

Valéria Reis

RESENHA

ANA LIVIA BOMFIM VIEIRA (50)

SOLER, María José García. El Arte de comer en La Antigua Grecia. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2001.



ARTESÃO E HISTORIADOR DA ANTIGÜIDADE

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

A atividade do artesão entre os Antigos Gregos poderia ser interpretada como uma ocupação degradante para aquele que a exercia ou, ao contrário, poderia ser vista como um ofício essencial para a boa ordem de uma *pólis*. Xenofonte, pensador ateniense do IV século a. C., acreditava que o homem que se dedicasse ao artesanato não seria um bom amigo, nem um bom guerreiro e muito menos um bom cidadão para a sua cidade (*Econômico*, IV, 1-3). Entretanto, o historiador Heródotos de Halicarnassos (V século a. C.) apontou a *pólis* de Corinto como aquela que menos desprezo tinha em relação às práticas dos *demiourgoí* (*Histórias*, II, 167). A *pólis* dos coríntios, desde o período arcaico (VIII ao VI séculos a. C.), com a aristocracia dos Baquíades promoveu as atividades artesanais e comerciais em seu território. Assim, a idéia de que todas as *póleis* se dedicavam essencialmente à agricultura está sendo revisada atualmente pela historiografia.

O historiador é também um artesão, um *demiougós*. Sua atividade pode ser valorizada ou menosprezada. Durante muitos anos o exercício da profissão de professor de história no Brasil foi ignorado ou mesmo perseguido. Atualmente, eu creio que muitos fatores levaram a reverter esta situação, com o crescente interesse pela nossa história (os '500 anos' do Brasil) e pela história

do *Outro* (queda do muro de Berlim, guerras e a questão do terrorismo). A história das sociedades antigas também está despertando interesse, principalmente entre os 'internautas' e os alunos dos cursos de Graduação em História. Basta lembrarmos dos inúmeros 'sites' voltados para esta área do conhecimento. Além do aumento significativo de publicações de pesquisas e de teses em História Antiga.

A *Hélade* pode ser considerada um 'bom termômetro' para avaliar este 'despertar' de interesse por parte do público. Pois além de uma significativa procura, pelos 'navegantes' da rede mundial, a Revista serve como um instrumento útil para historiadores e pesquisadores. Os artigos nela publicados estimulam debates, críticas e futuras pesquisas. Voltamos à questão do artesão. Eu compreendo que nós historiadores somos como os *demiourgoí*, ou seja, estamos sempre à procura de lapidar nossas idéias com o objetivo de construir a 'melhor' explicação, a 'melhor' interpretação acerca do objeto que estamos estudando, sempre um esforço em compreender um dado fenômeno no passado. Da mesma forma, quando um *demiourgós* pintava uma imagem em um vaso, esta mesma cena teria leituras diferenciadas (como nós hoje em dia, entre os Helenos poderia haver interpretações distintas de um mesmo enunciado), o



mesmo ocorre com a 'obra' do historiador: sua interpretação pode ser aceita, refutada ou ampliada. Mas eu tenho a convicção que tanto o artesão quanto o historiador ao exercerem suas atividades possuem o mesmo objetivo: o de instigar o seu receptor/leitor. Não há 'artista' ou historiador que não queira que sua 'obra' crie polêmica e faça um grande 'barulho' impossível de ser ignorado, até mesmo por aqueles que fazem um grande esforço em não ouvi-lo.



ANÁLISE DAS CONJUNÇÕES SUBORDINATIVAS PRESENTES NO DISCURSO DE CÉSAR EM *DE CONIURATIONE CATILINAE* DE CAIUS SALLUSTIUS CRISPUS

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Prof. Dr. em Filologia Latina, Professor Adjunto do Departamento de Línguas
Anglo-Germânicas da UFRJ.

Resumo:

Caius Sallustius Crispus, o historiador. De coniuratione Catilinae – breves considerações sobre a obra. Catilina e César – dois personagens. O discurso de César no Senado. As conjunções subordinativas e o estilo de Salústio.

Palavras-Chave: História de Roma, Língua latina, Literatura latina

Abstract:

Caius Sallustius Crispus, the historian. De coniuratione Catilinae – a few considerations on the text. Catilina and Caesar – two characters. Caesar's speech in the Senate. The subordinative conjunctions and Sallustius' style.

Keywords: History of Rome, Latin language, Latin literature.

1. INTRODUÇÃO

O texto que nos foi apresentado do autor Caius Sallustius Crispus serviu-nos, depois de traduzido, para uma reflexão sintática das conjunções subordinativas presentes no mesmo. Podemos observar os seus valores em conjunto com o emprego dos modos verbais.

O historiador romano focalizou em sua obra um dos mais importantes episódios da vida na Roma republicana no século I a.C. A conjuração de Catilina, poderíamos afirmar, foi um dos golpes desfechados contra a república, que fatalmente sucumbiria às idéias do império de

Augusto, mais tarde. O retrato de Catilina, passado ao leitor pelo cálamo frio (ou não) do historiador, ainda pode ser visível para nós do século XX. Personagens da história do mundo, Catilina, César e Catão estão imortalizados através de suas ações e discursos.

A linguagem de Salústio é viva, reprodutora de sensações vivenciadas. Nossa intenção é, durante a análise das conjunções subordinativas e sua relação com os modos e tempos verbais presentes no discurso de César, demonstrar e tentar trazer aos nossos dias toda a carga emotiva das palavras deste último. O estilo de Salústio, nas frases de César, coloca-nos no senado romano, coparticipantes desse feito histórico memorável: o julgamento de Catilina.

A História tem o poder de mostrar ao mundo como ele próprio se (des) construiu. O discurso de César e a conjuração de Catilina passaram já para a posteridade e uma análise sintática das conjunções nos pode permitir ainda mais conhecer mais profundamente o texto de Salústio.

2. DE CONIURATIONE CATILINAE – ALGUNS COMENTÁRIOS

A conjuração de Catilina aborda os fatos resultantes da conspiração de Catilina contra o Estado romano, em 63 a.C. “*Embora favorável a Júlio César e hostil a Cícero, Salústio procurou acentuar a vileza do caráter de Catilina*”, como diz Zélia de Almeida Cardoso (1989: 127).



A narrativa da conjuração é mais um pretexto para apontar os erros políticos dos que governavam, no caso concreto, - Cícero, inimigo político e pessoal de Salústio.

Fazemos nossas as palavras de Zélia Cardoso para resumir a obra em questão: após o tom filosófico do prefácio,

“Salústio discorre sobre como o ser humano deve procurar a glória por meio da inteligência e exemplifica com seu caso pessoal: abandonara a vida pública e refugiara-se no otium para consagrar-se à história.

Depois de delimitar o assunto escolhido, Salústio traça um retrato de Catilina e confronta o passado romano – a época do florescimento das grandes virtudes – com o presente – quando a sede de poder desencadeia os vícios levando a sociedade à decadência. A partir daí inicia o relato propriamente dito. Fala dos planos de Catilina, do fracasso que este experimentara ao tentar eleger-se cônsul, da tentativa frustrada de assassinar Cícero... , da descoberta do complô, da tomada de medidas contra os conspiradores e dos discursos de Cícero.

Reserva grande espaço para relatar os fatos que se seguiram: a fuga de Catilina, as tentativas de sublevação, a prisão dos alóbrogos que traziam cartas de Catilina, o apoio popular dado a Cícero, a implicação de César, a represão, a execução dos conjurados, a batalha de Pistóia e a morte de Catilina.” (Cardoso, 1989: 127-128)

Uma marca bem característica do estilo de Salústio talvez seja a tentativa de descrição psicológica das personagens históricas, com intuito de objetivar estabelecer uma ligação entre o indivíduo e Roma, buscando na história individual as causas dos ápices e dos vértices da grandeza romana.

Há outras características em *De coniuratione Catilinae*, como a descrição dos costumes na Roma de Cícero, entre outras, que não pesquisaremos, em virtude de não se prender ao escopo deste trabalho.

Do ponto de vista eminentemente histórico, *A conjuração de Catilina* é, porém, falha. Como assegura Zélia Cardoso:

“Embora a obra seja interessante como estudo de um momento e reflita preocupação com a análise das causas que determinaram os acontecimentos, falta-lhe certa precisão. Algumas datas são falseadas, alguns fatos são apresentados em ordem invertida e a própria pesquisa, baseada em depoimentos pessoais, é sumária e conduz a certa incoerência.” (Cardoso, 1989: 128)

A riqueza maior desta obra está baseada, como acima visto, na descrição das personagens participantes da conspiração. Examinemos, pois, resumidamente, alguns dados sobre César, cujo discurso será por nós traduzido e analisado e Catilina, o causador da conjuração.

2.1. OS PERSONAGENS

2.1.1. CATILINA

Lúcio Sérgio Catilina nasceu em 108 a.C. de uma família aristocrática empobrecida. Cresceu em tempos de grande desordem e confusão, como foi o período da Guerra Social (91-88), da Guerra Civil entre Mário e Sila (88-86), das proscricções de Sila (82), da revolta de Sertório (78-72), da guerra dos escravos (73-71) e dos piratas (67). Era membro ativo do partido popular (César, Crasso) e pelas suas brilhantes qualidades de inteligência, pelo seu preparo físico, sua camaradagem e audácia, exercia grande influência sobre a mocidade romana. Contudo, verdadeiramente, era pouco escrupuloso e levava uma vida privada irregular. O próprio Salústio o descreve:

“Lucius Catilina, nobili genere natus, fuit magna ui et animi et corporis, sed ingenio malo prauoque.”¹

E prossegue o historiador:

“Huic ab adulescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia ciuillis grata fuere, ibique iuuentutem suam exercuit. Corpus patiens inediae, algoris, uigiliae, supra quam cuiquam credibile est. Animus audax, subdolanus, uarius,

¹ Todas as referências em latim sobre Catilina foram retiradas dos textos trabalhados em sala de aula com o professor Doutor Miguel Barbosa do Rosário, na disciplina Sintaxe Latina, no 2º semestre letivo de 1994. As referências desta nota estão no texto iniciado pelo parágrafo 05, da edição “Les Belles Lettres” (1924).



*cuius rei lubet simulator ac dissimulator; alieni adpetens, sui profusus; ardens in cupiditatibus; satis eloquentiae, sapientiae parum.*²

Durante dois anos, Catilina exerceu o cargo de *propretor* (governador) da África. Em sua volta para Roma, foi acusado de *repetundis* (de concussão) e este processo o impediu de apresentar sua candidatura para o consulado de 65. Profundamente ofendido, trama uma primeira conspiração com o intuito de matar os cônsules designados, L. Cota e L. Torquato; o atentado, porém, foi descoberto em tempo.

Não conseguindo suas intenções por meios legais, Catilina organiza, em 63, uma conspiração de maior envergadura. Juntamente com Mânlio, antigo oficial de Sila, recruta um exército com quartel-general em Fésulas, na Etrúria. Entretanto, o cônsul de tudo sabia através das informações secretas de Fúlvia, que era confiante de Q. Cúrio, um dos conjurados.

Em 21 de outubro, Cícero leva ao Senado a notícia da existência da conspiração e, em 28 do mesmo mês, Catilina, mais uma vez candidato ao consulado, é derrotado. Esta terceira derrota precipitou a crise.

Na noite de 06 a 07 de novembro, Catilina reuniu os seus na casa de M. Pórcio Leca a fim de deliberar sobre as últimas medidas. Cícero deveria ser morto por dois conjurados na manhã do dia 08, mas este, prevenido por Fúlvia, escapou.

Em janeiro de 62, o exército de Catilina foi desbaratado em Pistóia e seu comandante morreu em combate.

Catilina nos é apresentado de maneira negativa, como nos trechos de Salústio. Além disso, a cidade contribuía:

*“Incitabant praeterea corrupti ciuitatis mores, quos pessuma ac diuorsa inter se mala, luxuria atque auaritia, uexabant.”*³

A descrição física de Catilina impressiona pelos traços:

*“Igitur colos ei exsanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus incessus; prorsus in facie uoltuque uecordia inerat.”*⁴

Seu poder de atração para com a juventude é indiscutível:

*“Sed iuuentutem quam, ut supra diximus, inlexerat, multis modis mala facinora edocebat. Ex illis testis signatoresque falsos commodare; fidem, fortunas, pericula uilia habere; post, ubi eorum famam atque pudorem adtriuerat, maiora alia imperabat.”*⁵

Desmascarado por Cícero no Senado, fugiu e encontrou a morte lutando pelo o seu ideal.

2.1.2. CÉSAR

Caius Iulius Caesar nasceu em Roma, no ano 100 a.C. Era oriundo de ilustre família que se dizia descendente de Enéas, filho de Anquises e da deusa Vênus. Ainda jovem, com 17 anos, perseguido por Sila, cuja filha recusara, foi para a Bitínia, na Ásia, empenhando-se na atividade militar e retornando a Roma depois da morte do ditador. Em 75 vai a Rodes com o intuito de aperfeiçoar-se na oratória com o famoso Apolônio. De volta, ingressou na carreira pública, sendo designado questor na Espanha, onde granjeou fama de bom administrador e fez considerável fortuna. Foi depois pretor, edil e, em 63, pontífice máximo. No ano 60 a.C. formou com Crasso e Pompeu o primeiro triunvirato. Como cônsul, no ano seguinte, obteve César o governo das províncias da Gália Cisalpina e da Gália Narbonense, quando conseguiu organizar um poderoso exército que foi extremamente devotado. De 61 a 58 efetuou a conquista de toda a Gália Transalpina, numa memorável campanha, sobre a qual escreveu os *Comentarii de Bello Gallico*.

Entrementes Pompeu, inquieto com o crescente prestígio de César, conseguiu que o Senado lhe tirasse o comando da Gália e lhe negasse o título de cônsul. César, porém, marchou contra Pompeu, que fugira para a Grécia, e derrota-o,

² Idem, parágrafo 05

³ Idem, parágrafo 05.

⁴ Idem, parágrafo 15.

⁵ Idem, parágrafo 16.



mais tarde, na batalha de Farsália, em 48. César fez-se então ditador por um ano, depois por dez e finalmente perpétuo, quando desbaratou em Tapso e Munda os últimos partidários de Pompeu.

Apesar de sua imensa ambição política, César fez uma boa administração, restabelecendo a ordem, centralizando e moralizando o governo das províncias e pondo em prática planos de colonização ultramarina. Quando pretendia fazer reformas de base contra os privilégios de cerca de 300 famílias patrícias, foi acusado de aspirar à realeza. No próprio Senado, foi assassinado pelos senadores, dentre eles Cássio, Catão e Brutus, nos idos de março do ano 44 a.C..⁶

Nos bivaques dos acampamentos escreveu César seus *Comentarii de Bello Gallico* e *Comentarii de Bello Civili*, que chegaram até nós. Perdidas estão as seguintes obras: *Iter* (poema épico), *De Analogia* (obra sobre gramática), *Anticatones* (contra Catão) e as tragédias *Laudes Herculis* e *Oedipus*.

Quanto ao estilo de César, sintetizamos nossas palavras em conformidade com as de Zélia de Almeida Cardoso:

“O estilo de Júlio César é claro e a língua correta. O autor parece empenhar-se em não empregar neologismos, vocábulos poéticos e figuras de linguagem, impróprios, talvez, a seu ver, para uma obra da natureza da que escreve.” (CARDOSO, 1989: 125)

Sua narrativa desenvolve-se como que acompanhada por um “repórter”; dispensa introduções e abstem-se das reflexões de caráter moral que costumavam ser feitas em pomposos discursos.

Alguns autores acreditam que César tenha apoiado secretamente a conjuração de Catilina. Vejamos, pois, como César discursa perante o Senado, no texto de Salústio, onde encontraremos conjunções subordinativas contribuindo para a correção, clareza e concisão do estilo de César.

⁶ As informações destes parágrafos sobre a vida de César foram retiradas de Souza (1977: 171-172) e Brito (1975: 44).

3. TEXTO LATINO

Seguimos aqui a edição da “*Les Belles Lettres*” (1924: 103-109), retirando as anotações presentes no aparato crítico em rodapé.

1 DE CONIVRATIONE CATILINAE

2
3
4 LI. “Omnis homines, patres conscripti, qui de rebus
5 dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia
6 uacuos esse decet. Haud facile animus uerum prouidet ubi
7 illa officunt, neque quisquam omnium lubidini simul et
8 usui paruit. Vbi intenderis ingenium, ualet; si lubido
9 possidet, ea dominatur, animus nihil ualet. Magna mihi copia
10 est memorandi, patres conscripti, quae reges atque populi, ira
11 aut misericordia impulsu, male consuluerint; sed ea malo dicere
12 quae maiores nostri contra lubidinem animi sui rect atque
13 ordine fecere. Bello Macedonico, quod cum rege Perse g
14 essimus, Rhodiorum ciuitas magna atque magnifica, quae
15 populi Romani opibus creuerat, infida atque aduersa nobis fuit.
16 Sed postquam bello confecto de Rhodiis consultum est, maiores
17 nostri, ne quis diuitiarum magis quam iniuriae causa bellum
18 inceptum diceret, in punitos eos dimiserunt. Item bellis Punicis
19 omnibus, cum saepe Carthaginienses et in pace et per indutias
20 multa nefaria facinora fecissent, numquam ipsi per occasionem
21 talia fecere: magis quid se dignum foret quam quid in illos
22 iure fieri posset quaerebant. Hoc item uobis prouidendum est,
23 patres conscripti, ne plus apud uos ualeat P. Lentuli et
24 ceterorum scelus quam uostra dignitas, neu magis irae uostrae
25 quam famae consulatis. Nam si digna poena pro factis eorum
26 reperitur, nouum consilium adprobo; sin magnitudo sceleris
27 omnium ingenia exsuperat, his utendum censeo quae
28 legibus comparata sunt.
29 Plerique eorum qui ante me sententias dixerunt composite
30 atque magnifice casum rei publicae miserati sunt. Quae belli
31 saeuitia esset, quae uictis acciderent, enumerare: rapti
32 uirgines, pueros, diuelli liberos a parentum complexu, matres
33 familiarum pati quae uictoribus conlibuissent; fana atque
34 domos spoliari; caedem, incendia fieri; postremo armis,
35 cadaueribus, cruore atque luctu omnia compleri. Sed, per deos
36 immortalis, quo illa oratio pertinuit? An uti uos infestis
37 coniuurationi faceret? Scilicet quem res tanta et tam atrox non
38 permouit, eum oratio accendet! Non ita est; neque cuiquam
39 mortalium iniuriae suae paruae uidentur; multi eas grauius
40 aequo habuere. Sed alia aliis licentia est, patres conscripti. Qui
41 demissi in obscuro uitam habent, si quid iracundia deliquere,
42 pauci sciunt; fama atque fortuna pares sunt. Qui magno
43 imperio praediti in excelso aetate agunt, eorum facta cuncti
44 mortales nouere. Ita in maxuma fortuna minima licentia est: neque
45 studere, neque odisse, sed minime irasci decet. Quae
46 apud alios iracundia dicitur, ea in imperio superbia atque
47 crudelitas appellatur. Equidem ego sic existumo, patres
48 conscripti, omnis cruciatus minores quam facinora illorum esse.
49 Sed plerique mortales postrema meminere, et, in hominibus
50 impiis sceleris eorum obliti, de poena disserunt, si ea paulo
51 seuerior fuit.
52 D. Silanum, uirum fortem atque strenuum, certo scio quae
53 dixerit studio rei publicae dixisse, neque illum in tanta re
54 gratiam aut inimicitias exercere: eos mores, eamque
55 modestiam uiri cognoui. Verum sententia eius mihi non
56 crudelis – quid enim in talis homines crudele fieri potest? – sed
57 aliena a re publica nostra uidetur. Nam profecto aut metus
58 aut iniuria te subegit, Silane, consulem designatum, genus
59 poenae nouum decernere. De timore superuacaneum est
60 disserere, cum praesertim diligentia clarissimi uiri consulis
61 tanta praesidia sint in armis. De poena possum equidem
62 dicere, id quod res habet, in luctu atque miseriis mortem
63 aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta
64 mortalium mala dissoluere; ultra neque curae neque gaudium
65 locum esse. Sed, per deos immortalis, quam ob rem in
66 sententiam non addidisti uti prius uerberibus in eos
67 animaduorteretur? An quia lex Porcia uetat? At aliae leges



68 item condemnatis ciuibus non animam eripi, sed exilium
69 permitti iubent. An quia grauius est uerberari quam necari?
70 Quid autem acerbum aut nimis graue est in homines tanti
71 facinoris conuictos? Sin quia leuius est, qui conuenit in minore
72 negotio legem timere, cum eam in maiore neglexeris?
73 At enim quis reprehendet quod in parricidas rei publicae
74 decretum erit? Tempus, dies, fortuna, cuius lubido gentibus
75 moderatur. Illis merito accidet quicquid euenerit; ceterum uos,
76 patres conscripti, quid in alios statuatis considerate. Omnia
77 mala exempla ex rebus bonis orta sunt. Sed ubi imperium ad
78 ignaros [eius] aut minus bonos peruenit, nouum illud exemplum
79 ab dignis et idoneis ad indignos et non idoneos transfertur.
80 Lacedaemonii deuictis Atheniensibus triginta uiros imposuere
81 qui rem publicam eorum tractarent. Ei primo coepere
82 pessimum quemque et omnibus iniuriam indemnatam necare:
83 ea populus laetari et merito dicere fieri. Post, ubi paulatim
84 licentia creuit, iuxta bonos et malos libidine interficere,
85 ceteros metu terrere. Ita ciuitas, seruitute oppressa, stultae
86 laetitiae grauis poenas dedit. Nostra memoria, uictor Sulla
87 cum Damasippum et alios eius modi, qui malo rei publicae
88 creuerant, iugulari iussit, quis non factum eius laudabat?
89 Homines scelestos et factiosos, qui seditionibus rem publicam
90 exagitauerant, merito necatos aiebant. Sed ea res magna
91 initium cladis fuit. Nam uti quisque domum aut uillam,
92 postremo uas aut uestimentum alicuius concupiuerat, dabat
93 operam ut is in proscripctorum numero esset. Ita illi quibus
94 Damasippi mors laetitiae fuerat paulo post ipsi trahebantur,
95 neque prius finis iugulandi fuit quam Sulla omnis suos diuitis
96 expleuit. Atque ego haec non in M. Tullio neque his temporibus
97 uereor; sed in magna ciuitate multa et uaria ingenia sunt.
98 Potest alio tempore, alio consule, cui item exercitus in manu sit,
99 falsum aliquid pro uero credi. Vbi hoc exemplo per senatus
100 decretum consul gladium eduxerit, quis illi finem statuet aut
101 quis moderabitur?
102 Maiores nostri, patres conscripti, neque consili neque
103 audaciae umquam eguere; neque illis superbia obstabat quo
104 minus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur. Arma
105 atque tela militaria ab Samnitibus, insignia magistratum ab
106 Tuscis pleraque sumpserunt; postremo, quod ubique apud
107 socios aut hostis idoneum uidebatur, cum summo studio domi
108 exsequerentur: imitari quam inuidere bonis malebant. Sed
109 eodem illo tempore, Graeciae morem imitati, uerberibus
110 animaduortebant in ciuis, de condemnatis summum supplicium
111 sumebant. Postquam res publica adoleuit et multitudine
112 ciuium factiones ualuerunt, circumueniri innocentes, alia
113 huiusmodi fieri coepere. Tum lex Porcia aliaque leges
114 paratae sunt, quibus legibus exilium damnatis permissum est.
115 Hanc ego causam, patres conscripti, quo minus nouum
116 consilium capiamus in primis magnam puto. Profecto uirtus
117 atque sapientia maior in illis fuit, qui ex paruis opibus tantum
118 imperium fecere, quam in nobis, qui ea bene
119 parta uix retinemus.
120 Placet igitur eos dimitti et augeri exercitum Catilinae?
121 Minime. Sed ita censeo: publicandas eorum pecunias, ipsos in
122 uinculis habendos per municipia quae maxime opibus ualent,
123 ne quis de eis postea ad senatum referat neque cum populo
124 agat; qui aliter fecerit, senatum existimare eum contra rem
125 publicam et salutem omnium facturum."

