

VOLUME 3  
NÚMERO 1  
2017

ISSN: 1518-2541



# HÉLADE

**DOSSIÊ:**

**GOLPES E FORMAS DE  
RESISTÊNCIA NA ANTIGUIDADE**



# HÉLADE

VOLUME 3, NÚMERO 1 - AGOSTO DE 2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)**  
**INSTITUTO DE HISTÓRIA (IHT)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)**  
**NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)**

**REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541**

Ano 3, Volume 3 - Número 1

Agosto de 2017

**EDITORES**

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)  
Profª. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)  
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)

**ASSISTENTES DE EDIÇÃO**

Profª. Thais Rodrigues dos Santos (UFF)  
Grad. Geovani dos Santos Canuto (UFF)

**CONSELHO EDITORIAL**

Profª. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)  
Profª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)  
Profª. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)  
Prof. Dr. Fábio Favarsani (UFOP)  
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)  
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)  
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)  
Profª. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)  
Profª. Dra. Monica Selvatici (UEL)  
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

**CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)  
Prof. Dr. Antonio Brancaglion Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)  
Profª. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)  
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)  
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)  
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Profª. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)  
Profª. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)  
Profª. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)  
Profª. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)  
Profª. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)  
Profª. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)  
Profª. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)  
Profª. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)  
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)  
Profª. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
Profª. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.

# SUMÁRIO

## EDITORIAL

- GOLPES DE ESTADO: A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA  
E A HISTÓRIA EM PERSPECTIVA ..... p. 5  
*Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes*

## DOSSIÊ:

### GOLPES E FORMAS DE RESISTÊNCIA NA ANTIGUIDADE

- A ORDEM ASTRAL: A AÇÃO DO PRINCEPS OTÁVIO  
AUGUSTO PELA LEGITIMIDADE DO SEU PODER ..... p. 10  
*Prof.a. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves*  
*Prof. Me. Rodrigo Santos M. Oliveira*

- AS DIFICULDADES DE ATENAS PARA O RETORNO À  
DEMOCRACIA DEPOIS DO GOLPE DOS QUATROCENTOS ..... p. 26  
*Prof.a. Dra. Lorena Lopes da Costa*

- NOTAS SOBRE A APATIA POLÍTICA DO POVO  
ATENIENSE DURANTE O GOLPE OLIGÁRQUICO QUE  
DERRUBOU A DEMOCRACIA ATENIENSE EM 411/410 A.C. .... p. 46  
*Prof. Me. Félix Jácome Neto*

- JUSTIÇA, *HYBRIS* E TIRANIA EM ATENAS  
ARCAICA E CLÁSSICA ..... p. 63  
*Prof.a. Me. Mariana Figueiredo Virgolino*

- ARISTIDES E AS CIDADES: A ATÉLEIA E A EVASÃO DAS  
LITURGIAS NA ÁSIA MENOR, CA. 170 E.C. .... p. 89  
*Prof.a. Dra. Lolita Guimarães Guerra*

- ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DEBATE  
PERSA NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO ..... p. 107  
*Prof. Me. Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes*

- ETÉOCLES GOLPISTA? UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS SETE  
CONTRA *TEBAS* DE ÉSQUILO E AS *FENÍCIAS* DE EURÍPIDES ..... p. 117  
*Prof. Me. Waldir Moreira de Sousa Jr*

- ANÁLISE DO VOCABULÁRIO DA CRISE DA REPÚBLICA  
ROMANA EM 44 A.C. A PARTIR DAS *FILÍPICAS*, DE CÍCERO ..... p. 135  
*Prof. Dr. Gilson Charles dos Santos*

- PATRIOS POLITEIA*: ENTRE GOLPES OLIGÁRQUICOS  
A ANCESTRALIDADE DA DEMOCRACIA SE CONSTRÓI ..... p. 164  
*Prof. Dr. Luis Fernando Télles D' Ajello*

**TEMA LIVRE**



LA VILLA DE LOS PAPIROS DE HERCULANO EN EL  
SIGLO XXI: ACTUALIZACIÓN CIENTÍFICA Y  
ESTADO DE LA CUESTIÓN (200-2016) ..... p. 205

*Profª. Dra. María Paz López Martínez*

*Prof. Dr. Andrés Martín Sabater Beltrá*

CONTRA A MORTE DEFINITIVA: O LIVRO DOS MORTOS  
COMO UM GUIA DE MEMÓRIA NO ALÉM ..... p. 228

*Keidy Narely Costa Matias*

**NORMAS DE PUBLICAÇÃO** ..... p. 243

**PRÓXIMO NÚMERO** ..... p. 245



## GOLPES DE ESTADO: A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA EM PERSPECTIVA

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes<sup>1</sup>

No famoso *lógos epitáphios* de Péricles, entusiasticamente codificado por Tucídides, há um amálgama de elogio aos mortos e celebração da democracia. Na verdade, uma relação de intensa solidariedade ampara essa dupla disposição: nos discursos que fez a respeito de si, a *pólis* dos atenienses justificava reconhecer o valor dos mortos por ser democrática, e só era democrática por ter cidadãos tão valorosos como aqueles que primeiro tombaram na Guerra do Peloponeso. Em certo sentido, vigorava a certeza de que a cidade deveria ser objeto do cuidado coletivo. Foi para expressar esse cuidado que, no inverno de 431 a.C., Péricles foi convidado a falar e avançou em direção a uma plataforma alta, assim construída para que a multidão pudesse ouvi-lo. Dentre outras coisas, afirmou:

Temos uma forma de governo que em nada se sente inferior às leis dos nossos vizinhos, mas que, pelo contrário, é digna de ser imitada por eles. E chama-se democracia, não só porque é gerida segundo os interesses não de poucos, mas da maioria, e também porque, segundo as leis, no que respeita a disputas individuais, todos os cidadãos são iguais” (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 37).

Afora a miríade de possíveis distinções entre a democracia ateniense e as democracias modernas, há algo de fundamental – posto que fundante – que precisa ser observado com rigor: se o que caracteriza os governos democráticos é o caráter coletivo das decisões, o respeito à soberania das decisões coletivas deve ser assegurado de modo intransigente. Fora isso, qualquer ruptura, quando conduzida por um pequeno grupo à revelia da maioria, denuncia uma forma de traição ao princípio vigente. A esse movimento de ruptura, instaurado de forma violenta ou não, por grupos que já detém parte do poder e que dele se utilizam para ampliá-lo, dá-se comumente o nome de *Golpe*.

<sup>1</sup> Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ).



A ideia de *golpe* passou a ser amplamente discutida no Brasil, dentro das muralhas das universidades e fora delas, a partir dos primeiros movimentos que conduziram à deposição de Dilma Rousseff. A presidenta, reeleita em 2014 pelo Partido dos Trabalhadores, foi afastada de seu cargo em 12 de maio de 2016 devido à instauração de um processo de *impeachment*. Seu mandato foi definitivamente cassado em 31 de agosto de 2016. A justificativa jurídico-política para o processo foram as chamadas “pedaladas fiscais”. Diversas dúvidas, contudo, sobrepassaram o processo por improbidade administrativa, inclusive em função de uma perícia realizada pelo Senado Federal e entregue à comissão do *impeachment* em 27 de junho de 2016, posto que o documento isentava a então presidenta afastada de participação nas “pedaladas fiscais”.

Mas não apenas as dúvidas acerca das questões fiscais entram na equação. A despeito das possíveis divergências técnicas que estariam na base do processo, as flagrantes questões políticas envolvidas no *impeachment* reforçaram em muitos a convicção de que vivemos um golpe de Estado. As tensões estavam há tempos colocadas, mas o estopim do fato político foi claramente motivado pela forma com que o partido de Dilma Rousseff se posicionou a respeito da investigação, no Conselho de Ética da Câmara dos Deputados, em um processo por quebra de decoro parlamentar movido contra Eduardo Cunha (PMDB), então presidente da Câmara. Essa história foi corroborada pelo atual presidente em exercício, Michel Temer, em entrevista à TV Bandeirantes em maio deste ano: segundo ele, “se o PT tivesse votado nele naquela comissão de ética, é muito provável que a senhora presidente continuasse”.

Mas se o processo foi alavancado por Eduardo Cunha, a participação ativa do então vice-presidente e de seu partido reforça a hipótese de golpe. Em dezembro de 2015, torna-se pública uma missiva que Michel Temer teria enviado à presidenta Dilma Rousseff fazendo críticas à forma com que era supostamente deslocado das decisões do governo, autoproclamando-se “vice decorativo”. Adiante, também veio a público, na tarde de 11 de abril de 2016, um áudio em que o presidente ensaiava um discurso de posse. Temer alegou que, assim como a carta, se tratava de uma questão privada que se tornou conhecida a despeito de sua vontade; outrossim, e apesar da veracidade ou não dessa afirmação, o conteúdo é bastante sugestivo e indica o desejo do então vice-presidente de ver-se como chefe do Executivo. Esse princípio de publicidade acidental não se aplica, contudo, ao projeto *Uma Ponte para o*



*Futuro*<sup>2</sup>, lançado pelo partido do então vice-presidente da República em 29 de outubro de 2015. Após fazer um diagnóstico da crise econômica e uma série de críticas à condução de um governo do qual faziam parte de modo formal e efetivo, o programa do PMDB convida a *nação* [sic] para participar desse projeto formulado no interior do partido e que não contava com o aval das urnas:

Faremos esse programa em nome da paz, da harmonia e da esperança, que ainda resta entre nós. Obedecendo as instituições do Estado democrático, seguindo estritamente as leis e resguardando a ordem, sem a qual o progresso é impossível. O país precisa de todos os brasileiros. Nossa promessa é reconstituir um estado moderno, próspero, democrático e justo. Convidamos a nação a integrar-se a esse sonho de unidade (UMA PONTE PARA O FUTURO, 2015, p. 19)

Poderíamos também recordar a sessão deliberativa da Câmara dos Deputados do dia 17 de abril de 2016, onde os parlamentares presentes se dirigiam ao microfone para declarar o voto favorável ou contrário ao *impeachment*. Presidida pelo próprio Eduardo Cunha, que já era réu em um processo que veio a culminar com sua prisão, as declarações de voto raramente colocavam em questão o mérito do processo.

A todas essas questões, poderiam ser adidas outras tantas que, desde então, vem tornando a ideia de *golpe* francamente presente em nosso cotidiano político, além de despertar o interesse intelectual de muitos que investigam esse e outros processos de ruptura, de tentativa de ruptura e de formas de resistência a ações que parecem contradizer, em prol dos interesses de poucos, o poder decisório da maioria. Os debates sobre a deposição de Dilma Rousseff continuarão por longos anos e serão objeto de acurada investigação por parte da historiografia. Em alguma medida, a historiografia não apenas tornará esses fatos objeto de rigorosa análise, mas também buscará entender esse momento *sui generis* da História do Brasil, seus efeitos já visíveis e tudo aquilo que ainda iremos experimentar ao longo dos anos. Vivemos uma incontestável crise política que revela o quanto a democracia é frágil e exige nossa atenta observação.

É precisamente por isso que a *Hélade* publica nessa edição o dossiê *Golpes e formas de resistência na Antiguidade*. Os artigos dialogam com o tema e mostram o quanto a experiência dos povos antigos é um *locus* importante

<sup>2</sup> Disponível em [http://pmdb.org.br/wp-content/uploads/2015/10/RELEASE-TEMER\\_A4-28.10.15-Online.pdf](http://pmdb.org.br/wp-content/uploads/2015/10/RELEASE-TEMER_A4-28.10.15-Online.pdf). Acesso em 02 de agosto de 2017.

não apenas para a reflexão a respeito de nossos conflitos contemporâneos, mas também como espaço em que podemos contrapor experiências e identificar questões que nos escapam na ausência de medidas de comparação. A quantidade significativa de artigos submetidos, encaminhados e aprovados pelos pareceristas *ad hoc* sinalizam o quanto os historiadores da Antiguidade estão sensíveis ao problema e mobilizados para torná-lo, no marco de nosso livre exercício de reflexão, uma questão a ser analisada por força das demandas do presente da vida social.



*Dossiê*

GOLPES E FORMAS DE  
RESISTÊNCIA NA ANTIGUIDADE



# A ORDEM ASTRAL: A AÇÃO DO *PRINCEPS* OTÁVIO AUGUSTO PELA LEGITIMIDADE DO SEU PODER

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>1</sup>

Prof. Doutorando Rodrigo Santos M. Oliveira<sup>2</sup>

**RESUMO:** Voltamos o nosso olhar para as relações políticas durante o Principado romano em uma tentativa de compreender nossas experiências do presente. Assim agindo, percebemos que líderes romanos já articulavam suas ideias perante um vasto e heterogêneo público. Sendo assim, propagar uma boa imagem não seria uma necessidade apenas para o *princeps* (ou atual): Senado, povo de Roma e províncias precisavam adotar certas posturas a fim de obterem, também, benefícios. Um jogo de poder era estabelecido, e para entendê-lo, destacamos o governo de Otávio Augusto. Analisamos tal período, pois representa uma ruptura entre dois momentos da História romana (República e Principado), ao mesmo tempo em que este líder promoveu, ao considerarmos suas posturas e discursos, uma continuidade de elementos tradicionais republicanos. Ou seja, o discurso aludia à sua prática, e convencia os demais de sua legitimidade. Em busca de ordenamento, Marco Manílio, autor de *Astronomicas*, acabou por nos proporcionar novas ferramentas para a realização desta análise; até os astros explicam os poderes atribuídos à Otávio, ao Senado e ao povo romano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Propaganda; Poder; Astrologia; Otávio Augusto.

Dossiê

## INTRODUÇÃO

Horários eleitorais, folhetins informativos durante campanhas, comerciais televisivos, entre outros recursos, são utilizados atualmente para “informar” o eleitor a respeito dos candidatos que pretendem ocupar qualquer cargo de chefia no governo. Tal propaganda se faz necessária, pois através desta ocorre a aproximação – mesmo que em um plano abstrato e não físico – entre os que votam e os votados. Atualmente, em nosso sistema democrático, temos a ideia de que os governantes são escolhidos a partir do voto e pelo povo que

<sup>1</sup> Professora Associada 4 de História Antiga e Medieval na UFG. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq. Contato: anateresamarquesgoncalves@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História – UFG, bolsista CAPES, orientado pela Profa. Dra. Ana Teresa M. Gonçalves. Contato: rodrigo.sm.oliveira@gmail.com.



se identifica com as propostas elencadas pelo aspirante a ocupar um cargo do governo. Devido às diferenças percebidas no período histórico conhecido como Principado romano, pensou-se, por muito tempo, que a propagação de ideias e imagens não fosse necessária para escolha e legitimação do *Princeps*. O líder seria escolhido entre um membro da elite romana (especificamente, do grupo senatorial), e por esta governaria, sem precisar realizar o que chamamos hoje de “prestação de contas”. O poder deste líder seria absoluto e apenas terminaria em ocasião de morte ou de sucessão. Porém, ao nos atentarmos aos estudos recentes sobre a ação do *Princeps*, percebemos que este desempenhava um papel de maior elasticidade e dependência em relação aos seus subordinados. Ele também necessitava aprender a “dançar conforme a música”, e não simplesmente ditar regras e ser temido.

Sendo assim, o presente trabalho visa compreender melhor tais relações durante o Principado romano, especificamente nos centrado na figura de Otávio Augusto. A principal documentação utilizada é a obra de Marco Manílio, *Astronomicas* (século I d.C.), na tentativa de entender, a partir de uma fonte não usual para se explicar o panorama político, como tais representações do líder romano eram importantes para a consolidação e legitimação de seu governo, e, ainda, como poderiam ser realizadas. Os astros, signos e porções celestes influenciaram as ações dos seres humanos, servindo para legitimá-las ou negá-las.

## I - O PRINCEPS: UM PANORAMA GERAL

Como aponta Louise Revell (2009, p.80), o *Princeps* seria uma abstração, pois representava mais que um indivíduo em exercício de uma magistratura: “a habilidade de indivíduos específicos pode ser desafiada, mas não a figura do Imperador como detentor da autoridade política”. Sendo assim, o Imperador era aquele que, além de possuir a magistratura, desempenhava um papel de autoridade, ou seja, um *status* superior verificado em um plano ideológico e não prático/legal. O poder que exercia se mantinha e se legitimava a partir das magistraturas que agregava ou negava, assim como fez Otávio. A repetição com que ganhava tais cargos mostrava a autoridade e o controle que cada *Princeps* possuía.

Temos que nos atentar ao fato de que nem todos os líderes possuíam os mesmos cargos e se destacavam da mesma forma. Vide o exemplo de Otávio e de Tibério (linha sucessória): ambos se utilizaram de mecanismos similares para atingir seus objetivos perante o Senado e o povo de Roma; porém, enquanto o primeiro foi tido como humilde e legitimamente possuidor da

honra necessária para governar, o segundo foi tachado como exemplo de falsa modéstia e um líder ruim. (SUETÔNIO, *Vida de Tibério*, v. 28-35)



São inúmeras as hipóteses, generalizações e estereótipos construídos. Um desses, deveras difundido entre historiadores da Antiguidade, é o apresentado por Paul Veyne (2009). Em seu livro, *O Império Greco-Romano*, este autor elege como melhor forma de representação de um Imperador um modelo bem curioso<sup>3</sup>:

Quem era o Imperador romano? Um aventureiro bem sucedido ou cujo pai obtivera sorte; a dignidade imperial não estava, então, ancorada ao grave rochedo da propriedade patrimonial que atravessa os séculos (VEYNE, 2009, p. 4).

Tal imagem não satisfaz nossa necessidade de construção da figura imperial. O *Princeps*, a partir desta análise, é quase um inconsequente, um acaso, sendo altamente dependente da indicação e dos bens do seu pai para poder sobreviver e possuir a legitimação necessária. Vínculos com ancestrais importantes não eram suficientes para manter alguém no comando. Utilizando-nos novamente do exemplo de Tibério, mesmo que se associando a Otávio, sua imagem não se manteve favorável perante o Senado romano. Mesmo assim, afirmamos que a associação entre o *Princeps* e seus antepassados era uma poderosa arma de poder. Apenas salientamos que não seria exclusivamente isto a confirmar um governo.

Mesmo que claramente, para nós historiadores, tenha sido instituído um novo modelo político a partir de Otávio, denominado como Principado, percebemos que o romano, contemporâneo ao evento, não foi sensível a tal mudança. Ainda nos espelhando na figura deste líder, sabemos que ao assumir as magistraturas e ter o reconhecimento do Senado, Otávio não inaugurou um novo modelo político, ao contrário:

Quando Augusto ganhou supremo poder como *Princeps*, ele colocou o sistema político romano em um caminho que não se desviou para a duração do Império: enquanto a retórica de um retorno para a

<sup>3</sup>“O príncipe, na verdade, é todo-poderoso. Seu poder é o mais absoluto, completo e ilimitado possível; não é compartilhado com ninguém, assim como a ninguém ele deve prestar contas. Apenas restrições auto-impostas limitam tamanha onipotência. A razão estava na concepção romana de poder, do imperium, o poder absoluto e completo (o mesmo de um oficial no campo de batalha, detentor do direito de vida e de morte sobre seus homens, em que desobediência e delito não se distinguem); no Império, esse poder é depositado nas mãos de um único homem, em vez de ser dividido entre diversos magistrados [...] Contudo, como príncipe, tem o poder de decidir a paz e a guerra, aumentar os impostos e incorrer nas despesas que quiser; nada lhe escapa (é o senhor dos cultos públicos e do direito pontifício) e nenhum poder limita o seu” (VEYNE, 2009, p. 9).

democracia da República aparecia nos textos da elite, os eventos históricos demonstravam que esta não era mais uma alternativa viável (REVELL, 2009, p. 80).



Assim como apresenta Geoffrey Sumi (2005, p. 221), ao assumir seu posto, Otávio se declarou como restaurador da República, consolidando seu papel como *Princeps*. Ele se utilizava de valores republicanos para criar uma “nova forma” de governo: “Augusto adapta os requerimentos da tradição e dos valores da República romana para sua própria necessidade e autopreservação política e dinâmica”.

Otávio iniciou sua campanha ainda durante o período do *triumvirato*. O período citado foi de grande conturbação na organização e manutenção da República romana. Roma, especificamente a cidade, vivia um período de desestabilidade interna agravada pela disputa constante entre grupos de elevadas camadas. Otávio e Marco Antônio iniciaram um confronto que mexeu com a estrutura política romana, modificando o espaço sócio-político da República para o que nós, historiadores, chamamos de Principado. Tal mudança não foi sentida e confirmada pelos próprios romanos deste período. Mesmo após a vitória, Otávio não inaugurou outra ordem, ou se proclamou líder soberano. O que este líder fez foi conquistar a *Pax Romana* – não absoluta – e devolver o poder ao Senado e povo de Roma, sendo assim, reconhecido como o grande restaurador da República.

Em sua estratégia contra Marco Antônio, Otávio se apresentou como protetor e mantenedor da tradição, associando-se aos costumes romanos e ao deus Apolo. Enquanto isto, ele destacava em seus discursos as preferências de Antônio pelo Oriente, a associação deste com uma divindade estrangeira, Dionísio, e sua relação adúltera com Cleópatra. Dessa forma, M. Antônio fere o que John A. Lobur (2008, p. 15) nomeia de “sensibilidade romana”.

Baseando-nos nos relatos de Suetônio, foi gerado, em todas as camadas sociais de Roma, um *consensus* pertinente à imagem de M. Antônio como inimigo da República, devido sua postura diante dos “prazeres orientais”, o que acabou por comprometer toda a autoridade que este possuía. Enquanto isto, Otávio tomou o caminho contrário ao do seu rival: através de discursos e rituais diante de todos os cidadãos, expressou sua vontade de restaurar a República revivendo as tradições. Otávio realizou isto para que a opinião pública (que acabara com seu rival) estivesse ao seu lado, gerando *consensus* acerca de sua boa liderança. Sua campanha foi tamanha que ainda proclamou “Roma livre do medo”.



“A visível manifestação deste ‘*consensus*’, descrito, claramente existente nas fontes é elevado ao nível de mitologia” (LOBUR, 2008, p.27). A imagem de Otávio começa a ser cunhada como herói mitológico fundador de Roma, o que demonstra o poder que exercia perante toda a sociedade. No escudo de Enéias (descrito por Virgílio) havia a mensagem “Liderando os italianos na batalha, juntamente com o Senado e o povo”, demonstrando que Otávio adquirira *consensus* no que tange seu poder em Roma<sup>4</sup>. Além disso, este líder modificou a topografia da cidade, alegando que assim restauraria a República. Após a batalha de Áccio, ele reformou o fórum de César que, juntamente com a Cúria, simbolizava a República em si a partir da imagem essencial do Senado.

Mas o que seria esse *consensus*? Não possuímos a pretensão em acreditar que este seria total e absoluto, e sim, se basearia em uma grande aprovação diante da figura imperial. O texto de Clifford Ando (2000) trabalha com este conceito que, para nós historiadores da contemporaneidade, é difícil de compreender. Tal termo é empregado no período do Principado Romano a fim de facilitar a apreensão do exercício de poder nesta sociedade, representado pelo *Princeps*, Senado e províncias. Tal *consensus*, por mais que instituído e idealizado como universal, sempre foi a chave para se entender a relação existente entre estes três estamentos fundamentais para a manutenção do que seria o Império Romano. Percebemos, então, que nenhum grupo ou indivíduo detinha em si poder – enquanto controle – total. Era necessário articular ideias, conquistar aliados e, com isso, gerar *consensus*. Este não seria algo dado e, muito menos, intrínseco a alguém: deveria ser conquistado, legitimado e cultivado para que existisse. Assim, ter *consensus* seria mais uma ferramenta de propaganda do que uma certeza de legitimidade:

Documentos que invocam tal *consensus* raramente clamam por representar a visão de todo o mundo; ao invés disso, eles pretendiam representar a visão de grupos particulares. Ao fazer isso, estes documentos criavam clivagens dentro da população geral, dividia lealdades, e permitia a expressão de certa unidade somente quando expressavam (os Imperadores) o compromisso com o estabelecimento da ordem (ANDO, 2000, p. 135).

O *consensus*, assim como afirma o autor supracitado, mostrava o limite entre o poder real do *Princeps* e seu carisma. Desta maneira, temos uma ideia

---

<sup>4</sup> Sabemos que este *consensus* não era absoluto, por mais universal que tente ser. Temos isso em mente pelo fato das incessantes demonstrações de Otávio como um excelente líder e restaurador da República. Partimos do pressuposto de que se tal *consensus* fosse realmente aceito e não questionado por todos, não haveria a necessidade de tal afirmação constante do poder augustano.



de unidade política e geográfica que se baseia em uma relação comum entre os liderados e seu líder, e se opera a partir da língua compartilhada e da cidadania concedida. O *Princeps* assumia seu papel em reluta, afirmando que exercia suas funções em nome e pelas causas da República, mostrando que todos estavam submetidos às leis: ele tinha como prioridade em suas preocupações o bem público, ou pelo menos essa era a ideia que se esforçava para passar. Voltando-nos ao exemplo de Otávio, mesmo obtendo inúmeros títulos e crescente poder, ele não se opôs ao Senado dentro de sua política. Ao contrário: reconhecer a autoridade do Senado era reconhecer a própria autoridade (autoridade do *Princeps*, neste caso), já que este era escolhido por aquele grupo. Utilizar – quiçá manobrar – o Senado conforme sua vontade era a primeira lição que um bom *Princeps* deveria aprender. Otávio se tornou parceiro do Senado e estabeleceu, com isso, sua autoridade. Ele entregava o poder e autoridade ao próprio povo de Roma e ao Senado, diferentemente do que fez César ao reivindicar tal poder para si.

Assim como pontuado por Geoffrey Sumi (2005), Otávio criou cerimônias públicas para manter-se no poder, enquanto César não o fez: o segundo era ditador, cargo passageiro e talvez, por isso, não se preocupou com tais cerimônias. O primeiro Imperador foi um grande adaptador e não um inovador. Ao abrir mão da ditadura, ele se afastou do deslize de César e, a partir dessa negação, acabou por aumentar seu próprio prestígio.

A oratória era de extrema importância para um bom líder. Otávio reformou o fórum e mostrou a importância de um bom discurso: ele dá voz aos tribunos não apenas para dividir o poder, mas, também, para ter alguém que lhe elogie publicamente; seu discurso dava voz aos outros, ou seja, não discursava sozinho, não apresentava as benesses que fizera sozinho e, dessa maneira, aumentava seu próprio poder.

Com o início do Principado de Otávio as relações entre periferia e centro mudaram. Este se mostrava como filho e herdeiro de César, fazendo dos clientes do pai seus próprios clientes. De acordo com Clifford Ando, a maior conquista augustana foi concebida a partir de seu carisma – este, associado à universalização de seus clientes – e à divinação de César, que apresentavam-no como o líder legítimo. Otávio buscava ter *auctoritas*, percorrendo todo o processo elencado por J.E. Lendon (2005): buscou a honra ao expressar suas virtudes, recebendo a *dignitas* capaz de lhe conceder a fama, ou seja, uma imagem positiva. Não buscou a honra coercitiva, pois ela é passageira e não se mantém para os seus sucessores, preferindo também realizar constantemente cerimônias que aumentassem seu prestígio do que esbanjar simplesmente as riquezas advindas da Fortuna (estas, de acordo com Lendon, seriam passageiras).

## 2 - CONSOLIDAÇÃO DA IMAGEM IMPERIAL: OTÁVIO AUGUSTO E SEUS VASTOS RECURSOS



Otávio se utilizou de inúmeros recursos para propagar uma boa imagem e se manter no poder. Desde sua postura perante o Senado – já abordada no tópico acima –, até em como se fazia representar, Otávio Augusto foi um Imperador capaz de atingir certo *consensus* perante seus liderados.

Em sua trajetória, Augusto mostrou que não foi o agente que conquistou sozinho o poder. Na verdade, o Senado entregou este poder a ele, pois reconheceu suas virtudes. Ele apenas devolveu tal poder ao povo e ao Senado e conquistou, desta forma, maior *consensus* (ele se mostrou como o restaurador da República). Um bom líder, de acordo com Clifford Ando, deveria recusar o poder. Augusto, a partir de tal lógica, chegou a receber o título de Pai da Pátria.

Como afirma Marco Manílio, *Astronomicas*, até mesmo os astros confirmam o poder de Augusto<sup>5</sup>. Nos livros I, II e III, a exaltação ao signo de Capricórnio – signo de nascimento do *Princeps* Otávio Augusto – é averiguada:

Também não são inferiores quanto ao resto: são dominados por um único astro, Augusto, estrela que por sorte coube ao nosso orbe, o maior legislador agora na terra, depois no céu (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro I, v. 473-478).

[...]

Capricórnio, ao contrário, dirige seu olhar para si mesmo (qual outro, em efeito, poderia admirar mais importante, se foi ele quem brilhou com tão bom presságio no nascimento de Augusto) (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro II, v. 507-509).

A partir de tais excertos da obra, podemos definir que os três primeiros livros foram escritos durante o Principado de Augusto. A expressão “o maior legislador **agora** na terra”, utilizada no Livro I, designa que este Imperador se encontrava vivo naquele período, e a exaltação de seu signo se torna uma “propaganda”<sup>6</sup> inerente à legitimação do poder imperial, já que apresenta

5 Tal relação entre Céu e Terra é o elemento chave da obra maniliana. Manílio determina e mostra ao leitor o quão interligados estão estes dois espaços, sendo a vida terrena uma projeção dos acontecimentos celestes. Esta unidade universal recebe o nome de “*simpatia universal*”, a qual, todos, de acordo com os estoicos, estavam condicionados. Desde as estrelas até a menor das plantas, todo o Universo estava unido pela criação do deus que o concebeu.

6 “[...] o simples, mas importante, ato de organizar, selecionar e divulgar informações, usando de persuasão, síntese e de imagens que estão na memória dos receptores das mensagens” (GONÇALVES, 2002, p. 74).

Otávio como o líder, não só de Roma, mas de todo o mundo, escolhido pelos astros.



Manílio atribui inúmeras referências a Augusto e ao seu poder, legitimando-o:

A mim, ó César<sup>7</sup>, da pátria primeiro homem e pai, tu que reges o mundo submisso às tuas augustas leis e que mereces, tu próprio como um deus, o céu concedido antes a teu pai<sup>8</sup>, me inspiras e fortaleces para cantar tamanhas coisas (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro I, v. 8-12).  
[...]

Para eles (povos que vivem abaixo da linha do eixo, ou seja, extremidade inferior do globo) o céu não é menor nem pior em luz, nem menos numerosas nascem as constelações em seu orbe. Também não são inferiores quanto ao resto: são dominados por um único astro, Augusto, estrela que por sorte coube ao nosso orbe, o maior legislador agora na terra, depois no céu (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro I, v. 473-479).  
[...]

[...] e a raça Júlia, descendente de Vênus. Augusto desceu do céu e o céu ocupará, o qual irá reger [...] (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro I).  
[...]

Como podemos perceber, até mesmo os astros cooperam para a legitimação da imagem de Augusto como o *Princeps*. Porém, esta não foi a única forma que este encontrou para legitimar sua ação. São inúmeros os métodos e mecanismos utilizados por Augusto que apresentavam-no virtuoso o bastante para possuir a autoridade necessária e, dessa forma, se destacar dos demais.

Um dos meios mais utilizados para a propagação de seus ideais foi a literatura. A própria obra maniliana nos é um bom exemplo disto. Mesmo que elaborando um manual do conhecimento astrológico, Manílio afirma que sua produção é um poema sobre a beleza do Universo; ele cria sua narrativa como uma literatura. Sua intenção não era somente passar um conhecimento científico do que seria o universo e as relações e distâncias dos corpos celestes, mas também criar uma narrativa que fosse digna da beleza dos astros. O próprio autor mostra o quão laboriosa foi a realização de tal tarefa:

É fácil dar à vela com os ventos favoráveis, e revolver o solo fecundo com técnicas variadas, e ao ouro e ao marfim acrescentar ornato,

---

7 Augusto

8 César



quando a rude matéria mesma já tem brilho. Escrever poemas sobre assuntos sedutores é comum, bem como compor uma obra simples. Quanto a mim, porém, tenho de lutar com números, desconhecidos nomes de coisas e frações de tempo, com as diferentes circunstâncias e movimentos do céu, e a ascensão das constelações, e com as partes nas suas próprias partes. Se conhecer essas coisas já é muito, que será então de exprimi-las? E numa poesia adequada a elas? E de submeter-las a um metro fixo? Aproxima-te, ó quem quer que sejas que possas aplicar ouvido e olhos à minha empresa, e ouve as palavras verdadeiras. Presta atenção, e não procures doces carmes: a matéria mesma recusa o ornato, satisfeita com ser ensinada. E, se alguns nomes forem referidos em língua estrangeira, culpa será do tema, não do vate: nem tudo se pode verter, designando-se melhor em sua própria língua (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro III, v. 32-52).

Mesmo em uma sociedade de maioria não letrada, a literatura desempenhava um papel importantíssimo, pois alcançava a elite romana e a persuadia. A comunicação entre o Imperador e seus súditos, fossem eles próximos ou distantes – como é o caso das províncias – era de extrema importância. Assim como pontua Richard Miles (2005, p. 29), a comunicação deve ser entendida como um processo que se apresenta a partir de um ou mais níveis. Não se pode dizer que a comunicação é simplesmente interação presencial entre duas pessoas ou mais, pois pode ser feita de maneiras verbais ou não, influenciando na criação de outras crenças e comportamentos. A comunicação se baseia, então, em dois conceitos-chave: a articulação das ideias e a sua transmissão.

Temos que nos atentar para o poder que a palavra escrita possuía: só nos chegou o que foi escrito. O falado sobreviveu graças à escrita. Porém, não podemos definir uma sociedade pelos letrados. A “alfabetização” não é uma ferramenta universal da cultura, mas é inseparável da educação. No Império, a palavra escrita desempenhou um papel – quase que – central: na passagem das leis, no comando dos exércitos, etc.. O Imperador tinha contato com seus subordinados, muitas das vezes, por correspondência (MILES, 2005, p. 37). Sem a palavra escrita seria impossível a manutenção do Império. O conhecimento era poder e o Império romano soube articular bem as informações do governante aos governados (e o inverso também): datas importantes, grande eventos de construção e astrológicos eram registrados (MILES, 2005, p. 38).

A escrita era tão importante que os Imperadores também investiam na escrita de suas autobiografias. Otávio, por exemplo, escreveu sua autobiografia para estabelecer sua imagem – serviria como uma forma de propaganda. Nela,



mostrou a origem divina de sua família (ligada à deusa Vênus), sua ligação com o divino César e todas as glórias que conquistou e lutou por Roma – como a batalha contra Marco Antônio. Através destas ligações com ancestrais importantes, e até divinos, Otávio se colocou em lugar de destaque ao se pronunciar como legitimamente escolhido entre os homens e os deuses.