4. TRADUÇÃO

"É conveniente a todos os homens, ó Pais Conscritos, que deliberam sobre coisas duvidosas, ficarem livres de ódio, da amizade, da ira e da compaixão. No momento em que esses sentimentos servem de obstáculo, dificilmente o espírito descobre antes a verdade, nem alguém se submeteu ao mesmo tempo à paixão e à utilidade. Quando tiver aplicado toda sua destreza, prevalecerá; se a paixão nos possui, esta domina, o espírito de nada vale. Grande

quantidade de exemplos memoráveis existe para mim, ó Pais Conscritos, pelos quais reis e povos, movidos pela ira ou misericórdia, deliberaram de maneira errada; porém antes prefiro citar aqueles fatos, os quais nossos antepassados, frente a paixão de seus espíritos, fizeram de maneira sábia e com ordem. Na Guerra Macedônica, que fizemos com o rei Perseu, a grande e opulenta cidade dos Ródios, a qual se engrandecera com o auxílio do Povo Romano, nos foi infiel e adversária. Mas depois de concluída a guerra decidiu-se a sorte dos Ródios, nossos ancestrais, para que não se dissesse que a guerra fora empreendida mais por causa das riquezas que da injúria, os deixaram sem punição. Do mesmo modo em todas as Guerras Púnicas, ainda que os Cartagineses freqüentemente cometessem muitos nefandos crimes, tanto na paz como nos armistícios, nunca nossos ancestrais cometeram tais barbaridades nessa ocasião: buscavam mais o que lhes seria digno do que aquilo que lhes poderia ser feito com justiça. Isto igualmente deve ser atentado por vós, ó Pais Conscritos, para que o crime de P. Lentulo e dos outros não possa valer mais que a vossa dignidade, e que não atendeis mais à vossa ira que à vossa reputação. Se, com efeito, se encontra um castigo digno diante dos crimes destes, aprovo esta nova deliberação; mas se a grandeza do crime for superior à imaginação de todos, sou de parecer que se aplique as leis que estão estabelecidas.

A maior parte daqueles que antes de mim proferiram suas opiniões, hábil e magnificamente deploraram a sorte da república. Enumeraram tudo o que há de cruel na guerra, tudo o que acontece com os vencidos: virgens e meninos são raptados, crianças arrancadas dos braços de seus pais, mães de família sofrendo tudo aquilo que aprovesse aos vencedores; templos e casas são pilhados; produzem-se assassínatos e incêndios; por último tudo é coberto com armas, cadáveres, sangue e luto. Mas, pelos deuses imortais, a quem tais discursos têm por mira? Acaso para vos fazer contrários à conjuração? É claro que, aquele a quem uma coisa tão grande e tão atroz não comoveu, palavras hão de anima-lo! Não é assim; nem a algum mortal suas injúrias parecem pequenas; muitos as sentiram excessivamente. Mas toda a liberdade não há para todos, ó Pais Conscritos. Aqueles que, abatidos, passam a vida na obscuridade, se a cólera os fez errar, poucos



disto sabem; sua fama e fortuna são iguais. Os que, revestidos de grande poder, passam a vida em posição elevada, todos juntos admitem suas façanhas aos mortais. Assim tanto maior é a fortuna, tanto menor a liberdade: não convém nem gostar, nem odiar, mas irritar-se minimamente. O que entre os outros se denomina cólera, chama-se, no exercício do poder, soberba e crueldade. Eu, evidentemente, assim julgo, ó Pais Conscritos, que todas as torturas são menores que os crimes daqueles. Contudo a maior parte dos mortais recorda-se dos últimos fatos, e, esquecidos dos crimes daqueles homens ímpios, discutiram sobre o castigo, se ele era um pouco mais severo.

Eu, com certeza, sei que as palavras, as quais D. Silano, homem forte e rigoroso, disse, disse-as por dedicação à república, nem em que tão grave caso exerça ou simpatia ou inimizades: eu conheço os costumes e a modéstia deste ilustre homem. Em verdade sua opinião não me parece cruel – com efeito, o que pode ser feito de cruel a tais homens? – mas estranha à nossa república. Na verdade, certamente o medo ou a injúria te constrangeram, ó Silano, cônsul designado a decidir um novo tipo de castigo. Sobre o medo é inútil dissertar, particularmente quando, pela diligência do nobre e claríssimo cônsul, tantas tropas estão em armas. Sobre o castigo posso dizer sem dúvida, o que na verdade é, que no luto e nas misérias a morte é repouso das fadigas, não dos tormentos; que liberta-nos de todos os males dos mortais; depois dela não há lugar nem para o cuidado, nem para a alegria. Porém, pelos deuses imortais, por que não acrescentaste à tua sentença, para que os condenados antes fossem advertidos com vergastadas? Acaso porque a lei Pórcia o impede? Mas também outras leis ordenam não tirar a vida aos cidadãos condenados, mas enviá-los ao exílio. Acaso porque mais grave é ser açoitado que ser morto? Porém o que é demasiadamente acerbo ou grave para os homens convencidos de um tal crime? Se é por ser mais leve, quem há de convir em temer a lei numa causa menor, quando se despreza uma mais importante?

Mas, com efeito, quem censurará o que será decretado contra os parricidas da república? O tempo, o dia, a fortuna, cujo desejo conduz os povos. Seja o que for que lhes acontecer, será por merecimento; contudo vós, ó Pais

Conscritos, considerai o que estabeleceis para os outros. Todos os maus exemplos nasceram de boas causas. Mas quando o governo chega aos ignorantes ou menos honestos, esse novo exemplo é passado de pessoas dignas e idôneas para pessoas indignas e não idôneas. Os Lacedemônios, vencidos os Atenenses, confiaram a trinta magistrados o governo da república. Estes, primeiramente, principiaram a manter sem julgamento os piores e detestáveis dentre todos: o povo se alegrava com isso e dizia ter sido merecidamente feito. Depois, no momento em que, pouco a pouco, a liberdade excessiva aumentou, matavam arbitrariamente bons e maus do mesmo modo, e aterrorizavam os restantes com o medo. Deste modo a cidade, oprimida pela escravidão, pagou grandes castigos à sua louca alegria. Em nossos dias, quando o vencedor Sila ordenou a assassinar Damasipo e outros do mesmo modo, que à república medraram com o mal, quem não levou este fato? Diziam, que homens celerados e facciosos, que perturbavam a república com sedições, deveriam com justa razão ser mortos. Mas este feito foi o início de uma grande desgraça. Com efeito, no momento em que cada um cobiçava ou a uma casa, ou a uma quinta, e por fim um vaso ou uma roupa de outrém, fazia isso de sorte que estivesse no número dos proscritos. Assim aqueles, para os quais a morte de Damasipo tenha sido motivo de alegria, foram pouco depois arrastados ao suplício, nem houve o fim dos assassinatos sem que antes Sila fartasse todos os seus com riquezas. Por outro lado, eu não receio tais coisas em M. Tullio, nem nestes tempos; mas em uma enorme cidade são muitos e diversos os espíritos. Pode em outro tempo, com outro cônsul, que tenha também o controle do exército, algo falso ser tomado por verdadeiro. Quando, com este exemplo, por decreto do senado o cônsul sacar a espada, quem estabelecerá um limite para ele ou quem o conterà?

Nossos antepassados, ó Pais Conscritos, a eles nunca faltaram nem prudência, nem valor; nem a soberba impedia a eles, que imitam instituições estrangeiras, se todavia são íntegras. As armas e as lanças militares tomaram dos Samnitas, dos Tuscos, a maioria das insígnias dos magistrados; finalmente, o que em toda parte lhes parecia útil entre aliados ou inimigos, com sumo desvelo realizavam em casa: preferiam imitar a invejar os bons. Contudo, naquele mesmo tempo, imitados os costumes



da Grécia, castigavam os cidadãos com açoites, sobre os condenados infligiam o extremo suplício. Depois que a república cresceu e com a multidão dos cidadãos as facções se fortaleceram, principiaram a afligir inocentes, e a fazer outras coisas de tal natureza. Então a lei Pórcia e outras leis foram preparadas, pelas quais aos condenados foi permitido o exílio. Eu considero sobretudo esta a maior causa, ó Pais Conscritos, para que não tomemos uma nova deliberação. Sem dúvida, a virtude e a sabedoria foi maior naqueles, os quais de tão pequenas forças fizeram um grande império, do que em nós, que mal conservamos aqueles bens adquiridos por eles.

Portanto, parece-me bem perdoá-los e aumentar o exército de Catilina? De modo algum. Porém eu voto da seguinte maneira: que seus bens devem ser confiscados, eles próprios colocados em ferros pelos municípios que tenham as mais fortes cidadelas, nem que, alguém, depois disso, mencione sobre eles ao Senado, nem trate com o povo; quem fizer de outro modo, o Senado o julgará e tornar-se-á inimigo da república e do bem estar de todos.”

NOTAS SOBRE A TRADUÇÃO:

1. Em todo texto foram acrescentadas vírgulas para facilitar a sintaxe do português. As vírgulas foram colocadas nas seguintes linhas:

- Nota 1: Linha 12 – antes do *quae* e *contra*;
- Nota 2: Linha 19 – antes da oração com a alternativa *et*;
- Nota 3: Linha 25 – inserção da vírgula e mudança estilística em *Nam si*;
- Nota 4: Linha 29 – inserção da vírgula antes do advérbio *composite*;
- Nota 5: Linha 37 – inserção da vírgula antes de *quem*;
- Nota 6: Linha 41 – inserção da vírgula antes de *demissi*, predicativo do sujeito;
- Nota 7: Linhas 42 e 43 – inserção da vírgula antes da oração *magno imperio praediti*;
- Nota 8: Linha 44 – inserção da vírgula entre *minima ... est* com idéia de alternativa;
- Nota 9: Linha 46 – inserção da vírgula antes de *in imperio* ;
- Nota 10: Linha 47 – inserção da vírgula para reforçar o advérbio *equidem*;

- Nota 11: Linhas 52 e 53 – inserções de vírgulas para facilitar a sintaxe portuguesa;
- Nota 12: Linha 56 – inserção da vírgula para o advérbio *enim*;
- Nota 13: Linha 57 – inserção da vírgula para a partícula afirmativa *nam*;
- Nota 14: Linha 60 – inserção da vírgula antes da oração adverbial causal iniciada por *diligentia ... consulis*;
- Nota 15: Linha 64 – inserção da vírgula para as conjunções alternativas *neque ... neque*;
- Nota 16: Linha 66 – inserção da vírgula antes da conjunção *uti*;
- Nota 17: Linha 73 – inserção da vírgula após a partícula afirmativa *enim*;
- Nota 18: Linha 75 – inserção da vírgula antes de *quicquid* – duas orações em português;
- Nota 19: Linha 80 – inserção da vírgula em *deuictis Atheniensibus* – ablativo absoluto em latim e oração explicativa em português;
- Nota 20: Linha 81 – tradução modificada do original para um melhor encadeamento estilístico em português;
- Nota 21: Linha 81 – inserção da vírgula após o advérbio *primo*;
- Nota 22: Linha 83 – inserção da vírgula após o advérbio *paulatim*;
- Nota 23: Linha 91 – inserção da vírgula após a partícula afirmativa *nam*;
- Nota 24: Linha 91 – inserção da vírgula antes da oração começada com a conjunção alternativa *aut*;
- Nota 25: Linha 91 – inserção da vírgula antes da oração subordinada iniciada pela conjunção *uti*;
- Nota 26: Linha 93 – inserção da vírgula antes do pronome *quibus*;
- Nota 27: Linha 95 – inserção da vírgula antes de *quam*;
- Nota 28: Linha 96 – inserção da vírgula antes de *Atque*;
- Nota 29: Linha 96 – inserção da vírgula antes da conjunção *neque*;
- Nota 30: Linhas 99 e 100 – inserção da vírgula em *hoc exemplo* e *per senatus decretum*;
- Nota 31: Linha 102 – inserção da vírgula após a conjunção *neque*;
- Nota 32: Linhas 103 e 104 – inserção da vírgula antes da conjunção subordinativa *quominus*;
- Nota 33: Linha 108 – inserção da vírgula após a conjunção adversativa *Sed*;
- Nota 34: Linha 116 – inserção da vírgula após o advérbio *Profecto*;



- Nota 35: Linha 120 – inserção da vírgula após o advérbio *igitur*;
- Nota 36: Linha 123 – *Senado*, em maiúsculo, por se tratar do órgão máximo deliberativo da república romana.

5. ANÁLISE DAS CONJUNÇÕES SUBORDINATIVAS

O discurso de César apresenta uma significativa amostra de conjunções coordenativas e subordinativas. Sobre as primeiras não teceremos observações, visto fugirem ao objetivo do trabalho. Quanto às conjunções subordinativas, retirá-las-emos do texto e procederemos a sua sucinta análise em relação com o tempo e o modo verbais.

LINHAS 6 E 7

“Haud facile animus uerum prouidet ubi illa efficiunt, ...”

- *Ubi* é uma conjunção subordinativa temporal, indicando apenas uma simples relação de tempo com o verbo no modo indicativo. Em Faria (1958: 445), há um exemplo de uso de *ubi* com o presente do indicativo: *ubi abit conclamo* (Palut. , *M.Glor.* , 178);

LINHA 8

“Vbi intenderis ingenium, ualet;”

- Aqui, *ubi* também é uma conjunção subordinativa temporal, porém com o verbo no pretérito perfeito do subjuntivo. Aqui, somos de parecer que *ubi* significa, ou melhor, dá uma idéia de circunstância que se prende ao verbo *ualet*. Zenoni (1953: 307) nos fala que se uma oração com *ubi* depende de um infinitivo ou subjuntivo, esta oração pode ser expressa tanto no pretérito perfeito ou mais-que-perfeito do subjuntivo;⁷

LINHAS 8 E 9

“si libido possidet, ea dominatur, ...”

⁷ Após um reexame desse trecho, chegamos à conclusão de que *Vbi + intenderis* são a conjunção subordinativa adverbial temporal mais o futuro perfeito do indicativo, pois a conjunção indica a simples relação de tempo, já citada no primeiro exemplo da página 103, linhas 6 e 7.

- *si* é uma conjunção subordinativa condicional, exprimindo neste exemplo uma condição julgada como coisa real, razão pela qual o verbo *possidet* está no modo indicativo, no futuro imperfeito;

LINHAS 16 E 17

“Sed postquam bello confecto de Rhodiis consultum est, maiores nostri, ...”

- *postquam* sempre se constrói com o verbo no indicativo, segundo Faria (1958: 448). Neste exemplo, o verbo está no pretérito perfeito da voz passiva. *Postquam* significa, em português, “depois que”;

LINHAS 17 E 18

“... , ne quis diuitiarum magis quam iniuriae causa bellum inceptum diceret, inuitos eos dimiseri.”

- *ne* possui aqui o significado de “para que não”. É uma conjunção subordinativa adverbial final, com o verbo *diceret* no pretérito imperfeito do subjuntivo. Emprega-se quando o fim é negativo;

LINHAS 19 E 20

“cum saepe Carthaginenses et in pace et per indutias multa nefaria facinora fecissent, ...”

- *cum*, neste exemplo, é uma conjunção subordinativa adverbial concessiva e, neste sentido, segundo Zenoni (1953: 298), constrói-se com o subjuntivo. Neste exemplo, *fecissent* está no pretérito mais-que-perfeito do modo subjuntivo;

LINHAS 21 E 22

“magis quid se dignum foret quam quid in illos iure fieri posset quaerebant.”

- *quam* é uma conjunção subordinativa adverbial comparativa. Apesar de não ser separada por vírgula nesse trecho de Salústio, a conjunção *quam* liga-se ao verbo *posset*, no pretérito imperfeito do subjuntivo. Para Ravizza (1958: 339),



a relação *quam* + modo subjuntivo liga-se ao conceito de proposição comparativa irreal, ou seja, se o conceito que se traz como comparação é somente hipotético ou imaginário;

LINHA 23

“ne plus apud uos ualeat P. Lentuli...”

- *ne* possui aqui o mesmo significado do trecho da página 103, linhas 17 e 18. É uma conjunção subordinativa adverbial final, com o verbo *ualeat* no presente do subjuntivo. Emprega-se quando o fim é negativo;

LINHAS 23, 24 E 25

“et ceterorum scelus quam uostra dignitas, neu magis irae uostrae quam famae consularis”

- Aqui, *quam* é o mero segundo termo da comparação. Colocamos este vocábulo aqui para confrontá-lo com o exemplo da página 103, linhas 21 e 22;

LINHAS 25 E 26

“Nam si digna poena pro factis eorum reperitur, ...”

- *si* é uma conjunção subordinativa adverbial condicional. Cremos que *si*, no trecho em estudo, possui um valor hipotético ou imaginário. Neste caso, segundo Faria (1958: 435), o verbo iria para o subjuntivo, o que não acontece com *reperitur*, presente do indicativo da voz passiva. Contudo, p. 437, Faria acrescenta:

Entretanto, pode acontecer que a uma condição meramente hipotética possa corresponder uma consequência real, ...

Acreditamos ser esse o caso acima;

LINHAS 26 E 27

“sin magnitudo sceleris omnium ingenia exsuperat, ...”

- *sin* é uma conjunção subordinativa adverbial condicional. Apesar da idéia adversativa – “mas se” – *sin* estabelece uma condição julgada como coisa real, por isso o verbo *exsuperat* está no presente do indicativo, já que o conceito de

realidade para as conjunções condicionais, é expresso em latim com o verbo no modo indicativo;

LINHAS 36 E 37

“An uti uos infestos coniurationi faceret?”

- *uti* conjunção subordinativa adverbial final, que pede o modo subjuntivo, quando a proposição for positiva. Ravizza (1958: 332) alude a isso e podemos constatar em sua observação em *faceret*, pretérito imperfeito do subjuntivo;

LINHAS 50 E 51

“si ea paulo seuerior fuit.”

- *si* conjunção subordinativa adverbial condicional. Exprime aqui uma condição julgada como coisa real, razão pela qual o verbo *fuit* está no modo indicativo, no pretérito perfeito;

LINHAS 60 E 61

“cum praesertim diligentia clarissimi uiri consulis tanta praesidia sint in armis.”

- *cum* é uma conjunção subordinativa adverbial temporal que, no trecho acima, que se constrói com o subjuntivo. Ravizza (1958: 354) atenta para que *cum*, possuindo valor temporal e causal, pode apresentar variação de modo no presente e no pretérito perfeito. Aqui, temos *sint*, presente do subjuntivo. Na tradução por nós proposta, entendemos que *quando*, temporal, se encaixa melhor no período, porém não descartamos a tradução de *cum* como “porque”, em virtude dessa também ser semanticamente pertinente no mesmo período;

LINHAS 66 E 67

“uti prius uerberibus in eos animaduortetur?”

- *uti* é uma conjunção subordinativa adverbial final e pede o modo subjuntivo em frases que indiquem intenção. No exemplo acima, temos *animaduortetur*, que está no pretérito imperfeito do subjuntivo;

**LINHA 67**

“An quia lex Porcia uetat?”

- quia – conjunção subordinativa adverbial causal. Geralmente, em sua grande maioria, existem textos latinos com quia + modo indicativo, pois esta conjunção expressa a causa ou o motivo da ação ou do estado expressos pela oração principal, ou da que dependem; aqui, temos *uetat*, no presente do indicativo, corroborando nosso parecer;

LINHA 69

“An quia grauius est ...”

- mesmo caso que o exemplo antecedente;

LINHA 71

“Sin quia leuius est, ...”

- sin por nós já foi analisada no trecho da página 104, linhas 26 e 27. Trata-se de uma conjunção subordinada adverbial condicional. Quia já foi por nós tratada nos dois exemplos precedentes;

LINHAS 77 E 78

“Sed ubi imperium ad ignaros (eius) aut minus bonos peruenit, ...”

- ubi – conjunção subordinativa temporal, indicando apenas uma simples relação de tempo com o verbo no presente do indicativo⁸;

LINHAS 83 E 84

“Post, ubi paulatim licentia creuit, ...”

- mesmo exemplo que o antecedente. Única observação é o tempo de *creuit*, pretérito perfeito de *creasco*;

LINHAS 86 E 87

“Nostra memoria, uictor Sulla cum Damasi-
ppum ... iugulari iussit, ...”

- cum – conjunção subordinativa adverbial temporal. As palavras de Ernesto Faria definem a relação conjunção-modo indicativo:

Quando a conjunção *cum* indica apenas uma simples relação de tempo, sem mais idéia subsidiária alguma, e como que sem dependência do tempo da oração principal, constrói-se com qualquer dos tempos do indicativo. Isto é particularmente freqüente quando o verbo da oração principal e o da temporal estão no mesmo tempo, ou esta exprime um conceito de valor permanente, ou uma ação que se repete. (Cf. Faria, 1958: 442)

Iussit, na oração temporal está no pretérito perfeito do indicativo;

LINHAS 91, 92 E 93

“Nam uti quisque domum aut uillam, ... concupiuerat, dabat operam ut is in proscriptorum numero esset.”

- uti e ut são conjunções subordinativas. Uti é uma conjunção subordinativa adverbial temporal. *Concupiuerat* está no pretérito-mais-que-perfeito do indicativo, tempo verbal que, segundo Zenoni (1953: 307), é utilizado quando se quer exprimir uma ação repetida ou habituada, se na oração principal está um verbo no imperfeito do indicativo – *dabat operam* – . Quanto à conjunção ut, esta é uma conjunção subordinativa adverbial final que, como visto à página 106, linhas 66 e 67, pede o modo subjuntivo em frases que indiquem intenção. *Esset*, pois, está no pretérito imperfeito do subjuntivo;

LINHAS 99 E 100

“Vbi hoc exemplo per senatus decretum consul gladium eduxerit, ...”

- ubi – conjunção subordinativa adverbial temporal, indicando apenas uma simples relação de tempo com o verbo no futuro perfeito do indicativo;

LINHAS 103 E 104

“neque illis superbia obstabat quo minus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur.”

- quo minus ou quominus é uma conjunção subordinativa adverbial final, ou, como diz Ravizza (1958: 307), “proposições objetivas depois dos verbos *impediendi*”, seria uma proposição

⁸ Vide página 106 da edição “Les Belles Lettres” (1924).



objetiva depois dos verbos *impediendi*. Para sua definição, citamos as palavras de Zenoni:

Depois dos verbos que significam “impedir, dissuadir, recusar, opor-se, resistir (verba *impediendi* et *recusandi*)”, ... , e depois das frases que contêm a idéia de impedimento ou de demora, a oração dependente – subordinada (o grifo e o hífen são nossos), se o verbo regente é afirmativo, exprime-se por *quominus* ou *ne*.” (Cf. Zenoni, 1953: 289)

Quominus constrói-se sempre com o subjuntivo.

Aqui temos *imitarentur*, no presente do subjuntivo. *Si* é uma conjunção subordinativa adverbial condicional, que, neste exemplo, exprime uma realidade e, por isso, vem acompanhada do verbo *esse* no pretérito imperfeito do indicativo;

LINHAS 111 E 112

“*Postquam res publica adoleuit et multitudine ciuium factiones ualuerunt...*”

- *postquam* sempre se constrói com o verbo no indicativo, segundo Faria (1958: 448). Neste exemplo, os verbos estão no pretérito perfeito do indicativo. *Postquam* é uma conjunção subordinativa adverbial temporal;

LINHAS 115 E 116

“*quo minus nouum consilium capiamus in primis magnam puto*”

- *quo minus* ou *quominus*, como visto na página anterior, constrói-se sempre com o subjuntivo. *Capiamus* está no presente do subjuntivo. Pode significar também “para que não”, como no trecho acima.

O discurso de César é um manancial de informações sobre aspectos do processo contra Catilina, do ponto de vista histórico-social. Culturalmente falando, há, sem dúvida, outra importante gama de informações sobre os procedimentos de justiça dos romanos. Salústio, como historiador e homem público, sabia muito bem realçar os fatos, figuras e acontecimentos mais importantes em sua *De coniuratione Catilinae*.

O estilo de Salústio mescla características típicas da historiografia, como a predileção pelos arcaísmos, quanto pela linguagem concisa da matéria jornalística. As conjunções subordinativas ajudam a compor o estilo do historiador e de sua obra. Quem sabe, se a partir de nosso modesto estudo outros de maior envergadura sobre estilo e autor possam ser feitos!

BIBLIOGRAFIA

OBRAS SOBRE SINTAXE LATINA E PORTUGUESA - GRAMÁTICAS

BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa*. 11ª. edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CUNHA, Celso Ferreira da. *Gramática da língua portuguesa*. 8ª. edição. Rio de Janeiro: MEC, 1982.

ERNOUT, Alfred & THOMAS, François. *Syntaxe latine*. 2e. édition. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1959.

FARIA, Ernesto. *Gramática superior da língua latina*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1958.

RAVIZZA, P. João. *Gramática latina*. 14ª. edição. Niterói: Escola Industrial Dom Bosco, 1958.

ZENONI, G. *Sintaxe latina*. Cucujães: Editorial Missões, 1953.

DICIONÁRIOS

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3ª. edição. Rio de Janeiro: MEC, 1962.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. 7ª. edição. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, 1910.

TEXTOS LITERÁRIOS

CÍCERO. Antologia. *Introdução e anotações do Pe. Dr. Bernardo H. Harmsen, C. M.* Petrópolis: Vozes, 1959.

SALLUSTIUS CRISPUS, Caius. *Coniuratione de Catilina. Guerre de Jugurtha. Texte établi et trad. par J. Roman*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

SALÚSTIO. Obras. *Guerra Catilinária. Guerra Jugurtina*. Tradução de Barreto Feio. Prefácio de Joé Pérez. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.



COMPÊNDIOS DE LITERATURA LATINA

BRITO, Gilda S. de. *Literatura latina. Síntese histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Técnico- Educacional Souza Marques, 1975.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

SOUZA, Rômulo Augusto de. *Manual de história da literatura latina*. Belém: Editora Serviço de Imprensa Universitária, 1977.



A FIGURA DO *OPTIMUS PRINCEPS* NOS BREVIÁRIO DE HISTÓRIA ROMANA

Ana Teresa Marques Gonçalves

Professora de História Antiga da UFG

Resumo:

O objetivo deste artigo é analisar a construção da figura do *Optimus Princeps* em dois Breviários Romanos: *Compêndio de História Romana* de Flávio Eutrópio e *História dos Césares* de Sexto Aurélio Victor.

Palavras-Chave: Breviários; Roma; Baixo Império, Eutrópio; Aurélio Victor.

Résumé:

Le but de cet article est d'analyser la construction de la figure de l'*Optimus Princeps* dans les deux *Breviaires Romains* : *Breviarium ab Vrbe Condita* de Flavius Eutropius et *Histoire des Césars* de Sextus Aurelius Victor.

Mots-clé: *Bréviaires*; Rome; Bas-Empire; Eutropius; Aurelius Victor.

Na obra “História dos Césares”, Aurélio Victor narrou os períodos imperiais transcorridos de Otávio Augusto a Constâncio II, dividindo a narrativa em quarenta e duas partes. Em cada uma delas, narrou-se a vida e a obra de um determinado governante, biografias estas que estão dispostas de forma cronológica. Já no “Compêndio de História Romana”, de Flávio Eutrópio, encontram-se narrados os fatos ocorridos entre a fundação da cidade de Roma, na data provável de 753 a. C., até a morte do imperador Joviano, em 354 d.C. Esta obra encontra-se subdividida em dez livros: nos seis primeiros apresentam-se

fatos que o autor julgou relevantes para os períodos da Realeza e da República, e nos quatro livros posteriores são descritos os acontecimentos que marcaram a fase imperial romana.

Talvez pelo caráter sintético e esquemático das duas obras, elas tenham sido tão pouco exploradas pela historiografia. Apesar disso, acreditamos que se tratam de dois compêndios capazes de nos fornecer dados importantes, relacionados à visão de mundo dos aristocratas pagãos e à forma como estes elementos encararam as diversas situações críticas, que marcaram o cenário imperial romano no IV século de nossa era.

Sobre os autores analisados, devemos enfatizar alguns dados biográficos, para que se possa perceber a sua vinculação ao ideário da elite romana, da corte e da burocracia imperial. Flávio Eutrópio nasceu na Gália e escreveu sua obra no período em que trabalhava na parte oriental do Império, ocupando o cargo de diretor dos redatores públicos na corte do Imperador Valente. Nos anos 371 e 372, foi governador da Ásia. Logo após a ascensão do Imperador Teodósio, em 379 d.C. mais precisamente, Eutrópio foi nomeado Prefeito Pretoriano na Ilíria, cargo público que ocupou até 381 d.C. Chegou a Cônsul em 387 d.C., demonstrando sua proximidade com o governante e com os setores senatoriais, visto que o apoio de ambos era imprescindível para a ascensão de um dos *externi* às mais altas magistraturas.



Já Sexto Aurélio Victor nasceu na África, e se apresentou da seguinte maneira na sua obra:

“Eis o que deve inspirar mais confiança a todas as gentes virtuosas, e sobretudo a mim, que, nascido no campo de um pobre trabalhador sem instrução, soube até aqui, por causa de estudos sérios, procurar uma existência mais honrosa” (Aurélio Victor, XX).

Ele produziu a “História dos Césares” durante o reinado de Constâncio II, provavelmente entre 359 e 360. Através da obra de Amiano Marcelino, intitulada “Histórias”, sabemos que ele se encontrava em Sirmium, quando esta cidade se rendeu ao Imperador Juliano em 361 d.C. :

“Ele (Juliano) mandou a Nice o historiador Aurélio Victor, que havia visto em Sirmium, e o nomeou consular da Segunda Panônia. Além disso, a honra de uma estátua de bronze foi concedida a este homem de uma sobriedade exemplar, que se viu muito mais tarde tornar-se Prefeito de Roma” (Amiano Marcelino, XVII).

Conseguindo a simpatia deste imperador, devido a sua grande cultura e a sua defesa do paganismo, foi por ele nomeado Governador da Baixa Panônia, cargo que ocupou até a morte de Juliano em 363 d.C. Victor chegou ao Consulado em 369 d.C., e em 389 d.C. assumiu a função de *Iudex Sacrorum Cognitionum*, isto é, tornou-se um mandatário que era constituído na hora do litígio pelo autor do crime ou pela vítima, perante o magistrado e na presença do adversário, e que por meio de palavras solenes descrevia o litígio e defendia uma das partes pelo conhecimento que possuía das leis, tendo assumido tal cargo mediante indicação pessoal do Imperador Teodósio (Declareuil, 1924: 360).

Neste mesmo ano, e também por indicação de Teodósio, Victor assumiu o cargo de *Praefectus Urbi*, ou seja, tornou-se Prefeito da Cidade de Roma, honra esta só concedida aos membros mais antigos do Senado e normalmente reservada às antigas famílias aristocráticas de Roma. Portanto, podemos concluir que foi uma grande ascensão para alguém que se diz filho de um *colonus*, além de que o preenchimento da dita honra por um provincial denota a posição extre-

mamente favorável que Victor desempenhava junto aos governantes de sua época. Devemos ressaltar ainda que podemos datar sua passagem pela Prefeitura de Roma devido a existência de uma inscrição encontrada no Fórum de Trajano, que figurava no pedestal de uma estátua do Imperador Teodósio, consagrada durante sua estada em Roma entre junho e agosto de 389 d.C., na qual se encontram listados os cargos ocupados por Victor nesta ocasião:

“Veterum principum elementiam sanctitudinem supergresso d(omino) n(ostro) Fl(avio) Thodosio pio uictori semper Augusto Sex(tus) Aur(elius) Victor V(ir) C(larissimus) Vrbi prae(fectus) iudex sacrarum cognitionum d(euotus) n(umini) m(aiestati) q(ue) e(ius)” (CIL, VI, 1186 e ILS, 29345).

Segundo *The Cambridge History of Classical Literature* (1983: 54), ambas as obras podem ser classificadas como compêndios ou brevíários da História Romana, um gênero literário muito comum entre os anos de 360 e 370 d.C., e que surgiu para suprir o desconhecimento que muitos senadores e burocratas, originários das províncias, demonstravam ter da História de Roma. Também é digno de nota que os próprios Imperadores do período, que freqüentemente viviam nas fronteiras defendendo o *limes* das incursões germânicas, pouco ou nada conheciam dos feitos outrora gloriosos de seus antepassados.

A obra de Eutrópio é denominada Breviário completo, pois abarca fatos ocorridos desde a fundação da cidade de Roma até o momento vivido pelo autor. Todavia, a obra de Victor é classificada como um Breviário incompleto, pois o autor se restringe a narrar fatos ocorridos na fase imperial romana. Note-se que é a utilização de diversos documentos na formulação da obra que diferencia um Breviário ou Compêndio de um *Epitome* ou Resumo, pois este último, como o próprio nome indica, é apenas um breve resumo de uma só obra mais extensa.

Como enfatiza Arnaldo Momigliano (1983: 53), todos os gêneros literários clássicos respondiam a uma situação dada, adequando-se a ela. Enquanto os Resumos eram destinados ao



grande público, atestando a necessidade de se adaptar o conteúdo de grandes obras às necessidades de novas categorias de leitores que não queriam dispensar boa parte de sua jornada diária à leitura, os Compêndios ligavam-se principalmente ao antigo modelo historiográfico produzido para atender aos interesses dos novos senadores e burocratas, que buscavam pela leitura de uma literatura específica conhecerem um pouco mais do passado romano, e dos imperadores incultos e, como tais, vistos pela aristocracia como despreparados para assumirem o comando imperial (Momigliano, 1983: 137). Podemos comprovar esta afirmativa ao verificarmos que Eutrópio dedicou o seu Compêndio ao Imperador Valente:

“De acordo com o desejo de Tua Bondade, reuni sucintamente, numa breve exposição conforme a ordem cronológica, os acontecimentos mais assinalados militares e civis desde a fundação da Cidade até os nossos dias, acrescentando-lhes, outrossim, os feitos que sobressaíram na vida dos maiores, para que a mente divina de Tua Serenidade possa alegrar-se de ter seguido no governo do Império as façanhas dos varões ilustres, antes de os conhecer pela literatura” (Flávio Eutrópio, I.1).

A idealização do *Optimus Princeps* é bastante antiga, e remonta aos primeiros séculos do período imperial. Nem os breviaristas, em suas sucintas obras do IV século, conseguiram fugir desta tradição de se separar os governantes, de forma maniqueísta, em bons e maus, de acordo com sua aproximação ou afastamento dos interesses defendidos pelos grupos senatoriais. O *Optimus Princeps* era, assim, a encarnação dos anseios senatoriais, era o protótipo do governante ideal de acordo com o ideário e a visão de mundo das elites.

Fazendo uma leitura crítica dos Compêndios é possível refazer este *Optimus Princeps*, isto é, pode-se perceber que virtudes eram fundamentais para que um governante se aproximasse do ideal de imperador da aristocracia. Maria Helena da Rocha Pereira destaca que os ideais políticos e morais dos romanos devem ser divididos em dois grupos: as idéias especificamente suas e as herdadas dos gregos (Pereira, 1984: 319).

Entretanto, os autores analisados não fazem qualquer tipo de separação entre eles.

Nos discursos analisados, os bons imperadores são sempre restauradores, ou seja, capazes de restaurar o ideal da *Res Publica* e de protegê-la de todo tipo de perigo externo ou interno, República esta que era vista no IV século não mais como uma forma de governo, que se utilizava de instituições próprias e que se mostrou inadequada para gerir os conflitos sociais e para prolongar a exploração do Império conquistado, mas como um conceito de coisa pública a ser defendido pelo bom príncipe. E inegavelmente o mais valoroso bem público a ser defendido pelo príncipe era o próprio Império.

A partir desta premissa, o ato de governar era encarado como um duro encargo, repleto de angústias e de preocupações, na busca incessante de zelar pelo bem público e pela felicidade dos súditos. Como afirmou Victor, o Imperador devia sacrificar sua vida pela República (Aurélio Victor, XXXIV). Deste modo, a honra imperial se apresentava não como uma fonte de benesses para o soberano, mas como um cargo gerador de problemas, pois mantinha-se viva no quarto século a idéia republicana de que primeiro o homem deveria se preocupar com a condução de sua pátria, depois com as necessidades de sua família e, por fim, com os seus anseios individuais (Cícero, *Da República*, XXI).

A manutenção dos interesses da pátria requeria que o príncipe fosse também um bom general e que conquistasse, mediante a distribuição de benesses materiais, a confiança das legiões e guardas romanas. Segundo Aurélio Victor, após o governo de Septímio Severo, o poder militar recuperou toda a sua ascendência sobre a autoridade do Senado, que ficou privado do direito de eleger os imperadores. Os senadores teriam se abandonado aos charmes do repouso e ao temor de perder suas riquezas, abrindo aos soldados o caminho da dominação (Aurélio Victor, XXXVII). Esta mesma preocupação dos aristocratas com o relativo alijamento do círculo do poder aparece também na obra de Eutrópio. Este, ao relatar o governo de Maximino, afirma que:



“(Maximino) foi o primeiro do corpo dos soldados que subiu ao Império pela única vontade dos soldados, pois nenhuma autoridade do Senado interveio, nem ele era senador” (Flávio Eutrópio, IX.1).

Ainda segundo Eutrópio, antes de tal fato pelo menos o Senado costumava ratificar a escolha dos soldados ao aclamar como Augusto um homem já aclamado César pelos exércitos (Flávio Eutrópio, VIII.23). Assim, apesar de perceberem o afastamento dos grupos senatoriais do processo de escolha dos governantes, os autores identificam o início do processo em governos diversos. Victor achou que ele se iniciou com Septímio Severo, já Eutrópio assinalou que ele começou só no fim da dinastia severiana, com a ascensão de Maximino, mas em ambos a preocupação com o caráter bélico do governante torna-se bastante perceptível. Para ser considerado um bom Imperador, o soberano devia demonstrar boas qualidades militares, como ser viril, corajoso e bom estrategista, demonstrando sua capacidade de bem agir nas horas difíceis. Este anseio é bem adequado para o quarto século, no qual Roma estava enfrentando várias invasões em suas fronteiras.

Indubitavelmente, a guerra era algo que ocupava os homens do IV século. Eutrópio participou ao lado do Imperador Juliano da guerra contra os Partos e testemunhou sua morte nas mãos dos inimigos (Flávio Eutrópio, X.16). Os Francos penetravam nas Gálias e os Godos continuavam avançando sobre o *limes* do Danúbio. Por isso, o mesmo Eutrópio conceituou as guerras civis de execrandas e dignas de lágrimas, visto que reuniam forças romanas que teriam facilmente submetido todo o mundo se tivessem sido lançadas contra os invasores e não contra seus próprios concidadãos (Flávio Eutrópio, VI.21).

Em ambas as narrativas, os autores ressaltam as virtudes que deveriam ser compartilhadas pelos bons imperadores. Entre elas, destacam-se as tradicionais, como a *virtus*, a *clementia*, a *iustitia* e a *pietas*.