Assim como apresenta Geoffrey Sumi, o *Princeps* se utilizava de cerimônias para se apresentar ao Senado e ao povo, tendo que suas ações serem altamente performáticas. Até mesmo após sua morte, Augusto deixou especificações claras de como deveria ser feito todo o ritual. O corpo de Otávio ficaria no templo de *Divus Julio*, já que este templo estava associado à divinização de César – importante pela associação desde a adoção –, e seria levado para o Campo de Marte e não para o Fórum (quebra nos protocolos, mas com razões políticas). “Três imagens de Augusto foram carregadas na procissão do funeral” (SUMI, 2005, p. 257): uma como *triumvirato*, outra como senador e a terceira como triunfante em uma biga. Além dessas, Augusto colocou imagens de sua família, incluindo sua ligação com César e Rômulo (além de sua associação a Enéias e a Afrodite). Ele exigiu que seu corpo passasse em uma procissão pelos monumentos que construiu e restaurou e, dessa forma, se fez lembrado.

As imagens do Imperador que eram divulgadas também eram utilizadas para legitimá-lo. Elas divulgavam, assim como pontua Louise Revell (2009), imagens que o legitimassem não somente em relação à sua posição pessoal/individual, mas também afirmavam sua legitimidade a partir da família e de sua ligação com os deuses (como o exemplo já citado: Augusto). Não podemos ter noção de quantas pessoas viam tais imagens, porém o acúmulo dessas nos dão uma ideia da importância e do reforço que causavam. O Imperador fazia-se representar sempre em seu auge, ou seja, novo e belo. Fica difícil distinguir as estátuas dos Imperadores, pois os temas se repetiam demais. Um tema bastante repetido era a representação do Imperador como herói, nu, o que mostrava sua natureza super-humana.

Nos dias atuais, historiadores da arte não se preocupam apenas com a imagem, mas também com sua recepção. A estátua do Imperador poderia receber sacrifícios, e participar de processos religiosos sendo carregada – algo que acontecia durante o culto imperial. Tais estátuas eram colocadas em lugares estratégicos e públicos para que o maior número de pessoas pudesse ver e, com isso, lembrar-se do poder imperial. As estátuas expostas não eram somente do Imperador, mas também de seus familiares. Tais imagens legitimavam a autoridade do mesmo, mostrando o quão digno era o seu comando, já que descendia de uma família importante.



Sabendo de tais veículos de propagação da imagem imperial utilizados pelo *Princeps*, temos que nos atentar também à divulgação de tal imagem em relação às províncias, já que o Império Romano se fez conhecido pela sua vastidão territorial. Dessa maneira, é válido nos perguntarmos “Como o Imperador mantinha o controle e propagava sua imagem para estes povos tão distantes?”.

### 3 – O IMPERADOR E SEUS LONGÍNQUOS SÚDITOS: A RELAÇÃO ENTRE ROMA E AS PROVÍNCIAS

A vastidão do Império Romano é abordada em vários documentos, e o próprio Manílio nos dá uma noção de tal tamanho:

Aí (no território da África), coube a Cartago, pelas armas, o poder, no tempo em que Aníbal arrasou com fogo as fortalezas alpinas e tornou eterno o Trébia, cobriu Canas de sepulcros e fez a Líbia introduzir-se nas cidades do Lácio. Em Cartago, a natureza, contrária a futuras guerras, reuniu pestes de várias espécies e uma variedade de feras monstruosas. Esta terra selvagem tem horrendas serpentes, e animais cujos membros são habitados por veneno, e seres cujo pasto é a morte, acusações contra a terra, e ainda enormes elefantes têm, produzido, ainda, a selvagem terra, fértil de seu próprio castigo, cruéis leões, divertindo-se com o parto de monstruosos macacos; e, pior do que se fosse estéril, ela infesta de maus frutos suas áridas areias, até que abandona sua autoridade junto aos habitantes do Egito. A partir daí estão os povos da Ásia, e uma terra em tudo rica: correm rios de ouro, e de pérolas rebrilha o mar, perfumadas florestas sopram o aroma de plantas medicinais: A Índia, maior que o conhecimento que dela se tem, e os partos, ou (se queres) um outro mundo, e as muralhas de Tauro, que se elevam ao céu, e as tantas raças, em redor dele, com diferente nome, nações junto ao Tânaís, que separa as terras com as águas cítricas, e junto ao lago Meótida e aos perigos do Ponto Euxino. Este é o limite que a natureza impôs à poderosa Ásia. O que resta é a Europa que ocupa, a primeira que recebeu Júpiter, quando nas ondas ele nadava, e que pôs o touro em liberdade [...]. Ele presenteou com o nome da menina o litoral, consagrando com tal título o monumento do amor. É, pelos seus varões, a terra mais ilustre e a mais fecunda em doudas artes: Atena, florescente no seu poder sobre a palavra; Esparta, reconhecida por sua força militar; Tebas, por seus deuses; e Péla, por um único rei, a sua morada principal, reconhecimento pela guerra troiana; Tessália, e Epiro poderosa, e a costa, vizinha, da Ilírica; e a Trácia, à qual coube a sorte de ter Marte por habitante; e a Germânia, admirada entre os seus filhos; a Gália, por suas riquezas; a Hispânia, grandiosa por suas guerras; e, acima de todas, a Itália, que Roma a

maior de todas, impôs ao mundo, unindo-se ela mesma ao céu. Tais são os limites em que a terra e o mar devem ser examinados [...] (MANÍLIO, *Astronomicas*, Livro IV, v. 799-841).



Foi vastíssimo o território ocupado pelo Império Romano, e agregava diversas culturas. Porém, como Roma obtinha o controle de algo tão grandioso? Andrew Wallace-Hadrill (2008) percebe na cultura a diferenciação existente no governo augustano; não existe uma cultura romana pura e nem um processo de romanização puro. A identidade romana não é dicotômica. Ela é plural e consegue sobrepor inúmeras identidades com facilidade: a romanização e a helenização não são processos excludentes, mas agregadores. O Império Romano era multilinguístico, e a cultura não era apenas imposta, ela também era absorvida. Estabelece-se, então, uma idealização cultural que se aplicava nas províncias, ou seja, o que se originava era uma liga cultural que une características romanas e provinciais. O exemplo romano sempre se voltava à manutenção do *mos maiorum* e, por isso, Wallace-Hadrill utiliza-se, para explicar tal formação cultural, do conceito de dialética cultural. A própria Itália era plural em relação às culturas existentes, e por isso o entendimento de romanização também o era: uma romanização mais pela seleção do que pela expansão.

Dessa maneira, entendemos que a identidade seria um processo de fabricação. Ser romano seria se educar romano, aprender a se portar de acordo com os interesses romanos, e não apenas reivindicar algumas divindades e/ou costumes. O processo de romanização não seria a mera substituição da cultura local pela romana, e sim um processo similar à uma adição. Processos como a hibridização<sup>9</sup> ou a fusão<sup>10</sup> cultural não explicariam a complexidade da transformação cultural existente a partir do contato entre Roma e as províncias. Estudos recentes, como o de Wallace-Hadrill (2008, p. 31), mostram que a cultura não é unilateral e nem responde simplesmente a processos civilizadores. A palavra cultura é derivada do latim *cultivas* que agrega a metáfora da cultivação e que realiza um paralelo com a vida humana e a natureza.

Sendo assim, para que esse diálogo cultural pudesse acontecer, as relações com as províncias deveriam ser mantidas de alguma forma, e a imagem do Imperador deveria ser propagada: e este é outro quesito que Otávio Augusto

9 Na hibridização, o resultado tem características dos originais, porém é estéril, ou seja, não pode produzir e propagar tal cultura.

10 Na fusão (como na do metal) forma-se outra coisa – cultura –, diferente das que lhe deram origem.



buscou preencher. A primeira teoria vigente sobre estas relações apresentava a percepção de dominação, em que Roma sobrepujava os povos dominados. Tal teoria se associa aos conceitos de civilização e progresso: Roma teria um papel de levar progresso e civilidade aos povos dominados. Esta ideia foi bastante utilizada durante a expansão dos Estados modernos para justificar suas ações, elegendo como exemplo maior Roma – foi construído um “discurso de dominação” ancestral que atendia aos interesses imperialistas dos países europeus frente às conquistas territoriais/econômicas (HINGLEY, 2010, p. 69). Surge também o conceito humanista, praticamente teleológico, de que Roma se apropria do legado grego e se torna o motor da civilização Ocidental.

Assim como destaca Richard Hingley (2010, p. 71), essa teoria defendia a existência de uma unidade da civilização imperial romana e a criação do conceito de romanização que enfatizava “um processo de ‘progresso’ desde uma cultura ‘bárbara’ até uma ‘romana’ na expansão do Império”. Nessa, a periferia (províncias – povos dominados de uma maneira geral) só era percebida a partir do seu grau de civilização e aproximação com o centro político.

A partir da década de 1960, cresce o número de historiadores que se utilizam de um novo foco: não mais a unidade era o centro das discussões, mas sim a “variabilidade das respostas locais a Roma” (HINGLEY, 2010, p. 73). A cultura romana passa a ser percebida como uma cultura mais heterogênea, e tal diversidade articulava uma lógica inclusiva que “não mais formula a si mesma em torno da criação de categorias e de hierarquias” (HINGLEY, 2010, p. 79)<sup>11</sup>.

A heterogeneidade garantia a manutenção do Império – porém, não pensamos que isso seja obra do acaso. Não havia uma “mudança de identidade”, e sim uma adaptação. Uma nova teoria surge disso: acontecia entre as culturas uma negociação e interação social na formação da identidade romana.

Alguns autores mostram uma utilização da força para divulgar a identidade romana. Porém, pensamos que não podemos creditar somente à força (militar) esse papel. O exército foi um grande propagador da romanização. As elites (romanas e provinciais) foram utilizadas para o desenvolvimento dos centros urbanos locais. Mas, outra maneira de romanizar os nativos foi a difusão do latim. As elites provinciais aprendiam o latim como uma forma de se aproximarem e tornarem-se “mais romanas”, aceitando, não de maneira

---

11 “Isso permite perceber-se o império romano como uma sociedade mais heterogênea, em que grupos e indivíduos atuavam diferentemente para se tornarem romanos, ao passo que mantinham o núcleo de suas identidades herdadas, e também contribuíam para uma iniciativa cultural imperial centralizadora” (HINGLEY, 2010, p. 78).

completamente passiva, a cultura imperial. Aprender o latim não fazia deles romanos, mas era uma maneira de manter a própria cultura, criar e armar mecanismos de defesa.



Como apresentado por Andrew Wallace-Hadrill (2008), a influência da elite romana passa a ser mais dialogada do que imposta, ao passo que novas elites surgem com a expansão territorial e a elevação de algumas províncias. Inúmeras imagens do Imperador eram divulgadas nas províncias – estátuas, moedas, etc. – e cada uma as recebia e incorporava, a partir de suas necessidades, de uma forma singular. A elite provincial se utilizava das imagens do *princeps* não apenas para estabelecer uma ligação entre ambos, mas também para se posicionarem como superiores perante o restante da população provincial. Nas moedas, como exemplo, Augusto faz questão de divulgar seu signo, Capricórnio, tão elevado e legitimado como o que brilha para os grandes líderes (já citado acima).

## CONCLUSÃO

Percebemos que todo um jogo foi elaborado pelos Imperadores (sendo Augusto o exemplo central), Senado e províncias. Não apenas um desses detinha o poder, mas se moldavam, se ligavam e se repeliam a partir de interações pertinentes ao interesse de cada um (indivíduo ou grupo). Entendemos que o *Princeps* desempenhava o papel de protagonista em toda essa trama, porém, entendemos também que o cenário, as alegorias e os personagens secundários poderiam desempenhar papéis de grande importância. Um jogo era estipulado e muitos jogavam, ao tentarem se manter próximos da irradiação que o poder emanava. Augusto em seus atos solenes como restaurador da República, nada mais foi que um excelente jogador, pois soube concluir sua estratégia, sendo reconhecido por inúmeros autores (Veléio Patérculo, Suetônio, Plutarco...) como um exemplo de bom líder. O Senado, que se “deixava ludibriar”, sabia o momento de contra-atacar e posicionar-se em favor de seus próprios interesses, mesmo perante o Imperador. Enquanto isso, povo e províncias (nos utilizando desses termos generalizantes), mesmo que distantes, também se arriscavam nessa modulação intensa de poder. Os astros, através das leis secretas e do destino que salvaguardam, já determinavam os acontecimentos terrenos: mesmo que esses superassem as expectativas humanas. Mas quem melhor, assim como aponta Marco Manílio, para compreender todo o Universo do que aqueles que dele foram criados? Entender o Universo seria entender o mundo terreno e, também, confirmar o poder dos poderosos.



**Abstract:** We look back for political relationships during Roman Empire, searching for understand ours presents experiences. Taking this action, we realize that roman leaders already articulated their ideas in face of a big and heterogeneous crowd. In that way, propagate a good image was not a necessity only for the *princeps* (or actual): Senate, people of Rome and provinces needed to adopt specific postures to get, also, benefits. Games of power were established and for understand theses, we analyze *Octavius Augustus* government. We analyze this period, because represents a rupture between two moments of Roman History (Republic and Empire), at the same time that this leader realize, when we consider his postures and speeches, a continuity of traditional republican elements. In other words, his speech was produced to confirm his actions, and to convince everyone of his legitimacy. Searching for order, *Marcus Manilius*, *Astronomicas*' author, provided new tools for this work; even the stars explains the different powers of *Octavius*, Senate and roman people.

**Key-words:** Propaganda – Power – Astrology – *Octavius Augustus*.

## BIBLIOGRAFIA

### *Documentos Textuais:*

MARCUS MANILIUS. **Astrologia**. Introdução de Francisco Calero e Tradução de Francisco Calero e Maria José Echarte. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

MARCUS MANILIUS. **Astronômicas – tradução, introdução e notas**. Trad. Marcelo Vieira Fernandes. São Paulo: USP, 2006.

MARCUS MANILIUS. **Astronomicas**. Trad. G. P. Gool. Cambridge: Harvard University Press/ London: Heinemann, 1977. (Loeb Classical Library).

FERNANDES, Marcelo Vieira. **Manílio Astronômicas – tradução, introdução e notas**. São Paulo: USP, 2006.

PLUTARCH. “The Life of Antony”. In: PLUTARCH. **The Parallel Lives**. Trad. Bernadotte Perrin. London: William Heinemann, 1919. (The Loeb Classical Library).

RES GESTAE DIVI AUGUSTI. Trad. Frederick W. Shipley. London: Harvard University Press, 1961. (The Loeb Classical Library).

SUETÔNIO. **A Vida dos Doze Césares**. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

VELEYO PATÉRCULO. **Historia Romana**. Trad. Maria Assunción Sánchez Manzano. Madrid: Ed. Gredos, 2001.

### *Historiografia:*

ANDO, Clifford. Consensus in Theory and Practice. In: **Imperial Ideology and Porvincial Loyalty in the Roman Empire**. California: University of California Press, 2000, p. 131-174.

GONGALVES, Ana Teresa M. **Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius**. São Leopoldo: ANPUH, 2007.



\_\_\_\_\_. **A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala.** São Paulo: USP, 2002.

\_\_\_\_\_. Honra e Poder: o discurso de Marco Antônio após o assassinato de Júlio César na obra de Dion Cássio. *In: Literatura, Poder e Imaginários Sociais no Mediterrâneo Antigo.* Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2010, p. 101-112.

HINGLEY, Richard. Diversidade e Unidade culturais: Império e Roma, *In: O Imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha.* São Paulo: Annablume, 2010, p. 67-93.

HUSKINSON, Janet. Looking for culture, identity and Power. *In: \_\_\_\_\_* (ed.). **Experiencing Rome: Culture, identity and Power in the Roman Empire.** London: Routledge, 2005, p. 3-27.

LENDON, J. E.. Honour and influence in the Roman Word. *In: Empire of Honour. The Art of government in the Roman Word.* New York: Oxford Press, 2005, p. 30-106.

LOBUR, John Alexandre. **Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology. Studies in Classics.** New York/London: Routledge, 2008.

MILES, Richard. Communicating culture, identity and Power. *In: HUSKINSON, Janet. Experiencing Rome: Culture, identity and Power in the Roman Empire.* London: Routledge, 2005, p. 29-62.

REVELL, Louise. **The Roman Emperor, In: Roman Imperialism and local identities.** Cambridge University Press, p. 80-109.

SUMI, Geoffrey S.. The Princeps as Performer. *In: Ceremony and Power. Performing Politics in Rome between Republic and Empire.* Michigan: University of Michigan Press, 2005, p. 220-262.

VEYNE, Paul. O que era um imperador romano. *In: O Império Greco-romano.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 1-34.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Culture, identity and power. *In: Rome's Cultural Revolutio.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 3-36.



# AS DIFICULDADES DE ATENAS PARA O RETORNO À DEMOCRACIA DEPOIS DO GOLPE DOS QUATROCENTOS

Profa. Dra. Lorena Lopes da Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objeto a peça *Filoctetes* de Sófocles, integrante da trilogia que vence as Grandes Dionísias em 409 a. C, ano em que se dá o primeiro festival depois da retomada do poder pelo povo após o Golpe dos Quatrocentos. Na peça de Sófocles, *Filoctetes* continua a ser o herói solitário. Ele é, porém, ao mesmo tempo, o herói que deve ser reintegrado à pólis. Ao lado dele, Neoptólemo, personagem que modifica consideravelmente o mito em Sófocles, transforma-se, à medida que a história se desenvolve, no novo guerreiro aqueu, o qual aprende a reconhecer o valor da *phília* e o valor da unidade, mas que não o faz sem convidar os atenienses espectadores a refletirem sobre os juramentos cívicos e sobre a unidade que tais ritos buscavam consumir.

**Palavras-chave:** *Filoctetes*; Herói; *Pólis*; Democracia.

Dossiê

## I - FILOCTETES DE SÓFOCLES E A VITÓRIA NAS GRANDES DIONÍSIAS DE 409 A. C.

*Filoctetes* de Sófocles pergunta à *pólis*: o herói do passado pode coexistir com a cidade, consciente de que é um herói do passado (VIDAL-NAQUET, 2009)?<sup>2</sup> Depois do Golpe Oligárquico dos Quatrocentos, de 411 a. C. (pelo qual vota o poeta), e do restabelecimento da democracia, com a deteriorada imagem da guerra, a peça de Sófocles renova o mito clamando pela unidade. Encenada e vitoriosa nas Grandes Dionísias de 409 a. C., *Filoctetes* apresenta respostas novas aos dilemas da cidade e às novidades da guerra que se vivia.

*Filoctetes* é o herói solitário no século de Péricles, no século em que a coletividade busca se firmar e se afirmar enquanto princípio. Ele é, porém,

1 Doutora em História, pela UFMG, sob orientação do Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi. Pós-doutoranda na UFOP. E-mail para contato: lorenalopes85@gmail.com

2 Quem faz a pergunta é Pierre Vidal-Naquet, embora o autor se pergunte a respeito de Ájax, um herói que, de forma análoga a *Filoctetes*, mas com um fim diferente, vai enfrentar a mesma dificuldade.



ao mesmo tempo, o herói que deve ser reintegrado vivo à *pólis*. Ao lado dele, Neoptólemo, personagem que modifica consideravelmente o mito em Sófocles, transforma-se, à medida que a história se desenvolve, no novo guerreiro aquele, o qual aprende a reconhecer o valor da *philia* e o valor da unidade, mas que não o faz sem convidar os atenienses espectadores a refletirem sobre os juramentos cívicos e sobre a unidade que tais ritos buscavam consumir.

Com efeito, dois anos antes da apresentação de 409 a. C., o poder ateniense havia se transformado num “monstro bicéfalo” (JOUANNA, 2007, p. 61),<sup>3</sup> do qual uma cabeça estava em Atenas, pois os Quatrocentos haviam dissolvido a Assembleia e se esforçavam por anular as instituições democráticas, e a outra em Samos, onde os estrategos democratas faziam a guerra a favor da democracia. Tucídides conta-nos que, após terem se reunido na Assembleia em Colono (e não na Pnyx como era o uso democrático), os Quatrocentos se estabelecem na sala do antigo Conselho e enfrentam, a partir de então, a resistência dos hoplitas organizados no Pireu, além da ameaça das forças que se rebelam em Samos.

Conforme o cenário descrito pelo historiador (TUCÍDIDES, VIII, 93), os hoplitas exercem importante papel: por um lado, eles resistem no Pireu, ainda que apresentem um caráter mais conciliatório do que os hoplitas e marinheiros que, noutra parte, precisamente acampados em Samos, resistem de maneira mais exacerbada às mudanças orquestradas pelos Quatrocentos. As duas frentes demonstram a atitude política dos guerreiros, além da conexão profunda do *dêmos* com o regime democrático, embora se saiba que o fim do regime oligárquico dos Quatrocentos se dê mais por meio de uma harmonização entre as forças, diante da ameaça lacedemônica sobre Salamina, do que pela vitória da democracia (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 68, 4).<sup>4</sup>

As Grandes Dionísias de 409 a. C., que Sófocles vence, são assim não apenas o primeiro festival depois da retomada do poder pelo povo, mas um festival em que esse poder é imensamente afirmado, seja por meio da repetição de ritos já conhecidos do festival (retomando a ligação da cidade com seu

3 São de minha autoria trechos de autores antigos e da bibliografia secundária, quando não houver tradutor mencionado nas referências. Ademais, sempre que for assim, o texto original será citado em nota de pé de página. Texto original: *La puissance athénienne était devenue un monstre bicéphale, chaque tête (Samos et Athènes) prenant ses propres décisions* (JOUANNA, 2007, p. 61).

4 A fim de conter o avanço lacedemônico em Salamina, os Quatrocentos decidem enviar uma frota ateniense, que, não obstante, sofre uma derrota desastrosa. A derrota propicia a derrocada dos oligarcas atenienses, já que, após o desastre, os atenienses decidem-se reunirem na Pnyx, lugar em que haviam deixado de se reunir depois do golpe, para darem fim o regime golpista.



passado democrático), seja por meio da instituição de novos ritos (reforçando essa ligação): um deles consiste exatamente no Juramento de Demofanto, segundo o qual todo cidadão ateniense se compromete a matar possíveis tiranos (SHEAR, 2011). “No ano da pritania de Aiantis” [Αϊαντις ἐπρυτάνευε], donde se conclui tratar-se do ano de 410-9, a Boulé instituiu o decreto que, contém, por sua vez, este novo juramento a ser prestado pelos cidadãos:

“Matarei, por palavra, por feito, por voto, por minha própria mão, se eu puder, qualquer um que derrube a democracia em Atenas, e qualquer um que, tendo a democracia sido derrubada, ocupe algum cargo. Matarei qualquer um que se estabeleça para ser o tirano ou que ajude qualquer um a se estabelecer. Julgarei piedoso, à luz dos deuses e dos espíritos, qualquer um que o matar, por matar um inimigo dos atenienses. Venderei todos os bens do morto e dou uma metade ao assassino, sem deixar nada para trás. E se alguém morrer ao matar ou ao tentar matar esse tipo de homem, tomarei conta dele e de seus filhos, assim como de Harmódio e Aristogíton e seus descendentes. Todos os juramentos jurados contra o povo de Atenas, em Atenas, em campanha, ou onde quer que tenha sido, declaro nulos e sem efeito” (ANDÓCIDES, *Mistérios*, I, 96)<sup>5</sup>

Segundo o juramento citado por Andócides, o mau cidadão passa a ser um inimigo da cidade. O texto declara que qualquer um que derrube a democracia ou assuma um cargo fora do regime democrático torna-se inimigo [πολέμιος] público dos atenienses, devendo por isso ser morto, ao passo que o bom cidadão, seu assassino (bem como os cúmplices do assassinato, caso haja algum) deve ser considerado piedoso [εὐαγής]. O decreto de Demofanto é um dos elementos que permite apreender o teor do processo de retomada e afirmação do passado democrático decorrente da deposição dos Quatrocentos. A preocupação do decreto com a democracia é explícita: qualquer ameaça deve ser extirpada de forma extrema. Mas a nova lei é apenas uma parte de um grupo heterogêneo de leis, que buscam a proteção máxima do regime do povo. Trata-se de fazer cada cidadão sentir-se parte ativa e responsável pela democracia, dando a ela o aspecto de uma unidade, que teria sido quebrada

5 Texto original: “κτενῶκαὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἑμαυτοῦ χειρὶ, ἂν δυνατὸς ᾦ, ὃς ἀνκαταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν Ἀθηνησί, καὶ ἐάν τις ἄρξῃ τιν’ ἀρχηγκαταλελυμένης τῆς δημοκρατίας τὸ λοιπόν, καὶ ἐάν τις τυραννεῖν ἐπαναστῆ ἢ τὸν τύραννον συγκαταστήσῃ: καὶ ἐάν τις ἄλλος ἀποκτείνῃ, ὅσιον αὐτὸν νομιῶ εἶναι καὶ πρὸς θεῶν καὶ δαϊμόνων, ὡς πολέμιον κτείναντα τὸν Ἀθηναίων, καὶ τὰ κτήματα τοῦ ἀποθανόντος πάντα ἀποδόμενος ἀποδώσω τὰ ἡμίσεια τῷ ἀποκτείναντι, καὶ οὐκ ἀποστερήσω οὐδέν. ἐάν δέ τις κτεῖνων τινὰ τούτων ἀποθάνῃ ἢ ἐπιχειρῶν, εὖ ποιήσω αὐτὸν τε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐκείνου καθάπερ Ἀρμόδιόν τε καὶ Ἀριστογείτονα καὶ τοὺς ἀπογόνους αὐτῶν. ὅποσοι δὲ ὄρκοι ὁμόμονται Ἀθηνησιν ἢ ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἢ ἄλλοθι που ἐναντίοι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, λύω καὶ ἀφήμι.”



pelos Quatrocentos, mas que jamais deveria voltar a ser. Para tanto, Atenas, em primeiro lugar, promove um claro resgate do passado democrático, em segundo, elimina as marcas do recente golpe oligárquico, que não é mencionado nos novos documentos e tem suas estelas removidas da *Ágora*, em terceiro, cria novos ritos que, como o Juramento de Demofanto, filiam a democracia do presente ao passado democrático.<sup>6</sup> Coletivamente, as novas e as velhas inscrições, os novos e os velhos ritos trabalham para redefinir e reformar o espaço público, funcionando como memoriais, celebrando a democracia e servindo ainda como manuais de ação contra qualquer força contrária ao regime (SHEAR, 2011). Dessa forma, o Juramento de Demofanto é apenas um dos elementos utilizados pela *pólis* para fortalecer esse sentimento de unidade em torno da democracia, uma unidade que se faz ver durante as Grandes Dionísias. Os ritos do festival - o voto de Demofanto, as libações dos generais, a apresentação do tributo, dos órfãos de guerra e o anúncio dos ganhadores da coroa de ouro - buscam, enfim, confirmar de forma repetitiva o poder da democracia, unindo todos os cidadãos em torno dela, a fim de que, assentados lado a lado, formem um só corpo, partilhem os mesmos ritos e homenageiem os mesmos deuses.

Não obstante, esse esforço político será diretamente questionado por uma das peças que integram a trilogia vencedora do ano de 409 a. C., uma vez que *Filoctetes* de Sófocles sugere as dificuldades a serem enfrentadas para que a oligarquia seja sobrepujada. Ao contrário do que fazem pensar os juramentos e os outros ritos, esse combate não há de ser nada fácil. A peça de Sófocles coloca em cena exatamente as dificuldades que existem na criação da unidade, elemento tão necessário à defesa da democracia.

## II - FILOCTETES, O HERÓI DE OUTRORA, E ODISSEU, O HERÓI DA PÓLIS?

Filoctetes não é apenas o mais solitário dos heróis de Sófocles, o homem que viveu dez anos abandonado numa ilha deserta acometido pela grave ferida. Ele é ainda o mais injustiçado de todos (KNOX, 1974): seu abandono pelos companheiros de guerra não se deveu à desonra, à traição ou a qualquer outra justificativa legítima, mas à repugnância que os companheiros sentiam do

6 A *pólis* assiste, pouco tempo depois do golpe dos Quatrocentos, a um intenso exercício de reprodução de leis já conhecidas (como a lei de Drácon, que segundo Andócides, inspira o decreto de Demofanto), as quais, inscritas em estelas sobretudo no Bouleutérion e na *Ágora*, tornam concretamente visíveis os signos da história da democracia enquanto unidade. Drácon, Sólon, Clístenes, ao lado dos novos democratas, unem-se numa imagem só, que exclui e não tolera interferências oligárquicas nem tirânicas, como as do passado recente.

cheiro que a ferida exalava e à inabilidade que demonstravam para lidar com sua dor:

[...] Pus manava-lhe  
dos pés, gangrena corrosiva. Não  
libávamos, ouvindo-lhe os queixumes,  
as maldições ecoando em nossas tendas.  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 7-10, tradução de Trajano Vieira)

Quando sua ajuda torna-se imprescindível é apenas sua recusa que se pode esperar, mas, na peça de 409 a. C., o herói não tem outra saída senão render-se, abandonando sua vontade e seu desejo de justiça. Filoctetes é intransigente até a última cena, quando a aparição de Hércules o impede de prosseguir. Em outras tragédias de Sófocles, o herói, para manter sua honra, falha; em *Filoctetes*, ao contrário, o herói, sem que ele mesmo o queira, tem sucesso. A despeito de sua vontade e de sua fidelidade ao código guerreiro, Filoctetes abandonará sua solidão para reintegrar-se à guerra, onde poderá obter a glória e despedir-se de seu sofrimento, com a promessa da cura por Asclépio (BOYASK, 2007).<sup>7</sup> Nessa peça de Sófocles existe, portanto, a necessidade da reintegração do herói como parte fundamental da democracia e do equilíbrio político dessa operação. Filoctetes é, na peça, o herói de outrora, que precisa ser levado de volta à *pólis*. Ele é o herói sem o qual o exército não pode ganhar a guerra, ou seja, é o herói que falta à *pólis*.

É verdade que o retorno do herói ferido para a guerra não é uma invenção do século V. Filoctetes é mencionado em Homero, tanto no tocante à sua habilidade com o arco de Hércules (*Il.*, II, 718; *Od.*, VIII, 219-220), quanto no que diz respeito ao seu exílio em Lemnos e sua possível retomada da guerra (*Il.*, 721-725), além de ter o seu retorno seguro à pátria mencionado pela *Odisseia* (III, 190). Dessas referências, ao menos a que ocorre no Canto II da *Iliada* parece esconder uma versão muito mais desenvolvida e conhecida pelo público, podendo, por isso, ter sido apenas aludida no Catálogo dos navios (OLSON, 1991). É preciso notar, contudo, que não há, nem na *Iliada* nem na *Odisseia*, evidência alguma de que o abandono de Filoctetes na ilha de Lemnos, em virtude de sua ferida, tenha sido orquestrado pela vontade de qualquer outro que não ele mesmo. Além disso, não existe a sugestão de que Odisseu tenha tomado a frente da empresa para o seu resgate. A

<sup>7</sup> Na tragédia, Asclépio será o encarregado da cura de Filoctetes. Tornando deus em Atenas, Asclépio será homenageado com um templo ao lado do teatro de Dioniso. A construção acontece por volta de 420, quando a cidade precisava da proteção e da cura, haja vista a praga que lhe matava um quarto da população (acredita-se que a praga tenha sido uma espécie de febre tifoide).





*Biblioteca de Apolodoro*, posterior à tragédia de Sófocles, confirma a instrução de Agamêmnon a Odisseu para deixar Filoctetes em Lemnos munido de seu arco, mas os resumos de Proclo não o endossam. As *Cíprias* explicam apenas que Filoctetes fora deixado na ilha em função do mau cheiro de sua ferida, ocasionada pela picada de uma serpente.

Aportam em Tênedo. Filoctetes, picado por uma cobra-d'água enquanto ceavam, é abandonado em Lemnos por causa do mau cheiro. (PROCLO, *Cíprias*, 144-5, tradução de Ícaro Gatti.)

Da *Pequena Ilíada*, tem-se que Filoctetes de fato volta a Troia, embora o retorno dele seja assegurado não pelo filho de Aquiles, Neoptólemo, mas por Diomedes. Ademais, sabe-se daí que Neoptólemo (o qual, nessa narrativa, em nada se associa ao retorno de Filoctetes a Troia) recebe das mãos de Odisseu as armas de seu pai.

Depois disso Odisseu captura Heleno em uma emboscada; após um oráculo deste a respeito da tomada da cidadela, Diomedes traz Filoctetes de volta de Lemnos. Curado por Macáon, ele mata Alexandre em um duelo. Os troianos sepultam o cadáver depois de reavê-lo desfigurado por Menelau.

Depois disso Déifobo toma Helena por esposa.

Após trazer Neoptólemo de Esquiro, Odisseu lhe entrega as armas do pai. Aquiles aparece para ele. (PROCLO, *Pequena Ilíada*, v. 211-218)

Se, contudo, o retorno de Filoctetes à guerra, não é uma novidade para a Atenas Clássica, Sófocles inova em vários aspectos. Em *Filoctetes*, vê-se, além da transformação da personagem trágica, o modo pelo qual o desenvolvimento do enredo e seu resultado dependem absolutamente da interação de Filoctetes, e também de Odisseu, com Neoptólemo, sobretudo da influência que exercem sobre ele e um sobre o outro (KIRKWOOD, 1967). Na peça de 409 a. C., essa interação entre as personagens, a qual também pode ser pensada na perspectiva do embate, do *ágôn*, é levada ao limite. Sófocles põe em cena a divisão da *pólis* ou, mais precisamente, por meio da interação das personagens, põe em cena uma alusão às forças que se opõem no universo interno da *pólis*.

Na peça de Sófocles, existem duas forças básicas: de um lado, Odisseu; de outro, Filoctetes. Ambas tentam agir sobre uma nova força, que recebe, avalia, refuta e incorpora as influências: Neoptólemo. Seria a mistura dessas forças, ou uma tentativa de harmonizá-las, o que se vê esboçar em *Filoctetes*? O



conflito entre as personagens aponta de forma inegável para as inimizades que existem dentro de uma mesma comunidade e que a dividem, enfraquecendo-a. Tal como ocorre na história de Atenas, na tragédia de Sófocles, o elemento externo (a guerra de Troia) suplanta o conflito interno, forçando a unificar as partes, uma vez que, ao fim da peça, Filoctetes e Neoptólemo seguem para a guerra junto com Odisseu, até então o maior inimigo do herói abandonado. Neoptólemo, que busca se formar, estabelece como que uma ponte entre as duas forças já constituídas: entre a intransigência de Filoctetes, e a autoridade de Odisseu, que, ao contrário daquele, sabe abandonar suas convicções para dançar conforme a música. Em *Filoctetes*, Odisseu é, além disso, o homem das palavras, muito mais do que dos feitos. São as palavras que o guiam:

Quando eu era rapazote, eu também tinha  
a mão ativa e a língua preguiçosa [γλώσσαν μὲν ἀργόν].  
Mais calejado, vejo que é a língua [τὴν γλώσσαν],  
e não a ação, o que se impõe [ἡγουμένην] aos homens.  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 96-9)

Com sua habilidade, Odisseu, sabendo que deve enfrentar a hesitação de Neoptólemo (“Me aperta o peito ouvir tua fala; anula-me/ imaginar-me executando-a: não/ fui feito para leviandades [κακῆς]”, v. 86-8), trata de, por meio das palavras, tornar a trapaça mais palatável, a fim de que o filho de Aquiles consinta, conseguindo levá-la a cabo. Para o Laertiáde, a vitória vale o sacrifício da virtude e é isso o que tenta ensinar ao jovem filho de Aquiles; a vitória vale tudo (“Nasci com sede de vencer em tudo [Νικῶν γε μέντοι πανταχοῦ χρεῖζων ἔφην]”, v. 1052).