A *virtus* era vista como uma qualidade interior a quem a possuía e garantia ao indivíduo a

capacidade de ser viril na guerra, de respeitar o *mos maiorum* e de desempenhar todos os seus deveres frente ao Estado. Era uma disposição da alma para viver de maneira constante e adequada. A *virtus* dava ao homem a capacidade de se sacrificar pela comunidade, que lhe agradeceria conferindo-lhe a imortalidade pelo reconhecimento de sua glória e de sua honra. Inicialmente, a *virtus* romana era expressada principalmente mediante ações bélicas, mas com a influência helenística, essa qualidade passou a ser também medida através do caráter que o homem demonstrava ter em suas ações cotidianas junto à sua família e ao Estado. Acrescenta-se que a *virtus* podia também expressar-se através da capacidade retórica do indivíduo, na sua possibilidade de bem dizer, de nomear de forma clara e justa as coisas que o cercavam.

Na obra de Aurélio Victor, identificamos que foram os cidadãos possuidores de *virtus* que assassinam Calígula, pois este não apresentava esta qualidade em suas ações enquanto soberano, ao usar um diadema real, ao assumir uma postura tirânico, ao usar o título de *dominus*, ao praticar incesto com suas irmãs e ao falhar militarmente na conquista da Germânia (Aurélio Victor, III). Assim, Calígula teria demonstrado a falta de uma virtude capital tanto em assuntos públicos quanto privados.

A *clementia*, por sua vez, como as outras três virtudes cardinais, encontra-se citada no texto da *Res Gestae Divi Augusti* como uma das qualidades que alicerçava a *auctoritas* de Otávio (*Res Gestae Divi Augusti*, 46). Sua prática aproximava os homens das divindades, pois para demonstrar a sua tolerância o soberano poderia poupar os prisioneiros da morte. Garantir a permanência da vida ou decidir tirá-la era uma prerrogativa das divindades. Tanto Eutrópio quanto Victor elogiam os imperadores que souberam perdoar seus inimigos, sem no entanto deixarem de fazer prevalecer sua autoridade sobre eles. Por exemplo, ao narrar o governo de Vespasiano, Victor citou que este Imperador preferia perdoar a fazer perecerem em tortura os sediciosos, pois acreditava que o temor, por ele mesmo, poderia conter melhor as infâmias cortesãs que a aplicação da força bruta (Aurélio Victor, IX).



A *clementia* e a *iustitia* eram virtudes cuja manifestação em ações impediriam a formação de um tirano, pois evitariam que o governante perdesse a noção e a medida de seus atos e saísse dos limites da equidade. A *iustitia* se manifestava nos julgamentos de ordem moral, política ou jurídica que o imperador ia fazendo enquanto detentor do poder supremo. Ela era a faculdade de bem julgar, advinda da sapiência do príncipe, proveniente de sua capacidade de bem interpretar os auspícios, ou seja, os sinais das divindades. Eutrópio, ao fazer o elogio Cláudio II, afirmou que este governante foi apto a governar a República porque era econômico, modesto e severo observador da justiça, tanto que, após a sua morte, o Senado distinguiu-o com grandes honras (Flávio Eutrópio, IX.11).

Quanto à *pietas*, pode-se dizer que ela se demonstrava no sentimento de obrigação para com aqueles a quem o indivíduo estava ligado por natureza, como pais, filhos e parentes em geral. Ela ligava entre si os membros da comunidade familiar sob a égide do *pater* e era projetada no pretérito pelo culto aos ancestrais. Acabou por compreender também as relações dos cidadãos com o Estado, mais precisamente com o Imperador, a partir do momento em que este assumiu a função de Pai da Pátria. O soberano piedoso deveria cumprir seus deveres para com os deuses, a pátria e a família, sabendo bem governar o seu povo. Trajano, por exemplo, foi apresentado por Eutrópio como um homem piedoso, mostrando-se igual com todos em Roma e nas províncias, visitando os amigos e respeitando os senadores (Flávio Eutrópio, VIII.4).

O príncipe modelo deveria ser também generoso, ou seja, apresentar a virtude da *liberalitas*, mostrando-se sempre disposto a auxiliar seus amigos e seus súditos, em troca de seu apoio político. Ao se referir a Otávio Augusto, Eutrópio descreve-o como:

“Muito generoso para com todos, fidelíssimo para com seus amigos, aos quais elevou a tão grandes honras que quase os igualou à sua suprema grandeza” (Flávio Eutrópio, VII.8).

Da mesma forma, ao elogiar Trajano, este mesmo autor afirma:

“O Imperador sobrepujou os outros na glória militar com afabilidade e moderação, mostrando-se igual com todos em Roma e nas províncias; não lesou a senador algum; não praticou nenhuma injustiça para aumentar o fisco; foi generoso para com todos; enriqueceu a todos em público e em particular; e cumulou com honras até os que conhecera com medíocre familiaridade” (Flávio Eutrópio, VIII.4).

A posse de tal virtude garantiria o apoio da aristocracia, visto que além de ganhar benesses, ela estaria menos sujeita ao fisco imperial, cada vez mais ativo no quarto século.

Ao saber respeitar os homens bons e ao reconhecer seu valor social, o príncipe ideal sempre se cercaria de conselheiros adequados. Aurélio Victor, afirma que, por todas as suas ações, Constantino teria merecido honras divinas, se não tivesse elevado a cargos públicos homens pouco dignos de terem tido esse acesso (Aurélio Victor, XLI), referindo-se obviamente aos burocratas cristãos. De igual maneira, Victor critica Cláudio por se cercar de libertos (Aurélio Victor, IV) e Constâncio II pelos seus magistrados serem possuidores de vícios monstruosos (Aurélio Victor, XLI.2). Já Eutrópio, elogia Antonino Pio por ele ter colocado homens muito justos para administrarem o Estado, honrando os bons (Flávio Eutrópio, VIII.8). Cita também um dito atribuído a Trajano e que teria ficado célebre, no qual este Imperador respondia aos amigos que o inculpavam de ser demasiado gentil para com todos: “Ele (Trajano) era para com os privados tal Imperador com ele privado desejara fossem os Imperadores para com ele” (Flávio Eutrópio, VIII.4). Sendo assim, os estratos senatoriais esperavam se aproximar do círculo de poder.

Todo bom príncipe deveria ter condições de produzir leis certas, seguras e eficazes para o seu povo, transformando-se num bom e justo legislador. Suas leis deveriam agradar principalmente aos aristocratas, conseguindo manter seus privilégios e garantindo a estabilidade interna necessária para o desenvolvimento de uma vida econômica e política de acordo com os preceitos das camadas senatoriais. Aurélio Victor, por exemplo, ressalta a importância das leis justas feitas por Septímio Severo, que garantiram a



existência da equidade entre os cidadãos (Aurélio Victor, XX), enquanto Eutrópio subdividia em justas, severas e inúteis as leis produzidas por Constantino (Flávio Eutrópio, X.7), visto que entre estas medidas jurídicas estavam as relacionadas com o cristianismo.

Como a influência helenística atingia Roma desde o III século a.C., encontramos inclusive nos relatos analisados a presença de virtudes estóicas como a coragem, que se mesclou a noção de *virtus*, o bom senso, que se uniu a noção de *iustitia*, a prudência, que se vinculou à *clementia*, a constância, entre outros atributos que foram citados nas sucintas biografias como fazendo parte do caráter de alguns bons imperadores e que foram vistas como imprescindíveis ao bom governante, já que influenciavam o seu espírito na hora em que tomavam decisões concernentes à condução dos assuntos imperiais (Brun, 1986: 78).

Tanto Eutrópio quanto Aurélio Victor buscaram personificar o seu ideal num agente histórico do passado. Eles buscaram fornecer aos seus contemporâneos não um protótipo teórico, à margem da realidade, mas um indivíduo que já existira no passado e que poderia ser retomado no presente, através da aprendizagem por imitação do bom exemplo. Eles juntara na personagem escolhida todos os atributos descritos acima.

Para Eutrópio, o *Optimus Princeps* foi Trajano, o único imperador a ser sepultado dentro do território sagrado da cidade que possuía todas as virtudes necessárias para bem governar. Tanto que, segundo ele, o Senado aclamava os novos príncipes dizendo: “*Que sejas mais feliz que Augusto e melhor que Trajano*” (Flávio Eutrópio, VIII.5). Já para Victor, foi Septímio Severo, seu conterrâneo africano, quem melhor personificou a idealização do bom Imperador. Segundo Victor, Septímio, como ele, ascendeu a partir de uma origem humilde, interessava-se pelos costumes antigos, dizia-se seguidor e admirador dos Antoninos e amava a eloquência e o estudo das artes liberais (Aurélio Victor, XX). O breviarista buscou justificar algumas decisões de Septímio contrárias aos interesses senatoriais, afirmando que muitos reprovaram um

excesso de severidade na reforma de costumes, mas quando Roma, rendida à inocência de seus ancestrais, foi recoberta de verdadeira santidade da alma, ela proclamou por todos os lugares a clemência do Imperador (Aurélio Victor, XX). Desta forma, não havia, no entender de Victor, outro remédio no contexto vivenciado por Septímio senão a utilização de medidas extremas e de uma excessiva severidade (Aurélio Victor, XX.2). Septímio teria, a partir deste raciocínio, retirado algumas benesses senatoriais para poder lhes garantir outras.

Podemos concluir este artigo comentando que apesar dos dois autores, cujas obras foram aqui analisadas, terem ressaltado as virtudes que para os aristocratas do quarto século deveriam formar o caráter do *Optimus Princeps*, e de todos os governantes que quisessem se aproximar deste ideal, eles deixaram-se levar por uma escolha pessoal ao reconhecer este príncipe ideal em figuras históricas do passado. Para encaixarem os imperadores escolhidos como protótipos dentro da moldura do *Optimus Princeps*, eles omitiram fatos, justificaram ações e construíram versões bastante próprias de um passado distante. Este fato se torna mais perceptível quando observamos que Eutrópio apresentou Septímio Severo como um ser parco e cruel por natureza (Flávio Eutrópio, VIII.18), enquanto Victor enfatizou a intemperança de Trajano e sua paixão desmedida pelos jogos e pelo excesso dos prazeres, sublinhando que:

“(Trajano) atormentado como Nerva pela paixão do vinho, havia atenuado seus efeitos por sua prudência e pela defesa expressa de executar às ordens que ele teria podido dar após uma refeição longa demais” (Aurélio Victor, XIII).

Portanto, ambos os príncipes escolhidos como modelares apresentaram vícios e virtudes. Ao contrapor os dois discursos, as idealizações se tornam ainda mais evidentes. Os autores refletiram, assim, em suas obras um ideário aristocrático, que precisa contar com a virtude dos soberanos para garantir e ganhar benesses, num quarto século no qual o poder se tornava cada vez mais ritualístico e absoluto.



DOCUMENTAÇÃO

AMMIEN MARCELLIN. *Histoire*. Traduit par Guy Sabbah. Paris: FDF, 1960.

CICÉRON. *De la République*. Traduit par Jean Mariat. Paris: Flammarion, 1965.

FLAVIUS EUTROPIUS. *Compêndio de História Romana*. Niterói: Escolas Salesianas, 1931.

RES GESTAE DIVI AUGUSTI. Tradução de G. D. Leoni. São Paulo: Nobel, s.d.

SEXTUS AURELIUS VICTOR. *Histoire des Césars*. Traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

BIBLIOGRAFIA

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: Edunb, 1982.

BERANGER, Jean. *Principatus*. Genève: Droz, 1973.

BIRD, H. W. *Sextus Aurelius Victor: A Historiographical Study*. London: Francis Cairns, 1984.

BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições Setenta, 1986.

DECLAREUIL, J. *Rome et l'Organisation du Droit*. Paris: La Renaissance du Livre, 1924.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.

LE GALL, Joel; LE GLAY, Marcel. *L'Empire Romain*. Paris: PUF, 1987. T.1.

MESLIN, Michel. *L'Homme Romain*. Paris: Complexe, 1988.

MOMIGLIANO, Arnaldo et alli. *El Conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo en el Siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

_____. *Problèmes d'Historiographie Ancienne et Moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

ORIEUX, Jean. A Arte do Biógrafo. In: DUBY, G. et alli. *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, 1989. P.33-45.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: FCG, 1984. V. 2.

PETIT, Paul. *Le Bas-Empire*. Paris: Seuil, 1974.

PIGANIOL, André. *L'Empire Chrétien*. Paris: PUF, 1972.

REMONDON, Roger. *La Crisis del Imperio Romano*. Barcelona: Labor, 1967.

The Cambridge History of Classical Literature. The Later Principate. London: Cambridge University Press, 1983.

VEYNE, Paul. *O Inventário das Diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1990.



A MULHER E O FEMININO NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS INDIANAS

Edgard Leite Ferreira Neto

Professor Adjunto do Departamento de História da UERJ (NEA)

Resumo:

Objetivamos estudar neste artigo a relação entre homens e mulheres na sociedade indiana.

Palavras-Chave: Índia, Mulher, Religião.

Résumé:

Nous voudrions, dans cet article, étudier les relations entre les hommes et les femmes dans la société indienne.

Mots-clé: Indie, Femme, Religion.

As culturas apresentam diferentes dinâmicas no que diz respeito ao relacionamento entre os sexos. O predomínio histórico do patriarcalismo parece assinalar uma tendência universal no sentido do estabelecimento de algum grau de autoridade explícita do masculino sobre o feminino. Essa dinâmica é, no entanto, complexa, já que não há civilização que não reconheça quer a existência das singularidades ou especificidades feminina e masculina quer algum grau de complementaridade essencial entre ambos os sexos. Além do mais, ao longo do desenvolvimento histórico e cultural, os papéis masculinos e femininos apresentam notórias e muitas vezes contraditórias mutações, em função de transformações diversas que se operam nas sociedades

Na história do Ocidente, por exemplo, é evidente como alteraram-se, no decorrer dos séculos, as relações entre homens e mulheres, as respectivas atribuições, as atitudes frente ao sexo, ao prazer, ao homossexualismo. Estando o assunto- sexo- no centro da questão cultural, é compreensível que sobre ele incida um tenso e sempre novo volume de reflexões e ações humanas que objetivam, de acordo com as circunstâncias históricas, administrar aqueles movimentos da vida que estão além da cultura e que encontram na relação entre homem e mulher a sua realidade- usualmente inquietante.

Analisar a questão de forma geral, portanto, deve levar em conta essas transformações permanentes, de natureza histórica e cultural. Tal é o caso da Índia, onde o assunto foi tratado, ao longo de sua história, de muitas maneiras. Desde o período védico arcaico até a dominação muçulmana, a civilização que floresceu na Índia alternou- muitas vezes de forma radical- o olhar sobre o feminino. Ao mesmo tempo, as concepções monistas da tradição védica introduziram elementos de reflexão não-dual sobre o universo que acabaram permitindo a crença numa relação de complementaridade fundamental entre homens e mulheres.

Tentaremos aqui desenvolver uma curta análise do assunto considerando, de forma cronológica, os textos clássicos védicos, as *upanichades*, os *dharma-shastras*, os épicos e o budismo, discutindo igualmente as principais abordagens filosóficas do tema.



As origens da Índia repousam na civilização que floresceu no vale do Indo, entre 3.000 e 1.500 a.e.c. Poucos elementos culturais, ideológicos ou religiosos são apreendidos pelas escavações arqueológicas realizadas nessa região, principalmente porque a escrita dos povos que ali viveram ainda não foi traduzida. Mas os autores são mais ou menos unânimes, no entanto, em admitir a existência, na civilização do Indo, de alguma forma de culto ao falo - não só pela ocorrência de representações iconográficas do pênis mas também por indícios textuais posteriores, nos Vedas, que dão conta do assunto. Tal prática religiosa ainda existe no subcontinente indiano. O culto do *lingam*, o pênis, está atualmente relacionado à celebração do poder criador do deus Shiva, ou à sua essencial força geradora - de natureza masculina.

É interessante o fato da representação icônica do *lingam* estar historicamente associada à uma vulva- ou útero- simbólica, *yoni*. Essa transformação da vagina em ícone, em conjunto com o pênis ou de forma isolada, parece igualmente ser muito antiga. Provavelmente tem suas origens míticas em divindades neolíticas. Muitas figuras femininas de terracota são encontradas na civilização do Indo, desde períodos anteriores à urbanização. Alguns autores, como Blurton, por exemplo, chamam a atenção para a recorrência histórica do culto de *devi*, a deusa, especialmente no espaço rural indiano, de forma persistente ao longo dos séculos¹. Tal divindade feminina é repleta de sutilezas e dimensões e assume diferentes formas, de acordo com o momento ou região estudados. Não se pode deixar de reconhecer que esse culto represente a exteriorização religiosa da idéia de que o masculino e o feminino desempenham papéis análogos na organização da ordem das coisas, e que o feminino também está imbuído do sagrado.

* * *

As mais antigas fontes escritas para o estudo do universo religioso da Índia são os *Vedas*,

um conjunto de quatro livros litúrgicos, utilizados em rituais e sacrifícios. A sua data de elaboração é estabelecida em torno de 1.500- 900 a.e.c. Foram portanto ultimados em sociedades que Possehl caracterizou como “pós-urbanas”². Isto é, sociedades que surgiram após o colapso da civilização urbana do Indo. Tratava-se de um ambiente social marcado, no literário, pelo menos, por um estado de guerra permanente, mas arqueologicamente é definido como também dotado de perfil pastoril e agrícola, o que deve ter permitido, talvez, a continuidade de uma suposta experiência neolítica de valorização do feminino.

Nos *Vedas* as mulheres parecem realmente ter um *status* de igualdade significativo. Diversos sacrifícios rituais só podiam ser realizados por mulheres, como a cerimônia realizada na época da colheita ou o que pretendia obter bons maridos para suas filhas. As mulheres eram portanto autorizadas a recitar os hinos védicos, ou seja, estudá-los, e em muitos rituais havia um intercâmbio entre os dois sexos na condução da cerimônia. Esse processo abria um espaço para o exercício de uma experiência religiosa feminina, ou para sua valorização, o que reafirmava, pelo menos de uma forma básica, a idéia da igualdade religiosa entre os sexos. É necessário recordar que o monismo védico engendrava a concepção de uma unicidade essencial das coisas, existente para além das diferenças, inclusive as sexuais.

Num período imediatamente posterior, no entanto, quando os elementos da “segunda urbanização” da Índia começarem a ser delimitados, isto é, a partir do século VII a.e.c., tal situação irá sofrer uma mudança substancial. Na literatura *sruti*, isto é, na literatura revelada, essa nova realidade está expressa nos textos denominados *upanichades*, que começam a ser elaborados exatamente no decorrer da crise daquela sociedade “pós-urbana”. Se nos dedicamos à leitura da *Brhadaranyaka Upanichade*, uma das mais antigas *upanichades*, podemos verificar que não apenas a sociedade se transforma, mas a posição da mulher também.

¹ BLURTON, T. Richard: *Hindu Art*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

² POSSEHL G.L. and RAVAL M.H. 1989: *Harappan Civilization and Rodji*. New Delhi, Oxford.



A *Bṛhadaranyaka Upanichade* é um texto de transição, e expressa os primórdios da exteriorização religiosa de práticas fortemente hierarquizadoras na relação entre os sexos. Essa *Upanichade* é dominada pela presença do brâmane Yajnavalkya, comentador dos *Vedas*. As estruturas políticas com as quais ele se relaciona são complexas e não parecem ser de agrupamentos neolíticos. Ele é conclamado pelo rei Janaka, de Videha, a discursar sobre temas védicos, numa assembléia de eruditos, onde deveria enfrentá-los numa disputa filosófica. Se suas respostas fossem satisfatórias, receberia mil vacas, e em cada chifre delas estaria afixado dez *padas* de ouro.

Desafiando os brâmanes, Yajnavalkya revela-se sem oponentes, dada a sua sabedoria, até encontrar - vinda provavelmente de um período histórico anterior, no qual as mulheres estavam inseridas nas práticas religiosas e mesmo as dominavam - a brâmane Gargi Vacaknavi. Entre todos os brâmanes é ela quem formula as questões mais complexas e difíceis, versando principalmente sobre a natureza do universo. As perguntas são tão incisivas e profundas que em dado momento Yajnavalkya é obrigado a adverti-la: “você faz muitas perguntas que não devem ser feitas. Gargi, não pergunte tanto”³. Gargi se cala, meditativa. Retorna no entanto à iniciativa pouco adiante, até o momento em que, diante das respostas de Yajnavalkya, é obrigada a reconhecer a autoridade de seu oponente, não por ser homem, evidentemente, mas por ser sábio.

A presença deslocada de Gargi e desse especial diálogo masculino-feminino é ainda mais interessante pelo fato de que, poucos capítulos depois, a *Bṛhadaranyaka Upanichade* trata da série de rituais a ser realizada durante os atos sexuais, com seus respectivos mantras - nos quais fica evidente que as mulheres não podem dispor do direito de palavra. Sobre as prerrogativas sexuais do marido, o texto é claro: “se ela não quiser satisfazer seus desejos, ele deve comprá-la com presentes. Se ainda assim ela não quiser satisfazê-lo, ele deve bater nela com um porrete ou com a mão...” e então possui-la

- à força, ou com “glória”⁴. A ascendência masculina, econômica e física, restringe ou elimina o diálogo entre os sexos. O diálogo intelectual entre Gargi e Yajnavalkya, portanto, parece ser uma referência vestigial a um período védico anterior, superado ou em fase de superação. A mensagem que se insinua triunfante é que não pode haver um diálogo verdadeiro entre homem e mulher e as suas relações devem ser mediadas pela força sufocadora masculina.