O *philónikos*, este que ama a vitória, é um tipo popular para o público ateniense do séc. V a. C., a julgar pelas ocorrências do termo nos autores coevos. Platão faz várias menções a ele. No *Protágoras* (336), é Alcebiades o *philónikos* [Ἀλκιβιάδης δὲ αἰεὶ φιλόνικός]; Aristóteles o descreve na *Retórica* (I, 6) [οἷον οἱ φιλόνικοι εἰ νίκη ἔσται]. Tucídides, Isócrates e Xenofonte conhecem-no também. Em *Filoctetes*, Odisseu “tem apenas uma causa; ele representa a vontade e a autoridade do exército” (KIRKWOOD, 1967, p. 145).<sup>8</sup> Para ele, só a vitória pode dar a glória, e a justiça não é mais importante do que vencer, pois a justiça pode ser feita depois (ou pode, até mesmo, ser esquecida, como vai ser ao fim da peça):

Sei bem que fuge ao teu feito, menino,  
falar coisas assim, urdir ardis,

<sup>8</sup> Texto original: *has just a cause; he represents the will and the authority of the army.*

mas como conquistar vitória é doce,  
coragem! *Noutra vez, seremos justos!* [δίκαιοι δ' αὐθις ἐκφανούμεθα.]  
*Cede à impostura por um dia único,*  
[νῦν δ' εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ]  
doa-te a mim, pois há tempo de sobra  
para escutares: “Eis um jovem probó!”  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 79-85)



Odisseu tem ainda outro argumento para convencer Neoptólemo, para além do sabor doce da vitória. O jovem deve pôr em prática o valor da lealdade ao exército, deve estar sempre ao lado dos seus, executando as ações que lhe forem designadas. Por isso, Odisseu faz Neoptólemo sentir o peso de sua responsabilidade: se ele falhar na execução do plano, ele arruinará todo o exército (“Tua discordância/ dizimaria o contingente argivo [εἰ δ' ἐργάση/ μὴ ταῦτα, λύπην πᾶσιν Ἀργείοις βαλεῖς]”, v. 66-7). E, de fato, a lealdade ao exército, é um elemento que pesa na consciência de Neoptólemo. Ele diz: “Reafirmo o compromisso, temo a pecha/ de traidor [Πεμφθείς γε μέντοι σοὶ ζυνεργάτης ὀκνῶ/ προδότης καλεῖσθαι.]” (v.93-4), sublinhando saber o valor de seu compromisso para a comunidade (o que se confirma pelo prefixo da palavra escolhida ζυνεργάτης). Desde o princípio, porém, o Aquileu refuta o dolo, desqualificando-o. Ele pergunta a Odisseu: “Não vês na farsa um golpe que rebaixa?” (v.108), enxergando a desonra [αἰσχρὸν] em se aproveitar do falso [τὸ ψευδῆ λέγειν]. Neoptólemo não parece compartilhar os valores de Odisseu e envergonha-se do que faz (“Enganei um *herói* com truques baixos [Ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισ ἐλών]”, v. 1228).

Neoptólemo, enfim, ainda que cumpra as ordens de Odisseu, não se identifica com ele. Ao contrário, ele se reconhece em Filoctetes, com quem compartilha a visão que tem do Laertíade. Ao perguntar sobre o pior dos homens que fora a Troia, Filoctetes faz Neoptólemo demonstrar a imagem ruim que tem de Odisseu. É verdade que Odisseu o desobriga de ter pejo para falar dele, pois, de fato, o que importa é o sucesso da ação (“Solta os cachorros contra mim, sem pejo [θέλιξ καθ' ἡμῶν ἔσχατ' ἐσχάτων κακά.]”, v. 65). Neoptólemo advinha Odisseu na pérfida descrição de Filoctetes, quando este, referindo-se a Tersites, pergunta-lhe:

De fato, e é por isso que eu te indago  
que fim levou o tipo infame, exímio  
falastrão, se ainda vive ou faleceu.  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 438-40)



Ao qualificar Tersites, Filoctetes explora a mesma ambiguidade que Homero, na *Iliada*, havia explorado [γλώσση δὲ δεινοῦ καὶ σοφοῦ]. Detentores de uma língua afiada e perspicaz: é assim que tanto Tersites quanto Odisseu são igualmente qualificados no diálogo entre Neoptólemo e Filoctetes. Terríveis na fala, Tersites e Odisseu confundem-se no entrecho. De fato, para Neoptólemo, Odisseu representa, além da autoridade do exército, a malícia, a astúcia e a frouxidão moral. Odisseu já havia lhe sugerido que a moral seria uma espécie de máscara passível de ser vestida e tirada conforme a contingência (“Noutra vez, seremos justos!”, v. 82). Não sendo possível vestila hoje, não haveria razão para sofrer. Odisseu, como Filoctetes, enxerga a nobreza [γενναῖός] do filho de Aquiles, mas ele sabe que sua virtude não é útil para a execução do plano do qual depende a vitória aqueia na guerra (“tua nobreza [γενναῖός]/ pode pôr a perder o bom desfecho!”, v. 1068-9).

Gordon Kirkwood (1967) vê em Odisseu o símbolo do Estado. Odisseu, nesse sentido, não seria o vilão da história, nem ofereceria ao público a imagem oposta da virtude de Filoctetes, ao menos não o seu contrário numa perspectiva maniqueísta. Odisseu é a força da *pólis*, do princípio coletivo que deve prevalecer sobre a virtude individual. Segundo Bernard Knox (1964), todavia, Filoctetes e Odisseu funcionam, sim, como um par que revela ao público dois tipos ideais de homem e que demanda do próprio público uma sorte de escolha.

O Odisseu homérico é, sem sombra de dúvida, um homem de estratégias e de palavras certas. Diferentemente de Aquiles, ele devota-se à vida, não à morte gloriosa, mas não hesita em arriscá-la para defender a honra: na ilha de Circe, por exemplo, quando Euríloco retorna como único sobrevivente, Odisseu não foge para salvar a própria pele (HOMERO, *Odisseia*, X, 273). O Odisseu sofocliano, em *Ájax*, também tem sua nobreza; uma nobreza distinta da nobreza de Ájax, posto que flexível e maleável às vicissitudes do mundo, mas ainda assim uma nobreza admirável, sendo apenas em função dela que a nobreza de Ájax permanece preservada como memória. O Odisseu sofocliano em *Filoctetes*, por sua vez, a quem só importa a vitória, mais se parece com o Odisseu euripídiano (KNOX, 1964).

Em *Filoctetes* de Eurípides, segundo Dion Crisóstomo (LII; LIX)<sup>9</sup> Odisseu aparece na pele de um homem que, além de extremamente astuto, é urbano, pertence à *pólis*. O estrangeiro anônimo (Odisseu antes de se revelar) anuncia as grandes perdas na guerra a Filoctetes, em particular a morte de

9 Antes de Sófocles, tanto Êsquilo quanto Eurípides apresentaram, cada um, sua peça *Filoctetes*, das quais não nos restam mais do que alguns fragmentos e os comentários de Dion Crisóstomo.



Agamêmnon e a desgraça do próprio Laertiade, como que buscando abrir caminho para a aderência do herói solitário à ideia de retornar à guerra (LII). O plano de Odisseu, na peça de Eurípidés, conforme a apresentação de Dion Crisóstomo, assim, parece ser o de encorajar o retorno de Filoctetes, ganhando sua cumplicidade, a partir da informação de que os dois tinham exatamente os mesmos inimigos e de que tais inimigos estavam mortos. A partir do que se presume ser o prólogo da peça *Filoctetes* de Eurípidés, sabe-se, conforme o que ele mesmo diz, que seus aliados consideram-no o melhor e o mais prudente dos aqueus [ὡς ἀρίστου δὴ καὶ σοφωτάτου τῶν Ἑλλήνων]. E ele pergunta-se que tipo de inteligência seria esta, a que faz quem trabalha mais do que os outros ter que dividir com eles a salvação e a vitória [σωτηρίας καὶ νίκης]. É por amor à glória [φιλοτιμίας] que esse Odisseu vai a Lemnos em busca de Filoctetes (DION CRISÓSTOMO, *Discursos*, LIX, 1).

O Laertiade de Eurípidés, na peça em questão, é, para Dion Crisóstomo, um patife. O Odisseu de Sófocles, por sua vez, estaria a meio caminho, entre o herói nobre e simples de Ésquilo, que preserva as qualidades dos heróis de outros tempos, e o herói velhaco e sem escrúpulos de Eurípidés (LII, 15). O Laertiade sofocliano teria dignidade, nobreza, e seria mais gentil e mais franco do que seu homólogo euripideano (LII, 16).

Diferentemente do que pensou Dion Crisóstomo, para Douglas Olson (1991), o Odisseu sofocliano seria aquele que cede à patifaria, revelando-se “um canalha completo, um depravado amoral do início ao fim” (OLSON, 1991, p. 282).<sup>10</sup> Sófocles, e não Eurípidés, teria transformado a história de Filoctetes na história da vileza moral de Odisseu, em que ele denunciaria, por meio da sua própria degradação, a degradação do homem político, afinal: “do começo ao fim, ele é sem dúvida o vilão, embora as opiniões possam variar sobre o grau de sua vilania; cada etapa na peça revela uma nova depravação em seu caráter” (STANFORD, 1954, p. 107).<sup>11</sup> Nesse sentido, o Odisseu da peça *Filoctetes* de Sófocles, merece, segundo B. Knox (1964), os títulos que recebe injustamente em *Ájax*: filho de Sísifo, o enganador, o trapaceiro arquetípico. Também para Knox, ele não respeita, sequer minimamente, o código heroico; nenhum princípio guia sua conduta, a não ser o desejo de vitória, para o qual se volta com todos os seus esforços. Esse Odisseu sofocliano de *Filoctetes* é *alguém que faz de tudo* [πανοῦργος] no sentido extremo: ele aceita fazer qualquer coisa para obter a vitória, não há valor que o impeça. Ele é aquele

<sup>10</sup> Texto original: *a complete scoundrel, amoral reprobate from start to finish.*

<sup>11</sup> Texto original: *from beginning to end he is undoubtedly the villain, though opinions may vary about the degree of his villainy. Each development in the play reveals a fresh depravity in his character.*



que não se permite afetar pela fúria nem se deixa guiar pela força do corpo; é o homem cuja inteligência e astúcia controlam as ações. O Odisseu sofocliano de *Filoctetes*, é, assim, para boa parte da crítica, um tipo totalmente degenerado do homérico.

Muito teria a refutar, se o tempo  
não premisse; por isso sintetizo:  
*eu danço - um camaleão - conforme a música.*  
[Οὐ γὰρ τοιούτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ' ἐγώ.]  
Num teste por alguém correto e bom,  
não há quem me anteceda em escrúpulo,  
*Nasci com sede de vencer em tudo*  
[Νικᾶν γε μέντοι πανταχοῦ χηρῶν ἔφην]  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 1047-1052)

Longe de ser um tipo egoísta, Odisseu poderia, contudo, ser visto pela plateia que assistia à peça, em 409 a. C, como o democrata radical que pensa no grupo e que não hesita em fazer pagar o preço que precisa ser pago para o benefício do grupo (na história em questão, os guerreiros em Troia). Para Winnington-Ingram (1980), cuja leitura discorda da análise de B. Knox e D. Olson, Odisseu representa esse homem político, um tipo bastante reconhecível para o público. Ele está chefiando a missão em Lemnos como o enviado responsável pelo exército aqueu, que representa o exército, seus líderes e, portanto, a *pólis*. Odisseu se reconhece como uma peça que integra o exército (“O contingente [Ξύμμας]; entre eles, eu [ἐν δὲ τοῖς ἐγώ]”, v. 1243). Na peça de Sófocles, ele também pode ser interpretado como um homem prudente, que não titubeia com relação aos propósitos de sua ação e que reconhece nela seu pertencimento à coletividade, sabendo que não cumprir a missão é se colocar contra o exército, contra a *pólis*. Diferentemente de Neoptólemo, a quem faz a pergunta, Odisseu não parece imaginar-se capaz de abandonar ou refutar um desígnio do grupo que integra: “Não temes [οὐ φοβῆ - φοβέω] o confronto com o exército?” (v. 1250).

Seria de se pensar que, do ponto de vista democrático, de fato, esse Odisseu, tal como o descreve Winnington-Ingram, seria o ideal, o escolhido pelo público. Nele, versatilidade, adaptação (qualidade fundamental do ateniense, como elogia Péricles na “Oração Fúnebre” de Tucídides), habilidade diplomática, curiosidade intelectual combinam-se a fim de aproximá-lo da vitória. Do ponto de vista aristocrático, porém, os heróis da força são preferíveis ao herói das palavras, tanto mais se for este um Odisseu antes afeito ao dolo e às mentiras do que à ação impetuosa, como o Odisseu homérico. É a escolha que



se vê em Píndaro: Ájax, e não Odisseu, é “o mais valente, depois de Aquiles” [ὄν κρᾶτιστον Ἀχιλλέος ἄτερ] (PÍNDARO, *Nemeias*, VII, 26). Diferentemente da escolha da *pólis*, do ponto de vista aristocrático, a preferência entre os dois heróis que se apresentam na peça de Sófocles (Odisseu e Filoctetes) recai, sem sombra de dúvida, sobre o herói da força: Filoctetes, aquele que confirma, indiretamente, o tipo heroico de Aquiles. Sófocles, portanto, participa do debate sobre o maior dos dois grandes heróis, do qual também participam poetas e sofistas, continuando a disputa que se vê iniciar desde a *Ilíada* e a *Odisseia*. A escolha do poeta, no entanto, não parece, de forma alguma, ingênua a ponto de identificar num dos heróis o caminho admirável e no outro o caminho perverso. Sua escolha sugere uma problematização das forças que então atuam sobre a *pólis* e que, embora reunidas após o golpe dos Quatrocentos, não consolidam, senão artificialmente,<sup>12</sup> essa união.

### III - O EMBATE ENTRE DOIS CÓDIGOS E A ESCOLHA DE NEOPTÓLEMO

Ao tornar o isolamento de Filoctetes maior e mais explícito do que o isolamento de qualquer outro de seus outros heróis, bem como ao torná-lo maior e mais explícito do que o isolamento do Filoctetes de Eurípides e de Ésquilo, Sófocles aprofunda tanto a dificuldade quanto a necessidade da sua reintegração. A abertura da peça já é uma evidência disso:

Eis que se descortina o cabo que ôndulas  
lêmniãs circum-envolvem. Rastros de homem  
não há, tampouco traços de morada.  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 1-3)

Filoctetes vive durante dez anos na ilha deserta de Lemnos. A possibilidade de seu retorno à guerra contrasta com esse ambiente em que poucos traços de civilização se apresentam: uma cumbuca, alguns panos fétidos, certos sinais de fogo. Sófocles parece querer enfatizar com a ausência de qualquer forma de coletividade, o isolamento agudo do herói:

---

12 Adiante, o estudo busca discutir a ideia de que a vitória democrática sobre os Quatrocentos busca, a partir de 411 a. C., afirmar-se filiando-se ao passado democrático da *pólis* e apagando as marcas do golpe dos Quatrocentos. Não obstante, a tragédia é uma das frentes que nos permite apreender não apenas a vontade política do momento mas a fragilidade dessas medidas democráticas.



ODISSEU

Há no interior sinais de que é um lar?

NEOPTÓLEMO

Será um leito o tufo de folhagem?

ODISSEU

Mas isso é tudo sob o teto? E o resto?

NEOPTÓLEMO

Há uma copa de pau, que um pobre artífice  
fabricou, mais uns trochos para o fogo.

ODISSEU

Pareces indicar-me seu tesouro.

NEOPTÓLEMO

Oh, céus! Que nojo! Uns panos rotos cheios  
de purulento pus secam ali!

(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 32 - 39)

A solidão do herói, não somente no plano imagético, mas no plano vocabular, é enfatizada pela frequência com que aparece no texto a palavra que designa o solitário [ἐρημός]: v. 228, 265, 269, 471, 487, 1018. Da mesma maneira que o contraste lexical marca a passagem de Neoptólemo da infância para a vida de adulto e, portanto, para a guerra, ἐρημός confronta-se com a πόλις (v. 1018, 1213, 1424),<sup>13</sup> num jogo que também indica a mudança da condição de uma personagem: Filoctetes passa de seu isolamento selvagem à reintegração social. Apesar de não dar mostras de hesitar com relação ao código heroico que segue, e de abrir mão dele apenas a partir da ordem divina, para Charles Segal (1981), antes de seguir a ordem do deus, Filoctetes precisa recobrar a confiança no homem. Ele quer, em outras palavras, poder sentir-se capaz de abandonar sua solidão antes de perceber que terá que se agregar, novamente, aos homens. E a comunicação entre os dois lados está, desde seu abandono, ameaçada, tornando-se possível apenas por meio de um jovem que se vê dividido: estando prestes a se tornar um guerreiro, ele deve fazer suas escolhas entre os dois tipos de heroísmo cujos paradigmas na peça são Filoctetes e Odisseu. Ele escolhe Filoctetes.

Neoptólemo percebe que seus valores e os valores de seu pai se reconhecem em Filoctetes. Com Neoptólemo, Filoctetes não apenas fará uma nova amizade, rompendo com seu isolamento, recobrando a confiança no homem, feito essencial para a transformação pela qual precisa passar (SEGAL, 1981), como vai, com isso, criar o laço que a coletividade não pode, aos olhos do

<sup>13</sup> Na fala de Filoctetes, a palavra também aparece, mas como que para confirmar seu isolamento: “apátrida” (v. 1018) e, depois, quando de sua reflexão sobre o suicídio como saída: “Ὁ πόλις, ὁ πόλις-πάτριά” (v. 1213). Por fim, a palavra é dita por Hércules em sua aparição ao fim da peça (v. 1423).



herói, deixar de cultivar, a *phília*. Ao contrário de Odisseu, a fala de Filoctetes será marcada por palavras constituídas pelo radical *phil-* (BLUNDELL, 1989): *προσφιλεστάτης* (“adorável” - v. 224); *κάφιλον*, (“traste sem amigos” - v. 228); *φίλατος* (“sutil”, “propício”, “receptivo” - v. 234; 237; 242).

Filoctetes e Neoptólemo, *phíloi*, vão, porém, precisar ceder um pouco. O deus do escudo hoplítico não tem outra função na peça senão impedir o conflito interno, a divisão. Ele, como a *pólis* em 411 a. C., por meio da intervenção dos hoplitas do Pireu, próximos a Atenas, e dos hoplitas e marinheiros de Samos, vai buscar instituir a unidade. O poeta põe em cena, assim, o desafio de recriar uma sociedade saudável capaz de curar a adoecida, seja ela representada por um Odisseu que não respeita a *phília*, seja por um Filoctetes abandonado que só quer punir seus inimigos, conforme o código épico.

A tragédia retoma o código heroico [τούς μὲν φίλους εὐποιεῖν καὶ ἐκθρούς κακός], como se quisesse colocá-lo à prova: examina sua história para enxergar a que ponto ele pode chegar. Enraizado na épica, esse código ajuda a entender o que levam os heróis homéricos a regozijarem-se sobre suas vítimas. A morte em batalha é o pagamento pelas mortes provocadas. Nesse sentido, o que sofre não merece piedade, posto que ele tem no sofrimento o preço justo a pagar. Tal como acontece com os heróis épicos, apenas um princípio guia a conduta do Filoctetes sofocliano, e é por sua fidelidade a ele que o herói o repete: “aos amigos fazer o bem, aos inimigos o mal”.

Na genealogia desse código, um fragmento de Arquíloco sugere sua presença no século VII. Nele o poeta afirma “sei algo grande [ἐν δ’ ἐπίσταμαι μέγα]: ao que mal me faz [τὸν κακῶς <μ’> ἔρδοντα], devolver terríveis males [δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς] (ARQUÍLOCO, *Fr. 126*).” Píndaro confirma a tradição (PÍNDARO, *Nemeias*, VIII, 35-45). E, se o código tem, senão seu início na épica, o que seria pouco provável, ao menos tem a partir dela seus registros, os quais, tais como em Arquíloco e em Píndaro, apontam para um afluxo que desagua no século V, de modo que mesmo na *pólis* democrática tal pensamento orientará, embora não sem conflito, a conduta cidadã (BLUNDELL, 1989). Conforme o código, o que quer que aconteça com o homem odiado gera no homem que odeia o sentimento contrário: o sucesso do inimigo é doloroso para ele, bem como a queda do inimigo lhe gera prazer.

No século V, o pensamento parece, aliás, conservar um teor banal. O discurso de Gilipo às tropas espartanas e siracusanas apela, de fato, ao senso comum: a vingança contra os inimigos, como diz o provérbio [τὸ λεγόμενόν], é o mais doce dos prazeres (TUCÍDIDES, *História da Guerra do*



**Peloponeso**, VII, 68). Tucídides, ademais, parece aceitá-lo. Para citar apenas outra passagem, contra a morte dos prisioneiros espartanos pelos atenienses, que jogaram em seguida os cadáveres em desfiladeiros, o historiador justifica o ato pelo princípio: é justo prejudicar o inimigo, utilizando o método mesmo dele (II, 67). Heródoto, antes dele, também testemunha o código nas histórias que conhece. Para citar apenas uma passagem, mas bastante significativa, o historiador conta como um inimigo será prejudicado por aquele que outrora prejudicara. Hermôtimos, para executar a vingança contra aquele que lhe tornara eunuco, sendo bárbaro, assevera a regra:

Ora, enquanto o Rei estava em Sárdis preparando-se para levar as forças persas contra Atenas, Hermôtimos foi mandado em uma missão a certo lugar da Mísia, habitado por quianos e chamado Atarneus, e lá encontrou Paniônios. [...] Depois de apostrofá-lo, Hermôtimos mandou avançarem os filhos de Paniônios e obrigou-o a castrar os próprios filhos, que eram quatro; cedendo à compulsão, Paniônios obedeceu, e depois de castrados seus filhos foram também constringidos a castrá-lo. Assim Paniônios foi colhido pelo castigo e Hermôtimos vingou-se. (HERÓDOTO, **História**, VIII, 106, tradução de Mário da Gama Kury)

Xenofonte também sabe dar sua contribuição. Num diálogo entre Sócrates e Critóbulo, o primeiro fala sobre a amizade e a inimizade, seguindo a mesma regra. Sócrates diz a Critóbulo serem os homens naturalmente inclinados à amizade [*φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά*]. Apiedam-se, colaboram entre si, ficam gratos uns para com os outros. Entretanto, eles são também dados à inimizade [*τὰ δὲ πολεμικά*]: ao considerarem as mesmas coisas belas e agradáveis, competem entre si, e, ao divergirem de opinião, entram em conflito. Sua inimizade nasce também da vingança e do ódio [*πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή*] (XENOFONTE, **Memorabilia**, II, 6, 21).

Na tragédia, em geral, não apenas em Sófocles, o código é levado à cena. Em Eurípidés, para citar apenas passagens rápidas:

Porque que é normal homem nobre fazer justiça e fazer sempre o mal pros que são maus, de qualquer jeito!  
(EURÍPIDES, **Hécuba**, 844-5, tradução de Andreza Moreira)

Que tudo dê certo! Por que isso é igual para todos,  
para cada um e para cidade: que quem é ruim  
sofra algo ruim; e quem é bom, seja feliz!  
(EURÍPIDES, **Hécuba**, 905)



O século V, nesse sentido, mostra aceitar o código, portador de uma concepção própria de justiça, mas outros registros coevos não deixam, por outro lado, de revelar possíveis exceções e até mesmo de questioná-lo. O código heroico anuncia, por sua natureza mesma, atritos com a *pólis*. A multiplicação de laços, gerada pelas amizades e pelas inimizades, leva à proliferação de lealdades, e esse quadro de lealdades guarda grandes chances de entrar em conflito com determinações que não olham para as relações pessoais, mas para a cidade como um todo, como um corpo só.

É este o impasse que Atenas enfrenta - ao menos parece ser essa a opinião de Sófocles, quando responde por que votara no estabelecimento do regime oligárquico de 411 a. C.<sup>14</sup>

Sófocles, tendo-lhe perguntado Pisandro se ele não havia decidido, com os demais membros do Conselho, por estabelecer os Quatrocentos no poder, respondeu afirmativamente. Então disse Pisandro: “Como? Não te parece ter sido essa uma decisão terrível?” Sófocles confirmou. Pisandro: “Ousaste cometer essa terrível ação?” “Sim, respondeu o poeta, pois não havia outra solução melhor”. (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1419a)

Ao justificar o voto por falta de melhor opção, Sófocles não nega seu voto nos Quatrocentos, mas ao mesmo tempo refuta tanto os excessos da democracia de 411 a. C. quanto os excessos cometidos pelo regime que seria instaurado então, o qual se impôs pela força, reduzindo ao silêncio, enquanto lhe foi possível, os principais adversários com a prisão ou com a morte (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 70, 2). Em 409 a. C., o poeta parece fazer um balanço do que restara dos anos de guerra e de turbulência política. O julgamento de Neoptólemo, segundo o qual “na guerra os bons perecem, restam os maus” (v. 436-7 e que se confirma em v.

14 Apesar de alguma resistência da crítica, não parece ser plausível que Aristóteles tenha se referido a outro Sófocles que não o poeta. Segundo Tucídides, em 413, os atenienses decidem, num último fôlego, não renunciar, mas equipar uma frota a fim de consolidar sua aliança sobretudo com a Eubeia, reduzindo algumas despesas públicas e, por fim, elegendo uma comissão de anciãos, encarregados de fazerem proposições sobre a situação vivida, que não tinha duração determinada (TUCÍDIDES, 8, 1, 3-4). Sófocles, já em idade adiantada, exerce então sua última função política. Essa última responsabilidade que os atenienses lhe confiaram foi exatamente num momento de crise da democracia, após o desastre da expedição da Sicília em 413. Sófocles e outros nove *próbuloi* são os encarregados de protegerem Atenas, discutindo sobre possíveis soluções para a crise. O grupo é responsável, porém, por votar a Revolução Oligárquica dos Quatrocentos em 411. E, com a implantação de fato do novo regime, os dez comissários veem seu poder reduzir-se, pois vinte outros *próbuloi* passam a integrar a comissão, tornando os dez anteriores minoria em trinta. O novo regime dissolve a Assembleia e várias outras instituições democráticas. Mas o golpe dura pouco.



412, 417, 428, 446-450) ganha novos contornos ao fim da peça. O filho de Aquiles aprende que a melhor saída pode ser mesmo a de reintegrar o velho herói, ermo por tantos anos na ilha de Lemnos.<sup>15</sup> Filoctetes, o herói de outro tempo, será resgatado na ilha onde havia sido deixado, pois, mesmo sendo o herói de outro tempo, ele deve ter seu espaço assegurado na *pólis*. Sófocles desconfia da unidade, mas, ainda assim, depois de 411 a. C., prefere a unidade à escolha de um dos lados. Por meio de Neoptólemo, o poeta reitera a atitude democrática do diálogo, do conviver, do viver junto, em contraponto à morte de um dos lados, como acontece em *Ájax*. O Coro de 409 a. C. de fato conclama a unidade: “Formemos na partida *um bloco único* [πάντες ἁολλεῖς] solícito às Nereidas oceânicas: zelai pelo retorno sem transtorno!” (*Filoctetes*, 1469-71).

Há, no entanto, um intervalo entre a reintegração do herói à *pólis* e sua reintegração efetiva, nas palavras de Julia Shear (2011), que Sófocles captura bem.

Não é distinto o que deves sofrer:  
do múltiplo sofrer aflora a glória.  
Tomando a direção da *pólis* troica,  
darás um fim à agrura de tua úlcera,  
te tornas o ás do exército por mérito.  
A Páris, causador de males múltiplos,  
anulas, alanceando-o com *meus dardos* [τόξοισι τοῖς ἐμοῖσι].  
Devassas Ílion e o butim que o exército  
te reserva, o melhor, envias ao lar,  
ao pai Poianto, ao Eta, altiplano.  
Põe na pira uma parte, por *meu arco* [τόξων ἐμῶν]!  
Eis o que te aconselho, Aquileu:  
a tomada de Troia, belo campo,  
dependerá da *mútua confiança* [οὔθ' οὔτος σέθεν],  
*qual dupla de leões que caçam juntos*  
[ἀλλ' ὡς λέοντε συννόμω φυλάσσετον],  
*ele contigo, tu com ele* [οὔτος σὲ καὶ σὺ τόνδ']. [...]  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, 1421-36)

15 O poeta, aliás, era, sem dúvida, tal como a plateia, consciente do laço que ligava Atenas a Lemnos. Tucídides registra como os líderes atenienses, em guerra para instaurar a democracia na ilha, tomaram como reféns dos sâmios cinquenta meninos e cinquenta homens, os quais, levados a Lemnos, terão que esperar por lá até serem resgatados por conterrâneos (TUCÍDIDES, I, 115). Os atenienses retiraram-se de Samos após a tomada do poder. Alguns sâmios, porém, não se conformam com a situação e fogem para o continente; depois, juntam forças com homens mais influentes que haviam ficado na ilha e reúnem tropas mercenárias antes de voltarem a Samos. Lá, instigam os habitantes contra os democratas, buscam os reféns deixados em Lemnos e se rebelam contra Atenas.



Não há dúvida de que Filoctetes se curva à vontade do deus: ele vai retornar à guerra e vai se unir à *pólis*, mas sua reintegração não inclui o cumprimento da justiça que o herói reivindica, qual seja, a punição de seus inimigos (a mesma que já reivindicara Ájax), estando Odisseu entre eles.

A peça torna, assim, as dificuldades para a criação de alguma unidade ainda mais evidentes do que elas são na realidade de uma multidão que repete lado a lado o voto de proteger o companheiro na guerra como orienta a moral hoplítica (“Eu não abandonarei meu vizinho quando eu estiver a seu lado na batalha”) ou de matar o inimigo da democracia como diz o Juramento de Demofanto (“Matarei, por palavra, por feito, por voto, por minha própria mão, se eu puder, qualquer um que derrube a democracia em Atenas”). Ao poeta interessou pôr em cena não o retorno do velho herói, determinante para a vitória aqueia. Interessou-lhe explorar a limitação de seu retorno, posto que inevitável. Sófocles evidencia, com *Filoctetes*, justamente as dificuldades que a unidade da *pólis* não deixa transparecer em seus novos e velhos ritos democráticos. Afinal, nas Grandes Dionísias de 409 a. C., ao lado da vitória de Sófocles com sua peça *Filoctetes*, entra para a história também Trasíbulo de Cálidon. Trasíbulo ganha a coroa de ouro por ter assassinado o oligarca Frínico: um tirano em potencial, para quem não havia lugar no “bloco único”.<sup>16</sup>

THE DIFFICULTIES OF ATHENS IN RETURNING TO DEMOCRACY AFTER THE ATHENIAN COUP OF 411 BC OR WHEN A HERO OF THE PAST NEEDS TO REINTEGRATE INTO POLIS  
IN *PHILOCTETES* BY SOPHOCLES

**Abstract:** This paper analyzes *Philoctetes* by Sophocles, performed at the Festival of Dionysus, where it won first prize in 409 BC, year in which the first festival takes place after the resumption of the power by people after the Athenian Coup of the Four Hundred. In that play, Philoctetes remains the lonely hero. He is, however, at the same time, the hero who must become assimilated again into the *polis*. Beside him, Neoptolemus, a character who considerably modifies the myth, becomes as history unfolds the new Achaean warrior who learns to recognize the value of *philia* and the value of unity, but does not do so without inviting the Athenian spectators to reflect on the civic oaths and on the unity that these rites sought to fulfill.

**Key-words:** Philoctetes; Hero; *Polis*; Democracy

16 Conforme as inscrições: IG I, 102, 6-8; IG I, 102, 8-10.



### Documentação textual

ANDOCIDES. **Minor Attic Orators in two volumes**: 1, Antiphon, Andocides, with an English translation by K. J. Maidment. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1968.

ARISTOTE. **Rhétorique**. Livre III. Texte établi et traduit par DUFOUR, M. et WARTELLE, A. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

ARISTOTELIS ARS RHETORICA, Ed. Ross, W.D. Oxford: Clarendon Press, 1959, Repr. 1964.

DIO CHRYSOSTOM. **Discourses** - IV (in five volumes). Transl. H. Lamar Crosby. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, vols. 1–2, 2nd edn., Ed. von Arnim, J. Berlin: Weidmann, 1:1893; 2:1896, Repr. 1962.

EURÍPIDES. **Hécuba**, De Eurípides: Uma Perspectiva De Tradução. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) Andreza Sara Caetano de Avelar de Moreira. Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Belo Horizonte. 2015.

HÉRODOTE. **Histoire d'Hérodote**. Trad. du grec par Larcher ; avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger. Paris: Charpentier, 1850. (Pour le texte grec: ed. A. D. Godley. Cambridge 1920).

HÉRODOTE. **L'Enquête**. Édition d'Andrée Barguet. Paris: Gallimard, 1990.

HERÓDOTO. **História**. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1985.

Homeri Ilias, vols. 2–3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.

Homeri Odyssea, Ed. Peter von der Mühlh, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

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

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

IAMBI ET ELEGI GRAECI. Vol. 1, Ed. West, M.L. Oxford: Clarendon Press, 1971.

PINDARE, Tome III. **Néméennes**. Texte établi et traduit par Aimé Puech. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

PINDARI CARMINA CUM FRAGMENTIS, pt. 1, 5th edn., Ed. Maehler, H. (post B. Snell) Leipzig: Teubner, 1971.

PLATONIS OPERA, vol. 3. Ed. Burnet, J. Oxford: Clarendon Press, 1903, Repr. 1968.

PROCLO. **A Crestomatia de Proclo**: Tradução integral, notas e estudo da composição do códice 239 da Biblioteca de Fócio. 2012. 155f. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

PROCLUS. **Greek epic fragments**: from the seventh to the fifth centuries BC. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003. E também: PROCLO. **Crestomatia**.

PROCLUS. **Chrestomathia**. Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, vol. 4, Ed. Severyns, A. Paris: Les Belles Lettres, 1963.



THUCYDIDE. **La Guerre du Péloponnèse**. Texte présenté, traduit et annoté par Denis Roussel. Préface de Vidal-Naquet. Paris: Gallimard, 2000.

THUCYDIDIS HISTORIAE, 2 vols., Ed. H. S. Jones, J. E. Powell. Oxford: Clarendon Press, 1942; 1967.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4a. edição. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOPHONTIS OPERA OMNIA, v. 2, 2nd edn., Ed. Marchant, E.C. Oxford: Clarendon Press, 1921, Repr. 1971.

XÉNOPHON, **Mémorables**. Texte établi par Michele Bandini. Traduit et annoté par Louis-André Dorion. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

### *Referências bibliográficas*

CAMPBELL, Lewis. **Sophocles, Plays and Fragments, II**. Oxford, 1881.

JOUANNA, Jacques. **Sophocle**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2007.

KIRKWOOD, Gordon MacDonald. Chapter III - Character Portrayal. In: \_\_\_\_\_. **A study of sophoclean drama**. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1967.

KNOX, Bernard. Chapter 5: Philoctetes. In: \_\_\_\_\_. **The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1964.

MITCHELL-BOYASK, Robin. The Athenian Aesklepion and the end of Philoctetes. In: **Transactions of the American Philological Association**, v. 137, n. 1, 2007, p. 85-114.

OLSON, Douglas. Politics and the Lost Euripidean Philoctetes. In: **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 60, n. 2, p. 269-283.

SEGAL, Charles. Chapter 10. Philoctetes: Society, Language, Friendship. **Tragedy and Civilization: an Interpretation of Sophocles**. Harvard University Press, 1981.

SHEAR, Julia L. **Polis and Revolution: responding to Oligarchy in Classical Athens**. Cambridge University Press, 2011.

STANFORD, William Bedell. **The Ulysses Theme**. Oxford: Basil Blackwell, 1954.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Ajax ou la mort du héros. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Grèce ancienne. III. Rites de passage et transgressions**. Paris: Éditions Points, 2009.

WINNINGTON-INGRAM, Reginald P. Chapter 12. "Philoctetes". In: \_\_\_\_\_. **P. Sophocles: an interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.



## NOTAS SOBRE A APATIA POLÍTICA DO POVO ATENIENSE DURANTE O GOLPE OLIGÁRQUICO QUE DERRUBOU A DEMOCRACIA ATENIENSE EM 411 / 410 A.C.

Prof. Doutorando Félix Jácome Neto<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute a falta de ação coletiva do povo ateniense (δῆμος) para defender a sua democracia durante os eventos que levaram ao golpe oligárquico de 411 / 410 a.C. No livro oitavo da sua *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides afirma que o povo ateniense não protestou coletivamente contra o oligarcas quando a Assembleia decretou a sua própria dissolução depois de ter mudado a constituição política da democracia para um governo de Quatrocentos membros. A violência política que Tucídides atribui aos oligarcas é vista pela historiografia hegemônica sobre o tema como a razão principal que explica a apatia do povo ateniense quando ocorreu o golpe. Uma outra interpretação desses acontecimentos, contudo, acusa o δῆμος de ter sido cúmplice dos oligarcas em relação à mudança da constituição. O povo ateniense, neste caso, seria pouco fiel à democracia e colocaria o dinheiro persas por cima da democracia. Este artigo debate estas interpretações e reforça a necessidade de uma abordagem sociológica para este problema da ação coletiva do δῆμος. O artigo salienta, ainda, a necessidade de estudar uma ferramenta de propaganda da oligarquia: a ideia de que a única maneira de salvar Atenas seria mudar o regime político. Na verdade, o léxico da salvação da cidade aparece repetidamente nos discursos das personagens oligárquicas, sendo que esta propaganda sistemática também contribuiu para a desmobilização coletiva do povo ateniense durante os primeiros eventos do golpe oligárquico que derrubou, pela primeira vez, a democracia ateniense.

**Palavras chaves:** Democracia ateniense; Tucídides; Oligarquia.

Dossiê

Um dos critérios mais pertinentes para delimitarmos o começo da democracia na Grécia Antiga reside na presença de uma ação política autônoma e coletiva por parte do δῆμος, entendido como os grupos sociais que não pertenciam à elite no quadro das emergentes cidades-estados da Grécia. A partir deste referencial, as primeiras ações do δῆμος de que temos notícia na história da cidade de Atenas, a mais bem documentada cidade do mundo grego, ocorreram no contexto do golpe político por Cílon em uma data

<sup>1</sup> Doutorando em Estudos Clássicos - Mundo Antigo - na Universidade de Coimbra. Bolsista CAPES. felixjacom@hotmail.com



que oscila entre 636/5 a 628/7<sup>2</sup>; nos conflitos sociais entre proprietários de terras e camponeses com pouca ou mesmo nenhuma terra que são visíveis no período do arcontado de Sólon no ano de 594/3 e, mais significativamente, na crise política que culminou nas reformas de Clístenes em 508/7.<sup>3</sup> O fato de as leis atribuídas a Sólon e das reformas lideradas por Clístenes terem acarretado mudanças institucionais significa que a ação política do δῆμος adquiriu expressão, ainda que parcial, na vida institucional da cidade. As reformas de Clístenes em 508/507, além disto, foram o resultado de uma movimentação política do povo de Atenas que, ainda que tenha existido antecedentes nos eventos mencionados, atingiu uma amplitude e uma clareza política sem precedentes, de sorte que podemos muito bem considerar que “a ação demótica” dos anos em torno de 508/507 inaugura a democracia ateniense.

Uma das principais fontes históricas sobre a turbulência política dos anos de 508/507 consiste no livro quinto de Heródoto.<sup>4</sup> O escritor de Halicarnasso nos conta que, após o fim das tiranias atenienses em 510, dois líderes lutavam pelo poder na cidade: Clístenes e Iságoras, ambos oriundos de famílias aristocráticas. A balança da luta política pendia em favor de Clístenes, quando, segundo Heródoto, Iságoras elaborou um contragolpe: ele enviou um arauto para convencer os atenienses de que Clístenes e seus seguidores deveriam ser banidos da cidade, uma vez que a família dele era amaldiçoada, o que acabou por forçar Clístenes a exilar-se (V 70)<sup>5</sup>. Com o auxílio do rei espartano Cleomenes, Iságoras baniu centenas de famílias de atenienses da cidade (possivelmente simpatizantes de Clístenes) e, em seguida, tentou abolir o Conselho e transferir o governo da cidade para trezentos pessoas com possível afinidade política (V 72. 1).<sup>6</sup>

Eis que, então, surge um novo agente político no relato de Heródoto, que altera a coloração dos conflitos sociais até então geralmente concernentes às famílias nobres:

Mas quando o Conselho resistiu e recusou a obedecer, Cleomenes, Iságoras e seus companheiros ocuparam a Acrópole. No entanto, o

2 Todas as datas neste artigo são a.C.

3 Sobre estes acontecimentos ver Carvalho; Jácome Neto (2014) e Ferreira; Leão (2010, p. 9-29; p. 119 -45).

4 Todas as traduções dos autores antigos bem como dos comentadores modernos neste artigo são de minha autoria. Os textos gregos que serviram de base para as traduções são indicados na bibliografia do artigo a partir do nome do autor.

5 A razão desta maldição é explicada por Heródoto logo em seguida (V 71).

6 Iságoras desejava um Conselho mais restrito em termos de cidadania, além do que era propenso ao governo de uma elite que fosse simpática aos espartanos.

restante dos Atenienses, que compartilhavam um só pensamento sobre esta questão, os sitiaram por dois dias. No terceiro dia houve uma trégua e foi permitido aos Lacedemônios saírem do território (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 72. 2).



Após a expulsão dos espartanos e de partidários de Iságoras, Heródoto nos diz que os atenienses pediram a volta de Clístenes e das famílias atenienses exiladas (V. 73.1). Com a recém despertada força do *δημος*, Clístenes foi hábil em usar a sua relevância social para avançar reformas que se mostraram decisivas para o advento da democracia.

Como analisa o excelente texto escrito por Ober (2007), a ação política do povo ateniense descrita por Heródoto foi um levante aparentemente espontâneo, sem líder, com um claro objetivo político de evitar o golpe levado a cabo por Iságoras e seu grupo político. Com esta ação, o *δημος* intromete-se na disputa política dentro da elite, exigindo que as suas decisões sejam respeitadas. Neste sentido, o *δημος* mostra a sua força, uma noção igualmente constitutiva da palavra democracia, que significa o poder do *δημος* na medida em que existe uma força no exercício do poder. É justamente este novo protagonismo da população até então à margem da vida política das cidades aristocráticas que fomenta as condições sociais e políticas para as reformas e instituições que configurarão o regime democrático no seu apogeu durante os séculos V e IV.<sup>7</sup>

O ativismo dos setores sociais de fora da elite no episódio das reformas sociais ocorridas na última década do sexto século difere, substancialmente, da apatia política que Tucídides atribui, como veremos, aos atenienses quando o seu regime político foi pela primeira vez derrubado em 411/410. Se a “ação demótica” assinala o advento de um novo horizonte político que motivou e possibilitou o surgimento da democracia, a falta de ação política está ligada ao breve mas traumático declínio que este regime político vivenciou nestes conturbados anos de 411 e 410. Para nós modernos, acostumados com a democracia representativa, que, por definição, exige uma separação entre a massa da população e as instâncias de deliberação política, a falta de mobilização política pode nos surgir como previsível. No quadro de uma

<sup>7</sup> Por mais que mudanças institucionais tenham sido decisivas para o advento da democracia, elas são a resultante de um processo de conflito social baseado na autonomia política de amplos setores da sociedade. Se não é uma instituição, também não é um indivíduo que funda a democracia, seja Sólon, Clístenes ou Efilates. O elemento decisivo liga-se, antes, à ação política do *δημος*. Sobre esta questão, ver as observações de Ober (1997), que reage contra leituras institucionalistas da origem da democracia como esta de Hansen (2009 [1991], 156): “A democracia radical foi instaurada pelas reformas de Efilates de 462”.



democracia direta, como era o caso da Grécia Antiga, é particularmente intrigante esta passividade que Tucídides atribui ao povo, que de outra maneira era acostumado a participar ativamente da vida política da cidade de Atenas.

Este artigo pretende lançar uma reflexão sobre o papel do povo ateniense nos acontecimentos que culminaram na Assembleia que aprovou a mudança da democracia para uma oligarquia governada por Quatrocentos homens. Como bem sabem os cientistas sociais que lidam com fenômenos de ação coletiva, possíveis respostas para uma falta de ação política de um determinado setor da sociedade são multifatoriais e difíceis de estabelecer, de sorte que este artigo não pretende esgotar a questão, antes despertar o interesse de estudiosos da antiguidade ou da política contemporânea sobre como uma sociedade antiga lidou com fenômenos de golpes à democracia orquestrados por um grupo que utilizou quase qualquer meio disponível para atingir seus objetivos políticos.

O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, é feita uma breve narrativa dos eventos que levaram ao golpe, que ocorreu, provavelmente, em junho de 411, quando foi instalado um novo governo com Quatrocentos membros politicamente ativos. A segunda parte, por sua vez, lida particularmente com o tema da apatia que Tucídides, nossa principal fonte antiga sobre o assunto, atribui ao δῆμος. Nesta segunda seção é enfatizada a necessidade de o historiador da antiguidade possuir um certo embasamento sociológico de modo a construir uma narrativa mais plausível de como se comportam os indivíduos e os grupos políticos.

## I. DA CONSPIRAÇÃO OLIGÁRQUICA À DISSOLUÇÃO DA ASSEMBLEIA POPULAR

O livro oitavo de Tucídides, que explora em profundidade a conexão entre a política interna ateniense e a condução exterior da guerra através de uma análise da guerra civil em Atenas trazida pelo golpe oligárquico de 411/410,<sup>8</sup> pode ser encarado como uma contraposição ao livro segundo, dedicado, entre outras coisas, ao elogio da cidade de Atenas e dos atenienses refletido no discurso fúnebre que o historiógrafo atribui a Péricles. Enquanto no discurso de Péricles uma das qualidades do regime democrático ateniense consiste numa prática de “liberdade” (cf. ἐλευθέρως II. 37. 2), em que tanto na vida política como nos “hábitos cotidianos de vida” (τῶν καθ’ ἡμέραν ἐπιτηδευσμάτων II. 37. 2) não existe desconfiança e ódio diante dos

8 Cf. Connor (1984, p. 214). O livro oitavo cobre os acontecimentos da Guerra do Peloponeso entre os anos de 413 e 411.



outros cidadãos, no clima social ateniense vigente durante os episódios que alimentaram o golpe oligárquico, ao contrário, “dentro do povo, pois, todos se abordavam com suspeitas, com receio de que o outro possa ter tido parte nos acontecimentos” (VIII. 66. 5). Essa “desconfiança do povo em relação a si próprio” (τὴν ἀπιστίαν τῷ δήμῳ πρὸς ἑαυτὸν VIII.66. 5) assinala, assim, um índice de diferença entre a democracia sob a liderança de Péricles, elogiada no discurso fúnebre, e a instável democracia dos anos seguintes à expedição contra a Sicília. A cidade de Atenas do discurso de Péricles, pensada como uma e indivisível, é exposta, no livro oitavo, à fragmentação política e às lutas internas em torno de facções que rivalizam pelo controle político da cidade. O conflito, assim, rompe a idealização de uma Atenas sem dissenso, uma idealização que foi típica de discursos cívicos que elogiavam a unidade da cidade em torno da democracia, como, por exemplo, a oração fúnebre de Péricles.<sup>9</sup>

Tucídides narra os episódios concernentes ao golpe de 411/410 especialmente entre os capítulos 45 e 98 do livro oitavo. A causa imediata do golpe de acordo com o historiógrafo é dupla: 1 - existia o desejo do político ateniense Alcibíades em retornar para Atenas após ter fugido da cidade acusado de impiedade no caso da profanação de rituais religiosos no ano de 415.<sup>10</sup> Alcibíades imaginava, nos diz Tucídides, que um regime oligárquico seria mais favorável ao seu regresso do que a democracia que o processara alguns anos antes por conta dos eventos de 415 (VIII 47). 2 - havia, ainda, uma movimentação política de descontentes com a democracia de caráter oligárquico no interior de Atenas que é particularmente visível nas nossas fontes a partir de 415, justamente o ano em que ocorreram os incidentes da profanação dos Mistérios e da mutilação das estátuas de Hermes que parte considerável da opinião pública ateniense interpretou como movimentos conspiratórios contra a democracia.<sup>11</sup>

9 Sobre os discursos que reforçavam a ideologia cívica da cidade de Atenas como uma unidade sem conflitos de classe, ver o magistral livro de Loraux (2006 [1981]).

10 É preciso ter em mente que a definição moderna de “agente político”, isto é, uma pessoa que se dedica exclusivamente ou profissionalmente à vida política de um certo território, é estranha à democracia antiga. Todos estes políticos que mencionamos neste artigo são, também, cidadãos e militares, três elementos que eram interligados no mundo grego.

11 As estátuas do deus Hermes eram colocadas especialmente em cruzamentos de ruas como simbologia de proteção ao viajante. O dano que grupos de jovens causaram a estas estátuas na véspera da partida da expedição ateniense à Sicília foi visto como um ato ímpio e de mau augúrio contra a expedição a esta região. De maneira similar foi encarado o escândalo da paródia de ritos religiosos que ocorreu em algumas casas de atenienses. Estes ritos eram reservados apenas aos iniciados e não deveriam, portanto, ser apresentados para uma pessoa não-iniciada. A gravidade destes eventos pode ser sentida pela forte reação jurídica que a democracia colocou em marcha para punir os envolvidos, um deles sendo precisamente Alcibíades, que então se exilou para fugir a uma punição mais severa. Sobre este assunto ver McGlew (1999), que é particularmente elucidativo sobre a repercussão política destes eventos religiosos, e Leão (2004).



Estas duas linhas de força contra a democracia juntam-se em novembro e dezembro do ano de 412. Alcibíades faz chegar a sua vontade política a uma importante armada naval ateniense que se encontrava na ilha de Samos, próxima ao que hoje é a Turquia.<sup>12</sup> Alcibíades diz aos marinheiros em Samos que ele conversou com Tissafernes, o sátrapa responsável por parte da Ásia Menor sob o domínio do reino Persa, que teria concordado em ajudar financeiramente Atenas contra Esparta desde que o regime dos atenienses fosse substituído por um outro governo administrado por um grupo reduzido de pessoas simpáticas aos Persas. Em Samos, Alcibíades encontra um terreno fértil entre uma parcela dos homens mais influentes da armada para a derrubada da democracia. Os antidemocratas, formaram, então, uma “conspiração” (ἐς ξυνομοσίαν VIII 48.2) para trazer Alcibíades de volta à Atenas e para “abolir a constituição democrática” (μὴ δημοκρατουμένων. VIII 48.3).

Uma das primeiras iniciativas deste grupo recém formado de opositores do regime democrático foi enviar uma delegação à Atenas liderada por um político chamado Pisandro<sup>13</sup>. O objetivo desta embaixada, nos diz Tucídides, foi “trabalhar pelo retorno de Alcibíades assim como pela derrubada da democracia na cidade, buscando, desse modo, trazer a amizade de Tissafernes aos Atenienses” (VIII 49)<sup>14</sup>. Pisandro chegou em Atenas provavelmente até o início de janeiro de 411<sup>15</sup>. Apesar de Tucídides dar a impressão de que Pisandro discursou aos atenienses logo em seguida à sua chegada à Atenas (VIII 53),

12 Atenas tinha destacado parte da sua marinha para conter rebeliões de cidades aliadas. Nesse momento ocorreu uma revolta popular em Samos que justificou a ida da marinha para este local, um fato que não é sem interesse para este artigo: os atenienses foram ajudar o δήμος de Samos contra “os poderosos” (τοῖς δυνατοῖς) da ilha (VIII 21). Segundo Tucídides, o δήμος, aqui entendido como os setores de fora da elite, matou aproximadamente 200 membros destes poderosos, exilou outros 400, confiscou as suas propriedades, assumiu a “administração da cidade” (διόικουν τὴν πόλιν VIII 21) e chegou mesmo a proibir o casamento de uma mulher do povo com um homem rico! Esse tipo de alinhamento de parte da população de uma cidade grega com Atenas contra uma outra parte da população (nobre) da mesma cidade foram recorrentes durante a Guerra do Peloponeso e servia, claro, tanto para fomentar a disputa de classes no interior de uma cidade grega como para fortalecer o domínio de Atenas na geopolítica grega. Sobre este assunto ver o excelente artigo de De Ste. Croix (1954).

13 Pisandro aparentemente foi um político recém convertido à causa oligarca, dado que temos registros de suas atividades políticas anteriores a 411 como um apoiador da democracia, tendo, inclusive, participado da acusação realizada pela cidade contra os indivíduos que destruíram as estátuas de Hermes. Sobre a carreira política de Pisandro, ver Woodhead (1954), que enxerga uma mudança sincera de posicionamento político de democrata para oligarca devido à pressão da Guerra do Peloponeso sobre a maneira de administrar a cidade de Atenas.

14 É discutível até que ponto trata-se de uma embaixada “oficial” eleita pelos soldados atenienses em Samos ou de uma autoproclamada embaixada que trabalhou às margens do interesse do restante da armada de Samos.

15 Cf. Andrewes (1992, p. 472). Alguns autores recentes preferem, contudo, situar em fevereiro de 411 a chegada de Pisandro (cf. a nota escrita por Rhodes em Thucydides 2009, p. 622-23. Cf. a nota seguinte.



ele possivelmente ainda levou um ou dois meses para anunciar publicamente o plano de alterar o regime da cidade<sup>16</sup>. Nesta ocasião os embaixadores de Samos “falaram diante do povo” apelando-os a chamarem Alcibiades de volta, estabelecendo um pacto com o Rei Persa com o qual poderiam vencer os espartanos, desde que estivessem dispostos a estabelecer “uma outra forma de democracia” (μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον δημοκρατουμένους) (VIII 53. 1). O δῆμος presente na Assembleia, aqui entendido como o conjunto dos cidadãos masculinos atenienses, criticou os propósitos da embaixada, tanto sobre Alcibiades como sobre a democracia, mas acabou por aceitar o envio de Pisandro e outros dez cidadãos em uma missão para negociar com Tissafernes e Alcibiades os termos de um eventual pacto com os Persas (VIII 54. 3).

Tucídides adiciona um comentário muito significativo para a compreensão do ambiente político ateniense: antes de partir, Pisandro reúne-se com grupos secretos de atenienses para os quais ele exortava que se mantivessem unidos no propósito de “derrubar a democracia” (καταλύσουσι τὸν δῆμον VIII 54.4)<sup>17</sup>. Observamos, assim, que a linguagem usada por Pisandro para anunciar os seus planos é diferente consoante os ouvintes são os atenienses reunidos em Assembleia ou estes pequenos grupos de descontentes com a democracia. Para os primeiros, Pisandro fala, como vimos, em instaurar uma outra forma de democracia, enquanto para os últimos ele usa o verbo καταλύω, que é particularmente estridente pois significa “abolir” ou “dissolver”, enquanto τὸν δῆμον funciona como um sinônimo de democracia. Trata-se, portanto, de abolir o poder do δῆμος. Estes grupos secretos com os quais Pisandro discursava de maneira tão abertamente antidemocrática eram constituídos, neste contexto, por membros da elite descontentes com a democracia, sendo que alguns dentre eles foram certamente convictos oligarcas.<sup>18</sup>

16 Uma comédia de Aristófanes, *Lisístrata*, encenada ao público seguramente em 411 e provavelmente no mês de fevereiro deste ano (cf. Henderson em Aristophanes 1987, p. xv-xxv), apresenta Pisandro como uma das personagens da peça, sem que haja qualquer menção aos seus planos oligárquicos ou mesmo de alteração de regime político. Se Pisandro tivesse tornado público o intento dos conjurados de modificar a constituição desde dezembro de 412 ou janeiro de 411, é implausível que uma notícia desta envergadura não tivesse influenciado a representação cômica desta figura na peça de Aristófanes. Para a cronologia da chegada de Pisandro a Atenas e do seu discurso aos atenienses, ver Andrewes *et alii* (1981, p. 186-193); Kagan (1987, p. 131-132).

17 Embora Tucídides diga que Pisandro articulou os grupos de opositores da democracia após uma primeira Assembleia com os atenienses, ele pode ter feito isso também entre o tempo que chegou na cidade e esta Assembleia.

18 Tucídides, nesta passagem VIII 54.4, chama estes grupos com o substantivo συννομία, que significa literalmente “indivíduos comprometidos sob juramento a fazer algo juntos”. Esse tipo de aliança, também chamada de ἑταιρεία (“companheiros”), servia vários objetivos de ajuda mútua entre seus membros geralmente de estrato nobre. Este espécie de agremiação de companheiros existiu em todo o século quinto ateniense e muitas vezes não acarretava um significado político imediato, muito menos antidemocrático. Com o acirramento dos conflitos sociais em Atenas



Um pouco mais adiante na sua narrativa, Tucídides testemunha o dano que a delegação de Pisandro e estes grupos secretos fizeram na vida cívica e política ateniense (VIII 65-66). Primeiro, uma campanha de espalhar o terror entre a população através, por um lado, da eliminação física de líderes democratas, que incluiu assassinatos, tanto do democrata Androcles, que Tucídides qualifica como “o maior guardião do povo” (τοῦ δήμου μάλιστα προσετώτα VIII 65. 2), bem como de outros opositores aos oligarcas, mortos secretamente, como denota o advérbio κρύφα em VIII 65.2. Por outro lado, os grupos oligarcas passam a desconfigurar o funcionamento das Assembleias, instância decisiva da democracia ateniense, por meio de intimidações contra os cidadãos participantes das Assembleias, de sorte que, como interpreta Tucídides, o povo “consternado” (κατάπληξιν VIII 66.2) guardava “silêncio” (σιγῶν VIII 66.2) com receio das represálias dos conspiradores.

Este era o clima político da cidade quando aconteceu uma primeira Assembleia que expôs publicamente as ideias de Pisandro. Esta Assembleia é narrada por Tucídides no capítulo 67, logo em seguida, portanto, do relato sobre o temor causado na cidade pelas atividades violentas e intimidatórias dos conspiradores. O efeito da narrativa é claro: a mudança de regime foi aprovada pela própria instância que era até então o coração da própria democracia, por conta do ambiente dissuasivo de qualquer resistência democrática. A mudança de regime, descrita no capítulo 67, começa com a nomeação, proposta por Pisandro e aprovada pelo povo, de dez “redatores independentes” (δέκα ἄνδρας [...] ξυγγραφέας ὑτοκράτορας)<sup>19</sup> que formulariam uma proposta de “melhor governo para a cidade” (ἄριστα ἢ πόλις οἰκήσεται) a ser debatida em uma Assembleia dedicada ao debate deste tópico.<sup>20</sup>

---

durante a Guerra do Peloponeso, especialmente a partir de 415, nós temos cada vez mais informação sobre estes grupos enquanto formas de articulação política dos setores da elite desejosos em derrubar a democracia. Sobre este tema, Calhoun (1913) permanece fundamental. Connor (1971) é excelente na contextualização destes grupos na política ateniense pós-Pérides. Entre a bibliografia relativamente recente, McGlew (1999) é particularmente útil para localizar o momento histórico, por volta do ano de 415, a partir do qual estes grupos começaram a ser mais políticos e antidemocráticos.

19 O termo ὑτοκράτωρ, que significa literalmente “ser o seu próprio mestre”, não significa aqui, como nota Andrewes *et alii* (1981, p. 165), ter “plenos poderes”, como por vezes se traduz a palavra, uma vez que a função desta comissão era tão-somente remeter a proposta para a decisão soberana da Assembleia. De certa forma estes redatores estavam substituindo o papel do Conselho, cujas funções incluía a preparação de temas e discussões a serem apreciadas pela Assembleia, ainda que, bem entendido, não se esperaria do Conselho apresentar uma solução alternativa à democracia. Contraste o uso de ὑτοκράτωρ nesta passagem e a ocorrência desta mesma palavra quando utilizada para o novo governo dos Quatrocentos, como se discutirá em seguida.

20 A obra *Constituição dos Atenienses* (29. 2), atribuída a Aristóteles e escrita por volta de 330, afirma que a comissão de redação da nova proposta de governo era formada por trinta membros e não dez, como afirma Tucídides. Neste ponto, os especialistas seguem antes Aristóteles do que Tucídides.



Chegado o dia da Assembleia decisiva, provavelmente em junho de 411, os cidadãos de Atenas tomam conhecimento do resultado do trabalho dos redatores: eles propõem a anulação de uma lei do funcionamento democrático da Assembleia, nomeadamente esta que punia os oradores que propusessem ações ou medidas que fossem claramente contra a democracia. Ora, ao passo que a Assembleia era um espaço aberto no qual todos os cidadãos masculinos eram habilitados a assumir a função de orador proferindo um discurso, o cidadão, uma vez investido na qualificação *ad hoc* de orador, assumia responsabilidade pelo conteúdo das suas propostas. Se a proposição fosse considerada pelos presentes como anticonstitucional, o orador em questão poderia ser processado por um dispositivo jurídico chamado *γραφὴ παρανόμων*, uma expressão citada especificamente por Tucídides nesta passagem VIII 67. 2. O termo *παρανόμων* significa aquilo que passa ao lado do *νόμος*, isto é, da lei, enquanto o substantivo *γραφὴ* significa “escrita”. Assim, qualquer cidadão presente na Assembleia poderia acusar um orador mal intencionado com as leis da cidade e escrever uma peça escrita com as razões para o processo que era então dirigida a um colégio de arcontes da cidade.<sup>21</sup>

Pois bem, não parece difícil entender a utilidade da revogação desta lei para os intentos dos oligarcas ansiosos de mudarem a forma política de Atenas. Sem o potencial impeditivo de propostas ilegais próprio da *γραφὴ παρανόμων*, os oradores poderiam propor simplesmente qualquer deliberação sem serem punidos por isso. E é efetivamente o que acontece consoante Tucídides:

A proposição, agora apresentada de maneira manifesta, postulava que os presentes cargos na atual forma de governo fossem abolidos, não existindo mais o pagamento de funções públicas pela cidade. Um comitê de cinco oficiais deveria ser eleito para presidir a eleição de outros cem cidadãos, sendo que cada um destes cem escolheria mais três membros. Assim, os Quatrocentos Cidadãos resultantes deveriam reunir-se no Conselho com poder irrestrito para governar a cidade como lhe parecer mais apropriado. Por fim, eles deveriam convocar Cinco mil cidadãos como e quando eles julgassem oportuno (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII 67. 3 - 68.1).

Assim, pelo teor desta proposta, as duas principais instituições de discussão e deliberação da democracia ateniense, a Assembleia e o Conselho, perdem totalmente a sua função em nome de um governo composto por Quatrocentos cidadãos escolhidos, note-se bem, através de um procedimento

21 Mais detalhes sobre este procedimento por ser lido em Hansen (2009 [1991], p. 239-249). Leite (2014, p. 404) traduz a expressão como “ação pública de ilegalidade”.

restritivo e que favorecia a aglomeração de membros da mesma posição política antidemocrática.



Ainda que Pisandro e seus colegas não tenham usado a palavra oligarquia, este gênero de discurso é bem mais explícito quanto a proposição de um governo no interior do qual a participação é severamente limitada do que foram propostas anteriores de apresentar apenas uma outra forma de democracia, como vimos acima.<sup>22</sup> Ainda assim, Tucídides nos diz que esta moção foi aprovada pela Assembleia “sem nenhum discurso contrário” (οὐδενὸς ἀντειπόντος VIII 69.1). Mas não é só, também os conselheiros que trabalhavam no Conselho aceitaram sair do recinto e ceder o espaço para o novo governo também sem protestar (VIII 70. 1). Tucídides utiliza inclusive as mesmas palavras tanto para a Assembleia como para o Conselho: οὐδενὸς ἀντειπόντος, como vimos relativamente à Assembleia, οὐδὲν ἀντειποῦσα para o Conselho.

À luz da caracterização das origens da democracia apresentada no início deste artigo, esta apatia do δῆμος, que aceita perder suas duas principais instituições democráticas, clama por explicação.

## 2. INTERPRETAÇÕES SOBRE A APATIA DO Δῆμος DURANTE A INSTAURAÇÃO DO GOLPE OLIGÁRQUICO

Dossiê

A interpretação mais difundida na literatura especializada concebe esta apatia do δῆμος como uma consequência, por um lado, da atmosfera de violência e perseguição política contra os democratas promovida pelos conspiradores oligarcas - como vimos acerca dos capítulos 65 e 66 do livro oitavo - e, por outro lado, da manipulação retórica dos oligarcas que apresentaram a mudança de regime de maneira eufemística de forma a não revelar claramente as suas intenções oligarcas dos conspiradores. Kagan (1987, p. 145), por exemplo, localiza no terror provocado pelos oligarcas a chave para entender o golpe:

Há pouca dúvida de que o retrato da mudança constitucional apresentado por Tucídides, decorrente de um golpe feito por meio de terror, força e engodo, é mais credível do que a narrativa de Aristóteles de uma transição tranquila e legal. Os assassinatos, intimidações e

<sup>22</sup> A palavra oligarquia não é usada no discurso desta Assembleia, mas é utilizada a expressão “confiar as funções de poder a um número de poucos” (ὀλίγους μᾶλλον τὰς ἀρχὰς ποιήσομεν). Esta expressão claramente refere para a oligarquia, como corretamente sustenta Taylor (2002, p. 97-8) contra estudiosos que minimizam o teor explicitamente oligárquico desta frase.

outras irregularidades que Tucídides reporta são inquestionavelmente reais.



Westlake (1973, p. 199), por sua vez, comenta que quando Pisandro apresentou as propostas de mudança constitucional na Assembleia, ele fez de uma maneira que a proposição aparentasse não trazer qualquer mudança fundamental de regime. David (2014, p. 18) afirma que a “Democracia degenerou em “fobocracia” [*phobocracy*]<sup>23</sup> – o reino do terror, com o qual os oligarcas assumiram controle pleno das instituições e comunicações políticas em Atenas”.

Esta interpretação não é, contudo, unânime. Taylor (2002), por exemplo, sustenta que a historiografia dominante sobre o assunto tem posto muito peso sobre os atos ilícitos e intimidatórios dos oligarcas contra o povo ateniense e, assim, tem exonerado o δῆμος da sua responsabilidade com o golpe, pois os atenienses estariam tão aterrorizados por conta das ações dos conspiradores que silenciavam diante das propostas contra a democracia, ao ponto de nem perceber adequadamente que se estava a tramar uma mudança radical de regime político. Contra esta visão, ela interpreta o δῆμος envolvido nestes episódios como “frívolos e ignorantes, pouco apegados à sua democracia e totalmente cúmplices em sua própria perda de liberdade” (TAYLOR, 2002, p. 96).<sup>24</sup> Nesse sentido, o texto de Tucídides “demonstra que foi bastante fácil pôr um fim à democracia e à liberdade dos atenienses” (TAYLOR, 2002, p. 94).

A estudiosa sustenta, assim, que a historiografia sobre este assunto tem destacado insuficientemente quanto o δῆμος contribuiu, através da sua passividade, com a derrubada da democracia em 411. A autora elenca cinco oportunidades que o povo ateniense teve para conter o golpe antes que ele efetivamente se realizasse: 1- Em Samos, quando houve a circulação das ideias de Alcibíades de conseguir o apoio Persa e minar a democracia; 2- quando a embaixada liderada por Pisandro discursou pela primeira vez em Atenas, anunciando a ideia do retorno de Alcibíades e da ajuda Persa como maneira de vencer a guerra contra Esparta a custo de estabelecer “uma outra forma de democracia”; 3- durante o processo de intimidação e assassinato de líderes democráticos pelos conjurados oligarcas; 4- na Assembleia de junho de 411

---

<sup>23</sup> *Phobocracy* é um termo cunhado a partir de φόβος “medo”, assim estaríamos no poder do medo. Uma leitura similar a esta que sublinha a paralisia do povo ateniense causada pelas atividades oligarcas pode ser lida, por exemplo, em Forsdyke (2005, p. 181-204).

<sup>24</sup> Esta frase de Taylor é dirigida, a bem da verdade, especificamente à parte de fora da elite da armada que estava em Samos, mas parece representar a visão da autora sobre o comportamento do povo ateniense em geral durante o episódio.

que votou pela mudança de regime e pela sua própria dissolução; 5- durante a tomada do Conselho pelo recém criado novo governo.



Não obstante o fato de que o artigo de Taylor é muito bem fundamentado em relação ao texto de Tucídides e tem razão em acusar estes cinco momentos de omissão política do povo ateniense, falta a autora um embasamento sociológico mais frutífero para explicar esta apatia do δῆμος. Um sintoma desta carência é o fato de a autora conferir uma importância exagerada à afirmação de Tucídides de que o conjunto da armada de Samos ficou tranquila ao saber dos planos de derrubar a democracia porque com apoio persa teriam os seus salários pagos (VIII 48. 2-3). Nessa leitura, o povo ganancioso e desdenhoso da democracia ficou inerte quando o regime foi derrubado e assim estaria explicada esta questão.