Semelhantes atitudes se consolidam - pelo menos na literatura - a partir do século VI a.e.c. Presencia-se então a expansão do poder das grandes cidades da região do Ganges-Yamuna e a consolidação de uma crise na sociedade védica tradicional, a qual abre caminho para a emergência dos chamados movimentos heterodoxos, entre eles o budismo. O fantasma de Gargi continua a repercutir mesmo dentro do movimento de Buddha, cujo progressismo social era indiscutível, mas que estava inserido em seu tempo. Buddha aceita, de forma relutante muitas vezes, a participação de mulheres entre as pessoas de seu círculo próximo. Mas num diálogo célebre com seu discípulo Ananda, no caso da admissão da viúva de Shuddhodana, a erudita Mahapajapati, lamenta-se por tê-lo feito, acreditando que a mesma poderá perturbar o curso do *dharma*, ou da lei budista. A questão chave do diálogo era, no entanto, a capacidade de entendimento espiritual das mulheres e, nesse assunto, o Buddha acaba por admitir que a mesma era idêntica à dos homens, donde a justiça de sua decisão de incorporá-la à comunidade⁵. Mas o budismo era por natureza um sistema crítico. A tendência dominante era o do estabelecimento de rígidas regras de controle, cada vez mais sólidas no que diz respeito ao poder masculino.

A partir dessa época e até o período medieval consolidam-se os tratados jurídico-religiosos conhecidos como *dharma-shastras*. O mais importante deles é o *Manavadharmashastra*, ou *Manusmṛti*, as *Leis de Manu*. A sua definição

³ *Bṛhadaranyaka Upanichade*, III, VI.

⁴ *Bṛhadaranyaka Upanichade*, VI, IV.

⁵ SNELLING, John. *The buddhist handbook*. Vermont, Inner, 1991. p.28.



do papel da mulher na sociedade é bem clara e parte do controle despótico sobre seus movimentos:

*“Os homens devem ter suas mulheres dependentes dia e noite, e mante-las sob seu controle... seu pai cuida dela quando criança, seu marido cuida dela na juventude, e seus filhos cuidam dela na velhice. A mulher não é preparada para a independência. Um pai que não a dá em casamento no devido tempo é motivo de vergonha, um marido que não faz sexo com ela no momento certo é digno de vergonha, e o filho que não cuida de sua mãe quando seu marido morre, deve ser motivo de vergonha”*⁶.

A submissão das mulheres é, portanto, uma questão de responsabilidade masculina, e identificada com a sua condição. A atitude feminina diante dessa limitação é a obediência e o silêncio:

“a mulher que é fiel ao seu marido e contém seu coração e mente, sua fala e corpo, alcança, após a morte, os mundos espirituais de seu marido e boas pessoas a chamam uma mulher virtuosa”.⁷

Todos esses elementos conjugavam-se com regras rígidas relativas aos casamentos e os demais compromissos familiares assumidos em torno do assunto. As decisões a respeito do matrimônio estavam inteiramente nas mãos dos pais e outros familiares. Desde tempos imemoriais, aliás, está associada a essas atitudes a prática do *sati*, ou da incineração da viúva sem filhos no altar funerário do marido morto, no qual alcançava-se um dos momentos mais elevados dessa submissão. *Manu*, por fim, elimina claramente a possibilidade de uma Gargi, ou de uma mulher versada nos *Vedas* e portanto erudita e estudiosa: *“Não existem rituais com versos védicos para as mulheres: isto é um assunto de lei firmemente estabelecido”*.⁸

Uma idéia anexa, presente nos textos chamados *épicos*, é a do caráter leviano das mulheres, que justifica e exige esse controle. De certa forma, no diálogo entre Yajnavalkya e Gargi,

esse elemento já estava delineado, tendo em vista a incisiva especulação com a qual a brâmane conduz sua discussão com o sábio- para ele tida de certa forma como irresponsável. O tema é desenvolvido no *Mahabharata*, a grande saga dos fundadores da Índia, cuja data de elaboração situa-se entre o V século a.e.c e o II século. Ali é narrado como Brahma criou as mulheres levianas, no sentido de iludir a humanidade: *“não existe nada mais malicioso que uma mulher leviana, ela é veneno, uma serpente e morte, tudo em uma coisa só...”*⁹. Admitia-se, assim, que as atitudes coercitivas masculinas visavam exatamente o impedimento da manifestação feminina e a preservação de uma lógica dita masculina de entendimento do mundo- única capaz, supostamente, de preservar a estabilidade das instituições e do pensamento. Tratava-se assim de uma crítica básica a um suposto “modo de ser” feminino.

É claro que numa sociedade tão diversificada quanto a indiana, onde diferentes tradições religiosas e culturais convivem de forma simultânea, podem ser encontradas outras abordagens do assunto. É o caso do singular *Kama-Sutra*, de Vatsyayana. Trata-se de um livro que já estava concluído, aparentemente, em torno do século III. A sua conjuntura histórica permanece em mistério, mas parece ser a de um universo cortesão sofisticado, talvez durante o período do soberanos *guptas*, no norte do subcontinente indiano, ou em outra monarquia ortodoxa da região. Em suas linhas gerais o *Kama-Sutra* insere-se dentro de outros tratados jurídicos que, a exemplo das *Leis de Manu*, procuravam dar conta de diversas questões do comportamento humano à luz do entendimento védico e das leis. No entanto, sendo um tratado sobre o prazer, *kama*, constitui-se em um estudo sobre a sexualidade humana - que encantou sobremaneira os ocidentais, desde o momento em que Francis Burton o traduziu do sânscrito para o inglês, no século XIX.

Um de seus aspectos especiais é o de conter, ao contrário da maior parte dos textos jurídicos

⁶ DONIGER, Wendy (transl.): *The Laws of Manu*. London, Penguin, 1991. p.197.

⁷ Idem, *ibidem*. p.200.

⁸ Idem, *ibidem*. p.198.

⁹ O’FLAHERTY, Wendy Doniger (ed.): *Hindu Myths*. London, Penguin, 1975. p.36.



ortodoxos e de certas linhagens de tradição védica, uma perspectiva otimista sobre o diálogo entre homens e mulheres, afirmando tanto sua possibilidade quanto necessidade. A sua máxima básica é a de que “a mulher é um ser delicado, e deve ser abordado delicadamente”, donde a crítica velada às formas de violência consolidadas desde períodos arcaicos, “quando elas são forçadas pelos homens... algumas vezes elas se tornam inimigas da relação sexual e algumas vezes inimigas do sexo masculino”¹⁰. Para a consumação satisfatória da relação sexual, portanto, seria necessário o consentimento do outro- só possível pelo seu entendimento e pelo diálogo.

O *Kama-Sutra* não rompia com a idéia de que a mulher devesse ser presenteada, ou eventualmente comprada, “tomando o homem o cuidado de que as coisas dadas a ela devam ser belas e valiosas”¹¹. Tal prática colocava em evidência a questão do poder econômico masculino, mas Vatsyayana considerava esse apenas o quinto elemento em ordem de importância para obter-se sucesso com o sexo feminino. Os quatro primeiros eram: ser versado na ciência do amor, ser hábil em contar histórias, ser conhecido dela desde a infância e ter ganho a sua confiança¹². Ele afirmava, portanto, que o homem deveria ser capaz, principalmente, de seduzir a mulher a partir da sua capacidade de dialogar. Assim, o ponto mais importante do livro era a defesa feita por Vatsyayana da igualdade entre os sexos.

A sua opinião era de que “o sémem do homem flui somente no fim do coito, enquanto o sémem da mulher flui continuamente, e após o sémem dos dois ter parado de fluir então eles desejam o fim do coito”. Então, por conta “das formas de fazê-lo, a consciência do prazer nos homens e nas mulheres são diferentes”, mas essa diferença não está “no prazer que sentem, porque ambos naturalmente derivam prazer do ato que realizam”.¹³ Essa defesa de uma igualdade afetiva, construída a partir das singularidades

sexuais, expressava a existência, na sociedade indiana, de um entendimento específico de semelhantes questões. O diálogo entre os sexos é possível e necessário e, enquanto diálogo, ele parte do reconhecimento de alguma igualdade entre aqueles que dialogam.

Essa discussão tem dimensões filosófico-religiosas maiores que acabam por abrir caminho, na sociedade indiana, para uma terceira posição sobre o assunto.

Um dos elementos básicos do pensamento védico-upanichádico era a defesa da organicidade do mundo, expressa pelo mito do desmembramento sacrificial do Purusha, ou, podemos entendê-lo assim, o Todo, ou o universo indiferenciado. Mesmo assim, apesar de fragmentado, o universo seria original e essencialmente uma única entidade. O ato que o torna em fenômeno observador ou observado, sujeito ou objeto, é a operação mítica e essencial do sacrifício - perpetrado de forma atávica pelos deuses. A experiência religiosa superior é a repetição desse sacrifício através do qual alcança-se a transcendência do parcial e a vivência do ilimitado, *brahmam-atmam*. No período védico arcaico o momento mais fundamental para isso era o sacrifício perpetrado pelos brâmanes. Na época das *upanichades* postulou-se que em tudo, por ser tudo parte do todo, localizava-se essa experiência sacrificial.

Por isso diz a *Brhadaranyaka Upanichade* que “o homem é um fogo sacrificial. A boca é o seu combustível, a respiração sua fumaça, a fala sua chama, os olhos seu carvão, os ouvidos suas faíscas. Neste fogo os deuses fazem uma oferenda de comida e desta oblação nasce o sémem”. E da mesma forma, “a mulher é um fogo sacrificial. A vagina é o seu combustível, o encanto (os cabelos) sua fumaça, a vulva sua chama, a penetração o seu carvão, e o orgasmo suas faíscas. Neste fogo os deuses fazem um oferecimento de sémem e desta oblação nasce um embrião”¹⁴. Dentro da intimidade do ser estaria presente este elo- o sacrifício- que articulava as dimensões parciais e absolutas do cosmo. A sacralização do universo e a ritualização

¹⁰ BURTON, R. Francis: *The Kama Sutra of Vatsyayana*. New York, Barnes and Noble, 1995. p.139.

¹¹ Idem, ibidem, p.181.

¹² Idem, ibidem, p.176.

¹³ Idem, ibidem, p.93.

¹⁴ *Brhadaranyaka Upanichade* VI, 2, 12-13.



da existência adquiria sentido a partir dessa experiência. Todos os atos humanos ou naturais seriam sagrados e em todos se localizaria a dimensão da transcendência, ou da superação da diferença entre sujeito observador e objeto observado.

Tal processo se verificaria, por exemplo, na relação sexual. A associação icônica entre o pênis e a vagina, *lingam-yoni*, desde épocas muito remotas representava a idéia da transcendência, como observamos anteriormente. Aparentemente pelo fato de ser o sexo uma das experiências da vida na qual a relação entre sujeito e objeto podia ser superada. As *upanichades* mencionam o momento do sono sem sonhos, como metáfora desse momento, mas a transcendência do sujeito no sexo adquiria contornos mais palpáveis - principalmente porque envolvia a consciência e processos misteriosos de criação da vida. A sacralização da relação sexual, a sua ritualização religiosa, portanto, foi entendida por muitas tradições indianas como necessária para a apreensão, às vezes metafórica, às vezes real, da liberação do ser de sua condição transitória.

Essa dimensão pode ser visualizada, por exemplo, nos mitos relativos à associação erótica entre Krishna e as pastoras, na aldeia de Virdavana. Krishna, um *avatar* de Vishnu, expressão da essencialidade criadora do universo - masculina - é procurado sexualmente, ou eroticamente, pelas pastoras da localidade onde cresce. Na sua qualidade onipotente e onipresente, atende a todas que o procuram, ao mesmo tempo, em todos os lugares. Metaforicamente, todos os homens e mulheres estão identificados a essas pastoras no seu ato de entrega amorosa à essência do universo. Tal ato é um movimento de superação da sua condição de ser fragmentado e sua elevação à uma nova condição de ser integrado - no caso representado pela união sexual com a divindade¹⁵.

Assim, a crença de que a essencialidade do cosmo, ou melhor, sua força criadora ativa,

Ishvara, era uma dimensão masculina, atendia à expectativa de que a lógica do macrocosmo estaria também presente no microcosmo e que as características de potência que identificam o masculino na verdade expressariam uma lógica mais profunda das coisas. Da mesma forma admitiu-se que o feminino expressava a dimensão que complementava a força criadora, o universo dos fenômenos criados, isto é, nós e o mundo dos fenômenos visíveis. A associação sexual entre as duas dimensões cósmicas representaria, na tradição indiana, portanto, da mesma forma que o indiferenciado surge na relação sexual entre homens e mulheres, a experiência do absoluto que está além da distinção entre essência e existência.

Lingam-yoni traduz de forma simbólica a associação entre dois princípios cósmicos, no caso os deuses Shiva e sua consorte - na verdade uma expressão de seu poder criador - denominada *Shakti*. *Shakti* é, na prática, *Devi*, a deusa, que tanto pode ter dimensões pacíficas, como as deusas *Uma*, *Sati* ou *Parvati*, como selvagens, como *Kali* ou *Durga*. São todas femininas, no entanto, representando as características alternadamente belas, envolventes, transitórias, regradas, flutuantes, terríveis ou ameaçadoras do mundo material. Essa aparência plural do feminino, identificado ao fragmentado universo visível, dava-lhe, em função do enfoque religioso ou filosófico, um perfil característico. Podia ser o necessariamente superável, por exemplo nas perspectivas dualistas, que preconizavam o caráter inferior da matéria e o desprezo ao feminino. Podia ser o complementar, nos sistemas monistas que entendiam o universo como dotado de uma mesma essencialidade em toda sua extensão, como no *Kama-Sutra*. Mas também engendrava uma terceira alternativa, que o entendia como superior, pelo papel que o mundo dos fenômenos, ativo, pleno e à sua própria maneira dominador, desempenha diante da potência passiva da força masculina criadora, que o contempla encantado e absorvido. Na iconografia esse caráter dominador e encantador do feminino costuma ser representado por *Devi* em intercurso sexual com Shiva, que, sob a deusa, a observa paralisado.

¹⁵ Essa percepção de complementaridade a partir do feminino e masculino não é estranha à tradição ocidental, já que o profeta Oséias entendeu certa vez os filhos de Israel como "a esposa" de Iahweh *Oséias*, 2.



Existe portanto um espaço filosófico substancial, nas tradições religiosas indianas, para uma hipertrofia religiosa do feminino, identificado como *Shakti* em suas variadas formas. É ela entendida como a grande geradora, a que engendra, de seu útero, tudo que há no mundo, inclusive a ilusão da fragmentação, ou da distinção entre sujeito e objeto. O ativo, Shiva, é totalmente dominado pelo seu poder. Dentro do shaktismo e nos sistemas tântricos, com efeito, o feminino é o elemento preponderante da ordem das coisas e é através da sua experiência que se alcança a superação do parcial e a vivência do absoluto.

O shaktismo e o tantra são sistemas místicos arcaicos na Índia. Do ponto de vista teórico, eles se encaixam naquele tipo de prática religiosa que I.M. Lewis denominou de experiência mística “periférica”¹⁶. Lewis considera a mística, isto é, a experiência de contato direto com a divindade ou sua essência, como um meio de acesso ao poder e ao controle político e social, pela forte legitimidade transcendental dela recebida. A experiência “periférica” seria um fenômeno de grupos marginais, especialmente feminino, e usualmente em sociedades onde estes segmentos estão excluídos do poder e da autoridade. É verdade que Lewis entendeu o processo como ligado à marginalização e não propriamente ao gênero, mas de qualquer forma a sua lógica seria usualmente amoral e sem maiores preocupações com as regras sociais.

De fato, no shaktismo e no tantra são as mulheres que desempenham o papel central nas cerimônias religiosas. No tantra, especificamente, são elas as condutoras do processo. Na medida em que o corpo é entendido como um microcosmo, e o ritual sexual é a representação da experiência mística superior de articulação, “o mais poderoso rito sexual de reintegração”, segundo Rawson, “requer o intercurso sexual com a parceira quando ela está menstruada, e sua energia sexual vermelha está em seu auge”¹⁷. A vagina, *yoni*, e não o pênis, é assim o objeto

principal de adoração, expressando o grande poder da mulher ou do feminino na ordem universal.

* * *

No desenvolvimento da tradição religiosa indiana encontramos, portanto, toda a gama de possíveis inserções do feminino- e do masculino, já que a definição do espaço de um delimita o do outro. Modulada pelo desenvolvimento histórico, a sociedade flutua entre a recusa da mulher, o diálogo com ela ou o estabelecimento de seu triunfo. Não é surpreendente que esse milenar debate adquira dimensões religiosas. O desejo sexual tem raízes plantadas no misterioso mundo das pulsões e o incontrolável movimento para a associação entre os sexos- e as mutáveis atitudes diante dele- afigura-se como inabarcável pela razão. Na Índia, a transfiguração religiosa busca tornar compreensível e racional esse enigma cuja solução os seres humanos não conseguem alcançar. A multiplicidade das respostas identifica aquilo que é inexplicável. A questão é que a complexidade das soluções igualmente acaba por ampliar o perfil profundamente misterioso do problema. Nos limites da cultura, portanto, começa a religião- e nesse limite emerge a perplexidade dos seres humanos. É na tensão permanente entre essas duas dimensões que se desenrola a história- e a relação entre homens e mulheres.

¹⁶ LEWIS, I.M.: *Ecstatic Religion*. London. Routledge, 1971.

¹⁷ RAWSON, Philip: *Tantra: the Indian Cult of Ecstasy*. London, Thames and Hudson, 1973.



A ANTIGA SOPHÍA GREGA

Katsuzo Koike

Professor Mestre em História Social pela UFRJ

Resumo:

O objetivo deste estudo é compreender como os gregos da época Arcaica e Clássica vivenciaram o conceito de *sophía*, termo de amplos sentidos que se tornou ideal de “excelência no saber”, seja na forma de uma maestria prática, uma inspiração divina diante das coisas ou na conduta virtuosa na vida humana. A presença da idéia de *sophía*, como um dos grandes valores culturais gregos, pode ser bem caracterizada pela análise da figura do sábio (*sophós/sophistês*) na antiga literatura grega. O modo como essas pessoas foram consideradas, reconhecidas e lembradas no meio cívico permite-nos perceber com maior amplitude e clareza o conceito de *sophía*, não apenas no intuito de melhor compreender um aspecto do passado grego, mas também como ponto de partida para refletirmos sobre a condição geral do saber no mundo atual.

Palavras-Chave: Grécia, *sophía*, sábioa.

Abstract:

This article aims to discuss the *sophia* concept as experienced by the ancient Greeks during Archaic and Classical Ages. The meaning of the term *sophia* can be ideally modelled as “excellence in knowledge”, either in a sense of practical wisdom, or divine inspiration to perceive the world or even as a virtuous conduct in common life. The presence of *sophia* concept as one of the greater Greek cultural values can be well featured by the analysis of the character of the sage (*sophós/sophistês*) in the ancient Greek literature. The manner these men were considered and reminded in the Polis allows us to realize in a clear and broader sense the *sophia* concept, not only to better understand one of the aspects of the Greek past, but also as a starting point to reflect on the general condition of the knowledge itself in the present.

Keywords: Greece, *Sophia*, Sage.

O presente artigo tem por objetivo principal compreender como os gregos vivenciaram a idéia de *sophía*, conceito de grande expressão teórica que recebeu amplos sentidos no período entre os séculos VIII e IV a.C.

É possível verificar os aspectos essenciais da *sophía* não apenas analisando as prováveis variações semânticas da palavra na antiga literatura grega, mas sobretudo atentando para figura do sábio (*sophós, sophistês*), sua relevante presença na realidade grega e a maneira como foi considerado e lembrado no meio da comunidade cívica. O problema da *sophía* compreende dimensões diversas da vida na *pólis* dos períodos arcaico e clássico, favorecendo a criação de questões teóricas significativas que ultrapassam os modos singulares de utilização do termo em si.