Uma elucidação mais sociologicamente elaborada foi oferecida recentemente por Teegarden (2012). A chave para o entendimento do papel dos atenienses no golpe reside, segundo ele, num “problema de coordenação revolucionária”. Partindo das premissas da Teoria da Escolha Racional aplicada ao entendimento das ações coletivas, nomeadamente através do teórico Kuran (1991), Teegarden comenta como, em certas circunstâncias, um indivíduo pode discordar de um sistema político mas ainda assim preferir não se opor publicamente a ele, por considerar que os custos pessoais de tal engajamento público são demasiado altos. Quando muitos indivíduos pensam desta maneira, nós temos o paradoxo do “problema de coordenação”: muitos sentem-se insatisfeitos com o sistema político vigente, mas preferem guardar para o foro privado este descontentamento. Se os custos de “falsificar publicamente” o seu posicionamento começar a ser elevado, seja porque algum macro acontecimento tornou mais plausível e menos danosa uma crítica aberta ao regime ou porque muitas outras pessoas começam a expor publicamente a sua insatisfação, então há um encontro entre o descontentamento cognitivo do indivíduo e a sua expressão pública e coletiva.<sup>25</sup>

25 O título do artigo de Kuran (1991) começa com as expressivas palavras “Now Out of Never” (“Agora a partir do Nunca”). A base empírica da teorização de Kuran consiste nas manifestações ocorridas no Leste Europeu em 1989 que culminaram na queda do Bloco Soviético. “Agora a partir do Nunca” porque, ele argumenta, muitos analistas sociais foram incapazes de prever que um acontecimento dessa envergadura tivesse lugar e, à época, não se compreendia de onde tinham vindo tantos manifestantes contrários aos governos socialistas. Kuran explica a questão através do “problema de coordenação revolucionária” que estamos evocando. Uma situação não muito distante, penso, acontece atualmente no Brasil, quando, a partir das grandes manifestações de rua de 2013 a conjuntura política e econômica do país ficou muito mais favorável à expressão pública de insatisfações contra o governo do Partido dos Trabalhadores. Uma das características destes levantes de 2013 a 2016, ano da queda da presidente Dilma Rousseff, foi justamente a presença assinalável de pessoas, muitas de classe média, que não tinham qualquer experiência



Para Teegarden (2012), o δῆμος encontrou-se com um “problema de coordenação”: a maioria dos atenienses apoiava individualmente a democracia mas não agiu coletivamente para defendê-la. O custo de contrariar publicamente os oligarcas pareceu demasiado alto devido às represálias que já foram mencionadas. Por outro lado, a ênfase dos oligarcas na necessidade de ajuda Persa pode ter convencido certos indivíduos de que os seus colegas de democracia julgariam plausível a justificativa e aceitariam as mudanças na lei, inibindo, mais uma vez, a ação coletiva democrática (Teegarden 2012, p. 441).

O cenário muda, sustenta corretamente o autor, com alguns eventos significativos que foram capazes de alterar a equação da falta de mobilização e levaram a superação do impasse na ação do δῆμος. Um dos principais foi o assassinato de Frínico - um dos líderes do movimento oligárquico e suspeito de tramar uma invasão de Esparta contra Atenas - em plena praça pública de Atenas (VIII 92. 2)<sup>26</sup>. Segundo o próprio Tucídides, depois deste evento, a divergência interna entre os Quatrocentos cresceu exponencialmente, bem como a resistência dos atenienses contra o novo governo: “não era mais possível estar inerte” (οὐκέτι οὖν οἷόν τε εἶναι ἡσυχάζειν) nos diz Tucídides (VIII 92. 3). Tucídides passa a narrar o contragolpe dos democratas que, tanto em Samos como em Atenas, reagiram e derrubaram os Quatrocentos, instalando um governo de Cinco mil membros com direito à participação política que, ele também, duraria pouco até a reinstalação da democracia plena em 410.<sup>27</sup>

Teegarden segue, a meu ver, a direção correta para explicar os acontecimentos de 411/410. Penso, todavia, que de forma a compreender a conjuntura política do golpe, um aspecto específico do programa político dos oligarcas merece mais atenção. Refiro-me à ideia de “salvação” (σωτηρία) de Atenas, que foi repetida várias vezes pelos oligarcas em contexto de debate político consoante a narrativa de Tucídides.

Neste cenário de “oligarquia e guerra civil” (ὀλιγαρχία καὶ στάσις VIII 98. 4) vivido em Atenas é possível perceber na narrativa de Tucídides algumas palavras chaves que dariam forma aos discursos e programas políticos que

---

com mobilizações públicas e políticas (cf. a coletânea de ensaios organizada por Demier; Hoeveler 2016).

26 Sobre a plausibilidade da ala mais extrema do movimento oligárquico conciliar o seu poder com Esparta, a grande inimiga de Atenas, ver Kagan (1987, p. 190-93).

27 Os eventos que conduziram ao retorno da democracia são, obviamente, de grande relevância para a superação deste estado de apatia do δῆμος. Por falta de espaço, contudo, limito-me a discutir as razões da desmobilização e não propriamente os motivos que levaram à ação coletiva posterior ao golpe. Para uma boa narrativa dos acontecimentos pós-golpe que resultaram no restabelecimento da democracia, ver Andrewes (1992); Kagan (1987, 177-273).



almejavam propor soluções à difícil conjuntura política e militar que se seguiu à expedição à Sicília.<sup>28</sup> O léxico em discussão, σωτηρία, é justamente uma dessas palavras que tinha lugar de destaque no vocabulário político do momento. De fato, como vimos, a retórica da facção oligárquica em 411 consistia em afirmar que a única possibilidade de salvação de Atenas estava ligada ao apoio financeiro dos persas, que, segundo a versão dos oligarcas, exigiam para tanto a mudança de regime em Atenas: da democracia para um governo em que poucos dominassem e fossem de confiança dos persas (cf. VIII 52-54).

Assim sendo, Pisandro explica para o povo que “não existia outra forma de salvação” (μη εἶναι ἄλλην σωτηρίαν VIII. 54.1), “se os atenienses nutriam esperança na salvação da cidade” (εἰ τινα ἐλπίδα ἔχει σωτηρίας τῆ πόλει VIII. 53. 2). O léxico aparece, ainda, quando Pisandro urge os cidadãos atenienses a “pensar menos sobre o regime político do que sobre a nossa salvação” (καὶ μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλεόν βουλευσομεν ἐν τῷ παρόντι ἢ περὶ σωτηρίας 8. 53. 3).

Bieler (1951) mostrou que o tema da salvação nesta época não era supérfluo ou meramente passageiro, antes formava um slogan político que foi explorado pelos oligarcas na sua luta no interior da política ateniense e na consequente repercussão destas mudanças de regime para a postura de Atenas diante das outras cidades no quadro da Guerra do Peloponeso. Assim, a ideia reiterada pelos oligarcas de que os atenienses deveriam pensar mais na salvação da cidade do que no regime político certamente contribuiu para a falta de iniciativa do δῆμος para defender a democracia. Se a cidade precisava ser salva, então os atenienses deveriam confiar a prerrogativa da ação política, isto é, as deliberações sobre o destino da cidade, para um grupo de especialistas que saberiam como salvá-la da derrota na Guerra do Peloponeso. Com isso, a reiteração de que esta era a única maneira de salvação levou a uma convergência com a lógica oligárquica de pensar a vida política, fortalecendo a união dos grupos antidemocráticos e enfraquecendo a capacidade de resposta por parte de um δῆμος duplamente aterrorizado: pela violência política dos conspiradores e pela iminência de desastre total da cidade face às forças espartanas.<sup>29</sup>

28 Como destaca Davies (1993, p. 117), os anos de 413 a 411 foram decisivos para o contexto da Guerra do Peloponeso: Atenas perdeu a hegemonia no mar Egeu, Esparta agora tinha uma frota naval e os Persas estavam cada vez mais envolvidos financeiramente na guerra.

29 Por violência política eu entendo “as manifestações de ação coletiva que envolvem uma grande força física e que causa danos para um adversário com o intuito de obter ganhos políticos” (Della Porta 2001, p. 208). Este tipo de violência, como nota a mesma autora, utiliza geralmente meios ilegais de ação e, algumas vezes, concentra-se em grupos que praticam a violência de maneira clandestina. Embora seja um conceito formulado a partir da experiência política do século XX, é



As atividades celebrativas da democracia que tiveram lugar após a restauração da democracia em 410, incluindo honras públicas aos assassinos que mataram o oligarca Frínico, mostra que a experiência traumática destes anos de 411/410 contribui para reanimar a identidade democrática, que foi mais uma vez posta à prova quando em 404 Atenas viveu outro golpe de natureza oligárquica.<sup>30</sup> Este embate entre democratas e oligarcas nas últimas décadas do século quinto evidenciou a emergência de princípios antagônicos como soluções para a salvação da cidade: um governo destituído de Assembleia e formado por uma minoria tida como mais apta a gerir os assuntos públicos, ou um governo baseado na Assembleia que não representa o povo, pois ela própria é o povo em ação.<sup>31</sup> Uma repetição, certamente dolorosa, da contínua disputa entre oligarcas e democratas que iniciou na passagem do sistema aristocrático para o democrático e que ainda encontrará eco nas grandes obras de filosofia política do século IV, nomeadamente estas escritas por Platão e Aristóteles.

NOTES SUR L'APATHIE POLITIQUE DU PEUPLE ATHÉNIEN  
PENDANT LE COUP D'ÉTAT OLIGARCHIQUE QUI A EU LIEU  
À ATHÈNES EN 411 / 410 AV.J.C.

**Résumé:** Cet article examine le manque d'action collective du peuple d'Athènes (δημος) pour défendre sa démocratie au cours des événements qui ont conduit au coup d'État oligarchique de 411/410 avant J. C. Dans le huitième livre de *La guerre du Péloponnèse*, Thucydide affirme que le δημος n'a pas protesté collectivement contre les oligarques lorsque l'Assemblée a décrété sa propre dissolution après avoir changé la constitution politique de la démocratie pour un gouvernement de Quatre cents membres. La violence politique que Thucydide attribue aux oligarques est vu par l'historiographie hégémonique sur le sujet comme la raison principale qui explique l'apathie du peuple d'Athènes lors du coup d'État. Une autre interprétation de ces événements, cependant, accuse le δημος d'avoir été complice des oligarques par rapport au changement de la constitution. Le peuple athénien, dans ce cas, serait peu fidèle à la démocratie et situerait l'argent Perse au-dessus de la démocratie. Cet article discute ces interprétations et renforce la nécessité d'une approche sociologique sur cette problématique de l'action collective du δημος. L'article souligne la nécessité d'étudier un outil de propagande de l'oligarchie: l'idée que la seule façon de sauver Athènes serait changer le régime politique. En fait, le lexique du salut de la cité apparaît à plusieurs reprises dans les discours des personnages oligarchiques et cette propagande systématique a également contribué à la démobilisation collective du peuple athénien pendant les premiers événements du coup d'État oligarchique qui a renversé pour la première fois la démocratie athénienne.

**Mots-clés:** Démocratie athénienne; Thucydide; Oligarchie.

---

notória a semelhança com o que vimos acerca dos grupos oligarcas em 411/410.

30 Sobre este tópico, ver Teegarden (2012).

31 Sobre a Assembleia como o povo em ação ver Villacèque (2012).



### *Documentação Textual*

ARISTOPHANES. *Lysistrata*. Edited with introduction and commentary by Jeffrey Henderson. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ARISTOTELES, *Athenaion Politeia*. Edited by M.H. Chambers. Leipzig: Teubner, 1986.

HERODOTI. *Historiae*, volume II: libri V-IX. Edited by C. Hude. Oxford: Clarendon Press, 1927.

THUCYDIDES. *Historiae*. Edited by H..S Jones; J.E. Powell. Oxford: Clarendon Press, 1942.

THUCYDIDES. *The Peloponnesian War*. Translated by Martin Hammond with an Introduction and Notes by p. J. Rhodes. Oxford: Oxford University Press, 2009.

### *Bibliografia*

ANDREWES, A. *et alii* (orgs). *A Historical Commentary on Thucydides* volume V, Book VIII. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ANDREWES, A. The Spartan resurgence. *In*: LEWIS, D.M. *et alii* (orgs). **The Cambridge Ancient History**. 2º ed. Volume V. The Fifth Century B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 464-498.

BIELER, L. A Political Slogan in Ancient Athens. *American journal of Philology* v. 72, n. 2, 1951, p. 181-184.

CALHOUN, George M. *Athenian Clubs in Politics and Litigation*. Austin: The University of Texas Bulletin, 1913.

CARVALHO, Sofia; JÁCOME NETO, Félix. A crise social na Atenas de Sólon e o estabelecimento da justiça baseada no governo da lei. *HUMANITAS* v. 66, 2014, p. 59-85.

CONNOR, W.R. *The new Politicians of fifth-century Athens*. Indianapolis: Cambridge: Hackett, 1971.

\_\_\_\_\_. *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press, 1984

DAVIES, J.K. *Democracy and Classical Greece*. 2º ed. London: Fontana Press, 1993.

DAVID, Ephraim. An Oligarchic Democracy: Manipulation of Democratic Ideals by Athenian Oligarchs in 411 BC. *EIRENE* v. 50, n. 1-2, 2014, p. 11-38.

DELLA PORTA, Donatella. Terror Against the State. *In*: NASH, Kate; SCOTT, Alan. **The Blackwell Companion to Political Sociology**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 208-216.

DEMIER, Felipe; HOEVELER, Rejane (orgs). *A Onda Conservadora: Ensaio Sobre os Atuais Tempos Sombrios no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2016

De STE.CROIX. G.E.M. The character of Athenian Empire. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* v. 3, n.1, 1954, p. 1-41.

FERREIRA, José R.; LEÃO, Delfim. F. *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa: Edições 70, 2010.



FORSDYKE, Sara. **Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

HANSEN, Mogens H. **La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène.** Structure, principes et idéologie. Traduction de Serge Bardet avec le concours de Philippe Gauthier. Paris: Tallandier, 2009 [1991].

KAGAN, Donald. **The Fall of the Athenian Empire.** London: Cornell University Press, 1987.

KURAN, Timur. Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989. **World Politics.** v. 44, n. 1, 1991, p. 7-48.

LEÃO, Delfim F. Matéria Religiosa: Processos de Impiedade (Asebeia). In: LEÃO, Delfim F. et alii (orgs). **NOMOS.** Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 201-226.

LEITE, Priscilla G. **Ética e retórica forense: Asebeia e Hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

LORAU, Nicole. **The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City.** Translated by Alan Sheridan. New York: Zone Books, 2006 [1981]

MCGLEW, James F. Politics on the Margins: The Athenian 'Hetaireiai' in 415 B.C. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte** v. 48, n. 1, 1999, p. 1-22.

OBBER, Josiah. Revolution Matters: Democracy as Demotic Action (A Response to Kurt A. Raaffaub). In: MORRIS, Ian; RAAFLAUB, Kurt (orgs). **Democracy 2500? Questions and Challenges,** 1997, p. 67-85.

\_\_\_\_\_ "I Besieged That Man": Democracy's Revolutionary Start. In: OBBER, Josiah et alii. **Origins of Democracy in Ancient Greece.** Berkeley: University of California Press, 2007, p. 83-104.

TAYLOR, Martha C. Implicating the Demos: A Reading of Thucydides on the Rise of the Four Hundred. **The Journal of Hellenic Studies,** V. 122, 2002, p. 91-108.

TEEGARDEN, David A. The Oath of Demophantos, Revolutionary Mobilization, and The preservation of The Athenian Democracy. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens.** v. 81, n. 3, 2012, p. 433-465.

VILLACÈQUE, Noémie. Chahut et délibération. De la souveraineté populaire dans l'Athènes classique. **Participations** v. 2, n. 3, 2012, p. 49-69.

WESTLAKE, Henry D. The Subjectivity of Thucydides: his treatment of the Four Hundred at Athens. **Bulletin of the John Rylands Library,** v. 56, 1973, p. 193-218.

WOODHEAD, A.G. Peisander. **The American Journal of Philology,** v. 75, n. 2, 1954, p. 131-146.



# JUSTIÇA, HYBRIS E TIRANIA EM ATENAS ARCAICA E CLÁSSICA

Prof.a. Doutoranda Mariana Figueiredo Virgolino<sup>1</sup>

**Resumo:** Segundo pensadores do século IV a.C, especialmente Platão e Aristóteles, a tirania seria a pior das formas de governo. Todavia, a bibliografia recente sobre as autocracias na Grécia tem entendido que as ligações entre os atenienses e a tirania eram ambíguas. *Hybris*, por sua vez, é uma noção que foi sofrendo alterações ao longo da história da Grécia Antiga. Se nos poemas homéricos e hesiódicos ela se caracterizava por uma conduta contrária à retidão (*dike*), uma arrogância marcada por um comportamento no nível do excesso, no período clássico essa palavra estava principalmente relacionada ao ataque à honra (*timé*) de um cidadão. Pretendemos neste artigo explorar as relações entre tirania e *hybris* na Atenas dos períodos arcaico (VII-VI séculos a.C) e clássico (V e IV séculos a.C) e compreender as associações entre os tiranos e um comportamento desmedido, *hibristico* ao longo das épocas mencionadas.

**Palavras-Chave:** Tirania; *Hybris*; Atenas.

Dossiê

## INTRODUÇÃO

Apesar da historiografia vivenciar desde a década de 1980 uma revalorização dos estudos sobre política, no que tange ao helenismo a produção ainda se encontra muito focada nos aspectos culturais das cidades gregas. O objetivo do artigo consiste em mapear as representações acerca da noção de *hybris* entre os autores do período clássico e relaciona-las ao imaginário ateniense acerca do fenômeno da tirania.

Mesmo que a retórica democrática ateniense tenha tratado a tirania como o seu “Outro” político (MCGLEW, 1993, p.I; RAAFLAUB, 2003, p.59), fica patente -especialmente quando lemos Tucídides- que a *pólis* em questão não se furtava do exercício de práticas imperialistas sobre as *póleis* integrantes da Liga de Delos, o que o historiador ático vê como causa da Guerra do Peloponeso (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, 1.23.6). Com base em tal fato, muitos classicistas chegam a dizer que Atenas se porta como uma *pólis*

<sup>1</sup> Doutoranda em História Social pelo PPGH-UFF, bolsista CNPq e pesquisadora vinculada ao NEREIDA-UFF. Email: marianavirgolino@gmail.com.



tirana (*polis tyrannos*) perante a Liga (CONNOR, 1977, p. 98; BALOT, 2001, p. 127; KALLET, 2003). Em Tucídides é explicitado que os atenienses, em geral, viam seu “império” como algo dado, conseguido não pela força, mas pelo desejo de proteção das cidades que compunham a Liga depois das Guerras Greco-Pérsicas (1.88-118), e que era igualmente natural a necessidade de ampliá-lo e defendê-lo (1.75.3). Assim, ser internamente submetida a um governo tirano ia contra as aspirações de uma *pólis* que se orgulhava de seu regime democrático, mas que, ao mesmo tempo, buscava explicações e via seu poder sobre outras cidades como uma dominação justa dos mais fracos pelo mais forte (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, 1.122.3, 1.124.3, 1.73-78).

Destarte, a contradição do tratamento da tirania nas fontes escritas oriundas dessa *pólis* deve ser investigada, de forma que possamos compreender a cultura política<sup>2</sup> democrática ateniense como algo polissêmico. Nosso objetivo, portanto, é perscrutar essas noções comuns que associam o tirano e a *hybris* nas fontes relacionadas à Atenas.

## HOMERO, HESÍODO E SÓLON - A HYBRIS NO ARCAÍSMO

Marco inicial da literatura ocidental, a *Ilíada* começa relatando a fúria de Aquiles sobre o que ele entende ser um ato de desonra perpetrado contra si, uma *injustiça*: Agamemnon retira-lhe a posse de Briseida (HOMERO, **Ilíada**, I.356; IX.648). Aristóteles na *Retórica* (1378b) utiliza justamente o exemplo da indignação do herói para designar o que seria a *hybris*, conceito geralmente traduzido como insolência, desonra ou desmedida. Segundo o filósofo, essa noção estava atrelada à ideia de desdém, desrespeito (*oligoria*), sendo um insulto que causa a cólera, raiva. Pelas próprias palavras do estagirita (ARISTÓTELES, **Retórica**, 1378b):

A insolência (*hybris*) também é uma forma de desdém (indiferença), na medida em que consiste em dizer e fazer coisas que prejudicam e afligem nossa vítima e que, sobretudo, a humilham. Na insolência não se busca proveito pessoal, e tampouco qualquer acerto – visa-se apenas à própria satisfação. (...) A causa do prazer fruído pelo insolente é

2 Daniel Cefai e Paul Lichterman definem *cultura política* como “conjuntos de símbolos e significados ou modos de ação que organizam reivindicações políticas e formação de opiniões por indivíduos e coletividades” (2006, p.392). É através das culturas políticas que os atores sociais referenciam seu comportamento e guiam seus interesses. A conceituação desses sociólogos abre as portas para percebermos o político não como algo internalizado sem questionamento, mas como fruto de negociações e construções cotidianas, com contradições e resistências, plural.



imaginar-se como sendo muito superior aos outros ao maltratá-los. (...) Por outro lado, a insolência objetiva difamar os outros, ou seja, subtrair a honra que lhes é devida: desonrar é desdenhar. E, de fato, o que não é digno de qualquer consideração, que é desprovido de qualquer importância não atrai respeito algum, seja no bem ou no mal. (grifo nosso)

Muito já se discutiu sobre os possíveis significados da noção de *hybris*. O estudo mais famoso é de autoria de N. R. E. Fisher, *Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (1992), que defende que essa noção se caracteriza por “cometer atos de insulto intencional, atos que deliberadamente infligem vergonha e desonra para outros” (FISHER, 1992, p. 148), ou seja, coadunando-se, aparentemente, com a descrição aristotélica deste valor. Todavia, essa definição, tal como é apontado por Douglas L. Cairns, falha ao considerar que o importante é que o *hybristés* tenha uma ação positiva, de modo a infligir desonra a outrem, deixando de lado os aspectos psicológicos presentes na própria concepção aristotélica: “Aristóteles claramente considera a intenção de desonrar como paralela à intenção de obter o prazer de se sentir ou parecer superior” (CAIRNS, 1996, p. 2, grifos nossos). O aspecto mental da *hybris* é algo que se manifesta na ação, mas não algo que possa ser definido apenas por ela (CAIRNS, 1994, p. 76-79). O núcleo da *hybris* residiria, então, em uma grande segurança e exuberância, em ter uma opinião de si mesmo muito elevada (*mega phronoi*), acima da sua condição de mortal. Daí *hybris* ser geralmente um termo traduzido como “desmedida”. A questão da honra, na Grécia Antiga, deve ser encarada tal como um “jogo de soma zero”: ela envolve um elemento de comparação e o excesso de autoafirmação e arrogância de si tem inevitável impacto sobre a honra alheia (CAIRNS, 1996, p. 1-32).

Um estado de espírito que valorize demais a própria honra é elemento decisivo para a caracterização da *hybris*, ideia que também envolve orgulho, soberba e vaidade. Consideraremos no presente artigo a concepção de *hybris* aristotélica (Retórica, 1378b23-8; 1374a13-15) interpretada por Cairns (1996, p. 16, nota 68):

*Hybris* certamente se refere a atos concretos, incluindo a falha em reconhecer a honra dos deuses, mas isto também é associado com ‘pensamentos ímpios’, ‘pensar excessivamente para um mortal’, ‘desprezar a presente fortuna de alguém’, ‘pensamentos excessivamente orgulhosos’ e ‘ofender os deuses com a audácia de vangloriar-se em excesso’; se os resultados desastrosos da *hybris* dão razão para evitar pensamentos excessivos, pensamentos imortais, assim ‘pensar mais do que pensamentos mortais’ deve ser uma forma de *hybris*.



Segundo H.G. Robertson (1955, p.81-83), *hybris* e *ate* (erro, ruína, loucura, castigo) são ideias que se justapõem em Homero. Enquanto a primeira se refere à desmedida e à insolência, a ter um prazer na desonra do outro, a segunda trata das consequências da cegueira e do desvario heroico, envolvendo ainda a ideia de que a ação em erro será alvo de punição. Essa justaposição alegada por Robertson fica bastante clara na *Odisseia*, quando Odisseu relata que seus homens comeram o gado do Sol. Por desrespeitarem a propriedade do Sol, incorreram em *hybris*<sup>3</sup>. Odisseu, por dormir e não vigiar seus companheiros, percebe que será punido por seu erro (HOMERO, *Odisseia*, XII, 370-373):

Gemendo, assim, gritei aos deuses imortais:  
‘Zeus pai, e vós outros deuses que sois para sempre!  
Para a minha ruína me adormecestes com sono desapiedado  
ficando os companheiros a cometer um ato tremendo. (grifo nosso)

Hipérion (o Sol) urge Zeus a garantir a justiça contra a *hybris* dos companheiros de Odisseu (XII, 377-383):

Zeus pai, e vós outros deuses que sois para sempre!  
Vingai-vos dos companheiros de Odisseus, filho de Laertes,  
que na sua insolência me mataram o gado, no qual eu sempre  
me deleitava quando subia para o céu repleto de astros  
e quando de novo à terra do céu eu regressava.  
Se deles não receber expiação condigna,  
irei para o Hades e lá brilharei para os mortos. (grifo nosso)

A *hybris* dos *hetairoi*<sup>4</sup> coloca em risco todo o mundo humano: o Sol ameaça não brilhar mais para os que têm vida. Odisseus sofre as consequências junto aos *hybristai*: Zeus fulmina o barco onde eles estão e todos perecem, exceto o herói (HOMERO, *Odisseia*, XII, 385-388):

Sol, continua a brilhar para os imortais e para  
os homens mortais na terra dadora de cereais.  
Em breve, com o raio fulgurante, a nau veloz  
despedaçarei no meio do mar cor de vinho. (grifo nosso)

3 Euríloco diz: “Mas se o deus contra nós se encolerizar por causa da vacas/ de chifres direitos e a nau quiser destruir, e se tal consentirem/ os outros deuses, por mim prefiro morrer de um trago no mar/ do que definhar lentamente numa ilha deserta” (grifos nossos). Ou seja, ele sabe que está agredindo a propriedade do deus, mas coloca sua fome acima do respeito devido aos deuses. HOMERO, *Odisseia*, XII, 348-351.

4 *Hetairoi* no período arcaico significava os companheiros de armas, e no período clássico pessoas pertencentes a um mesmo grupo que comungava de ideais políticos semelhantes, em geral oligarcas.



Vemos que *hybris* e *ate* são noções contrárias à justiça divina dada por Zeus. O excesso e o erro levam à uma quebra da boa ordem (*eunomia*), colocam em risco a coletividade e a harmonia tanto entre os homens quanto desses com os deuses. A *hybris* de Agamemnon contra a honra (*timê*) de Aquiles faz com que várias helenos morram em campo de batalha (HOMERO, *Ilíada*, I, 1-5; 488-530), ameaçando a vitória grega. Esse último herói também é acusado de *hybris* em diversos momentos do poema, mais notadamente por Apolo e Zeus quando viola o cadáver de Heitor (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 55-187). Shirley D. Sullivan (1995, p. 177-180) afirma que na época arcaica as noções de justiça possuía aspectos legais, morais e políticos, operando tanto no nível cósmico quanto no humano. Na literatura arcaica “justiça” é utilizado como “aquilo que é correto”, o correto é a justa medida, dar a cada um o seu quinhão de direito (JAEGER, 2013, p. 97; 100-105). Não se trata, portanto, de uma justiça equitativa, mas distributiva e meritocrática. Em Homero, afirma Sullivan (1995, p. 177-182), *dike* e *themis* são noções semelhantes. *Themis* é tida como uma ideia mais antiga, estando personificada nos poemas homéricos numa deidade, Themis. O termo significaria “aquilo que foi posto”, que é apropriado, “julgamentos”, “decisões”, “costumes” e estaria associado à aristocracia, a uma justiça divinizada. Com o tempo, a utilização do termo vai sendo restringida às relações entre deuses e homens<sup>5</sup>.

Já *dike* seria uma “direção”, um “comportamento, ação” (SULLIVAN, 1995, p. 176-177). Legalmente, caracterizaria o conteúdo de uma decisão, uma sentença, um processo, um princípio regente de processos jurídicos, uma conduta de acordo com a lei, correta, o oposto de *hybris*. Zeus, como detentor da *themis*, ou seja, da capacidade de colocar os costumes, é o responsável pela aplicação da *dike* (ações corretas) contra os *hybristai* (os que erram em sua ideia de honra), sendo patrono do *kosmos*, a ordem. Em Homero a *hybris* é associada ao comportamento insolente, ruim, enquanto a *dike* é a ação justa, o “dar a cada um aquilo que lhe cabe”<sup>6</sup>. Os *physikoi* pré-socráticos também aludem à justiça num sentido amplo, um princípio regulador da ordem cósmica (BRYANT, 1996, p. 121).

5 Para mais informações acerca das diferenças entre *Themis* e *Dikê*, ver THEML, 1998, p. 33.

6 Por exemplo, na *Ilíada*, Odisseu sugere que Aquiles atenda o festim na tenda de Agamemnon a fim de não perder sua parte no butim (HOMERO, *Ilíada*, XIX, 172-180). Ou quando consideramos a ação dos pretendentes de Penélope, que dilapidam o patrimônio do palácio, comportando-se, portanto, de maneira incorreta, injusta, sendo *hybristai*, e depois encontram seu castigo morrendo pelas mãos de Odisseu, Telêmaco e Filício. Como afirma Penélope: “Foi algum dos imortais que matou os arrogantes pretendentes, / encolorizado por causa da sua insolência dolorosa e más ações. / Não respeitaram homem algum na terra, vil ou bem-nascido, / que com eles convivesse. Deu-lhes o desvario de uma morte vergonhosa” (HOMERO, *Odisseia*, XXIII, 63-67, grifo nosso).



Destarte, insolência/desmedida (*hybris*), erro/ruína (*ate*), honra (*timé*) e costume/justiça (*themis/dike*) são noções ligadas entre si, que se opõem e se complementam. É a *hybris* que dá início às ações cujo enredo forma os poemas homéricos, é através dela que a função educativa dos cantos épicos se cumpre, pois o herói erra e sofre por sua *hybris* e seu *pathos* (sofrimento) é o “espelho” para que o público siga o caminho da retidão.

Também na poesia hesiódica -especialmente em *Os Trabalhos e os Dias*- está presente a associação entre *hybris* (insolência), *timé* (honra) e *dike* (justiça). Essa última mantém seus aspectos morais, legais e políticos. Todavia, o termo *dike* possui uma significação mais ampla para o poeta beócio: ainda há o sentido de “julgamento”, que deve ser correto, de “processo”, mas também de “punição” (v.710-713). A justiça hesiódica implica “uma consciência do que é correto e o reconhecimento das reivindicações alheias” (SULLIVAN, 1995, p. 184). Vemos entre Homero e Hesíodo um quádruplo deslocamento: “do herói para o homem comum; da guerra para a *ágora*, isto é, para o cotidiano; da glória para a *hybris* e, por fim, a separação entre deuses e homens” (MANTOVANELI, 2011, p. 37). Segundo Jean-Pierre Vernant (2009, p. 79), as relações sociais na época de Hesíodo estariam “marcadas pela violência, pela astúcia, pela arbitrariedade e pela injustiça”. Ou seja: o helenista francês corrobora a visão de uma crise agrária e social<sup>7</sup> que coloca em xeque a justiça nas relações entre aristocratas e camponeses na gênese da *pólis*<sup>8</sup>.

Em *O Trabalho e os Dias*, Hesíodo adverte que Perses, seu irmão, ao cobiçar seu patrimônio e usar dos subornos para obter vantagens incorre em uma luta ruim, ao contrário da boa luta (*agathé éris*), que estimula o trabalho e a prosperidade, conforme alude o trecho a seguir (v. 20-34):

Esta desperta ao trabalho até o indolente/ pois anseia por trabalho  
ao olhar para o outro,/ rico, que se apressa a arar, e a plantar/ e bem  
dispor a casa. E vizinho emula vizinho/ que corre atrás da riqueza.  
Esta é a boa luta para os mortais./ O oleiro provoca o oleiro e o  
carpinteiro ao carpinteiro, /mendigo se mede ao mendigo, aedo ao  
aedo. /Oh, Perses! Guarda isso em teu ânimo:/ que a Luta que se  
alega com o mal não te desvie o ânimo do trabalho (...)/ Ao tempo  
certo, a terra traz o alimento de Deméter./ Fartando-te disso, poderias  
entrar em arengas e brigas em vista dos bens alheios. (grifos nossos)

7 Dentre os autores que corroboram a ideia de uma crise agrária no início do Período Arcaico, ver: TRALBUSI, 2004; WILL, 1955; MOSSÉ, 1989; FINLEY, 1997.

8 Há uma corrente que enxerga o conflito entre Perses e Hesíodo como uma querela familiar, minimizando os ‘efeitos’ de uma crise agrária, em especial, na leitura da obra hesiódica: “Nós teríamos com o poema hesiódico a expressão de uma situação ocasional de dificuldade familiar, não a descrição de uma crise estrutural das comunidades gregas do VII século a. C.” (DUPLOY, 2010, p. 277)



Como é sabido, o poema em tela trata da disputa entre o poeta e seu irmão pela herança do pai de ambos. Apesar de já terem acordado sobre a partilha, tendo Perses subornado os “reis comedores de presentes” para obter o maior quinhão, ele dilapida seu patrimônio e passa a reclamar para si a parte que cabia a Hesíodo por direito, incorrendo em *hybris*, agindo e pensando de forma contrária ao que é justo, conforme destaca o seguinte trecho (v. 213-218):

Oh, Perses, ouça a Justiça e não dê força à desmedida (*hybris*)./ A desmedida é má para o pobre mortal. Nem mesmo o nobre/ a pode aguentar facilmente. É esmagado por ela/ quando cede à Ilusão. Mas há outro caminho a seguir/ que é melhor: o das coisas justas. Justiça vence a desmedida,/ revelando-se ao fim. E o tolo aprende sofrendo. (grifos nossos)

Em Hesíodo, para haver justiça (*dike*) é preciso também existir *aidós* (vergonha, respeito, consideração) para com aquilo que cabe a outro e a reprovação àquilo que não é correto, justo (*nemesis*). Todas essas noções são contrárias à arrogância que rebaixa e ofende o próximo (SULLIVAN, 1995, p.184).