Em linhas gerais, o sentido da *sophía* vincula-se a certas qualidades que os homens recebem das divindades, um tipo de perfeição que poucos possuem, uma habilidade rara nas tarefas, uma virtude que a maioria almeja e admira; “*de todas as possessões, a única imperecível*”, dizia o retórico ateniense Isócrates (Or.I, 19). A *sophía* relaciona-se às faculdades humanas dirigidas ao saber-fazer e ao pensar com inteligência, sensatez e virtude. É citada na *Ilíada* (XV, 410-430) em relação à capacidade prática de se construir navios, por inspiração de Atena. Hesíodo (Trab. e Dias 649) refere-se à arte de navegar utilizando



o verbo *sophizô*, ou seja, “*ter destreza*”. Píndaro, poeta tebano do século V a.C., elogia um ótimo cocheiro com adjetivo “*sophós*” (Pit.V,115). Podia ser chamado *sophós* não apenas um habilidoso piloto de navio ou cocheiro, mas também um famoso adivinho ou um grande escultor.¹

O mínimo que se exigia de um *sophós* era o domínio de uma *téchnê*, não apenas uma competência no saber ou alguma qualidade profissional, mas uma sabedoria reconhecida, uma saber elaborado e de aprendizagem especial, conforme diz Vernant (1990:264 e 298). A *téchnê* grega ultrapassa a simples *empeiria*, por estar ligada a uma atividade intelectual consciente das causas e resultados. Na interpretação de Virginia Armella (1993:74), ela “envolve a totalidade das potencialidades de cada homem, as mais elevadas, mais íntimas, o sensível e o espiritual”. O saber do *sophós*, mesclado ao divino e ao excepcional, é algo espantoso, e seus êxitos parecem não ter explicação humana. A *sophía* carregava em seu sentido a expressão marcante do sagrado. Píndaro, divulgador dos valores tradicionais da aristocracia arcaica, pregava em versos que os saberes e potencialidades humanas possuíam inspiração divina: “*Pois dos deuses vêm todos os meios para a aquisição das excelências humanas (aretais), para se ser sophoí, ter braços fortes e língua eloqüente (períglôssoi)*” (Pit.I,42-43).

A lírica grega arcaica relacionou o conceito de *sophía* principalmente com a experiência da arte poética. Para Píndaro, a sabedoria confunde-se intensamente com a arte dos poetas (Olimp.I,9 e IX,116). Por excelência, os poetas eram pessoas agraciadas pelo divino, na figura inspirada das “filhas de Mnemosine”. Lembremos a referência de Sólon de Atenas, no século VI a.C., em seu poema dedicado às Musas (fr.13 Edmonds, vv.51-52): “*Outro, que aprendeu a ter os dons das Musas olímpicas, conhece a medida dos encantos da sophía*”. O poeta exerceu

um papel preponderante na formação cultural e educacional do homem grego. Sua poesia foi o instrumento mantenedor da memória coletiva, divulgadora maior de suas tradições. Platão, na voz de Protágoras, chega a confessar que “*a parte principal na educação (paideías) do homem é que ele tenha familiaridade com a poesia épica (epón)*” (Prot. 338e). Os poetas profissionais eram como “*pais e guias da sophía*” (Plat. Lis.21a). Xenófanos de Cólofon, poeta do séc. VI a.C., expressou em uma elegia (21B 2DK) que a *sophía* dos poetas valia mais que as vitórias olímpicas, mais que a força física de homens e cavalos, pois nada disso assegurava a *eunomia* na *pólis*, isto é, a “*boa ordem*”. No poeta, a *sophía* supera a habilidade de “*como fazer*” e se mostra na capacidade plena e legítima de expressar o saber. Demonstra uma expressiva autoridade baseada na experiência de vida e de conhecimento, como a de um professor (Have-lock,1996:302). Como ideal, a *sophía* habitava o mundo moral dos gregos; porém, a sabedoria sem virtude seria mera esperteza, capacidade que Platão condenou (Rep. 519 a) pois remetia à astúcia, instrumento capaz de maquinar a maldade. No testemunho de Xenofonte (Mem. III, 9,5), Sócrates defendera que a *sophía* era constituída pela *aretê* e pela justiça.

Em outro sentido, a sabedoria presente na *sophía* poderia estar representada pelo conhecimento acumulado através de experiências obtidas com viagens e o aprendizado daí resultante, pelo contato com terras distantes e seus povos, sua história e civilização. Nesse aspecto, tornaram-se famosos homens como Hecateu de Mileto e Heródoto de Halicarnasos. Na visão de Heráclito, que viveu nos inícios do século V a.C., o que vale para o *sophós* é “*conhecer aquilo pelo que tudo é governado*” (22 A 41DK). Para ele, “*ser prudente é a melhor coisa (sophrônein aretê mégiste) e a sabedoria (sophíe) era “falar a verdade” (alethéia léguein) e se “fazer atentos à natureza (physis)”* (22 A 112DK). Talvez essa seja a melhor caracterização já feita na antiguidade para a postura dos primeiros pensadores gregos, aos quais chamamos freqüentemente de “Pré-socráticos”.

¹ Na base de esculturas de cemitérios áticos do período arcaico, encontrou-se gravados epítetos indicativos dos autores, como “*phaidimos*” (*brilhante*); “*philergos*” (*enérgico*), entre outros. Em uma dessas bases, datada entre 560 e 540 a.C., o artista escreveu “*sophós*”, que traduzimos como “*hábil*”. (Cf. Boardman, 1996:74).



A *sophía* fazia parte dos valores cultivados pelos *áristoi*, o que garantia aos *sophoi* gozar de grande prestígio mesmo longe de sua terra natal. A maestria em uma arte ou técnica particular e a postura inclinada à *aretê* constituíam motivos suficientes para que alguém desfrutasse um *status* considerável no meio da *pólis*. Alcidas, um retórico do século V a.C., confirma a destacada condição do *sophós* no mundo grego, ao declarar que “*todos honram (timôsin) os sábios*”² por exemplo, Homero e Pitágoras foram celebrados por sua sabedoria mesmo vivendo fora de suas *póleis* de origem: o primeiro em Quios; o outro, na Itália (Arist. Ret. II, 1398b)³. Na visão tradicional de Homero, a *aretê* era o conjunto dos mais altos valores helenos e constituía uma qualidade inata própria dos *áristoi* ou *agathoi*, os de nobre descendência, os melhores tanto por nascimento quanto pelas virtudes morais cultivadas e praticadas (Carvalho, 1956:51). Do mesmo modo, Píndaro vai enaltecer certos dons inatos do *sophós*, como a capacidade de adivinhar. Em sua concepção, os melhores adivinhos são os que possuem naturalmente o divino dom da adivinhação, manifestada em sentenças verdadeiramente inspiradas e profundas, bem diferente da fala dos que aprenderam, pois esses “*a barulhentos corvos se parecem*” (Olimp.II, 83-87)⁴.

No período arcaico grego, os chamados “*sábios*” surgem como figuras bastante significativas. Sua presença fez-se visível sobretudo durante a crise política e moral vivida na *pólis* desde o século VII e em todo o VI a.C. (Vernant, 1986: 48-9). Em meio à expansão colonial, no

contato com terras distantes e povos diversos, viveu-se uma época de graves conflitos, com a instituição de tiranias, a afirmação do cidadão na sociedade e a tensão decorrente da invasão de povos do oriente. A participação do sábio em todos esses processos demonstrou suas qualidades, como a capacidade de enfrentar problemas da comunidade e de realizar ações sensatas. Alguns tornaram-se famosos como conselheiros políticos, como Bias e Tales; legisladores e tiranos, como Sólon, Periandro e Pítaco ou purificadores e adivinhos, como Epimênides e Onomácrito.

Como homens públicos, logo tornaram-se pessoas notórias, lembradas não apenas pela grandiosidade no saber, mas também pelas referências anedóticas acerca de fatos de suas vidas. É famosa a enumeração dos homens mais sábios da Grécia, os lendários *Sete Sábios*⁵. Platão (Prot.343a-b) foi o primeiro a nomeá-los: Tales de Mileto, Pítacos de Mitilene, Bias de Priene, Sólon de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Míson de Quen e Quílon da Lacedemônia. Depois dele, mesmo em épocas tardias da literatura greco-romana, muitas listas de “*Sete Sábios*” foram sugeridas. Em Diógenes Laércio, é possível contabilizar o número expressivo de vinte e dois sábios, referidos em diversas listas antigas (cf. Diog. L. I, 41-42). As narrativas sobre cada um deles confundiam-se na tradição popular, como transparece na dúvida de Heródoto (I, 27) sobre um conselho dado a Creso, rei dos lídios, por Bias ou Pítacos.

A tradição antiga sobre os ensinamentos do “*sábios*” baseava-se em aforismos ou expressões proverbiais que cada um deles teria deixado como tributo a Apolo, no templo do deus em Delfos. Os gregos denominavam-nas *gnômai* ou *apotégmata*, sentenças breves de cunho moral bastante apreciadas na *pólis*. As mais célebres eram “*Gnóthi sautón*” (*Conhece-te a ti mesmo*) e “*Mêden ágan*” (*Nada em excesso*). Segundo Platão, máximas assim só poderiam ter partido de pessoas “*perfeitamente educadas*” (Prot. 343 a). A relação da lenda dos Sete Sábios com

² A veneração dirigida aos sábios não foi regra geral entre os gregos. É famosa a crítica incisiva de Heráclito sobre homens célebres como Homero, Hesíodo, Arquíloco, Xenófanes, Pitágoras e Hecateu. (Cf. Diog. L. IX, 1; 22 B 81DK e 22 B 106 DK). Por outro lado, parece que o próprio Heráclito admirou Tales e Bias (Diog. L.I, 23 e 88).

³ Podemos ainda citar o poeta Anacreonte de Téos e o engenheiro Eupalinos de Mégara em Samos do tempo de Policrates; ou mesmo Epimênides de Creta e Anacársis da Cítia na Atenas de Sólon.

⁴ Píndaro declarou sua preferência (tipicamente aristocrática) pelos dons naturais (cf. Olimp.IX, 100: “*tò dé phýai krátiston*”), mas reconhecia que muitos buscavam alcançar fama e glória (*kléos*) através do aprendizado (*didaktai*) das excelências humanas (*arethais*), embora tal caminho fosse bastante árduo (cf. Olimp. IX, 106).

⁵ Sobre os Sete Sábios, ver o Livro I da obra de Diógenes Laércio. Os fragmentos deles encontram-se em Diels-Kranz 8, pp.60-66. Sobre o assunto, ver ainda Zeller-Mondolfo, 1967, p.1, v.I; pp.253-7; A. Mosshammer, 1976:165-180; J-P.Vernant,1986:48-57.



a instituição délfica apenas reforça o toque divino na atmosfera da *'sophia'*. A proximidade com os deuses assegurava-lhes o acesso à verdade, pois apenas a divindade podia declará-la aos homens. Legitimava-se, então, um saber superior entre os mortais.

Até o século V a.C., o *sophós* também era denominado *sophistês*, título útil para designar o tipo de homem experimentado nas artes sábias (cf. Diog. L. I,12 e Plat. Prot.312c). Uma boa tradução do termo é a de “mestre”, alguém capacitado em instrução prática ou moral (Guthrie, 1995:33). Para Eurípides (Heracl.993), o *sophistê* é alguém versado em uma arte. Heródoto (I, 29 e 95) chama homens como Sólon e Pitágoras de *sophistais*. Em Píndaro (Ist.V, 28-29), vemos como os heróis lendários foram celebrados na voz de hábeis *sophistais*, no caso, os poetas. Fica claro que em meados do século V a.C., a designação “*sophistês*” não havia recebido a conotação negativa que se observa posteriormente.

Nos textos platônicos, é bem nítida a depreciação da atividade de ‘sofista’, como podemos notar pelos termos que o filósofo utiliza para esse tipo de professor: “caçador interesseiro de jovens ricos”, “negociador de conhecimentos sobre a alma” e “vendedor e produtor de ciências” (Plat. Sof.231d-e). Platão sugere dois tipos de *sophía*: a verdadeira, buscada com sinceridade pela chamada *filosofía*, e a falsa, produzida pelos mestres conhecidos como *sophistês*. Já é clara aqui a distinção entre o *sophistês* e o *philósophos*⁶: o sentido do primeiro degenera-se, indicando aquele indivíduo que ignorava a moral e a ética da pólis, o sentido da moderação, do comunitário. Utilizando-se de todos os meios retóricos para vencer uma causa ou convencer o próximo de alguma idéia, o *sophistês* estará apto a ensinar aos cidadãos essa arte em troca de um pagamento. Aristófanes, em sua sátira habitual, considerava-os charlatães, especialmente em relação às coisas celestes (Nuv.333 e 355)⁷. Xenofonte (Mem. I, 6,13) chama-os de

“prostitutos”, vendedores de saber. O *philósophos*, por seu turno, apenas almejava a *sophía*, sem interesses materiais; reconhecendo a própria ignorância, demonstrava sabedoria, além de grandeza intelectual e moral.

No Período Clássico, a *sophía* será percebida como um valor ideal e o nome *'sophós'* será apenas digno para os deuses, bem como afirma Platão no Fedro (278a), onde confessa que o termo mais apropriado para a situação daquele que busca o “conhecer” sincero seria o de *philósophos*⁸. Platão, no entanto, continua a designar os grandes sábios do passado com o epíteto *sophoi* (cf. Rep. 600 a).

Aristóteles foi consciente em dar outras dimensões significativas à *sophía*. O problema é tratado sobretudo no livro I da *Metafísica* e no VI da *Ética a Nicômaco*. O mestre de Estagira deslocará o sentido tradicional de *sophía*, vista como excelência numa arte particular, para a disposição de uma das porções racionais da alma, no caso, a porção “científica” (*epistêmônikôn*). Em outras palavras, aquela parte que busca o conhecimento dos princípios, das realidades mais sublimes. Ele instituirá a *sophía* como a “*mais perfeita das epistêmôn*” (Et.Nic. VI, 1141 a19-20), a qual não terá objetivo de produzir nenhum benefício imediato para o homem, e sim o de buscar as causas verdadeiras de todas as coisas.

Para Aristóteles (Et. Nic. X, 1177b30-34), a realização perfeita do homem estava no exercício de sua racionalidade, e a contemplação intelectual do mundo era a manifestação própria da felicidade. A *sophía* passava a constituir, então, a causa formal da felicidade, já que havia sido definida como a razão que busca os princípios profundos da existência. O pensar sobre as coisas mais elevadas, para Aristóteles, aproximava o ser humano dos deuses, do divino. O sábio, em sua visão, é aquele que se ocupa dos assuntos mais difíceis de ser conhecidos pelo homem,

⁶ Os primeiros pensadores, como Tales, Pitágoras e Xenófanes apenas foram chamados “filósofos” em algum momento do século V a.C., pois sua reflexão chamara a atenção daqueles que então se ocupavam de “*philosophía*”.

⁷ Incluídos nesse grupo estavam o *physikós* Diógenes de Apolônia (Nuv.225ss e 264), o poeta Íon de Quios (Paz, 832-37 = 36 A2 DK), os retóricos (Nuv.315ss) e o próprio Sócrates (Nuv.100).

⁸ É conhecida a lenda de Pitágoras, que não quis ser chamado de *sophós* e sim *philósophos*, já que o primeiro termo indicava uma perfeição intelectual, atributo exagerado para simples mortais (.Diog. L.VIII, 8,6). A lenda é tardia, bem como aquela contada por Heródoto (I,30) a respeito de Sólon, segundo a qual o sábio ateniense havia “*filosofado*”.



ou seja, os universais (*kathólou*). Desse modo, foram chamados *sophói* Tales e Anaxágoras, por saberem coisas “*estranhas, admiráveis, difíceis e divinas*” (Arist. Ét. Nic. VI, 1141 b 2-8).

A tradição dos estudiosos, antigos e modernos, sobre a questão da *sophía*, aparece na tentativa de delinear as dimensões fundamentais desse conceito, em seus estágios sucessivos no decorrer do tempo (Kerferd, 1976:17-18), como se ele tivesse passado por três momentos significativos: a) Habilidade em uma arte, um ofício; b) Sabedoria de vida, prudência; c) Sabedoria teórica, científica ou filosófica. São, efetivamente, noções inseparáveis que conviveram no entendimento grego acerca do saber, levando em conta aquele ideal de ser um cidadão completo, perfeito naquilo que se podia ser e oferecer para o conjunto da *pólis*. Porém, esses supostos “estágios” não conseguem apreender a grandiosidade conceitual da *sophía* em seus valores mais complexos. A idéia de divino e o caráter de “*potência*” e superioridade não podem ser negligenciados, pois a *sophía* foi um termo essencialmente poético, ligado ao saber inspirado pelos deuses, naquilo que faz o sábio enxergar o sentido das coisas, de mostrar o que estava escondido, de esclarecer enigmas, perceber o que ninguém percebeu.

Nosso entendimento do sentido da *sophía* grega está etimologicamente ligado ao verbo latino *sapio*, *eu saboreio*, bem como a *sapiens*, *aquele que degusta* e *sisyphos*, o homem de gosto apurado, que tem discernimento sobre as coisas (Nietzsche, 1995:30). Mas a presunção de conhecer, no mundo grego, é indissolúvel da doação divina, em amplos sentidos. “*O divino é belo, sábio e bom*”, diz Sócrates no Fedro (246e). Assim, de acordo com os valores gregos, o que houvesse de mais elevado no conhecimento humano seria proveniente dos deuses, desde a habilidade do construtor de barcos em Homero até a vidência do maior dos adivinhos, e cada atividade possuía a divindade correspondente, sua protetora e inspiradora. Por outro lado, Eric Havelock (1996:301) bem declarou que “*o adjetivo sophós, mais do que qualquer outro, havia marcado o homem como inteligente*”, o que sugere

ultrapassar o sentido de simples habilidades profissionais.

Retornar aos gregos para analisar o antigo conceito de *sophía* é uma opção de caráter histórico que implica, de fato, não apenas em um aprofundamento acerca de aspectos específicos da cultura helena, mas também se mostra como ponto de partida para refletirmos sobre a condição atual do “saber” nos mais amplos aspectos e sobre o próprio valor que nossa sociedade tem reservado ao “*conhecimento*”. Estava certo Werner Jaeger (1995:05) ao afirmar que o interesse em retornar aos gregos baseia-se em nossas próprias necessidades vitais. A *sophía* é uma herança preciosa, expressão evidente do desejo humano de conhecer.

ABREVIATURAS

- Aristof. Nuv. : Aristófanes, *Nuvens*
 Arist. Eth. Nic. : Aristóteles, *Ética à Nicômaco*
 Arist, Ret.: Aristóteles, *Retórica*
 Diog. L. : Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*
 DK: H. Diels e W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*
 Eurip. Heracl.: Eurípides, *Heracles*
 Herod.: Heródoto, *História*
 Hes. Trab.e Dias: Hesíodo, *Trabalhos e Dias*
 Hom. Il. : Homero, *Ilíada*
 Hom., Od.: Homero, *Odisséia*
 Pind, Ist.: Píndaro, *Ístmicas*
 Pind, Olimp.: Píndaro, *Olímpicas*
 Pind, Pit.: Píndaro, *Píticas*
 Is. Or.: Isócrates, *Oração*
 Plat, Lis.: Platão, *Lísias*
 Plat., Prot.: Platão, *Protágoras*
 Plat, Rep. : Platão, *República*
 Plat, Sof.: Platão, *Sofista*
 Xen. Mem.: Xenofonte, *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

- ARISTÓFANES. As *Nuvens*. In: *Os Pensadores*. Trad., notas Gilda M. R. Starzynski; São Paulo: Nova Cultural, 1987. Pp.167-222.



ARISTOTELE. *Ética Nicomachea*. Introd., trad., note e apparati di Claudio Mazzarelli; Milano: Rusconi, 1998.

_____. *Retórica*. Test.crit, trad. e note: Marco Dorati; Milano: Mondadori, 1996.

DIELS,H.-KRANZ,W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Voll.3; Berlin: Weidmann, 1954.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da G. Kury; Brasília: UnB, 1988.

HERÓDOTOS. *História*. Trad. Mário da Gama Kury; Brasília: UnB, 1988.

HESÍODO. *Obras y Fragmentos*. Trad. A.P. Jimenez y A.M. Diez; Madrid: Gredos, 1990.

HESIODOS. *Apanta*. Metaphr. S. Skartsês, Athina: Kaktos, 1993.

OMERO. *Iliade- Odissea*. Trad. M. Giammarco. Roma: Grandi Tascabili Econ. Newton: 1997.

PÍNDARO. *Poemas y Fragmentos*. Trad. F.R. Adrados; Madrid: Gredos, 1993.

PLATÃO. *A República*. Trad. Ma. Helena da Rocha Pereira; Lisboa: Gulbenkian, 1993.

_____. *Protágoras*. Trad. E.M. Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986.

_____. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. (Os Pensadores) Trad., notas José C. de Souza, Jorge Paleikat, João C. Costa. 4a ed.; São Paulo: Nova Cultural, 1987

_____. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLATO. *Eutyphro-Apology-Crito-Phaedrus*. By H.N. Fowler. London: William Heinemann; Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1953.

PLATON. *Lachês – Lysis. Met. Orestês Perdikidês*; Athina: Kaktos, 1992.

PLATONE. *Fedone*. Trad. e cura di Andrea Tagliapietra; Milano: Feltrinelli, 1997.

XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. In: *Os Pensadores*; Trad. Líbero Rangel de Andrade; 4a ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. Pp.29-158.

CARVALHO, A. Pinto de. Aspectos da moral homérica e hesiódica (Calocagathía-aretê - hýbris). In: *Revista de História*, ano VII, n. 25 (1956: 49-58).

DIELS,H.-KRANZ,W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Voll.3; Berlin: Weidmann, 1954.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. João R. Costa; São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, E. *Prefácio à Platão*. Trad. E. A. Dobransky; Campinas (SP): Papyrus: 1996.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KERFERD, G. B. The Images of the Wise Man in Greece in the Period before Plato. In: *Images of Man in Ancient and Mediaeval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*. Leuven Univ. Press, 1976, pp.17-28.

MOSSHAMMER, A. The Epoch of the Seven Sages. In: *California Studies in Classical Antiquity*, 9, 1976. Pp.165-180.

NIETZCHE, F.W. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Ed.70, 1955.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Trad. Haiganuch Sarian; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca; São Paulo: Difel, 1986.

ZELLER,E.-MONDOLFO, R. *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico , p.I, I Presocratici*. Firenze: La Nuova Italia, 1967.

BIBLIOGRAFIA

ARMELLA, V. A. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristoteles*. Mexico: FCE, 1993.

BOARDMAN,J. *Greek Sculpture. The Archaic Period*. London: Thames and Hudson, 1996.



A PÓLIS DE ATENAS E A GUERRA GRECO-PÉRSICA A PARTIR DAS TRAGÉDIAS ESQUILIANAS

Valéria Reis

Mestranda em História pela UFF

Resumo:

Neste artigo objetivamos estudar as tragédias de Ésquilo. Este escritor viveu o período das guerras greco-pérsicas como cidadão, soldado e poeta.

Palavras-Chave: Ésquilo, Tragédia, Guerras greco-pérsicas.

Résumé:

Le but de cet article est d'étudier les tragédies écrites par Eschyle. Cet écrivain a vécu la période des guerres médiques comme citoyen, soldat et poète..

Mots-clé: Eschyle, Tragédie, Guerres médiques.

Retomamos neste artigo a citação de Aristóteles que qualifica o homem como um *animal político* e a sua necessidade de um convívio com o outro, estando sujeito a um conjunto de leis e normas de conduta.

A difícil definição de *pólis* perpassou, ao longo dos estudos históricos, por variadas significações, que não nos possibilitam limitá-la a uma reunião de indivíduos num determinado espaço, mas faz-se necessário estender este conceito à complexa rede de práticas sociais dos seus habitantes.

Moses I. Finley nos mostra que, para um estudo efetivo da cidade-Estado, seria necessário levar-se em conta determinados aspectos que a distingue de outros conglomerados humanos, ou seja, *a extensão do território agrícola per-*

*tencente à cidade, o tamanho da cidade e sua população, o acesso às vias fluviais, a extensão e localização da força de trabalho escrava, a auto-suficiência nas grandes propriedades, a paz e a guerra, bem como a mudança do papel do Estado com o desenvolvimento dos grandes impérios territoriais.*¹

Outro aspecto que dificulta a elaboração desse conceito consiste na heterogeneidade do corpo de habitantes do ponto de vista qualitativo, que impõe os limites da *praxis* política restringindo, por conseguinte, a cidadania. A necessidade do homem em conviver com o outro nos faz pensar sobre os limites da *pólis* ateniense, por exemplo, determinados no âmbito das relações, o que nos sugere uma imagem dinâmica da cidade-Estado, um corpo orgânico estabelecido num território, sujeito à uma conjuntura.

Há que se remontar ao processo colonizador da Grécia inserido entre o VIII e o V séc. a. C., no qual podemos perceber uma operação política, tida pelos teóricos como *synoecismo arcaico*, partindo de uma dispersão da população do continente para as ilhas quando da desagregação dos palácios micênicos. Centralizando o poder sem, contudo, modificar a estrutura de habitação, o *synoecismo* mostrou-se como um

¹ FINLEY, Moses I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989 pp. 24 Finley atesta que *a cidade não existe isoladamente: é parte integrante de uma estrutura social maior, no mundo greco-romano, uma instituição central.*



processo de formação da *pólis* grega que geraria uma condição de subordinação, segundo Marie-Françoise Baslez, *das áreas periféricas à cidade-centro*. (1999 : 47)

As intensas atividades comerciais e, principalmente, bélicas do início do V séc. a.C. na Grécia, nos aponta para uma configuração da cidade-Estado ateniense assentada sobre tensões que, ao mesmo tempo que delimitam o *Todo*, estabelece áreas de conflito internas e externas à *pólis*. Tomamos como ponto de partida, para o nosso estudo sobre a *pólis* de Atenas, o conflito greco-persa por acreditarmos que este fato contribuiu para a política imperialista ateniense e para a constituição de parte dos habitantes em cidadãos ativos no processo jurídico-político da cidade-Estado ateniense.

No período arcaico encontramos um quadro político-econômico bastante diverso daquele que se configuraria no V séc. a.C. . A hegemonia comercial e cultural de Mileto, Éfeso, Samos e Lesbos, no contexto grego, manteve-se durante a sua subordinação ao império persa e a alteração desse quadro remonta ao início da sublevação dessas cidades jônicas que permitiu, num curto espaço de tempo, a transferência desse poderio para Atenas, cuja participação no conflito foi determinante para a sua política imperialista empreendida, com maior intensidade, no período compreendido entre 490 e 462 a.C.

A revolta contra os persas trouxe algumas conquistas provisórias para os gregos como Sardes, por exemplo, que, no entanto, foi logo resgatada numa represália persa, juntamente com Chipre, Éfeso e Lade. Alfred Heuss afirma que houve uma vantagem civilizadora nesse processo, pois os persas obrigaram as comunidades gregas a firmarem tratados de *assistência jurídica, eliminando deste modo o método brutal de fazer valer as reivindicações de direito privado entre habitantes de diferentes cidades* (1988: 250).

Para o aprofundamento de nossos estudos, selecionamos algumas passagens da obra do poeta trágico Ésquilo, o qual vivenciou este conflito na posição de soldado, poeta e cidadão, par-

ticipando dos momentos de glória em relação às batalhas de Maratona e de Salamina, e do período conflituoso das reformas de Effaltes em 462 a.C.

Na tragédia *Persas*, encenada em 472 a.C., podemos observar indícios do conflito entre gregos e persas :

Me pareceu ver duas mulheres ricamente vestidas, uma à moda persa, a outra à moda dórica (vv. 181 - 183)

Esses versos contêm o relato da rainha persa, Atossa, acerca de seu sonho e, possivelmente, se refere aos gregos das colônias da Ásia Menor e aos gregos do continente. No sonho, as duas mulheres seriam subjugadas pelo rei Persa, Xerxes, sendo que uma delas se rebelaria (os gregos do continente) enquanto a outra seria subjugada facilmente (as colônias). No entanto, Ésquilo , nos versos seguintes, aponta para uma certa rivalidade, embora as palavras *stásin tin'* não esclareçam o tipo de rivalidade e nem a sua origem. Tal rivalidade poderia advir, nesse período, de uma intensa atividade comercial, não descartando a possibilidade de guerra e pirataria entre as cidades gregas. A disputa pelo comércio de cerâmica, cereais, armas e metais, determinaria um comércio de abastecimento, especificando a cidade-Estado como sendo de *consumidores*.²

Essa rivalidade entre os gregos do continente e as colônias é percebida nos seus efeitos sócio-políticos ao reiterarmos a hegemonia das cidades da costa da Ásia Menor no contexto grego antes das guerras médicas. Ésquilo celebra a batalha de Salamina através da tragédia *Persas*, no entanto, ele não se exime de mencionar a derrota dos bárbaros na batalha anterior, a de Maratona, ao dar seqüência ao relato da rainha persa:

Amarga (derrota) meu filho encontrou quando diante da honra dos gloriosos Atenienses, ao invés de contentar-se com os bárbaros caídos em Maratona (vv. 473 - 475)

² MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, Lisboa: Edições 70, 1984 pp. 126.A autora cita a cidade consumidora de Max Weber e Hasebroek



À frente do exército ateniense³ encontrava-se Milcíades⁴ que, juntamente com Aristides e Temístocles⁵, foram os responsáveis pela vitória dos gregos em Maratona e Salamina⁶. A hegemonia ateniense no mar Egeu pode ser atribuída à ruptura de um elo na cadeia política persa, face a uma sucessão de crises na Pérsia, o que facilitou a ascensão de Atenas.⁷ Após a batalha de Maratona, o exército e a frota persa recuaram sem, contudo, desistir de uma nova incursão ao continente grego. O rei persa Dario que retornou à Ásia Menor, permanecendo três anos às voltas com os preparativos para uma nova batalha. Todavia, durante os preparativos, Dario deparou-se com uma revolta no Egito, morrendo em 485 e sendo sucedido pelo seu filho Xerxes.

Os dois primeiros decênios do V séc. a.C. são tradicionalmente considerados como a passagem da *época arcaica* para a *era clássica*, durante a qual poderíamos imputar à Atenas uma posição hegemônica em relação aos demais gregos.⁸ A *pólis* teria poucos recursos naturais, entretanto, poderíamos destacar a utilização da prata extraída das minas do Láurion, no período de Temístocles, para a construção da frota, fato este mencionado por Ésquilo nos versos da tragédia *Persas*, em que a rainha pergunta ao coro qual seria a riqueza dos gregos:

Eles têm uma mina de prata, a riqueza vem (é) da terra. (v. 238)

³ A não-participação de Esparta deve-se a uma festa religiosa nesta cidade, o que nos leva a reiterar o aspecto religioso como fator extremamente importante na vida sócio-política grega.

⁴ Estratego pertencente a uma das famílias aristocráticas da Ática.

⁵ Aristides e Temístocles foram estrategos nas batalhas contra os persas, sendo que o primeiro pertencia a uma das famílias aristocráticas. Sobre Temístocles não sabemos o suficiente, a não ser o fato da historiografia tê-lo como representante dos interesses dos comerciantes e artesãos.

⁶ A batalha de Platéias, em 479 a.C., consistiu na segunda empreitada persa contra os Atenienses e teve lugar na planície beócia. Liderada pelo espartano Pausânias, consagrou-se por ter sido uma batalha hoplítica por excelência.

⁷ ROSTOVZEFF, M. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, pp. 142.

⁸ BASLEZ, M-F, *Histoire Politique du Monde Grec Antique*. Paris: Nathan, 2ª ed., 1999, pp. 83.

Entre as duas batalhas contra os persas, intensificou-se as atividades no sentido da criação de uma frota cívica com objetivos defensivos. Aristides que, segundo Plutarco, havia travado, anteriormente, amizade com Clístenes foi adversário de Temístocles nesse período. Entretanto, o antagonismo político teve pouco reflexo na política externa, pois podemos observar o objetivo comum dos dois políticos em tratar da defesa da cidade.

Representantes de segmentos divergentes da sociedade, as imagens dos dois estrategos estariam, a partir dessas batalhas, associadas a características específicas: Aristides seria considerado um dos articuladores da vitória de Maratona, uma vitória dos soldados hoplitas, e Temístocles à de Salamina, uma batalha especificamente naval⁹. Para os atenienses a batalha de Maratona foi significativa criando, segundo Baslez, a *identificação da comunidade cívica com os guerreiros*, ou seja, a libertação do solo Ático geraria uma união estrutural da cidade ao seu território, o que, nas palavras de Heródoto, demonstraria a *superioridade absoluta da falange hoplita*. (M-F Baslez, 1999: 93).

Podemos perceber nesse período um quadro de resistência no mundo grego, no sentido de processar uma união de forças antipersas, numa tentativa de transpor os conflitos locais através da constituição de uma aliança dos gregos - *symmachie* - reunidos sob um santuário do Istmo na primavera de 480, *algo assim como uma vontade grega comum reafirmada por um juramento* (A. Heuss, 1988: 261).

A necessidade de se delegar a hegemonia a uma cidade, gerou controvérsias entre os aliados o que, gradativamente, iria determinar a divisão do mundo grego em dois blocos: a Liga Peloponésia em torno de Esparta e a Liga de Delos, marcada pelas ilhas do mar Egeu e pela jônia em torno de Atenas.

No entanto, no que tange à política interna, não poderíamos supor facções nesse momento,

⁹ HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia*. México: Editorial Porrúa, 5ª ed., 1997, pp. 287. Heródoto afirma que a vitória dos Atenienses deve-se aos poderes sagrados do solo de Atenas que era protegido pelos deuses (Heródoto, VI : 105)



pois a permanência dos persas nas rotas de comércio, levaria a uma união de forças no sentido de suplantá-la. Aristides,¹⁰ por exemplo, após a batalha de Platéias, em 479, foi um dos articuladores da Liga de Delos em 478 a.C. e, portanto, ciente da necessidade da criação de uma frota grega para expulsar definitivamente os persas.

Essa estratégia política, favoreceria a marinha mercante dos Atenenses na disputa pelo abastecimento de cereais, principalmente a importação de trigo, pois com as perdas no campo em função dos incêndios e destruições empreendidas pelos persas, houve um crescimento da população e da produção urbana acarretando uma produção artesanal e seu comércio com outras partes da península helênica. A hegemonia de Atenas seria necessária, portanto, para garantir o comércio e a troca de mercadorias.

Podemos supor que entre 477 e 466 a Liga de Delos realizou seu objetivo inicial, expulsando os persas de sua última base européia, em Eion na Trácia, na embocadura do rio Estrímon. Karystos, uma cidade pró-persa, foi castigada e os limites da Liga foram estendidos até Chipre. Thasos e Skyros foram anexadas, sendo esta última de grande importância para o controle da rota do trigo. O papel de Címon, filho de Milcíades, como articulador dessa política de expansão do imperialismo ateniense foi relevante, levando alguns historiadores a chamar esse momento de *Época de Címon* (A. Heuss, 1985: 284).

A presença de Címon no cenário político ganharia mais expressão a partir de 463, quando haveria uma redução da campanha marítima anti-persa. Na tragédia *Eumênides* podemos supor uma representação de Ésquilo no que tangue às incursões dos Atenenses na costa jônia, quando a deusa Atena entra em cena atendendo a um chamado de seu povo.

Ouvi um grito de longe, do Escamandro, terra ocupada (tomada) pelos valorosos aqueus (v.397-399)

Na sequência desta passagem a deusa Atena completa que essa terra (que ficava na Ásia Menor) havia sido dada aos filhos de Teseu (Atenienses) como *dorema - um presente*. Ésquilo deixa transparecer em algumas passagens de suas tragédias referências a outras incursões, como em *Agamêmnon*, por exemplo:

E o povo Aqueu permanecia em frente a Calcídica nas águas de Aúlis recebendo os ventos do Estrímon trazendo ócio e fome. (vs 189-193)

A historiografia nos aponta Eion, no rio Estrímon, como sendo a última base persa tomada pelos gregos e a Calcídica teria sido um ponto estratégico, no qual Xerxes construiria as pontes de barcos sobre o Dardanelos, com o objetivo de evitar perdas de tempo na travessia para o continente grego.

Embora Címon estivesse ligado diretamente aos *áristoi*, ele foi, juntamente com Temístocles, o promotor da política naval expansionista ateniense, mas limitou sua atuação bélica às campanhas pela Macedônia a fim de conquistar novas bases.

Não encontramos em Ésquilo menção às atividades bélicas dos gregos, nesse período, em relação às colônias gregas do Ocidente, apesar de referências da historiografia à luta dos gregos contra Cartago em defesa da Sicília. Quanto à situação da Ásia Menor, Temístocles dava continuidade a sua estratégia política que nos leva a supor *um chamamento de todos os jônios contra a Pérsia, dirigidos por Atenas, enquanto Esparta preocupava-se somente com a defesa da Grécia Continental* (A. Heuss, 1985: 279)

A maior parte dos aliados da Liga de Delos era constituída, sobretudo, pelas as inúmeras ilhas do mar Egeu com pouca expressão política, levando a direção das atividades e as decisões políticas para Atenas. A frota de Atenas era ampliada a cada ano com os tributos recolhidos dos aliados e o porto de Muniquia foi completado com as instalações do Pireu, segundo um projeto idealizado por Temístocles.

Os acontecimentos nos levam a supor uma convergência de interesses tanto dos *áristoi*, como dos cidadãos dos segmentos socialmente

¹⁰ Segundo Plutarco, o maior crédito de Maratona foi dado à Milcíades, mas em segundo lugar viria Aristides em glória e influência.



inferiores, os *thetes*, contratados como remadores, por exemplo, e comerciantes e artesãos interessados nas rotas comerciais.

De 469 à 463 a.C consolidava-se um ciclo de operações sob o comando de Címon, cujos resultados computados contavam com a vitória na batalha do Eurimedonte em 469, a extensão da hegemonia ateniense até Fasélide, na Lícia, a destruição da frota persa, a reconquista do Quersoneso trácio e a anexação de Tasos e a reanexação de Naxos.

Mario A. Levi aponta para a significação dos êxitos militares e políticos de Címon, os quais deixam transparecer que as consequências políticas das guerras persas em Atenas e na Ásia *não modificaram profundamente a situação de poder efetivo dos genes*. Para o autor, a luta política depois das reformas de Clístenes continuou a travar-se entre as grandes famílias sem, contudo, descartar o *elemento novo*, ou seja, a ascensão econômico-social dos antigos e novos cidadãos da área urbana em suas relações com as populações do campo e do litoral (1991: 68)

Os vínculos entre essas diferentes comunidades perpassavam pelas suas necessidades: produção para exportação e importação de cereais. Tais ligações assentavam-se sobre um interesse comum que consistiria no benefício que tiravam dos tributos dos aliados. O culto de uma divindade comum seria determinante para a criação de uma coletividade, visto que a unidade e coesão desses grupos partia do pressuposto de uma origem comum, que acarretaria a prática de ritos inserida num processo de reunião dos grupos para a formação de alianças.

A política externa ateniense não contava apenas com um confronto contra os persas, mas deparou-se também com a Liga do Peloponeso, da qual participavam Corinto e Egina, como principais oponentes no comércio e Esparta, sua principal rival na hegemonia militar. A aliança entre Atenas e Argos, cidade tida como a primeira a colocar em prática a estratégia da falange hoplita no séc. VII a.C., foi celebrada por Ésquilo nas tragédias *Sete contra Tebas*, *Suplicantes* e *Oréstia*. Argos, rival de Esparta no Peloponeso, contava com o apoio dos Atenienses para manter-se independente de Esparta e Ate-

nas visava a possibilidade de manter uma base de operações no próprio Peloponeso.

Em 467, Ésquilo encena *Sete contra Tebas*, que se nos apresenta propícia à uma análise. Acreditamos que os aspectos mitológico-culturais poderiam servir como mecanismos legitimadores de uma aliança entre Atenas e Argos. A cidade de Tebas, por exemplo, surge no contexto do V séc. a.C. como aliada dos persas em suas incursões ao continente grego. Em suas cercanias encontramos a Fócida e a Beócia, palco das batalhas que, a partir da segunda metade do V séc., seriam tidas como a Primeira Guerra do Peloponeso. As disputas levariam ao confronto das duas alianças: Atenas e Argos contra Egina, Corinto e Esparta. Essa disputa arregimentaria as cidades periféricas da Fócida e da Beócia e teriam como ponto nevrálgico a função de proteção e controle do oráculo e do santuário de Delfos, o que dava a Esparta uma efetiva superioridade sobre os gregos, devido ao apoio espiritual que lhe vinha do oráculo, tido como a máxima autoridade religiosa helênica.

Paralelamente à política externa, os cultos teriam seu papel destacado na consolidação da unidade da Ática, pois congregavam todos os atenienses através, em primeiro lugar, do culto da deusa tutelar da cidade, Atená e depois os de Dionisos e o das duas deusas de Elêusis, deuses populares do campo. Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, acreditam que enquanto outras partes do mundo grego jamais haveriam de alcançar a unificação, a cidade-Estado ateniense teria, na sua unidade, o fator decisivo para enfrentar o perigo das guerras médicas (C. Mossé, 1997: 20).

Há autores que classificam o conflito religioso como onipresente nas tragédias gregas suplantando os conflitos políticos. O culto ao Apolo oracular teria sido acrescentado à religião olímpica, na qual Zeus seria a fonte de soberania. No entanto, as guerras médicas levaram os Atenienses a transformarem a religião de Atenas num culto oracular,¹¹ no qual a deusa Atená

¹¹ Segundo Levi podemos encontrar esta documentação nas pinturas de vasos que representam Hércules arrebatando a trípode a Delfos para dá-la a Atena, não obstante a presença armada de Apolo.



manifestar-se-ia como centro e deusa protetora da liga délio-ática.

Em *Sete contra Tebas*, o nome da cidade em questão só é mencionado no título, pois o poeta ao referir-se à cidade durante a encenação se utiliza dos epítetos que a caracterizam. Geralmente o poeta usa o termo *Cadméion pólei - asty Kadimeion*, expressões que destacam o fato da cidade ser de *Cadmo*, herói mitológico descendente de Zeus e de Io, ambos deuses ancestrais de Danao e das Danaides, personagens da tragédia *Suplicantes*. Gostaríamos de destacar essa ancestralidade comum aos personagens das duas tragédias, reforçando a necessidade de se criar um elo religioso que legitimasse a aliança entre essas cidades.

Segundo a mitologia, Cadmo fundou a cidade de Tebas e sofreu algumas adversidades, próprias dos mitos fundadores, sendo sempre protegido pela deusa Atená. A nossa análise parte do pressuposto de que, no contexto real, Atenas e Tebas seriam inimigas, fato atestado pela historiografia. Todavia, à semelhança da tragédia *Persas*, a encenação se dá na cidade inimiga. Para criar-se uma empatia do público com os personagens, o poeta teria, ao longo da tragédia, de formular um discurso de identificação do público com o mito do herói representado.