Nem mesmo os nobres escapam à crítica de Hesíodo, uma vez que ao ferirem a justiça também contrariam os desígnios de Zeus, que “com justiça endireita as sentenças” (**Os Trabalhos e os Dias**, v.9). Trata-se, portanto, de uma justiça que caracteriza-se pela perfeição, pois é divina. No plano humano ela está vinculada à palavra aristocrática (VERNANT, 2009, p.57; DETIENNE, 2013, p.65). A justiça humana é imperfeita, pois os homens como Perses e os “rei comedores de presentes” incorrem em desrespeito à justa medida (*sophrosyne*) para obterem vantagens pessoais. O correto, assim, é que cada um tenha o fruto do seu trabalho, que nasce como castigo divino, mas que se torna parte da *areté* (virtude/excelência) e da glória humanas<sup>9</sup>. Vemos, portanto, claramente acima que a *hybris* (desmedida, na tradução) é, para

9 Essa afirmação é explicitada pelo mito de Prometeu. À raça de ferro “os deuses darão duras angústias”. Todavia, aos que trabalham e guardam as “retas trocas”, recebem as recompensas divinas: “em festa repartem os frutos do trabalho. A estes a terra dá muito alimento” (HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, v. 47-235). A associação *areté/érgon* (virtude e trabalho) também está clara na famosa “passagem dos caminhos”: “(...) mui pronto o vício conquista multidões, é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali. Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses imortais. É longa e inclinada a subida até ele, espinhosa no início, mas quando se chega ao topo mais fácil se torna, ainda que seja difícil”, (v. 286-292). Werner Jaeger afirma que em Hesíodo a *areté* do camponês é a justiça e o trabalho (2013, p.101-102).

Hesíodo, a oposição à *dike*, Justiça. A glória (*kydos*)<sup>10</sup> também está vinculada ao trabalho (HESÍODO, **Os Trabalhos e Dias**, v. 311-313):



Trabalho não é vergonha. Vergonha é não trabalhar/ se trabalhares, logo te inveja o preguiçoso/ porque enriqueces. Sucesso e glória acompanham a riqueza.

No fim do poema Hesíodo declara que o homem feliz trabalha e não possui culpa perante os imortais, pois observa os auspícios e evita os exageros (HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, v. 826-828). Ele aceita que o trabalho é a tarefa dada por Zeus à humanidade diante dos erros de Prometeu<sup>11</sup>, isso é o que lhe cabe em vida. A justa medida (*sophrosyne*) em *Trabalhos e Dias* seria, destarte, análoga à *dike* e à boa luta (LAFER, 1996, p.58): ter aquilo que lhe cabe, conseguido pelo trabalho, que se torna abençoado pelos deuses. Nas palavras do próprio poeta (HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, v.306): “que te empenhes em articular obras certas (*soi d’ erga phil’ esto metria kosmein*)”. Hesíodo traz em sua poesia, portanto, o germe do pensamento político que fará da questão da Justiça e da *hybris* cerne da política e do direito na *pólis* arcaica<sup>12</sup>. Ao analisarmos os textos referentes ao período notamos que essa violência pessoal pode afetar a coletividade, causar ruína (*ate*), tal como ocorreu os gregos na *Iliada*, que perdiam as batalhas contra os troianos enquanto Aquiles não voltou às armas até a morte de Pátroclo. A discussão da *hybris* ganha o espaço público e o interesse dos legisladores, pois era importante para toda a comunidade. A *pólis* -ao zelar pela justa medida (*sophrosyne*) e pela justiça (*dike*)- deve combater a *hybris* entre seus componentes.

As primeiras leis contra *hybris* datam do século VI a.C. A poesia de Sólon demonstra que as questões da justiça, da boa medida e a *hybris* continuarão a ser tratadas em versos. O estadista atenta sobre a desmedida: os cidadãos colocariam em risco a *eunomia* (boa ordem) da cidade com seus desejos de enriquecerem injustamente. Quando agem movidos pela *hybris*, a cidade recai em ruína (*ate*), pois Zeus, responsável pela justiça, traz punições severas aos que cometem “ações injustas” (FR 4W):

10 Marcel Detienne explica que *kydos* é a glória “que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça instantânea”. Vem dos deuses, enquanto *kléos* é a glória da façanha, decorrente de uma fama que se constrói ao passar das gerações (2013, p.21).

11 Ver as famosas análises de Vernant sobre o mito prometeico em VERNANT, 1983 e VERNANT, 1999.

12 Louis Gernet caracteriza o século VIII a.C como um Estado de Pré-Direito. A justiça empreendida pelos aristocratas não se configura em Direito *per se* por não haver tribunais autônomos (GERNET, 2001, p.81). Contra essa ideia, temos: FISHER, 1990.



Mas os próprios cidadãos, com seus desvarios,/ querem destruir a grande pólis, persuadidos por riquezas,/ e injusto é o noos (propósito) dos chefes do povo, aos quais está reservado/ sofrer muitas aflições por sua grande hybris (insolência)/ pois eles não são capazes de conter seu koros (saciedade)/ nem controlar, na tranquilidade do banquete, seus prazeres. / (...)/ Enriquecem, persuadidos por ações injustas./ (...)/ Não poupando os bens sagrados nem, de modo algum, os públicos,/ roubam com avidez, cada um por seu lado,/ nem guardam os veneráveis fundamentos da dike (justiça),/ que, em silêncio, conhece o passado e o presente,/ e, com o tempo, certamente vem punir./ Essa ferida inevitável já atinge toda a pólis,/ e rapidamente conduz à perversa escravidão,/ que desperta a stásis (instabilidade) e a guerra adormecida,/ a qual põe termo à agradável juventude de muitos; / de fato, por causa dos inimigos, rapidamente, a encantadora cidade/ é destruída em conspirações que prejudicam os amigos. (grifos nossos)

Resta, portanto, claro que a *stásis*, para Sólon, é fruto da *hybris* do corpo político -tanto da aristocracia quanto do *demos*- por almejar mais que aquilo que lhe é de direito, quebrando a igualdade geométrica e indo contra a vontade divina. (FR 36W).

Essas coisas, por meio do poder,/ tendo unido, ao mesmo tempo, a força e a *dike* (justiça),/ eu realizei e fui até o fim, como prometi;/ leis tanto para o homem comum quanto para o nobre,/ adaptando uma sentença justa para cada um,/ eu redigi. (grifo nosso)

Dossiê

Ele próprio afirma que poderia ter buscado a tirania para si (FR 32W); Todavia, seu repúdio por esse regime o leva a legislar de modo a garantir sentenças justas e punições àqueles que atentassem contra a *politeia* ateniense (ARISTÓTELES, **Constituição de Atenas**, VIII.4).

Mas, se outro tivesse como eu, tomado o aguilhão,/ um homem perverso e ambicioso,/ não teria contido o povo; pois se eu quisesse/ as coisas que então agradavam aos meus adversários,/ ou as coisas que contra eles outros planejavam,/ essa *pólis* já estaria privada de muitos homens./ Por isso, prestando socorro por todos os lados,/ como um lobo, eu ia e vinha entre muitos cães." (SÓLON, FR 36 W, grifo nosso)

Muitos classicistas tentaram remontar os significados da *Graphé Hybreos* mencionada por Demóstenes em *Contra Midias* (47)<sup>13</sup>. De acordo com Elizabeth Irwin (2005, p. 190-191), tanto em Homero quanto na poesia

13 Por exemplo: FISHER, 1990; MURRAY, 1990; ANHALT, 1993; BLAISE, 2006.



de Sólon a *eunomia* se relaciona com a *dike* e se opõe à *hybris*. Assim, a noção de *eunomia* soloniana estaria concatenada com as *hórai* da *Teogonia*: em ambos Justiça (*Dike*), Paz (*Eirené*) e a Boa Ordem (*Eunomia*) são fundamentais para a harmonia da comunidade.

Estas coisas meu coração me ordena ensinar aos atenienses: / que a *disnomia* (desordem) causa males inumeráveis à *pólis*,/ mas a *eunomia* (boa ordem) mostra tudo bem ordenado e bem proporcionado,/ e, muitas vezes, agrilhoa os injustos,/ abranda a violência, *faz cessar o koros*, enfraquece a *hybris* (insolência)/ *seca as flores nascidas da desgraça*, / corrige os decretos tortuosos, suaviza as ações arrogantes,/ põe fim aos atos da dissensão,/ e *faz cessar o ódio da terrível rivalidade*, e, graças a ela,/ tudo entre os homens é bem proporcionado e sábio. (SÓLON, FR 4W, grifos nossos)

Alcançamos aqui o ponto em que queríamos chegar depois dessa longa apresentação de alguns aspectos da *hybris* na poesia arcaica: poderíamos caracterizar o tirano como um *hybristes*, ou seja, uma pessoa que pensa tão bem de si a ponto de ferir a honra de outros na cultura política ateniense dos períodos arcaico e clássico? Para respondermos tal questionamento nos basearemos nas visões de pensadores dos séculos V e IV a.C, como Platão, Isócrates e Aristóteles, assim como demonstramos que na poesia soloniana o tirano é descrito como alguém cobiçoso de riquezas, violento e perverso, que deseja um poder que não deveria estar ao seu alcance, pois fere a porção da honra (*time*) que cabe a cada um:

(Diz) se eu poupei a terra  
pátria, e também não me apoderei da tirania e da implacável violência,  
maculando e desonrando a minha reputação,  
de nada me envergonho: pois assim parece melhor  
que eu vença todos os homens. (FR 32W, grifo nosso)

## TIRANIA E ATENAS

Como dito, a análise da poesia de Sólon (FR 9W, FR 32W), bem como a de Arquíloco (FR 19W) permite perceber que já no Período Arcaico a tirania não gozava de boa fama entre os letrados em Atenas. Cabe salientar que as medidas tomadas por Sólon enquanto legislador não dão conta da *stasis* em que se encontra a *pólis*. Legisladores e tiranos surgem no contexto de crise social, agrária (econômica) e política (LEFÈVRE, 2013, p. 118) no qual as *poleis* se veem mergulhadas no princípio do período arcaico. Os tiranos



compunham um fenômeno ambíguo e a origem ateniense da grande parte das fontes escritas que chegou até nós construiu no imaginário ocidental a ideia negativa desses atores políticos, geralmente retratados como déspotas sanguinários (LEFÈVRE, 2013, p. 119). Essa ambiguidade resta patente quando encontramos nomes como Periandros de Corinto<sup>14</sup> e Cleóbulos de Lindos nomeados como alguns dos Sete Sábios (*oi hepta sophoi*) da Grécia Antiga (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I.4; I.7). Esses filhos da aristocracia chegavam ao poder pelo exercício de magistraturas e sucessos militares e, sendo figuras dotadas de carisma e de visualização social, farão uso dos atritos entre a aristocracia e o *demos* para exercer o controle político de suas *pólis*.

Diz José Antonio Dabdab Tralbusi (2001, p. 50-65) que a emergência do tirano como “homem providencial”, ou seja, mobilizador e catalisador de mudanças sociais, coaduna-se à fragilidade política das *pólis*. A necessidade de coesão interna para proteger-se dos perigos e tentativas de dominação externos, como por exemplo os persas, levam os cidadãos a fazerem concessões de seus direitos políticos a essas grandes figuras, catalisadoras dos descontentamentos do *demos*, inicialmente, através de medidas “populistas”. Cabe ressaltar que as tiranias na Grécia Antiga não ocorreram apenas no período arcaico, sendo os casos sicilianos famosos exemplos de que esse fenômeno ocorrera em pleno período clássico, convivendo com outros tipos de regimes políticos. Édouard Will (1955) também apresenta uma visão diferente, na qual o tirano está vinculado mais às tensões e disputas de poder dentro da própria aristocracia que uma resposta a demandas populares, que hoje é a mais aceita pelos classicistas dedicados ao estudo do fenômeno tirânico (ANDERSON, 2005; LEWIS, 2009).

As visões sobre a tirania nas fontes escritas da Antiguidade que sobreviveram até nós, segundo os trabalhos recentes sobre o tema, são de caráter ambíguo, assim como é a definição do próprio fenômeno, conforme mencionamos anteriormente. Sian Lewis (2009, p. 2-14) atenta que o sentido original da palavra *tyrannos* não necessariamente estava atribuído de conotação ruim, significando alguém que, não sendo um monarca, tomava para si o poder em caráter pessoal e absoluto. A helenista ressalta a dificuldade em caracterizar os governos autocráticos da Grécia Antiga, uma vez que nem mesmo os helenos utilizavam o termo de forma consistente<sup>15</sup>.

14 Tratamos sobre as ações de Periandros em dois trabalhos anteriores (VIRGOLINO, 2014 e VIRGOLINO, 2016).

15 Sian Lewis dá a seguinte definição: tiranos eram governantes unos, seja como indivíduos ou famílias, com poder direto e pessoal sobre o Estado, não restringido por instituições políticas. Eles investiam na monumentalização de suas cidades e tentavam estabelecer dinastias hereditárias (LEWIS, 2009, p.2-14).



A partir do século V, a designação “tirano” vai amelhando carga cada vez mais negativa. Conforme concordam vários autores<sup>16</sup>, é com o advento das guerras com os persas e, principalmente, com a influência que Atenas vai adquirindo junto às demais *poleis* que o tirano vai passar a ser descrito de forma cada vez mais pejorativa, e a influência da literatura ateniense construiu a negatividade da palavra *tiranía* desde então. Análises<sup>17</sup> sobre o papel ocupado por reis e tiranos na obra de Heródoto, por exemplo, mostram que o historiador não fazia distinções claras entre monarquia e tirania, e que também não há um juízo de valor majoritariamente negativo sobre essa última forma de governo. Quando relata os concursos engendrados por Clístenes, tirano de Sicione, para encontrar um marido para sua filha, Agariste, Heródoto afirma que *aristoi* de diversas partes da Hélade não hesitaram em tomar parte nas disputas a fim de entrarem para o círculo familiar do tirano (HERÓDOTO, **Histórias**, VI.126-130). O próprio Aristóteles (**Constituição de Atenas**, XVI.9-10) fala que a administração de Psistratos dos negócios de Atenas fora amena:

Com efeito, a maioria dos notáveis e dos populares o apoiava, pois ele conciliava uns por meio do convívio, e outros pela assistência prestada a seus interesses privados, estando naturalmente bem disposto para ambos. (grifo nosso)

Também Sófocles não faz de Édipo uma figura de caráter mau em *Édipo Rei* (*tyrannos*, no original) ou *Édipo em Colono*, peças concebidas na segunda metade do século V a.C. Todavia, Platão (**República**, 566d-67d) e Aristóteles (**Política**, 1287b-1288a) descrevem a tirania como a pior e mais degenerada forma de governo.

Com o fim das Guerras Greco-Pérsicas e sua necessidade de reforçar a identidade democrática, bem como a relevância política e econômica que Atenas vai conquistando na Hélade, a cultura política democrática ateniense faz do persa o “Outro” a ser combatido, e coloca a tirania como o “Outro” ideológico, o que segundo Lewis (2009, p. 37-46) é visível nas *Histórias*. O que encontramos nos discursos, porém, muitas vezes não se confirmava na prática: Atenas, apesar de toda a exortação da democracia contida no discurso fúnebre declamado por Péricles (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, 2.35-46), era vista como uma *pólis* que exercia tirania sobre as demais cidades da Liga de Delos, bem como apoiou governos tirânicos quando assim lhe pareceu melhor.

16 Por exemplo: MCGLEW, 1993, p. 204; PARKER, 1998, p. 158-166; MUNN, 2006, p. 18; DEWALD, 2003, p. 26.

17 Ver: CONDILO, 2010; HARTOG, 1999; DEWALD, 2003, entre outros.



Como afirmado anteriormente, buscamos aqui questionar se na cultura e no pensamento político predominante em Atenas o tirano pode ser configurado como um *hybristes* um dos objetivos do presente trabalho. Trataremos a seguir acerca da cultura política filosófica ateniense. Primeiramente consideraremos a visão platônica sobre a tirania; a seguir abordaremos as ideias de Sócrates e, por fim, retornaremos ao ponto inicial da presente discussão, qual seja: a visão aristotélica sobre *hybris* e tirania.

## PLATÃO: JUSTIÇA, HYBRIS E A PSYCHÉ DO TIRANO

No livro IV da *República*, Platão trata a *justiça* como fundamento universal para a construção da cidade ideal (433a-b). Ela deve ser realizada tanto no plano individual quanto no coletivo, estando restringida à natureza de cada um:

Sócrates: Agora, pois, vê se tenho razão. O princípio que estabelecemos de início, ao fundarmos a cidade, e que devia ser sempre observado, esse princípio ou uma das suas formas é, creio, a justiça. Nós estabelecemos, e repetimo-lo muitas vezes, que cada um deve ocupar-se na cidade apenas de uma tarefa, aquela para a qual é mais apto por natureza.

Glauco: Foi o que estabelecemos.

Sócrates: Mais ainda: que a justiça consiste em fazer o seu próprio trabalho e não interferir no dos outros. Muitos disseram isso e nós próprios o dissemos muitas vezes.

Glauco: Efetivamente, dissemos.

Sócrates: Assim, esse princípio que ordena a cada um que desempenhe a sua função própria poderia ser, de certo modo, a justiça. Sabes o que me leva a pensar assim? (grifos nossos).

As capacidades pessoais estão intrinsecamente ligadas à *dike* platônica. Ultrapassar sua devida esfera de ação é interferir na de outrem, desequilibrar o bom funcionamento da *pólis*, sua harmonia natural. Assim como a justiça organiza a cidade, ela também deve estruturar a alma (*psyché*) humana, que está dividida em 3 partes (PLATÃO, **República**, 436a): lógica/racional (*philomathés/logistikón*), localizada na cabeça (PLATÃO, **Timeu**, 44d), imortal, ligada ao conhecimento e à busca da verdade, característica -na visão platônica- do temperamento filosófico ateniense (PLATÃO, **República**, 435a-e; **Timeu**, 73b-e). Essa seria a menor parte da *psyché*, mas a que deve estar no comando das demais para que haja justiça (PLATÃO, **República**, 441d-442d); a porção irascível/colérica (*thymoeides*), comandada pelo coração, é a responsável pela



força de vontade e a coragem, sendo típica dos trácios e citas (PLATÃO, **República**, 435e-439e; **Timeu**, 69e-70d). Quando alinhada com a razão, a alma é forte e boa. Todavia, se cede à última parte, concupiscente/desejante (*epithymetikon*), corresponde ao baixo ventre (PLATÃO, **República**, 439d-e; **Timeu**, 77b-c), a alma se torna sujeita aos prazeres e apetites carnis. A última cota da alma se opõe à primeira e está relacionada a povos “amantes das riquezas” (*philochrematon*) como os egípcios e fenícios (436a), aos requintes e luxos afro-asiáticos, contrários ao comedimento e frugalidade que Platão atribui aos atenienses. Na alma governada pelos prazeres, as virtudes cardeais<sup>18</sup> não podem coexistir harmoniosamente com os apetites que a desequilibram e, destarte, a felicidade (*eudaimonia*) não é realizada (PLATÃO, **Fedro**, 246a-254e)<sup>19</sup>. A porção concupiscente tenta governar as demais, mesmo que isso seja prejudicial ao ser como um todo (BALOT, 2001, p. 10). O corpo (*soma*), nessa visão, é tumba (*sema*) que aprisiona a alma (*psyché*) (PLATÃO, **Górgias**, 493a; **Fédon**, 82c-83b). A *paideia* grega clássica tinha como objetivo justamente que os jovens se tornassem capazes de controlar os apetites e desejos do corpo (FOUCALT, 1998, p. 217).

No pensamento platônico, o tirano deixa-se governar por seus apetites, sua *psyché* está submetida à porção *epithymetikon*. Sedento de luxo, dinheiro e prazeres, ele não apenas causa sua própria ruína, mas a de toda a cidade. Não sendo capaz de controlar seus sentimentos e desejos pela razão, ele tampouco poderá conduzir a cidade a uma existência satisfatória. O filósofo seria o governante ideal para Platão, pois sua *psyché* está sob o comando da parte *logistikón* (PLATÃO, **República**, 473c-e). Uma cidade governada por um tirano está no espectro oposto ao bom governo (PLATÃO, **República**, 420c).

*Hybris* e *sophrosyne* são conceitos contrários em Platão. A alma dominada pelos prazeres não é virtuosa, não almeja a justiça, mas a satisfação de suas vontades, como mostra o seguinte trecho *Fedro* (237e-238a):

18 Platão descreve como virtudes que devem constar tanto na *pólis* quanto no homem: prudência/sabedoria (*phronesis*), coragem/fortaleza (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*dikayosine*). Ver: PLATÃO, **República**, 426-435. A piedade (*hosiotés*) é incluída no rol de virtudes descritas no *Protágoras* (330b).

19 O tema é melhor exemplificado na *alegoria do cocheiro* presente em *Fedro*: A *psyché* é comparada a uma carruagem puxada por dois cavalos. O cocheiro seria a porção racional (*logistikón*). O bom cavalo, branco e imortal, é a parte irascível (*thymoeides*), enquanto o cavalo ruim (mortal, de cor preta) representa a fração concupiscente (*epithymetikon*). Assim como a carruagem deve ser comandada pelo cocheiro para bem chegar a seu destino, a *psyché* tem de estar sob o domínio da razão para que o bem-estar e a felicidade (*eudaimonia*) possam ser alcançados. Uma mente controlada pela razão é propensa à coragem (*andreia*) e à excelência (*areté*), o que resulta em uma existência satisfatória (*eudaimonia*).



(...) em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem: um, inato, é o desejo do prazer, outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor. (...) quando sai vencedora a forma orientada pela razão, essa forma chama-se temperança (sophrosyne); quando é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta para os prazeres e nos conduz a nosso belo talante, essa forma chama-se gula (hybris). (grifos nossos)

A tirania é descrita na *República* de forma claramente negativa (562a). O homem tirânico é um desvio do homem democrático (544a-e), governado pelas paixões e o mais infeliz dos seres, pois torna-se escravo de seus apetites, passa a ter medo do povo e apela para a violência para manter seu poder:

Verdadeiramente, a tirania não se originou de nenhum outro governo senão da democracia, seguindo-se a liberdade extrema, penso eu, uma extrema e cruel servidão. (564a)

É necessário, desse modo, que o tirano os elimine, se quiser continuar a ser o chefe, e que acabe por não deixar, tanto entre os seus amigos como entre os inimigos, nenhum homem de algum valor. Com olhar arguto, deve distinguir os que têm coragem, grandeza de alma, prudência, riquezas, e a sua felicidade é tanta que se vê forçado, quer queira, quer não, a declarar guerra a todos e a preparar-lhes armadilhas, até que consiga depurar o Estado. (567b-c, grifo nosso)

Pelo que dizes, o tirano é um parricida e um triste apoio dos idosos. Então, ao que me parece, chegamos ao que se costuma chamar de tirania: o povo, de acordo com o ditado, evitando a fumaça da submissão a homens livres, caiu no fogo do despotismo dos escravos e, em troca de uma liberdade excessiva e inoportuna, vestiu a farda mais dura e mais amarga das servidões. (569b-c, grifo nosso)

O excesso de liberdade da democracia causa anarquia. Esse mau uso da liberdade, por sua vez, vê surgir a figura do tirano para reorganizar a cidade. Mas, sendo um falso regime, a tirania traz uma falsa justiça. O excesso de liberdade porta consigo um excesso de escravidão (PLATÃO, **República**, 564a). A *Callipolis* platônica é aristocrática, pois homens bem-nascidos teriam a *psyché* governada pela porção racional. O tirano, assim, é *hybristês*, o mais injusto e infeliz dos homens (PLATÃO, **República**, 545a, 578b-c). Suas condutas são contrárias à *dyké* pois ele é controlado pela porção irracional da *psyché* (577-578a) e concentra em si as riquezas e o exercício do poder, negando aos *aristoi* sua fatia naquilo que lhes cabe na *pólis*: a posição privilegiada na resolução das questões da cidade. Sua alma é escravizada por

seus prazeres, sujeita à injustiça (PLATÃO, *Fédon*, 82c-83a) e as pessoas na cidade governada pelo tirano também estão cativas (PLATÃO, *República*, 577c-d).



## ISÓCRATES: EDUCAÇÃO E PARTICIPAÇÃO DA ARISTOCRACIA NA POLÍTICA

Assim como Platão, Isócrates também concebe a alma como *politeia* (ISÓCRATES, *Antídose*, 181; *Aeropagítico*, 14), de forma que o comportamento individual é analisado por ambos os pensadores em termos políticos (MORGAN, 2003, p. 211). Como os membros mais bem-educados da cidade, os *aristoi* possuiriam maior autocontrole e destarte seriam os mais indicados para desempenhar as funções administrativas da *pólis*. Isso fica explícito pela leitura do *Antídose*, texto no qual o retórico expõe que, como professor, sua maior contribuição à cidade de Atenas fora na formação de cidadãos aptos a serem líderes na cidade através de uma educação retórica, calcada na verdade comum (ISÓCRATES, *Antídose*, 81-84):

(...) é deveras necessário que aqueles que empreendem o trabalho de criar tais discursos sejam mais apreciados do que os homens que redigem e instituem as leis, uma vez que esses trabalhos são realmente mais raros, mais difíceis de serem compostos, e necessitam de uma alma mais sensata, sobretudo, é claro, nos tempos hodiernos. (...) Pois bem, certamente eu sou mais verdadeiro e mais útil do que aqueles que pretendem inculcar temperança e justiça nas pessoas. Pois eles as exortam a uma virtude e inteligência desconhecida pelos demais e somente debatida entre eles próprios, ao passo que eu, a uma virtude conhecida por todos.

Dossiê

A noção de tirania contida em seus discursos equivale à uma monarquia ruim<sup>20</sup>, que não reconhece os direitos e liberdades (ISÓCRATES, *Panegírico*, 125-126), mais característica dos governantes bárbaros que dos gregos amantes da temperança (ISÓCRATES, *Panegírico*, 126-127). O tirano, como poderemos ver abaixo, não realiza uma distribuição meritocrática e equitativa das honrarias, concentrando o poder de forma desigual e, portanto, injusta. Ele exorta Filipe II da Macedônia a governar com justiça, pois mesmo nas

20 Os discursos de Isócrates apresentam visões conflitantes no que diz respeito ao tratamento da monarquia. Se no *Panegírico* a submissão ao poder autocrático é vista como algo que corrompe e afemina a alma, tornando-a “submissa e amedrontada” (151-153), no *Filipe* os gregos são incentivados a aceitar o domínio de Filipe II da Macedônia a fim de empreender guerras contra os bárbaros e finalmente atingir uma união pan-helênica.



monarquias haveria perigo (ISÓCRATES, **Filipe**, 107-108): Dionísio I de Siracusa tornou-se um tirano ao extrapolar o poder que lhe era devido, sendo de baixo nascimento e menos inclinado à virtude (*areté*) (ISÓCRATES, **Filipe**, 65). Assim, Filipe II deveria estabelecer leis que assegurassem a liberdade dos gregos, sendo portador de virtude por sua origem aristocrática e sua educação helena (ISÓCRATES, **Filipe**, 67;127). Ele deveria compartilhar o exercício do poder com uma assembleia formada por aristocratas, tal como o regime espartano (**Filipe**, 80). A educação isocrática tornaria homens que já possuíam vocação para o bem ainda melhores, fazendo-os aptos para o desempenho de funções úteis e públicas para a *pólis*. Para Isócrates, a justiça (*dikayosine*) e a virtude (*areté*) não poderiam ser ensinadas, mas apenas aperfeiçoadas. Vejamos:

Digo-lhes que quem pretende ser proeminente seja nos discursos, nas ações, ou nas demais atividades, deve, antes de tudo, ser bem-dotado por natureza pra realizar aquilo para o qual foram designados; em seguida, ser educado e adquirir o conhecimento de cada assunto; por fim, dedicar-se e exercitar o uso e a experiência prática daquilo que foi aprendido. Sob essas condições, pois, alcança-se a perfeição em todas as atividades, destacado-se em muito dos demais (**Antídose**, 187, grifo nosso)

Assim como Platão, Isócrates não pensava no grande público quando elaborava suas obras. Sua audiência era quase sempre aristocrática (ISÓCRATES, **Antídose**, 69), e o conteúdo de seus discursos revela essa disposição a ver os bem-nascidos como aqueles que melhor conduziriam os rumos da *pólis*:

E nenhuma dessas coisas aconteceu sem razão, mas tudo terminou como esperado, pois é impossível que homens assim criados e governados partilhem de alguma virtude nem ergam um troféu sobre seus inimigos. Pois como se poderia produzir um estrategista habilidoso ou um bom soldado em suas instituições, cuja maior parte é uma multidão desordenada e inexperiente dos perigos, imprestáveis para o combate e melhor educada para a escravidão do que os nossos escravos domésticos? (ISÓCRATES, **Panegírico**, 150, grifo nosso)

Uma definição clara de justiça para Isócrates é encontrada no *Demônico*. Nesse trecho é possível perceber que a ideia de *dikayosine* como “dar a cada um aquilo que lhe cabe”. Ser justo é melhor que ser rico, e os maus, por quererem uma parcela maior do poder, quebram com a *sophrosyne*:



Prepara-te para que possas obter vantagem, mas retém-te quando tiveres o mesmo que os outros, para que aparentes desejar a justiça não por causa de tua debilidade, mas por conta da tua equidade. Aceita antes a justa carência do que a riqueza injusta: a justiça é em tal escala melhor do que propriedades que, enquanto estas só ajudam enquanto se vive, aquela concede fama mesmo depois de morto, enquanto estas se encontram também entre os inferiores, aquela é impossível de ser obtida pelos perversos. Não imites ninguém que lucra com a injustiça, mas antes conforma-te com aqueles que recebem punições como consequência de sua justiça: se os justos não têm nenhuma outra vantagem sobre os injustos, ao menos eles são detentores de expectativas muito maiores. (ISÓCRATES, **Demônico**, 38, grifos nossos)

Isocrates vê um governo dos “melhores” (*aristoi*) como verdadeira democracia, pois haveria o consentimento do *demos* que aqueles que receberam melhor educação devem estar à frente dos negócios da cidade (**Aeropagítico**, 11-30). Termos como *basileia*, *monarkhia* e *tyrannia* são usados sem muitas distinções em diversos discursos, tornando definições precisas sobre esses termos coisas difíceis de serem extraídas dos textos isocráticos (MORGAN, 2003, p. 183-184). É preciso reforçar que, para Isócrates, sem a participação dos letrados não é possível haver virtude ou justiça na cidade, pois esses dois elementos lhes seriam naturais.

É perceptível que mesmo com a inconsistência no uso dos termos listados, a tirania é sempre vista pelo retórico como um regime que suprime direitos dos *aristoi*. Como Platão, Aristófanes (OBER, 2005, p. 231) e outras figuras de destaque dos séculos V e IV a.C, Isocrates afirma que na democracia “radical” implantada por Péricles o *demos* age como *tyrannos*. Ele defende um retorno aos modelos elaborados por Sólon e Clístenes, nos quais a influência das elites no gerenciamento da *pólis* era evidente:

(...) Pois eu penso que a única maneira - a única maneira possível de evitar perigos futuros e nos livrar dos males do presente é que devemos estar dispostos a restaurarmos aquela primeira democracia que foi instituída por Sólon, que provou ser um amigo do povo acima de todos os outros, e que foi restabelecida por Clístenes, que derrubou os tiranos e trouxe o povo de volta ao poder - um governo que podemos não achar nenhum mais favorável à população ou mais vantajoso para toda a cidade. A maior prova disso é que aqueles que gozaram daquela constituição forjaram muitos atos nobres, ganharam a admiração de toda a humanidade, e tomaram seu lugar, com o consentimento comum de todos os helenos como a liderança da Hélade (...). (ISÓCRATES, **Aeropagítico**, 13-17, grifo nosso)



Mas o que mais contribuiu para o seu (Sólon e Clístenes) bom governo da comunidade foi que das duas formas reconhecidas de equidade -aquela que dá a todos o mesmo e aquela que dá a cada homem o que lhe é adequado- eles (Sólon e Clístenes) não falharam em adotar a que era a mais benéfica. Mas, rejeitando como injusta aquela que coloca bons e maus como merecedores das mesmas honrarias, e preferindo ao invés aquela que recompensa e pune cada homem de acordo com seus méritos, eles (Sólon e Clístenes) governaram a cidade sob esse princípio, não ocupando as magistraturas pelo sorteio entre todos os cidadãos, mas selecionando os melhores e mais aptos para cada função da comunidade. (ISÓCRATES, *Aeropagítico*, 21-22, grifos nosso)

## ARISTÓTELES: A TIRANIA E O EXERCÍCIO DA VIRTUDE

Logo no início deste texto apresentamos a visão aristotélica de *hybris*: um desrespeito à honra alheia pela posse de um excesso de orgulho pessoal. O *hybristés* retira do outro a parcela que lhe é devida na honra, cometendo uma injustiça, portanto. A oposição entre *hybris* e *dikaiosyne* no pensamento do estagirita fica ainda mais clara quando consideramos a *Ética a Nicômaco*: nesse texto a justiça é tratada como virtude moral e política (Livro II). Ela apresenta dois significados: o primeiro se relaciona à obediência das leis, àquilo que é o costume, tal como entende o senso comum; o segundo se refere à *equidade*, à justiça como virtude social, a ter aquilo que lhe cabe. O homem injusto é alguém que visa adquirir mais que sua devida porção das coisas:

Tomemos, pois, como ponto de partida os vários significados de “um homem injusto”. Mas o homem sem lei, assim como o ganancioso e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos. O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. Visto que o homem injusto é ganancioso, deve ter algo que ver com bens — não todos os bens, mas aqueles a que dizem respeito a prosperidade e a adversidade, e que tomados em absoluto são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada. Ora, os homens almejam tais coisas e as buscam diligentemente; e isso é o contrário do que deveria ser. Deviam antes pedir aos deuses que as coisas que são boas em absoluto o fossem também para eles, e escolher essas. O homem injusto nem sempre escolhe o maior, mas também o menor — no caso das coisas que são más em absoluto (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1129a-b).

Baseando-nos no trecho acima citado, temos que analisar como o tirano se caracteriza no pensamento aristotélico: seria ele um homem justo ou injusto? A resposta não é muito difícil de ser dada uma vez que entramos



em contato com a definição de tirania elaborada pelo filósofo. Aristóteles denomina esse regime como uma forma pervertida da monarquia, a mais distante do governo ideal -a *politeia*- que mistura democracia e oligarquia (ARISTÓTELES, *Política*, 1289a; 1293b), na qual apenas os interesses do governante são considerados e o poder é exercido “de forma despótica sobre a comunidade” (ARISTÓTELES, *Política*, 1279b). Aristóteles também vê semelhanças entre a democracia radical tal como fora construída por Péricles e as tiranias: nesses regimes predominariam a demagogia e a vontade da maioria, não havendo a justa distribuição das honrarias da *pólis* ou o devido respeito à lei, sendo contrários à *politeia*, o governo ideal para esse filósofo:

(...) Resulta daí que o Estado cai no domínio da multidão indigente e se vê subtraído ao império das leis. Os demagogos calcam-nas com os pés e fazem predominar os decretos. Tal gentalha é desconhecida nas democracias que a lei governa. Os melhores cidadãos têm ali o primeiro lugar. Mas onde as leis não têm força pululam os demagogos. O povo torna-se tirano. Trata-se de um ser composto de várias cabeças; elas dominam não cada uma separadamente, mas todas juntas. Não se sabe se é desta multidão ou do governo alternado e singular de vários de que fala Homero quando diz que “não é bom ter vários senhores”. De qualquer modo, o povo, tendo sacudido o jugo da lei, quer governar só e se torna déspota. Seu governo não difere em nada da tirania. Os bajuladores são honrados, os homens de bem sujeitados. O mesmo arbítrio reina nos decretos do povo e nas ordens dos tiranos. Trata-se dos mesmos costumes. O que fazem os bajuladores de corte junto a estes, fazem os demagogos junto ao povo. Gozam do mesmo crédito. Sugerem-lhe o desprezo pelas leis, reduzem tudo à sua vontade, só respeitam os seus decretos, e depois de tê-lo tornado senhor de tudo, tendo suas opiniões e suas vontades entre as mãos, tornam-se seus senhores, por sua vez, pelo hábito que se contraiu de obedecer-lhes. Não se limitam aos assuntos gerais, atacam os magistrados em pessoa, atribuem ao povo o direito de julgá-los e, como este se presta de bom grado a sua instigação, terminam por dissolver tudo e tudo subverter. Não é sem razão que se censura tal governo e, de preferência, o chamam democracia ao invés de República (*politeia*); pois onde as leis não têm força não pode haver República (*politeia*), já que este regime não é senão uma maneira de ser do Estado em que as leis regulam todas as coisas em geral e os magistrados decidem sobre os casos particulares. (ARISTÓTELES, *Política*, 1291b-1292a)

A justiça em Aristóteles tem um caráter prático: ela deve ser aperfeiçoada nos hábitos cotidianos, pelo comedimento e rejeição dos excessos:

(...) nós nos tornamos justos ao realizar atos justos, temperados ao realizar atos equilibrados, bravos ao realizarmos atos corajosos. Essa



verdade é atestada pela experiência das comunidades: os legisladores tornam os cidadãos em boas pessoas ao treina-los em hábitos de boas ações - esse é o objetivo de toda legislação, e se ela falha nisso ela é defeituosa. Isso é o que distingue uma boa constituição de uma ruim. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103b, grifos nossos)

A *eudaimonia* (felicidade) seria, segundo o estagirita, inatingível nas tiranias, pois não é possível alcançar o bem comum, sendo o seu governo apenas preocupado com seus próprios interesses (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097b-1098a; *Política*, 1295a). O tirano fere a *areté* coletiva, uma vez que Aristóteles concebe a *pólis* como uma parceria de pessoas livres (*Política*, 1279a). Sob o comando do autocrata essa é apenas uma degradação do seu potencial para promover o bem-estar dos cidadãos (ARISTÓTELES, *Política*, 1295a; 1296a; 1311a; 1314a). Sendo a justiça uma virtude completa (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1129b-1130a), o tirano não a possui, pois ser justo no pensamento aristotélico é agir não apenas para o próprio bem, mas para o de toda a comunidade, distribuindo equitativamente cargos, méritos e honrarias:

(...) é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao próximo, mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133b-1134a)

Por isso o equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça – não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1137b, grifos nossos)

O tirano seria, para Aristóteles, um *hybristés* porque atenta contra a virtude (*areté*) não apenas dos nobres, mas do corpo político como um todo. Ele é injusto e ganancioso, age com excesso, se desloca do caminho do meio, almeja mais que a sua parcela na *timé* (honra) pública. A tirania atentaria contra a própria natureza (ARISTÓTELES, *Política*, 1287b), impedindo a realização



da virtude (*areté*) dos homens, ou seja, que cada um se desenvolva plenamente de acordo com a sua capacidade (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097b-1098a), e que contribua para a harmonia da *pólis* na medida de suas faculdades, o que fica evidente pela citação da parábola das espigas na *Política* (1284a; 1311a). O tirano não toma o caminho do meio e a comunidade sob seu governo não atinge seu *telos* (fim): proporcionar o alcance da *eudaimonia* para seus cidadãos.

## CONCLUSÃO

O artigo procurou demonstrar as relações existentes entre *hybris* e justiça (*themis/dike/dikaiosyne*) na cultura política letrada ateniense do arcaísmo até o fim do período clássico. Foi possível perceber que ambas as noções se contrapunham já na poesia homérica, na qual a *hybris* heróica e suas consequências possuem caráter pedagógico para a audiência, ao mesmo tempo que delimita os limites humanos em oposição ao poder dos deuses. A justiça está associada, tanto em Homero quanto em Hesíodo àquilo que é posto pelo divino. Contudo, já no último é perceptível um deslocamento para o ambiente humano, e o questionamento das sentenças dadas pelos governantes. A ênfase na justiça como reguladora das relações entre pessoas pertencentes a uma mesma comunidade política é reforçada na poesia soloniana. Ela ainda retém um caráter divino, estando associada a um equilíbrio cósmico. Todavia, é importante salientar que já no século VI a.C a ideia de que a justiça seria alcançada pela elaboração de leis que regulassem a vida na *pólis* estava presente, sendo bastante visível nos escritos dos pensadores clássicos que abordamos neste trabalho. De *themis* divina, vemos as noções de *diké* e *dikaiosyne* ganharem força: a própria comunidade torna-se responsável por seus erros e acertos, por seu acesso ao que é justo.

O princípio da igualdade geométrica, distributiva e meritocrática permeou o pensamento letrado heleno -melhor dizer ateniense- durante todo o período arcaico e clássico. Aquiles se sente desonrado ao ser despojado do que via como sua justa parte pelo papel que desempenhava no cerco à Tróia: Briseida. Sólon afirma que não se desonrará ao tomar mais poder que o que lhe cabe, e nem ultrajará a comunidade ao reprimir os *aristoi* naquilo que entende ser o quinhão que lhes é devido nos negócios da cidade. Todavia, tal ideal de justiça não é o suficiente para o *demos*, não conseguindo equilibrar as relações entre esses e as elites. O tirano, assim, torna-se elemento catalisador das transformações desejadas pelas massas, ao mesmo tempo que retém a ideologia aristocrática que o gerou, a de ser “o melhor entre os melhores”



(HOMERO, *Íliada*, XI, 783-784). Contudo, ao minorar a participação dos *kaloí kagathoi* (bem-nascidos) na vida pública, o tirano ganhará a inimizade do grupo social a que pertence, o que se reflete nas fontes escritas que chegaram até nós, nas quais seu governo torna-se sinônimo de injustiça e desonra do corpo social, elemento presente nos escritos de Platão, Isócrates e Aristóteles, bem como de muitos outros autores clássicos. Assim, a recepção da literatura ateniense torna o tirano intrinsecamente ligado à noção de *hybris*. Tal conexão é evidenciada em episódios que retratam os tiranos como pessoas de moral degradada, amantes do luxo, da riqueza e dos prazeres carnavais, descumpridores e não possuidores da *diké* que deve reger as relações sociais.

#### JUSTICE, HYBRIS AND TYRANNY IN ARCHAIC AND CLASSICAL ATHENS

**Abstract:** As stated by 4th century BC thinkers, especially Plato and Aristotle, tyranny was the worst form of government. However, the recent scholarship about autocracies in Ancient Greece has understood that the *nexus* between Athenians and tyranny was ambiguous. *Hybris*, in its turn, is a notion that underwent alterations during Ancient Greece's history. If in homeric and hesiodic poetry it was characterized as a behaviour contrary to righteousness (*dike*), a haughtiness marked by a demeanour at a level close to excess, during the Classical period the concept was mainly related to the attack against a citizen's honour (*timé*). In this article we intend to explore the connections between tyranny and *hybris* at Athens throughout Archaic (7th and 6th centuries BC) and Classical (5th and 4th centuries BC) periods and understand the associations between tyrants and an undue, *hybristic* behavior during the mentioned time.

**Keywords:** Tyranny, *Hybris*, Athens

Dossiê

#### BIBLIOGRAFIA

##### *Documentação Textual*

ARCHILOCUS. **Greek Iambic Poetry From the Seventh to the Fifth Centuries BC.** Tradução e edição de D.E. Gerber. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas.** Trad. e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora *Hucitec*, 1995.

\_\_\_\_\_. **Metafísica. Ética a Nicômaco. Poética.** Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Política.** Trad. Nestor S. Chaves. Bauru: Edipro, 2009.

\_\_\_\_\_. **Retórica.** Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011.

ARISTOTLE. **Aristotle in 23 Volumes.** Trad. H. Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.



\_\_\_\_\_. **Politics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

DEMOSTHENES. **Demosthenes**. Trad. N. W. DeWitt e N. J. DeWitt. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

HERODOTUS. **The Persian Wars**. Volumes I-IV. Trad. A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. e Notas de L.O. Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

ISOCRATES. **Speeches**. 3 vol. Trad. G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

ISÓCRATES. Panegírico. In: BERTACCHI, A.R. **O Panegírico, de Isócrates: Tradução e Comentário**. São Paulo: Usp, 2014. 151f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2014.

\_\_\_\_\_. Antídose. In: LACERDA, T. C. E. **As Reflexões Metadiscursivas no Discurso Antídose de Isócrates**. São Paulo: Usp, 2016. 280f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2016.

HOMÈRE. **Iliade**. Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

HOMERO. **Iliada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2014.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2008.

PLATÃO. **República**. Trad. E. Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Fedro ou Da Beleza**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Trad. P. Shorey, R.G Bury e W. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. In: MAIA, C. A. M. **O Individual e o Coletivo na Poesia de Sólon**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. 110f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2008.

\_\_\_\_\_. In: LEWIS, J.D. **Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens**. Londres: Duckworth, 2006.

THUCYDIDES. **History of the Peloponesian War**. 5 vol. Trad. C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

## Referências

ANDERSON, G. 2005. Before *Turannoí* Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History. **Classical Antiquity**, Vol. 24, No. 2, p.173-222.

ANHALT, E. K. **Solon the Singer: Politics and Poetics**. Lanham: Rowman & Littlefield 1993.

BALOT, R.K. **Greed and Injustice in Classical Athens**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

BLAISE, F. Poetics and Politics: Tradition Re-Woked in Solon 's "Eunomia" (Poem 4). In: BLOK, J & LARDINOIS, A.P.M.H. **Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches**. Leiden: Brill, 2006.

BRYANT, J. M. **Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: a Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics**. Nova Iorque: State University of New York Press, 1996.



CAIRNS, D.L. **Aidós: Psychology and the Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1994

\_\_\_\_\_. *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*. **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 116, 1996, p. 1-32.

CEFAI, D. & LICHTERMAN, P. The Idea of Political Culture. In: GOODIN, R.E. & TILLY, C. (eds.) **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CONDILO, C.S. **Heródoto, as tiranias e o pensamento político nas Histórias**. São Paulo: Annablume, 2010.

CONNOR, W.R. 'Tyrannis Polis'. In: D'ARMS, J. H. & EADIE, J.W. **Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald F. Else**. Ann Arbor: University of Michigan, 1977.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DEWALD, C. Form and content: the question of tyranny in Herodotus. In: MORGAN, K. A. (org.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.

DICKIE, M.W. "Hesychia and *Hybris* in Pindar" In: GERBER, D.E. **Greek poetry and philosophy: studies in honour of Leonard Woodbury**. Chico: Scholars Press, 1984.

DUPLOY, A.; MARIAUD, O. & POLIGNAC, F. Sociétés Grecques du VII Siècle. In: ÉTIENNE, Roland. **La Méditerranée au VII Siècle av. J.-C.: Essais d'Analyses Archéologiques**. Paris: De Boccard, 2010.

FINLEY, M.I. **Política no Mundo Antigo**. Lisboa: Edições 70, 1997.

FISHER, N.R.E. "The law of hubris in Athens" In: CARTLEDGE, P.; MILLET, P. & TODD, S. **Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips, 1992.

FOUCALT, M. **História da Sexualidade 2: o Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GERNET, L. **Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique en Grèce Ancienne**. Paris: Albin Michel, 2001.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

IRWIN, E. **Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KALLET, L. *Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage*. In: MORGAN, K. (ed.) **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.

LAFER, M.C.N. Prometeu e Pandora. In: HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. e notas de M.C.N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

LEFÈVRE, F. **História do Mundo Grego Antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LEWIS, S. **Greek Tyranny**. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2009.

MANTOVANELI, L.O. Apresentação. In: HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. e Notas de L.O. Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.



- MCGLEW, J.F. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- MORGAN, K. A. *The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates*. In: MORGAN, K. A. (org.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- MOSSÈ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MUNN, M. **The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia: a Study of Sovereignty in Ancient Religion**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- MURRAY, O. *The Solonian law of hubris*. In: CARTLEDGE, P.; MILLET, P. & TODD, S. **Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- OBER, J. **Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going On Together**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- PARKER, V. *Túrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*. *Hermes*, nº 126, 1998, p.145–72.
- RAAFLAUB, K. “Stick and Glue”: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy. In: MORGAN, K.A. **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- ROBERTSON, H.G. *The Hybristes in Homer*, *The Classical Journal*, 1955, vol. 51, nº 2, p.81-83.
- SULLIVAN, S. D. **Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say**. Leiden: Brill, 1995.
- THEML, N. **O Público e o Privado na Grécia do VIII ao IV a. C.: o Modelo Ateniense**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- TRALBUSI, J. A. D. TRALBUSI, J.A. D. **Ensaio Sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Dionisismo, Poder e Sociedade**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- VERNANT, J.-P. **Mito e Pensamento Entre os Gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- \_\_\_\_\_. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- VIRGOLINO, M.F. *Tiranía Cipsélida e a Promoção de Cultos Populares em Corinto Arcaica*. *Alethéia* (Goiânia), 2014, v. 9, n. 2, p. 126-135.
- \_\_\_\_\_. “Seja Providente com Tudo”: Periandros de Corinto, Tiranía e Sabedoria na Grécia Antiga. In: SEMINÁRIO FLUMINENSE DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA, 4, 2016, São Gonçalo. **Anais do IV Seminário Fluminense de Pós-graduandos em História**. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2016, 2367 p. Disponível em: <http://site.anpuh.org/index.php/encontros-regionais/seminario-fluminense-de-pos-graduandos-em-historia/item/3972-anais>
- WEST, M. L. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WILL, Édouard. *Korinthiaka: Recherches sur l’Histoire de la Civilization de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques*. Paris: E. de Boccard, 1955.



## ARISTIDES E AS CIDADES: A ATÉLEIA E A EVASÃO DAS LITURGIAS NA ÁSIA MENOR, CA. 170 E.C.

Profa. Dra. Lolita Guimarães Guerra<sup>1</sup>

**Resumo:** As formas de evasão das responsabilidades para com a coisa pública permitem, para alguns indivíduos com os recursos adequados, privilégios e isenções que os retiram do lugar ocupado pela multidão dos 'comuns', estes submetidos por igual a leis e com acesso ao mesmo corpo de direitos que os normaliza nas dinâmicas da vida cotidiana. Élio Aristides, baseado em Esmirna, foi indicado a diversas liturgias entre as décadas de 140 e 150 E.C., como mais tarde relatou nos *Hieroi Lógoi*. Por meio delas, a província e as cidades procuravam garantir a administração de diversos setores da vida social através de custosos encargos atribuídos a particulares. Como não fazia parte do grupo de profissionais isentos por lei, Aristides apelou a sua rede de influências pessoais, a qual incluía o imperador Marco Aurélio, e por meio dela teve a atéleia (imunidade) garantida. Discutiremos os recursos políticos assim utilizados por ele e os significados e efeitos de sua evasão.

**Palavras-chave:** Élio Aristides; liturgias; atéleia; redes de influência.

Dossiê

### INTRODUÇÃO

Os *Hieroi Lógoi* de Élio Aristides compõem uma autobiografia redigida na década de 170<sup>2</sup>, a qual inclui viagens, curas, disputas políticas e atividades profissionais relatadas como experiências extraordinárias e de ordem sobrenatural. Muitos anos antes de sua escrita, Aristides adoecera gravemente e, ao falharem os tratamentos mundanos, se voltara à devoção a Asclépio. A partir desse momento, ele entregou-se a uma rotina de prescrições reveladas em sonhos pelo deus e às suas orientações profissionais. Aristides internou-se

1 Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora de História Antiga da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Endereço eletrônico: lolitag@gmail.com.

2 Salvo quando explicitamente informado, todas as datas são relativas à Era Comum.



por cerca de dois anos no Asclepeion de Pérgamo para dedicar-se às terapias. Durante esse tempo manteve-se recluso, afastado da esfera pública. Já no santuário, lentamente e sob a orientação de Asclépio, retomou os exercícios retóricos e voltou a discursar.

Os *Hieroi Lógoi* são simultaneamente uma aretalogia e uma autobiografia, e esses gêneros literários ali se amparam por meio de seus instrumentais retóricos<sup>3</sup>. A obra se apresenta explicitamente como um discurso em exaltação aos poderes e benefícios de Asclépio, mas a fim de atribuir autenticidade e eficiência à narrativa como um todo, Aristides recorre ao relato majoritariamente verossímil de sua história de vida. Assim, os episódios sobrenaturais dos *Hieroi Lógoi* revestem-se de um verniz de autenticidade para uma audiência que assume como verdadeiras as narrativas sobre suas peripécias grandiosas, porém mundanas. Por outro lado, o caráter aretalógico da obra, ao celebrar os favores e o poder de Asclépio, exalta igualmente Aristides e o remove da esfera pública. A narrativa constrói a própria relevância ao fazer de seu autor-protagonista alguém alienado do mundo dos 'comuns', um indivíduo extraordinário e de poderes sobrenaturais. Segundo a dinâmica própria ao gênero autobiográfico instrumentalizado por recursos aretalógicos, o texto produz um Aristides que muito pouco tem a ver com a coletividade da qual faz parte, mas encontra-se para além até mesmo de seu já bastante privilegiado contexto social. Porém, nem sempre os favores de Asclépio e suas habilidades em elogiar a si mesmo foram suficientes para mantê-lo plenamente alienado do mundo dos homens, e de fato seu objetivo não parece ter sido o isolamento total.

Aristides deseja ser reconhecido, circular em meios politicamente poderosos e participar de suas prerrogativas. Além disso, seu lugar social o faz acreditar que lhe é devida a isenção de obrigações que em condições normais recairiam sobre si. Como um protegido do deus e por sua profissão – a profissão de um homem de elite – ele não admite ser conclamado a ocupar funções na cidade que lhe serão dispendiosas em termos de tempo e de riqueza, apesar delas serem, justamente, parte das exigências públicas que recaem sobre homens em posição análoga à dele. Nos *Hieroi Lógoi*, ele narra como conseguiu evadir-se desses compromissos lançando mão de uma providencial rede de influências, cujos encaminhamentos são interpretados como se sob auspícios divinos. Como em tantos momentos ao longo de nossas histórias como comunidades humanas, um homem já favorecido pelo seu lugar

3 O caráter aretalógico e autobiográfico dos *Hieroi Lógoi* foi destacado, principalmente, por Copete, tradutor da obra (1999, p. 248), Israelowich (2012, p. 26), Marie-Henriette Quet (1993) e Jacques Bompaire (1993).

de nascimento busca todos os meios de assegurar privilégios excepcionais para si e de negar ao público aquilo que lhe é formalmente devido.



## O CONTEXTO DE FORMAÇÃO DE ARISTIDES

Élio Aristides nasceu na Mísia Oriental, poucos anos antes dessa região da Ásia Menor ser tomada pelo amplo empreendimento de reorganização e urbanização impulsionado por Adriano nos anos 120 (BOWERSOCK, 1969, p. 70). Uma das consequências foi a substituição das antigas entidades políticas por cidades de características gregas, como Adrianuteras e Adriani, próximas de Pérgamo, uma delas o local de nascimento de Aristides (GUERRA, 2014, p. 27-30). A principal propriedade de sua família<sup>4</sup>, à qual o imperador atribuíra a cidadania romana, ficava próxima a um templo de Zeus Olímpio na colina de Átis, a leste do rio Macesto (**Hieroï** Lógoi 1.43; 3.16, 40ss; 4.1, 48s; BEHR, 1968, 4-8). Aristides busca desconstruir qualquer possibilidade inserção pública em sua cidade de origem ao produzir uma memória sobre seus vínculos não com ela, mas com Esmirna. Quando o procônsul Severo nomeia-o irenarca<sup>5</sup>, para evadir-se dessa liturgia, Aristides a identifica como 'uma cidade da Mísia que não é necessário nomear', enquanto Esmirna, por sua vez, tivera o direito de propor seu nome 'muito antes daquela ter esperanças de se tornar uma cidade' (HL 4.72s). Como veremos, nem mesmo com Esmirna Aristides sustentou uma posição na política formal, ao ser solicitado para isso.

O contexto de criação de Aristides situa-o numa elite agrária pródiga de recursos para dotá-lo de sucessivos preceptores: Epágato, Nérito e o médico Zósimo (HL 4.54; 3.15; 1.75; 2.9). Assim, mais tarde ele foi discípulo de Alexandre de Cotieus e também pode ter tido homens como Heródes Ático, Aristocles e Pólemon por mestres, ou ao menos a oportunidade de ouvi-los em Atenas, Pérgamo e Esmirna (ARISTIDES, **Epitáfio a Alexandre** 2; FILÓSTRATO, **Vidas dos Sofistas** 581; **Suda** 1.3902). Filóstrato observa que ele pode ter sido filho de Eudemo, um rico proprietário de terras na custosa posição de sacerdote do culto a Zeus Olímpio (FILÓSTRATO, **VS**

4 Behr (1968, p. 4-8) faz um levantamento das propriedades sob responsabilidade de Aristides e sua provável localização. As de origem familiar estendiam-se entre o rio Esepo e o lago Apoloniatis. A sudoeste da área do templo de Zeus Olímpio, no caminho para Adrianuteras, encontrava-se o Laneu (HL 4.105), mais uma fazenda (HL 1.75) e, às margens do Esepo, uma quarta propriedade. Além disso, ele detinha casas em Esmirna, tanto em seu centro urbano quanto nas periferias da cidade (HL 2.38s; 2.43).

5 Responsável pela manutenção da paz (ordem pública) a ser nomeado pelo procônsul da província (COPETE, 1999, p. 390).



581). Essa identidade não é confirmada por Aristides, porém ele faz contínuas referências à propriedade familiar e sua proximidade do templo de Zeus, indícios favoráveis a uma íntima relação com a estrutura sacerdotal local<sup>6</sup>. Sua família, seus amigos e sua *entourage* de preceptores e intelectuais de renome indicam um lugar social de mobilidade e acesso a prestigiosos bens simbólicos, na forma principalmente de uma rede de pessoas às quais pode solicitar recursos políticos em momentos de tensão.

### A NARRATIVA DA ATÉLEIA

As liturgias faziam parte das antigas práticas gregas por meio das quais setores privilegiados da sociedade assumiam cargos públicos e os custos relativos ao seu desempenho. Se, por um lado, elas ofereciam boas oportunidades de exposição e afirmação de prestígio por particulares, por outro, eram caracteristicamente onerosas. Aristóteles já havia sinalizado esses aspectos ao criticar os oligarcas que se negavam a ocupar cargos e a oferecer banquetes e monumentos públicos, pois assim fragilizavam o apoio popular sobre o qual sustentavam-se e não aproveitavam a oportunidade de construírem uma memória positiva sobre si mesmos (ARISTÓTELES, *Política*, 1321a). Moses Finley observa a ancestralidade da liturgia como uma patronagem comunitária de caráter honorífico e compulsório, a qual remetia a uma ampla gama de dimensões religiosas, como a construção e restauração de santuários e o financiamento de festivais e suas exibições atléticas e teatrais (1983, 35s). Em meados do século IV a.E.C. em Atenas, havia cerca de uma centena de compromissos públicos anuais, aos quais os nomeados poderiam requerer imunidade, e a cidade chegou a aprovar (talvez apenas temporariamente) uma lei contrária às isenções a fim de garantir os fundos para os festivais (DAVIES, 1967, p. 40; DEMÓSTENES, *Contra Leptino*). Na época de Aristides, alguns setores profissionais tinham imunidade assegurada (*atéleia*), como era o caso dos médicos<sup>7</sup> e dos professores de retórica, segundo inscrições em Pérgamo e Éfeso dos reinados de Vespasiano e de Trajano (Israelowich, 2014, 238). Mais tarde, Adriano declarou filósofos, oradores, gramáticos e médicos como isentos de uma série de encargos e magistraturas (*Digesta*,

6 Quanto ao posicionamento dos especialistas a esse respeito, ver Guerra (2014, p. 32). Suas propriedades e o templo são mencionados em HL, 1.43; 3.13, 16, 20, 41; 4.1-2, 21, 28, 48-49; 5.10, 47.

7 A *atéleia* dos médicos é sugerida por Dion Cássio (53.30), segundo o qual Augusto instituiu imunidades fiscais para os companheiros de profissão de Antônio Musa após ele tê-lo curado de uma grave enfermidade. Todavia, a passagem não é conclusiva em relação à antiguidade da imunidade geral efetivamente explícita nas inscrições pergamenas e efésias.



27.1.6.8). A lei foi alterada por Antonino Pio no sentido de limitar o número de profissionais imunes por cada cidade, porém agora com a ambígua cláusula que declarava isentos também os ἄγαν ἐπιστήμονες, os 'excepcionalmente instruídos' (*Digesta* 27.1.6.2; 27.1.6.10).

Entre as décadas de 140 e 150, Aristides foi apontado coletor de impostos e sumo sacerdote do culto imperial na província (**HL** 4.96; 4.101), prítano e sacerdote de Asclépio em Esmirna (**HL** 4.88; 4.102), e irenarca<sup>8</sup> de sua cidade de origem (**HL** 4.72). A narrativa encontra-se invertida: a nomeação a irenarca, ocorrida sob o proconsulado de Severo (152-153), é a primeira a ser relatada, acompanhada da prítania, da qual Aristides se esquivou durante o mesmo processo. A *atéleia* foi conquistada devido a cartas enviadas por pessoas influentes e pelos imperadores, mas Aristides construiu a narrativa de maneira a sugerir que foi Asclépio quem primeiro entrevistou em seu benefício e, em última instância, o responsável pelo apoio político recebido. Ele afirma ter pedido orientações ao deus quanto às nomeações, e em resposta recebeu um oráculo délfico, interpretado como uma referência às cartas de Antonino Pio e Marco Aurélio e de Heliodoro (ex-prefeito do Egito), decisivas para a solução do caso (**HL**, 4.75-76). A inversão da ordem narrativa faz parecer espontânea a intervenção dos imperadores, porém, cerca de um ano antes, quando nomeado coletor de impostos, Aristides apelara a Roma (DOWNIE, 2008, p. 185; **HL**, 4.96). Desta forma, as cartas emitidas na época da disputa com Severo eram respostas a apelos anteriores, mas os *Hieroì Lógoi* as interpreta como um efeito do favorecimento divino.

Em termos cronológicos, a primeira nomeação ocorreu logo que Aristides retornou de seu período de internação no Asclepeion de Pérgamo, ao final dos anos 140 (DOWNIE, 2008, 186). Aristides foi indicado pela assembleia reunida em Esmirna como sumo sacerdote do culto imperial, contudo, segundo ele, devido às suas habilidades retóricas, a indicação foi retirada (**HL**, 4.100-102). Em seguida, a assembleia tentou persuadi-lo a assumir o cargo de sacerdote de Asclépio na cidade, mas a nomeação foi novamente retirada devido a sua condição de devoto do deus:

Eu sabia que teria êxito com minha resposta. Disse que não podia fazer qualquer coisa, grande ou pequena, sem o consentimento do deus, e que não considerava lícito exercer o sacerdócio sem tê-lo consultado. Todos ficaram impressionados com minhas palavras e demonstraram consentimento. Depois disso, meus discursos obtiveram fama e renome, e acreditei que tudo estivesse terminado (**HL**, 4.102).

8 Na época de Aristides, em Esmirna, o cargo relacionava-se a funções administrativas e era atribuído diretamente pela assembleia (CADOUX, 1938, p. 192).



Anos depois, Aristides foi indicado a coletor de impostos de Esmirna (151-152). Essa indicação ocorreu em sua ausência, e ele a considerou bastante inconveniente, tanto por ter chegado apenas recentemente à cidade, quanto por seu interesse em atuar como orador e professor:

Um sucesso parecido ocorreu aproximadamente um ano antes, quando Pólio era procônsul da Ásia. Não fazia muito tempo, havia me apresentado diante da assembleia, após um longo período de inatividade, porque o deus, como eu disse, me animava a retornar à oratória. Todos esperavam que eu ensinasse aos jovens. Os maus sofistas estavam cheios de medo, certamente não todos, mas os que tinham motivos de preocupação. Fui eleito coletor de impostos e levei o assunto ao legado do governador, que confirmou a nomeação nos tribunais de Filadélfia, ainda que na minha ausência. Depois disso, a decisão do legado foi lida à assembleia. Apresentamos um recurso de apelação a Roma e enviamos cartas tanto ao próprio Pólio quanto ao seu legado, onde expúnhamos os argumentos convenientes (HL, 4.94-96).

Aristides desvencilhou-se da nomeação por meio de cartas de sua autoria, nas quais possivelmente fazia referência ao processo anterior (HL 4.98). Observamos nessa segunda nomeação seu argumento quanto a priorizar atividades profissionais, aparentemente respaldado na legislação antonina. Todavia, Aristides não assumiu alunos, como pouco tempo depois demonstraram as nomeações sob o proconsulado de Severo. Quando nomeado irenarca de sua cidade natal, ele apelou a amigos bem relacionados (como Lúcio Rufino e Cláudio Pardalas) e advogados a fim de desvencilhar-se da convocação (HL, 4.73, 83s). Ao longo desse processo Aristides recebeu as cartas enviadas pelos imperadores e por Heliodoro emitidas na época do processo anterior, e cuja chegada interpretou como um prodígio divino:

Chegou a tarde e perguntei ao deus o significado de tudo aquilo significava e o que eu deveria fazer. Recebi esses versos do oráculo de Delfos: *Eu e as brancas virgens cuidaremos disso*. Como terminou tudo? Alguns dias depois chegaram da Itália cartas dos imperadores, tanto do próprio quanto de seu filho, que além de conter elogios, confirmava minha *atêlia* por dedicação à retórica, sempre que efetivamente me dedicasse a ela. Chegaram também, junto com a dos imperadores, outras cartas escritas por Heliodoro, que foi prefeito do Egito. Uma delas era para mim e a outra, em meu favor, era para o governador. Estas cartas, lisonjeiras e esplêndidas, haviam sido escritas muito antes de minhas dificuldades, mas chegaram oportunamente naquele momento (HL, 4.75).



Apesar de Aristides ter se isentado das duas primeiras nomeações, foi na disputa com Severo que ele finalmente confirmou a *atéleia*. Severo não estava disposto a abrir mão de alguém de prestígio e fortuna como ele na distribuição das liturgias. Para recorrer da nomeação, Aristides lançou mão das cartas dos imperadores e de Heliodoro, às quais acrescenta as de Rufino, que havia sido cônsul em 142, e Pardalas, este também amigo de Severo:

E então o deus me chamou de novo a Pérgamo, onde precisamente se encontrava Rufino, o qual sempre estivera disposto a me honrar. Ao encontrar-me com ele, narrei detalhadamente o sucedido e solicitei sua ajuda. (...) A Rufino pareceu justo o que eu dizia e me entregou uma carta para o governador, escrita em sua própria língua, tão favorável a mim quanto possível. Nela eram expostos diversos argumentos: com alguns, me elogiava e, com outros, aconselhava Severo sobre o que no futuro aconteceria caso não aceitasse me liberar daqueles encargos (HL 4.83s).

Pardalas – nosso companheiro e também seu amigo íntimo, com quem mantinha grande familiaridade desde a infância – lhe havia escrito grandes maravilhas sobre meus discursos. Quando terminou de ler as cartas, [Severo] disse: ‘Ninguém duvida de sua eloquência, mas uma coisa é ser o primeiro dentre os gregos quanto à retórica – assim me identificou – e outra muito diferente é viver dessa profissão e ter alunos’. Após uma pausa, acrescentou: ‘Apresente-se diante da assembleia e convença seus concidadãos’ (HL 4.87).

Aristides mascara o que parece ser uma ameaça da parte de Rufino ao descrever seu encontro com ele em Pérgamo como uma coincidência provocada por Asclépio. Assim, ele enfatiza tanto seu lugar de favorito, quanto o poder de um amigo em causar prejuízo a Severo. A intervenção de Pardalas concluiu o quadro ao inserir na disputa um indivíduo íntimo do procônsul. Severo então lançou mão do sentido tradicional da legislação da *atéleia*, lembrando que Aristides não era professor. Para Vivian Nutton, o recurso de Aristides no processo pode ter se baseado na cláusula antonina sobre a isenção dos ‘excepcionalmente instruídos’ (Digesta, 27.1.6.10), mas o reconhecimento de alguém como parte dessa categoria era difícil de ser obtido e mantido (1971, 54). O discurso de Severo como elaborado por Aristides sugere que o procônsul valorizava a *atéleia* dos professores e dava ciência da isenção dos ἄγαν ἐπιστήμονες, mas não reconhecia Aristides como um deles. Assim, Severo retirou-se da disputa ao lançar à assembleia a decisão sobre a categoria de Aristides, o qual então apresentou um longo discurso de apelação diante dele e dos cidadãos:



Quando cheguei, tudo demonstrava o respeito devido a mim pelo próprio governador, seus conselheiros, pelos oradores ali reunidos e o público presente. A ocasião mais parecia a da apresentação de um discurso do que de um processo judicial. Era surpreendente a simpatia por mim, assim como a aprovação quanto às minhas palavras, demonstrada com aplausos e aclamações; comportavam-se como se escutassem por puro prazer. Meu discurso durou cinco clepsidras, e durante ele falei com toda a franqueza, e procurei dar a impressão de que o fazia como se estivesse diante do próprio imperador. Quando terminei, depois de um dos advogados da cidade me questionar com poucas e honrosas palavras, por respeito à assembleia e por considerar que assim eu obteria o mesmo resultado, considerando ser essa a melhor sentença, Severo me enviou novamente a ela com uma carta elogiosa. Assim foi confirmada a *atéleia*, e isso foi feito com tanta honra e amparo que nenhum dos demais que gozavam desse privilégio se comparava a mim. Quanto à outra magistratura à qual o governador me indicara, nem ele a mencionou, nem eu. Mas escreveu por iniciativa própria aos magistrados, ordenando-lhes que outra pessoa se encarregasse da tarefa e me substituísse (HL 4.91-93).