A *Análise do Discurso* veria a estratégia de omissão do nome *Tebas* do corpo narrativo como um recurso do poeta no sentido de forçar um apagamento, durante a encenação, das referências à cidade-real de Tebas, conduzindo a uma fixação apenas da relação mitológica da cidade com os Atenenses, através do personagem *filho de Kadmo*. Usando o nome da cidade apenas no título, Ésquilo deixa aparente o antagonismo *contra Tebas*, nos levando a supor uma intenção do poeta em enfatizar as hostilidades nas relações entre as duas cidades. Mas, ao longo da encenação, o público seria envolvido pelo *pathos* provocado pela incitação constante do herói (representando o sujeito-autor) à defesa da cidade, ao reconhecimento dos interesses comuns e aos valores guerreiros.

Temos, portanto, dois lados manifestados na tragédia: primeiramente, as hostilidades contra

Tebas que precisariam estar representadas e que o poeta, em nossa opinião, consegue através do título; o segundo lado seria a legitimação das alianças políticas, através de mitos fundadores e a exaltação de valores guerreiros inseridos na empatia com o público, conseguidos com o apagamento, durante a enunciação, das referências à Tebas. Observamos que tais recursos dariam unidade e sentido ao texto, o qual não se constituiria por acaso, visto que a *Análise do Discurso* não trabalha com a idéia de texto *inocente*, mas sim com um texto inserido na história atravessado pela linguagem e pela ideologia.

Em seguida faremos uma análise da passagem que contém a súplica de Etéocles, descendente de Kadmo, às divindades, no momento em que a cidade estaria sendo sitiada.

Oh Zeus e Terra e deuses protetores da cidade, Oh maldição e Erinia poderosa de um pai, não me arranqueis pela raiz, a cidade, destruída pelo inimigo da língua grega, e as casas com seus templos. E que nem tão pouco escravizem a Terra e a cidade de Kadmo que são livres. (vv. 69-75)

Temos na fala de Etéocles uma possível referência de Ésquilo à uma etnia helênica, constituída pela língua comum, o culto às divindades comuns e o fator elementar que caracterizaria a cidade e cidadãos gregos, a independência, ou seja, a liberdade - *eleutheran*.

Algumas observações cabem nessa análise e que dizem respeito a denominação genérica de Aqueus aos primeiros Helenos. A Profa. Guida Nedda Barata apontou para uma controvérsia entre autores modernos, em que alguns preferem reconhecer a presença de jônios anteriormente à chegada dos Aqueus à península grega. Ao ocuparem o Peloponeso não teriam escravizado por completo os pré-helenos que encontraram e a sua tradicional divisão política em quatro tribos parece remontar ao estabelecimento inicial, na Grécia, desse grupamento étnico primitivo. Para a autora, essa tese nos leva a aceitar uma segunda leva de invasores, os dórios, que teria desalojado os jônios, que emigraram para a Ásia. Entretanto, Homero



generalizaria os gregos, tomando-os todos por Aqueus (1991: 54-55)

Essa análise nos leva a supor um quarto elemento discriminador da cultura helênica: a constituição política, que, na visão do Prof. Ciro Flamarion Cardoso, seria um traço tipicamente grego e gerador de uma

*identidade helênica que poderia ser percebido na sua fidelidade ao modo de funcionamento da pólis (...), o próprio de todas elas era que, em órgãos coletivos variavelmente restritos ou inclusivos (do tipo do conselho ou da assembleia), se chegasse a decisões obrigatórias para todos por meio do debate, da deliberação e do voto.*¹²

A distribuição política em quatro tribos parece remeter à civilização jônia primitiva, um sistema que teria sido levado adiante no processo colonizador. Poderíamos tomar esses fatores - a *língua comum, o culto às mesmas divindades, a liberdade e a constituição política* - como geradores de uma etnia helênica, mas, ao mesmo tempo, percebemos, nas tragédias de Ésquilo, uma possível intenção em distinguir uma etnia jônica, face à utilização de mitos que remontam a um passado jônico comum entre Atenas e seus aliados, em contraposição à Esparta de origem dórica.

A *pólis* manifesta-se nos versos de Ésquilo como unidade centralizadora das atenções de Etéocles, do coro e das graças das divindades. As palavras derivadas de *poli* - *pólis* e *filo* - *philos* são constantemente empregadas pelos personagens como, por exemplo, na fala de Etéocles, em que a expressão *polissúkhoi theoi* - *deuses protetores (moradores) da cidade* é empregada na evocação aos deuses para que salvem a cidade, caso as muralhas não se sustentem.

Observamos que as individualidades são silenciadas na voz do coro que canta em uníssono, suplicando que os deuses circundem a cidade e a protejam - *amphibantes pólin*. Nas expressões usadas pelo coro - *philopolies (amigos da cidade)* e *philothyton (amigos de sacrifício)*, podemos

entender o radical *philo* com uma acepção de aliança que determinaria um conjunto, uma unidade direcionada para a salvação da cidade.

A historiografia nos aponta para algumas vitórias dos gregos na Grécia Ocidental que remontariam, possivelmente, ao final do séc. VI a.C., estendendo-se até a primeira metade do V séc. a.C.. M-F Baslez estabelece um paralelo entre as batalhas de Salamina e Cumes, destacando como uma das causas do conflito o estabelecimento da tirania nessa região. Siracusa, segundo Píndaro em seu *Elogio de Hiéron*, seria considerada a *fortaleza helênica do Ocidente* (M-F. Baslez, 1999: 102)

O nosso objetivo aqui, no entanto, restringiu-se aos conflitos greco-persas do continente grego e da Ásia Menor, e ao início das hostilidades entre Atenas e Esparta, face à limitação de nossas fontes. Podemos entender a política interna ateniense atrelada à sua política imperialista e, num contexto em que a ameaça persa ainda se fazia presente, far-se-ia necessário canalizar os interesses de uma sociedade heterogênea e permeada por conflitos em direção ao *bem comum da pólis*.

Claude Mossé afirma que apesar da relação de forças na sociedade ateniense modificar-se, não há indícios que atestem a constituição de facções até as reformas de Efiltes em 462 a.C.¹³ A autora coloca que as relações de Címon com Esparta não implicavam, necessariamente, opiniões oligárquicas, e a hostilidade de Temístocles à cidade peloponésia não prova que ele tenha sido chefe de qualquer partido democrático. Baslez, por exemplo, ao citar Aristóteles e sua suposição quanto a uma bipolarização da vida política, reunindo Temístocles, Efiltes e Péricles numa mesma filiação política, completa afirmando a *excessiva redução* desse aspecto até o início da Primeira Guerra do Peloponeso. (1999: 108)

No período compreendido entre 470 e 460 a.C. podemos observar uma série de medidas no que tange às políticas interna e externa ateniense. O ostracismo de Temístocles em 471, sob a

¹² CARDOSO, Ciro Flamarion. *O problema da identidade clássica: a visão de um historiador*. Conferência realizada na II Jornada do CEIA - UFF em 1999.

¹³ MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora UnB, 3ª ed., 1997, pp.30.



acusação de *pretensões à tirania* e a morte de Aristides, em 467, fez surgir uma nova geração de políticos: Címon, filho de Milcíades, Efiltes, um estrategista da frota e Péricles, da família dos Alcmeônidas. Um momento de profundas mudanças que contou com a morte do rei persa, Xerxes, em 465 a.C e o início de uma sublevação grega no Egito.

A colonização do Egito, entre os séc. VII e VI a.C., trouxe para os gregos o abastecimento de trigo e, segundo Gustave Glotz¹⁴, os mercadores e mercenários gregos foram bem acolhidos, de forma que lhes foi possível criar feitorias duradouras.

O afastamento dos persas do mar Egeu consistiu num processo gradativo, marcado pelas sucessivas perdas de bases para os gregos, na Trácia, na Ásia Menor e nas ilhas. As sublevações tornaram-se constantes desde as colônias no Mediterrâneo Ocidental até as colônias do lado Oriental.

Em 465 a.C. o rei persa Xerxes morre deixando o trono para seu primo Artaxerxes, o qual se deparou com a sublevação do Egito. Ésquilo encena a tragédia *Suplicantes* em 463 a.C., nos levando a supor indícios que apontariam para uma possível aliança entre Atenas e o governante do Egito, Inaro. A tragédia trata da fuga de Danao e de suas cinquenta filhas, Danaides, para a cidade de Argos. Procedendo do Egito, Danao esperava encontrar, junto ao rei Pelasgos, ajuda contra os filhos de seu irmão que pretendiam desposar as Danaides contra a vontade destas. Os primeiros dados que podemos levantar acerca da colonização grega do Egito aparecem nos versos de *Suplicantes*:

Fugimos do país Sírio, não por termos cometido um crime de sangue e termos sido julgados pelo voto da cidade, a um desterro decretado pelo povo (vs. 6-8)

Nesta passagem podemos depreender uma organização jurídica tipicamente grega, dela fazendo parte o processo de julgamento pelo *voto do povo - demelasian psephoi*. Elementos caracterizadores da etnia grega, o *voto* e a *soberania*

do povo reiteram a colocação do Prof. Ciro Flamarion acerca desse traço diferenciador das demais sociedades.

Não dispomos das duas outras tragédias que comporiam a trilogia da qual fazia parte *Suplicantes*, mas entendemos que o poeta trágico adapta os mitos sem, contudo, alterar-lhes a estrutura ordenadora. Buscamos as variações do mito de Danao e encontramos, para o seu desfecho, o retorno para o Egito de uma das Danaides casada com um de seus primos, e seu reinado posterior na terra de Zeus. Ésquilo evoca a ascendência grega das Danaides ao remeter seu nascimento - *genos - à Bezerra perseguida por um moscardo - te oistrodonu boòs*. O poeta alude ao mito de Io que, juntamente com Zeus, teriam gerado a raça de Danae, estabelecendo o mito fundador da raça grega no Egito.

Os cento e setenta e cinco primeiros versos da tragédia são proferidos pelo coro que canta em uníssono, silenciando as diferenças ou questionamentos e tornando presentes os elos passados de uma etnia jônica. Dessa forma, os mitos fundadores poderiam ser entendidos como mecanismos legitimadores de uma possível aliança entre Atenas e Egito

As Danaides, seguindo os costumes de sua ascendente Io, lamentam, à maneira jônia, os seus infortúnios: *Assim também eu quero chorar à maneira jônia (vs. 68-69)*.

Pierre Grimal¹⁵ atesta que uma das vertentes mitológicas mais utilizadas pelos tragediógrafos seria a de que Io, após ser transformada em Bezerra, foge da ira de Hera, esposa de Zeus, vagando por Micenas e Eubéia. Mais tarde, perseguida por um moscardo, também mandado por Hera, lança-se numa fuga desenfreada por toda a Grécia:

Começou por percorrer as costas do golfo que, por sua causa, recebeu o nome de golfo Jônico; atravessou o mar no estreito que separa a costa da Europa e a da Ásia e deu-lhe o nome de Bóforo, "Passagem da Vaca". Na Ásia, vagueou longamente e acabou por chegar ao Egito onde foi bem recebida e deu à luz o filho

¹⁴ GLOTZ, Gustave. *História Econômica da Grécia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1973, pp. 62.

¹⁵ GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª ed., 1993, pp. 251



que concebera de Zeus, o pequeno Épafo, que deu origem a uma raça numerosa a que pertencem as Danaides.

Entendemos o mito surgindo no contexto esquiliano como uma justificativa para o presente, em que a hegemonia de Atenas sobre o mar Egeu, levou a um conflito contra os persas e mais tarde contra Esparta. A aliança política travada entre Atenas e Argos contra Tebas nos remete a um passado mitológico em que Tebas teria sido fundada por Cadmo, descendente da raça jônica e protegido da deusa Atená, o que justificaria uma incursão libertadora de uma cidade outrora irmã. Por sua vez, a aliança travada entre Atenas e Egito, nos remonta ao seu mito fundador, representado por Danao, também descendente de Io e da raça jônica.

Observamos que dois conflitos se configuravam no âmbito da política externa ateniense: as batalhas contra os persas, na Ásia Menor e no Egito, das quais participava Címon a frente de Atenas e o conflito contra a Liga do Peloponésio, cujo articulador seria Péricles.

As intensas atividades bélicas no Mediterrâneo Oriental estavam sob o comando de Címon e contavam com a participação de Péricles e Efialtes no quadro político. A política contra os persas e pró-espartana de Címon perpassaria pela intensão de uma possível integração e complementação de forças, tendo em Esparta a potência agrícola e militar e em Atenas, a potência naval e mercantil. No entanto, a política anti-espartana de Péricles entra em confronto com a de Címon, face à previsão daquele de uma hegemonia pan-helênica no mar Egeu com a liderança de Atenas.

Ambas as políticas, entretanto, deixam transparecer uma supervalorização da frota com a gradativa substituição do guerreiro hoplita e dos cavaleiros (de Maratona e Platéias) pelos remadores das trirremes. Plutarco ilustra esse fato contando que durante um ritual em Atenas, Címon foi até à Acrópole, oferecendo aos deuses da cidade os freios de seu cavalo, como demonstração de sua política naval, visto que o cavalo representaria o segmento mais rico da população: *os híppeis - os cavaleiros*.

Na campanha imperialista ateniense, Címon repelira o exército e a frota persa, estabelecendo bases em Cnidos, Cália e Chipre, na Trácia e nas regiões do Helesponto e do Quersoneso. Com a presença ateniense em Chipre, o governante do Egito, Inaro, buscou auxílio contra a frota fenícia obtendo a cooperação tanto de Címon quanto de Péricles. Os fenícios representavam, ainda nesse período, uma forte concorrência, no que tange às rotas mercantis da Ásia e da África. Levi afirma que a aceitação de Péricles não contradiz a sua política calcada na hegemonia ateniense e num acordo com os persas visando as rivalidades contra Esparta, mas o momento vivido por Péricles e Címon não permitia *opções absolutas ou compromissos imutáveis*. (M.A Levi, 1991:105)

Os principais adversários da Liga délio-ática, a frota persa e a marinha fenícia viram-se envolvidas numa complexa rede de revoltas por todo o império persa, acarretando perdas e prejuízos econômicos. Como atestamos anteriormente, não descartamos o fato de coexistirem, nesse período, os conflitos entre atenienses e espartanos, mas entendemos que a sua significância só ganharia espaço quando os conflitos na Ásia Menor tivessem sido suplantados pelos conflitos que viriam a opor a Liga Peloponésia, a Liga de Delos e a Liga Tessálica, tendo como centro nevrálgico as *póleis* de Corinto, Egina e Mégara.

Em 463 a.C. Péricles promoveria uma acusação contra Címon, acusando-o de corrupção no sítio à Tasos. Os questionamentos acerca de sua política militar, levaram Címon à uma perda de prestígio na vida pública, reforçada pela luta de Efialtes contra o Areópago. Absolvido, foi novamente acusado em 461, após as reformas de Efialtes que destituíram o Areópago da maior parte de suas atribuições. Não conseguindo sustentar sua defesa, partiu para o exílio, o que permitiu a ascensão de Péricles ao quadro político. É oportuno frizar que as políticas de Péricles e de Címon mostram-nos uma realidade em que a disputa pelo poder mantinha-se entre as famílias preeminentes.

Apesar de ser um período marcado por uma política interna conturbada e pelas reformas do



Areópago, o ostracismo de Címon e o assassinato de Effaltes em 462, percebemos no âmbito da política externa, uma manifestação de unidade da *pólis* ateniense, quando em 457 a.C. uma coalizão entre eginetas, coríntios, beócios e espartanos, levaria Péricles a permitir o regresso de Címon atribuindo-lhe também o comando das operações militares contra os peloponésios.

A cidade de Atenas congregava-se em torno da deusa Atena, protetora da *pólis* e dos cidadãos, uma afirmação de unidade popular em torno da deusa da Acrópole. Tal devoção seria inerente à condição de cidadãos e à ordem política isonômica, em que os deveres dos cidadãos sobrepunham-se aos direitos, promovendo uma unidade sócio-política e religiosa, cujos fatores de integração residiriam no fato do cidadão conceber-se como uma parte de um *Todo*, voltado para o bem da *pólis*.

Esse período compreendido entre 490 e 462 a.C., mostrou-nos a emergência de um sentimento de responsabilidade para com a *pólis* entre os cidadãos atenienses, não afastando, porém, a heterogeneidade da comunidade política. Mas podemos perceber uma diversidade silenciada face à uma identidade construída na *praxis política*, na qual cada cidadão desempenharia a sua função, conforme as suas possibilidades.

A igualdade dos cidadãos perpassaria pelo critério da *proporcionalidade*, no qual aos cidadãos mais ricos cabeira uma maior contribuição financeira e, conseqüentemente, um poder de decisão maior nas assembléias. Acrescentamos que ao critério de proporcionalidade juntar-se-ia a *liberdade*, fator determinante, que distinguiria o cidadão do não-cidadão, pois tão somente a ele seria facultada a liberdade de falar em praça pública e votar o destino da *pólis*.

De acordo com os estudos de F.R. Adrados, as guerras médicas conciliariam os traços da areté aristocrática de honra e glória protegida pelos deuses e manifestando-se como *liberdade e nobreza de todos os cidadãos*. Para o autor, pela primeira vez a cidade funcionaria como uma *unidade pela qual cada indivíduo estaria vitalmente interessado aceitando seu lugar na ordem existente*. (F.R.Adrados, 1983:109)

À liberdade concebida como uma condição para o exercício da cidadania, visando o estabelecimento de uma ordem satisfatória da *pólis*, contrapor-se-ia o *kratos poder* no interesse do *demos - povo* da ordem política democrática do período de Péricles, em que as reivindicações dos direitos iriam sobrepor-se aos deveres dos cidadãos, cujo desdobramento faria com que Atenas se transformasse na cidades dos processos.



ANA LIVIA BOMFIM VIEIRA

Doutoranda em História Social (PPGHIS) pela UFRJ

SOLER, María José García. El Arte de comer en La Antigua Grecia. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

Nesta obra, a autora objetiva discutir e analisar a questão da alimentação na Grécia antiga, tema o qual María José García Soler dedica já muito anos de sua atividade como prof^a Titular de Filologia Grega, na faculdade de Filologia e geografia e história da Universidade do País Basco.

A autora encara a gastronomia antiga grega como um valioso símbolo cultural, assim como qualquer outro aspecto ligado a vida cotidiana desta sociedade. E, a partir do conhecimento destas práticas alimentares, podemos apreender e compreender melhor como estes homens enxergavam e interagem com o mundo, sobretudo o mundo natural, o mundo da *phýsis*.

Soler nos chama atenção para o fato de que, apesar de um crescente interesse pelo estudo da cultura material e pela vida privada das sociedades da antiguidade, existem ainda grandes lacunas no nosso conhecimento relativo a cozinha e a gastronomia. Tentando diminuir estas lacunas, a autora constrói um interessante estudo sobre a culinária e os hábitos alimentares da Grécia antiga englobando, em cinco capítulos, os alimentos de origem vegetal, sendo estes a base da alimentação destes homens (pp. 41-126); os de origem animal incluindo as aves, bois, cabras destacando, principalmente, o significativo lugar ocupado pelos animais marinhos e os pescados de um modo geral (pp.127-280); os condimentos (pp.323-372), as bebidas, onde o vinho recebe uma atenção especial no

que tange ao seu lugar na prática do *sympósion* (pp.281-322); o mel e os doces (pp.373-394).

Para esta pesquisa, a autora lança mão de documentos textuais mas, sobretudo, das informações advindas dos achados arqueológicos, que para alguns períodos e regiões da Grécia é a única documentação existente (p. 15).

Os achados arqueológicos trabalhados por Soler vão desde artefatos de cozinha a restos orgânicos, tanto de animais e plantas como esqueletos humanos, a partir dos quais é possível averiguar, por exemplo, em que lugar e momento um tipo específico de dieta dominou.

Esta obra ainda nos traz um apêndice com algumas interessantes receitas antigas (pp.395-408) .

Ao contrário do que muitos podem pensar, este é um estudo extremamente relevante e valioso pois, a partir do deciframento dos hábitos alimentares de uma sociedade – a grega neste caso – em um dado momento histórico, podemos não só entender o que comiam e como preparavam, mas em que contexto social, cultural, religioso ou político eram consumidos. Além, é claro, do valor simbólico atribuído a cada alimento e a relação entre o consumo destes por determinados grupos sociais, relação esta esclarecedora da questão da distinção e hierarquização social.

Imagem da Capa: Busto de Heródoto. Século II d.C.. Cópia romana baseada em original grego em exibição do portico da Stoa de Attalus, Ancient Agora Museum in Athens. Fotografia de Giovanni Dall'Orto, 9 de Novembro de 2009. Disponível em: < http://commons.wikimedia.org/wiki/File:3393_-_Athens_-_Sto%C3%A0_of_Attalus_-_Herodotus_-_Photo_by_Giovanni_Dall%27Orto,_Nov_9_2009.jpg?uselang=pt-br>.



www.helade.uff.br