Não temos razão para duvidar do resultado na disputa, mas as condições do episódio da assembleia chamam atenção, não apenas pela atuação de Severo, pressionado a favorecer Aristides, mas principalmente pela predisposição da audiência como descrita nos *Hieroì Lógoi*. Aparentemente, uma nova circunstância se definiu para ele. Quando Severo foi sucedido por Quadrato em 156, o novo procônsul reconfirmou a *atéleia* de Aristides após ler uma carta enviada por ele. Aristides relata que Quadrato a teria recebido no mesmo dia em que Asclépio lhe enviara um sonho no qual o sumo sacerdote do deus e seu avô, antigo ocupante do cargo, intercediam a seu favor, como amigos do procônsul (HL 4.63-67). A narrativa não nos permite afirmar uma intercessão de fato pelos sacerdotes junto a Quadrato, mas tem a função de abrir o longo relato sobre as disputas anteriores com um sinal da proteção divina e das associações e amizades por meio das quais Aristides se desvencilhou dos encargos litúrgicos.

## ‘SEGUNDA SOFÍSTICA’ E REDES DE INFLUÊNCIA

Aristides escreve em um momento particularmente privilegiado para a produção intelectual em cidades gregas sob dominação romana, de retorno a ideias e estilos clássicos. O movimento foi em grande medida fomentado pelo Império, desde Augusto até os Antoninos, e estendeu-se tanto geograficamente quanto em termos do volume de sua produção, marcadamente heterogênea



(SILVA, 2007, 2). Seus autores partiam de práticas e modelos tradicionais atualizados de acordo com as novas necessidades imperiais. Parte da formação intelectual de grupos privilegiados, a oratória ultrapassou o campo da educação e do treinamento e se afirmou em discursos comemorativos e panegíricos em contextos de entretenimento público. Assim, já na segunda metade do século I, em cidades como Atenas, Esmirna e Éfeso, a declamação afirmava-se como uma das principais atividades culturais da vida urbana, com uma popularidade sem precedentes (BOWIE, 1970, 5). Na década de 230, Filóstrato representou esse fenômeno como um movimento unívoco e o denominou 'Segunda Sofística', porém a historiografia tem trabalhado no sentido de mostrar o equívoco dessa interpretação e discutir o quadro diversificado de seus autores e as circunstâncias de sua produção<sup>9</sup>.

No campo da oratória, a tradição literária será utilizada em espaços de poder, como foi o caso da corte de Julia Domna, por indivíduos cujos expedientes litúrgicos contribuíram para a renovação do prestígio e do vigor econômico de cidades como Atenas, Esmirna e Éfeso (BOWERSOCK, 1969, 17, 26, 101s). A elite intelectual dessas cidades estava intimamente envolvida na política imperial, pois seus ricos componentes e suas famílias constituíam o grupo do qual o Império servia-se para designar magistraturas, atribuindo a terceiros os dispendiosos custos de novas edificações, atividades religiosas e manutenção da ordem. Ao mesmo tempo, como parte das complexas atitudes gregas em relação a Roma, o arcaísmo pode ter figurado como um meio de alienação do tempo presente e, portanto, um sinal de resistência e da ambiguidade do comprometimento dos oradores perante a dominação imperial (BOWIE, 1970). Chamados à política nas mais diversas circunstâncias, esses intelectuais atuavam como embaixadores das cidades (entre elas e perante os imperadores e seus representantes), como membros das assembleias locais, em pronunciamentos públicos em situações críticas e em discursos durante festivais, cerimônias de dedicação de edifícios e de acolhida a visitantes ilustres. Porém, a percepção de perda da soberania pelas cidades e seus conselhos pode ter deixado vacantes espaços típicos da oratória pública clássica, agora preenchidos por temas e modelos tradicionais, como era o caso das narrativas míticas (BOWIE, 1970, 6).

Graham Anderson interpretou as prioridades de ascensão intelectual dos oradores como uma falta de interesse no potencial de proeminência política fornecido pelas ligações entre a retórica e o sistema de patronagem (1993, p. 236). Porém, o caso de Aristides coloca em evidência justamente o

<sup>9</sup> Uma consistente referência, nesse sentido, é o levantamento bibliográfico produzido por Silva (2007).



caráter político do que apenas parece ser uma inversão de prioridades. Seus empreendimentos no campo da política institucional são muito mais de evasão do que de participação. As estratégias para esse distanciamento, porém, iluminam seu caráter político. Os argumentos urdidos em torno da atuação profissional e da devoção a Asclépio e a própria busca pelas imunidades litúrgicas têm implicações na vida comum, a qual ultrapassa o campo das atitudes e envoltimentos institucionais (ANDRADE, 2002). Os recursos e expedientes dos quais Aristides lança mão configuram um problema político e devem ser interpretados como parte das relações de forças no contexto das cidades gregas sob domínio imperial. Além disso, eles fazem parte do instrumental disponível a ‘grupos de pressão’ que não constituem necessariamente classes sociais e nem se reduzem a ‘ricos e pobres’, mas se configuram e sustentam em torno de interesses comuns mais ou menos duradouros a partir dos quais exercem influência sobre as autoridades detentoras do poder decisório (FINLEY, 1973, p. 116). Para além do contexto geopolítico maior, de uma Grécia sob domínio imperial romano, é preciso considerar tensões constituídas, intensificadas e modificadas para além dos poderes territoriais de âmbito formal. Nas cidades gregas da Ásia Menor, enquanto alguns indivíduos e grupos dispunham do instrumental utilizado por Aristides, uma parte majoritária de habitantes carecia de tão favoráveis laços de amizade que lhes habilitassem a costurar redes de eficiente amparo político, social e financeiro em momentos de disputas. As elites provinciais, no contexto de suas próprias comunidades, beneficiavam-se de relações de desigualdade ao nelas estabelecer lugares de privilégios e isenções que as reafirmavam no interior de redes de favorecidos. Em última instância, podiam mesmo ser alienadas dela, ao buscarem uma elevação muito acima de seus membros, a qual aproximava-os do imperador e, eventualmente, dos deuses.

### **AUTOBIOGRAFIA, AUTO-ELOGIO E PARTICIPAÇÃO NA VIDA PÚBLICA**

Ao refletirmos sobre a narrativa da *atéleia* no contexto autobiográfico e aretológico maior dos *Hieroi Lógoi*, devemos ter em mente que não é possível assumir a obra como a reprodução de um ‘real’ imediato, fora dela. O ‘pacto autobiográfico’ pelo qual se assume a identidade entre o autor, o narrador e o protagonista, jamais é plenamente direto ou estável, mas depende de um modo de escrita e de leitura (LEJEUNE, 1996, p. 14s). Além disso, a ‘escrita de si’ acompanha as contradições, fragmentações e dinamismos próprios ao ‘eu’, o



qual não pode ser lido como uma unidade estável e coerente (LEVI, 1989, p. 169). A fim de produzir-se como texto e dar-se a ler ao público, a autobiografia, portanto, tem um caráter também inventivo, ficcional, pois acompanha o mesmo traçado de constituição da identidade e da vida (EAKIN, 1985, p. 3s, 182). Do ponto de vista do olhar historiográfico, esses três pressupostos nos oferecem recursos para construir relações entre as narrativas de Aristides e seus interesses políticos, profissionais e religiosos.

Por meio de um discurso marcadamente elogioso, que toma a si mesmo como objeto, Aristides apresenta-se nos *Hieroi Lógoi* como um favorito do deus, e por isso um vitorioso inquestionável. Alguns dos mais importantes episódios a esse respeito giram em torno de suas condições de saúde, enquanto muitos outros incluem prodígios sobrenaturais. Sua primeira visão de Asclépio ocorreu durante um inverno rigoroso, quando visitou os Banhos de Agamêmnon (próximos de Esmirna), logo após ser declarado incurável pelos médicos. Aristides cumpriu sua ordem de caminhar descalço e, por isso, foi convidado para a estada no Asclepeion de Pérgamo (HL 2.7; 2.70; 3.44). Mesmo gravemente enfermo, ele cotidianamente superava suas desfavoráveis condições físicas, inclusive arriscando-se com terapias extremas e arriscadas (HL 1.73; 2.21s. Na obra, ele descreve uma grande intimidade com Asclépio, a qual por vezes alcança a identidade, condição necessária a realizar maravilhas como falar com animais e interromper terremotos (HL 1.17; 3.40; 3.50; 4.50ss). Sua superioridade em relação aos meros mortais a cercá-lo é tamanha que se envaidece pelas mortes pessoas próximas, interpretadas como barganhas pela extensão de sua própria vida (HL 5.22ss). Na vida pública não é diferente. Ele nasce em um meio privilegiado e exige ser tratado pelas cidades como alguém cujos direitos e deveres não são os mesmos a serem exigidos de outros particulares. Aristides se mostra como alguém cuja distinção, interpretada como de ordem sobrenatural, deve isentá-lo de qualquer responsabilidade e, segundo sua autobiografia, é totalmente vitorioso em seu intento.

É sintomático da natureza retórica dos *Hieroi Lógoi* que a narrativa sobre as cartas dos imperadores e de Heliodoro ocorra logo após a súplica de Aristides a Asclépio sobre como agir diante da nomeação de Severo, respondida, em sonhos, pelo oráculo délfico que lhe garante a solução do caso por meio de intervenção divina. Desta forma, Aristides caracteriza a defesa por parte das altas estruturas do poder romano como resultado direto da atenção e do interesse Asclépio por ele. A narrativa sobre esses eventos assim indica que a lealdade de Aristides reside, em primeiro lugar, ao lado do deus, e por isso seu status encontra-se para além dos limites da sociedade (DOWNIE, 2008, 187). Assim, estamos inclinados a pensar as negativas de Aristides como algo além de uma mera mesquinha insistente.



No mencionado epitáfio em honra a Alexandre, escrito entre os anos 146 e 153, Aristides enaltece seu mestre como benfeitor de Cotieus, responsável por financiar a restauração de seus monumentos (EA 5, 17ss). Para elogiá-lo, lança mão justamente do termo *μεγαλοψυχίας*, 'grandeza de alma'. Disposto a tratar a questão do evergetismo, por meio da referência a seu mestre, Aristides oculta do texto o procedimento institucional por meio do qual Alexandre disponibilizou tanto de suas riquezas à cidade. Pelo epitáfio, não é possível saber se ele foi indicado a alguma liturgia, ou se custeou as obras por livre e espontânea vontade. Aristides assim evita o espinhoso tema das liturgias e do envolvimento formal com os assuntos públicos.

Apesar de sua evasão institucional, Aristides foi lembrado por Filóstrato como benfeitor de Esmirna, por ter intercedido a favor da cidade e convencido Marco Aurélio a reconstruí-la após o terremoto que a devastou em 178 (ARISTIDES, *Monodia por Esmirna*; FILÓSTRATO, VS 582s). Para tanto, não precisou mobilizar sua fortuna, como fez Alexandre, mas sua rede de influências, e assim pôde afirmar uma memória positiva a seu próprio respeito. Uma inscrição esmírneia pode estar relacionada ao episódio: aparentemente doada pelas cidades de Alexandria, Hermópolis, Antinópolis, e pelos habitantes das regiões do Delta do Egito e da Tebaida, ela elogiava Aristides por suas virtudes (*ἀνδραγαθία*). Marie-Henriette Quet (1992, p. 392ss) a interpretou como uma iniciativa dos habitantes de Esmirna, os quais teriam recuperado os originais decretos honoríficos a Aristides emitidos pelas cidades citadas e os condensado em uma nova inscrição. Assim, podemos localizar Aristides em uma dinâmica mais ampla de atuação em favor das cidades do que sua forma institucionalizada por meio das liturgias, a qual o isenta de gastos, mas o remete a um contexto de favorecimentos e relações privilegiadas.

A leitura do *Epitáfio a Alexandre* também remete ao problema das atividades de ensino de Aristides. A atuação de Alexandre como professor é elogiada ao longo de todo o discurso, e há um destaque quanto a ele, por um lado, nunca ter exigido retribuição por suas beneficências, ao mesmo tempo que não se envergonhava de receber pagamento por suas aulas. Porém, Aristides enfatiza que seu mestre não cobrava a quem fosse desprovido de meios para pagá-lo e, inclusive, provia-lhes de amparo financeiro (EA 16). Esses argumentos, logo antes da narrativa sobre as restaurações de Cotieus, pretendem enfatizar a generosidade de Alexandre, o qual, para Aristides, deveria ser considerado o benfeitor da cidade mesmo se com ela não tivesse gasto qualquer dinheiro (EA 19). A indefinição da época de composição do



discurso (COPETE, 1997, p. 423) não nos permite afirmar uma relação direta com as disputas pela *atéleia*, porém, ele figura como um ponto significativo de reflexão sobre o tema da participação na vida pública. Parece estar em jogo, ali, uma valorização das modalidades extraoficiais e não-financeiras de benefício.

Na conclusão de seu encontro com Severo, o procônsul aconselha Aristides a assumir alunos, a fim de resguardar-se de novas liturgias. Aristides o fará justamente ao final daquele processo, em 153, o mais famoso deles identificado por Filóstrato como o sofista Damiano (VS 582). Filóstrato também narra um encontro em Esmirna ocorrido em 176 entre Marco Aurélio e Aristides, no qual ele pode ter sido acompanhado por seus pupilos (VL 583; Pernot, 2008, 182). O termo utilizado por Filóstrato para narrar o episódio foi *γνώριμους*, traduzido na edição inglesa de Wright como 'students'. Raffaella Criadore contesta a atribuição e recupera os sentidos de 'amigo' ou 'conhecido', de forma que a passagem pode ser uma referência aos companheiros de Aristides, não necessariamente seus alunos, ainda que Filóstrato os tenha interpretado assim (2008, p. 276). Nos *Hieroi Lógoi*, há poucas menções ao ensino, e elas não indicam que Aristides tenha de fato assumido alunos até a época da composição da obra. Ele menciona duas vezes o interesse dos habitantes de Esmirna de que ele ensinasse aos jovens: na ocasião de sua indicação como coletor de impostos na década de 150, e após uma viagem a Pérgamo ocorrida em 167 (4.95; 5.29). Outra passagem refere-se a um sonho, cerca de 175, em que um amigo o exorta a assumir alunos (5.57). Aristides, no entanto, não esclarece os desdobramentos dessas solicitações, e é possível que elas figurem na obra apenas como um recurso retórico cujo objetivo é afirmar sua fama como orador e sugerir a possibilidade da atuação como professor. Essa indefinição aponta no sentido de suas atividades pedagógicas serem raras e passassem ao largo da prática das cidades de nomearem alguns professores para atividades públicas (ISRAELOWICH, 2016, p. 241). Sua recusa em aceitar pagamento (elogiada no *Epitáfio a Alexandre* e mencionada por Filóstrato) sugere sua negativa em assumir maiores compromissos com o ensino. Quando mais tarde Galeno o caracteriza como alguém ativo no ensino e na oratória, devemos ter em conta que, muito possivelmente, ele tinha de Aristides a memória construída sobre ele por seu mestre, Sátiro (**Comentário ao Timeu** *apud* BEHR, 1968, p. 162). Como médico de Aristides, Sátiro pode ter-lhe transmitido informações sobre os discípulos de seu paciente, sem caracterizar suas atividades de ensino do ponto de vista quantitativo, assim deixando livre espaço à interpretação, por Galeno, de seus relatos.



De acordo com os *Hieroi Lógoi*, Aristides conseguiu reverter a situação de embaraço político na qual se encontrava por meio do favorecimento divino. Como observa Israelowich, não lhe interessava apresentar-se como um profissional do ensino, nem de identificar-se com qualquer categoria definida por lei, pois a escolha de Asclépio de tê-lo como protegido tornava único seu status como orador (2016, p. 247). Mas esse status tinha consequências diretas para a cidade. Ao evadir-se das liturgias e não assumir alunos de forma expressiva, Aristides isenta-se da responsabilidade de, como homem rico e bem relacionado que é, trabalhar em benefício dos locais onde habita e detém propriedades, sua recém-fundada cidade de origem e a prestigiosa Esmirna. Downie interpreta suas disputas com os procônsules como um efeito dos interesses financeiros de Aristides e sua irresponsabilidade com as cidades (2008, 183ss). Essa é uma leitura superficial dos episódios narrados e de sua atitude geral para com a vida pública. Devemos olhar para além dessa dita mesquinha e irresponsabilidade e observar como elas se fundamentam.

Foi construída uma memória literária e epigráfica em torno de Aristides a qual fez dele um cidadão ativo e generoso, mas notamos que sua magnificência tem o limite das conveniências e não passa por responsabilidades formais. Os *Hieroi Lógoi* nos induzem a acompanhá-lo em sua interpretação sobre si mesmo de que tal evasão pública corresponde à impossibilidade de esquivar-se às responsabilidades para com Asclépio, única autoridade reconhecida por ele. A obra assim o constrói como alguém a quem deveriam ser outorgados direitos excepcionais, mas essa excepcionalidade tem consequências diretas para as cidades, ocultas no discurso autobiográfico. Não conhecemos sua dimensão, mas podemos prever pela legislação de limitação da *atéleia* que os encargos litúrgicos figuravam como uma necessidade compreendida como legítima e eficiente, na medida em que as comunidades a percebiam e definiam como tal (FINLEY, 1983, p. 35).

Na década de 1970, Paul Veyne argumentou contra a interpretação das liturgias como um imposto indireto, um recurso redistributivo das cidades com vistas a amenizar desequilíbrios sociais, ao destacar que apenas em ocasiões pontuais elas complementaram os rendimentos das cidades. Porém, discordamos da extensão de seu argumento quando ele declara as liturgias como uma instituição do supérfluo (1976, p. 215s). Não podemos interpretar os encargos atribuídos a Aristides como recursos fúteis ou meramente simbólicos, nem estamos no lugar de julgar a eficiência material e o benefício 'real' trazido pelas liturgias, no entanto é evidente sua importância



política, visto que as cidades insistem nas nomeações e disputam com ele contra suas tentativas de garantir a *atéleia*. Não. Chamam atenção os recursos retóricos usados por Aristides ao compor uma memória de sua evasão dessas responsabilidades, e é significativo que ele tenha passado cerca de dez anos, entre a primeira e a última nomeação, sem admitir alunos e, assim, ter um argumento jurídico válido a favor da *atéleia*. Na época de Aristides, o ensino profissionalizado constituía uma demanda incontornável da administração imperial, a qual exigia letramento e, portanto, professores. William Harris observa que essa necessidade era satisfeita por meio de um quadro profissional de acesso público em escolas, ao invés da atuação pontual de tutores (1989, p. 196s; 233). Os *Hieroì Lógoi* nos sinalizam a negativa de Aristides em envolver-se formalmente com essas atividades.

A atuação de Severo é fundamental para interpretarmos a narrativa da *atéleia* e o conteúdo dos interesses populares que ela busca ocultar pelos recursos retóricos de Aristides. O procônsul isenta-se de tomar uma decisão desfavorável à do imperador, mas ao mesmo tempo não pode abrir mão de convocar o conselho da cidade para apreciar a questão. Por meio da assembleia, eles permitem a construção de uma narrativa de harmonia e legitimidade entre as decisões do imperador e os interesses da cidade quanto à imunidade de Aristides, que teria sido recebido e ouvido com simpatia. Porém, um detalhe importante sobre a ocasião e provavelmente conhecido pela audiência dos *Hieroì Lógoi* não pôde ser ocultado, e é superficialmente incluído algumas passagens antes. Logo ao chegar à assembleia, Aristides teve seu nome apontado à prítania (HL 4.88). A assembleia, assim, não nos parece tão favorável a reconhecer a *atéleia* de Aristides como a seguir ele insistirá em afirmar, e já podíamos desconfiar disso ao lê-la de maneira mais cética do que pretende o autor. O documento nos traz uma narrativa cujos propósitos e potencial audiência que devemos desvendar. Aristides e Severo parecem ter interesse em uma memória do episódio segundo a qual a cidade cedeu à *atéleia* sem grandes resistências. Os *Hieroì Lógoi* não nos deixam espaço para conhecer uma narrativa contraditória à encaminhada por Aristides, que nos permitiria identificar outros olhares sobre as tensões ali relatadas e outros protagonismos.

Na narrativa da *atéleia*, Aristides representa-se como um injustiçado e, quando finalmente é vitorioso em suas disputas com as cidades, envaidece-se de sua astúcia, dos amigos poderosos dos quais dispõe e dos prodígios divinos sempre favoráveis a ele. Pensados do ponto de vista ético, os recursos políticos de Aristides ao longo dos processos trazem ao debate cotidianas corrupções que estão na base de indivíduos e grupos para se compreendem como



excepcionais e atuam por fora das instituições para fazer valer seus caprichos e sobrepujar a lei sempre que isso se faz conveniente. Na superfície de um ideal meritocrático retroalimentado por favorecimentos e tráficos de influência, os *Hieroì Lógoi* desdobram argumentos de eleição divina e prodígios executados pelo deus Asclépio em benefício de seu autor. Como uma autobiografia, eles nos apresentam o ponto de vista do membro de uma elite muito privilegiada, cujo protagonismo narrativo nas cidades é disputado com seus habitantes que, muitas vezes, buscam os meios institucionais de fazer valer seus direitos, mas falham. Do ponto de vista do autor-protagonista e a serviço de outros como ele, os *Hieroì Lógoi* são uma história de sucesso individual e dos desígnios metafísicos que amparam seus extraordinários méritos mundanos. Porém, do ponto de vista das coletividades, a obra é uma história de alienação e derrota, de silenciamento dos que não fazem parte de uma rede favorável de influências e sociabilidades ou não dispõem de recursos para manipulá-la de maneira eficiente e, finalmente, não podem construir eles mesmos o protagonismo narrativo de seus próprios conflitos.

#### ARISTIDES AND THE CITIES: *ATELEIA* AND THE EVASION FROM LITURGIES IN ASIA MINOR, CA. 170 C. E.

**Abstract:** The ways of evasion from responsibilities attached to public goods enable – to some resourceful individuals – privileges and exemptions that withdraw them from among the mass of ‘commons’, these equally submitted to the law and with access to the same corpus of rights that normalizes them in everyday life dynamics. Aelius Aristides, based in Smyrna, was nominated to several liturgies between the 140’s and the 150’s E.C., as he writes in the *Hieroì Lógoi*. Through them, the province and the cities sought to ensure the administration of many sectors of social life through costly offices assigned to particulars. Aristides was not eligible as a professional exempted by law, therefore he appealed to his personal network of influences, which included the emperor Marcus Aurelius, and through it guaranteed the *ateleia* (immunity). We intend to discuss the political resources used by him and the meanings and effects of his evasion.

**Keywords:** Aelius Aristides; liturgies; *ateleia*; influence networks.

Dossiê

## REFERÊNCIAS

### Documentação

ARISTIDES. **Discursos IV.** Tradução de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1997.

ARISTIDES. **Discursos V.** Tradução de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1999.



ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985.

DEMOSTHENES. *Orations II*. Tradução de James Vince. Cambridge: Harvard UP, 1926.

DION CASIO. *Historia Romana L-LV*. Tradução de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2011.

MOMMSEN, Theodor (ed.). *The Digest of Justinian*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, (1870) 1985.

PHILOSTRATUS. *The lives of the sophists*. Tradução de Wilmer Wright. London: William Heinemann, 1922.

SUDA. *Aristeides*, A3902. Suda on line. Tradução de Malcolm Heath. 09/04/2017 <<http://www.stoa.org/sol-entries/alpha/3419>>.

### *Bibliografia*

ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.

ANDRADE, Marta Mega de. *A vida comum. Espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BEHR, Charles Allison. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1968.

BOMPAIRE, Jacques. Quatre styles d'autobiographie au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. In: PERNOT, Laurent et al (org.). *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*. Paris: École Normale Supérieure 1993, p. 199-209.

BOWERSOCK, Glen. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.

BOWERSOCK, Glen. Philostratus and the Second Sophistic. In: *The Cambridge History of Classical Literature*, vol. I, 1985, pp. 655-662.

BOWIE, Ewen. Greeks and their Past in the Second Sophistic. *Past & Present*, Oxford, v. 46, 1970, p. 3-41.

CADOUX, Cecil. *Ancient Smyrna*. Oxford: Blackwell, 1938.

CORBIER, Mireille. La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas. *Auster*. N. 5, 2000, p. 11-45.

CRIBIORE, Raffaella. Vying with Aristides in the fourth century: Libanius and his friends. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 2008, pp. 263-278.

DAVIES, John Kenyon. Demosthenes on liturgies: a note. *Journal of Hellenistic Studies*, Cambridge, v. 87, 1967, p. 33-40.

DOWNIE, Janet. *Professing Illness: healing narrative and rhetorical self-presentation in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*. Ph.D. diss. Chicago: University of Chicago, 2008.

EAKIN, Paul John. *Fictions in autobiography: studies in the art of self-invention*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, (1973) 1985.

FINLEY, Moses. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.

GUERRA, Lolita. *Noturno vagar: o Eu mortal imortal nos Hieroi Lógoi de Élio Aristides*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2014.

HARRIS, William. *Ancient literacy*. Cambridge: Harvard UP, 1989.



ISRAELOWICH, Ido. Aristides as a teacher: rhetorical means of self-promotion in the fourth *Sacred Tale*. In: PERNOT, Laurent (org.). **Aelius Aristides écrivain**. Begijnhof: Brepols, 2016, p. 236-247.

ISRAELOWICH, Ido. Identifications of physicians during the High Empire. In: DEPAUW, Mark (ed.). **Identifiers and identification methods in the Ancient World**. Leuven: Peeters Publishers, 2014, p. 235-253.

ISRAELOWICH, Ido. **Society, medicine and religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides**. Leiden: Brill, 2012.

JONES, Christopher. **Culture and society in Lucian**. Cambridge: Cambridge UP, 1986.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**. Belo Horizonte: UFMG, (1996) 2008.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta (org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, (1989) 1996, p. 167-182.

NUTTON, Vivian. Two Notes on Immunities: Digest 27, 1, 6, 10 and 11. **The Journal of Roman Studies**, Cambridge, v. 61, 1971, p. 52-63.

PARKES, Peter. Fostering Fealty: a comparative analysis of tributary allegiances of adoptive kinship. **Comparative Studies in Society and History**. V. 45, n. 4, 2003, pp. 647-888.

PERNOT, Laurent. Aelius Aristides and Rome. In: HOLMES, Brooke; HARRIS, William. **Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods**. Leiden: Brill, 2008, pp. 175-201.

PRESTON, Rebecca. Roman question, Greek answers: Plutarch and the construction of identity. In: GOLDHILL, Simon (ed.). **Being Greek under Rome. Cultural identity, the Second Sophistic and the Development of Empire**. Cambridge: Cambridge UP, 2001, p. 86-119.

QUET, Marie-Henriette. Parler de soi pour louer son dieu: le cas d'Aelius Aristide. In: PERNOT, Laurent et al (org.). **L'invention de l'Autobiographie d'Hésiode à Saint Augustine**. Paris: École Normale Supérieure, 1993, p. 211-251.

SILVA, Maria Aparecida Oliveira. A Segunda Sofística: movimento, fenômeno ou exagero?. **Praesentia**, Mérida, v. 8, 2007, p. 1-23.

SIRAGO, Vito. La Seconda Sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, v. 33, n. 1, 1989, p. 36-78.

VEYNE, Paul. **Pão e circo**. São Paulo: UNESP, (1976) 2015.

WHITMARSH, Timothy. Greece is the World': Exile and Identity in the Second Sophistic. In: GOLDHILL, Simon (org.) **Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire**. Cambridge, Cambridge UP, 2001, p. 269-305.



## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DEBATE PERSA NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO

Prof. Doutorando Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes<sup>1</sup>

**Resumo:** Tomaremos como objetos de investigação de nosso trabalho o Debate Persa que se encontra nas *Histórias* de Heródoto. Tal debate suscita uma discussão sobre as formas de governo e qual seria a mais adequada para se viver. A finalidade de tal estudo é verificar a relação não só do governo, mas também da alma do governante, analisando as posições dos debatedores e suas intenções para o estabelecimento de um novo governo persa.

**Palavras-Chave:** *Histórias* de Heródoto; Debate Persa; Formas de Governo.

As formas de governo quando estudadas dentro da ótica da filosofia política são tratadas basicamente de duas maneiras: (i) de maneira descritiva, descrevendo cada uma delas e dizendo em que se diferenciam; e (ii) de maneira prescritiva, onde se analisa qual é a melhor e se faz uma hierarquia dos valores de cada uma. Tanto a descrição como a prescrição de uma forma de governo vai possibilitar conhecê-la detalhadamente, podendo ainda ser comparada historicamente, dizendo-se como cada uma delas ocorre em diferentes épocas. Entretanto, somente a prescrição envolve um estudo minucioso dos valores envolvidos ao tratar de suas características, o que pode envolver formas de governo nunca antes ocorridas na história ou reuniões entre governos diferentes, de onde se tira o melhor da cada uma, em uma espécie de ideal ou utopia.

Forma de governo, ou regime político, é uma tradução, mesmo que insuficiente para a palavra grega *politeia*. A análise e a classificação de regimes como sujeitos de reflexão se faz antes mesmo do uso recorrente do termo *politeia* entre os gregos. Será esta noção “a origem de um duplo modo literário que consiste tanto em redigir a *politeia* de tal ou tal cidade, quanto a escrita sobre a *politeia* ideal” (BORDES 1982, p. 14). Entre os governos estudados, a tirania nos chama especial atenção por ser uma forma de governo ambígua

<sup>1</sup> Professor de Filosofia Antiga da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Doutorando em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ. E-mail: lmbmenezes@yahoo.com.br



ao ser amada e odiada por muitos. A palavra tirania não é de cunho grego, mas pode ser de origem oriental, mas propriamente lídia (URE, 1922, p. 134; ANDREWES, 1957, p. 21-22). Mas qual seria propriamente o caráter de uma *pólis* tirânica? Entre as formas de governo apresentadas pelos gregos, a tirania aparece como um problema. Entre elogios e ofensas, o governo tirânico sempre beirou entre os extremos morais da virtude humana. Para alguns, é só mais um tipo possível de governo, para outros, é metáfora plena da usurpação do poder. Seja qual for a interpretação, a tirania ainda pode ser encontrada em nossos tempos, muitas vezes escondida sobre o viés de outro nome. O que queremos atentar é para o cerne da tirania que se encontra, não no governo da *pólis* em si, mas na alma de seu governante, i. e., o tirano. Através do estudo do *debate persa* apresentado por Heródoto em suas *Histórias* (III.80-82), pretendemos melhor analisar a maneira como ele conduz o debate sobre as formas de governo e a importância de uma distinção na alma de quem governa.

O debate persa sobre as constituições (HERÓDOTO, *Histórias*, III, 80.82)<sup>2</sup> está relacionado diretamente ao governo de Dario na Pérsia entre os séculos VI e V a.C. Segundo a inscrição de Behistun, Dario ascendeu ao trono por direito de nascimento e por vontade do deus masdeísta Ahura Mazda (KENT, 1950). A inscrição<sup>3</sup> gravada no rochedo de Behistun (BALCER, 1987, p. 21 *apud* SILVA; ABRANCHES, 1997, p. 95) foi criada com o intuito de ressaltar o direito hereditário legítimo de Dario ao trono aquemênida, sendo o texto original do próprio Dario o qual foi por este ditado aos escribas e traduzido em diversas línguas para fins de divulgação (ASHERI, 2006, p. 77). Muito possivelmente Heródoto conhecia esse texto, senão diretamente, pelo menos indiretamente através de uma de suas traduções ou pela oralidade. O Livro III de suas *Histórias* narra os antecedentes históricos da época da subida de Dario ao poder, assim como o seu governo propriamente dito, sendo o debate persa peça central para a validação desse novo governo. O debate ocorre entre Otanes, Megabizo e Dario, onde estes discutem entre si qual seria o melhor tipo de governo a ser formado. Apesar de este ser um debate curto, ele implica em algumas dificuldades interpretativas que podem ser minimizadas se entendermos, primeiro, o momento histórico em que se encaixa e, segundo, seu *status quaestionis*. Feito isso, poderemos compreender

2 A nossa tradução é baseada na de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches *Histórias*, livro III (Lisboa: Edições 70, 1997). Utilizamos para o texto grego a edição estabelecida por Carolus Hude, *Herodoti Historiae*, Tomus I (Oxford: Oxford University Press, 1927).

3 "O rochedo de Behistun encontra-se cerca de trinta quilômetros da atual região de Kermanshch, no Curdistão. A inscrição foi escrita em alfabeto cuneiforme, em persa antigo, neobabilônico e elamita, datando provavelmente de 519-518 a.C. e é a mais longa e notável das inscrições reais aquemênidas, redigidas entre 539 e 338 a.C."

que o governo escolhido não passa de uma tirania, tipo de governo que traz diversos problemas para o entendimento grego do governante oriental.



Depois de uma campanha vitoriosa contra o Egito, Cambises, senhor da Pérsia, morre antes de conseguir voltar à pátria, cabendo a seu irmão Esmérdis assumir o trono. Este, no entanto, já havia sido assassinado por Prexaspes, a pedido do próprio Cambises. Para evitar qualquer tipo de revolta, Prexaspes mantém o ocorrido em segredo. Os magos resolvem aproveitar-se desta situação para armar um plano de usurpação, onde um mago de mesmo nome Esmérdis assumiria o poder por ser muito semelhante fisicamente a Esmérdis irmão de Cambises e filho de Ciro. Colocado o plano em ação, ele reina por sete meses, sendo desmascarado por Otanes no oitavo mês, conforme Heródoto (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 67-68). De acordo com a inscrição de Behistun, Cambises matou em segredo seu irmão Bardiya, o mesmo que Heródoto chama de Esmérdis. Depois da partida de Cambises para o Egito, o mago Gaumata se faz passar por Bardiya e promove uma revolta incitando o povo contra Cambises, que vem a falecer posteriormente no Egito. Gaumata mata todos aqueles que conheciam Bardiya e ninguém se opõe a ele até a chegada de Dario. Este irá matar o mago Gaumata, tomar o reino dele e com o favor do deus Ahura Mazda se tornará rei, retomando o reino de sua família (DB I §§ 10-13).

Apesar da mudança nos nomes, a inscrição de Behistun e a narrativa de Heródoto são semelhantes no que tange os principais pontos. Devemos atentar para o fato de o usurpador ser um mago, ou seja, fazer parte de um dos seis clãs da Média (HERÓDOTO, **Histórias**, I, 101). Isso colocou automaticamente o poder da Pérsia nas mãos dos medos, uma retomada do poderio medo na Ásia anterior ao governo de Ciro. Tal fato é motivo suficiente para que Dario derrube o mago e restaure o governo nas mãos de um persa que, no caso, é ele mesmo. No entanto, seria a versão oficial de Dario, oferecida pela inscrição e utilizada para legitimar seu governo, a verdade por trás dos fatos?

Muitas vezes os fatos podem ser alterados pelo vencedor, mudando, dessa forma, a história a ser contada. Nada impede que o usurpador não seja um mago, como foi exposto acima, mas o próprio Dario. Há possibilidade de que não exista mago algum e que o irmão de Cambises, Esmérdis (ou Bardiya), tenha chegado ao trono e posteriormente sido destronado por Dario, que para justificar seu ato teria criado a história do pseudo Esmérdis. Dessa forma, tendo sido o novo governante pintado como alguém de fora da família aquemênida e caracterizado como um mago medo, Dario poderia facilmente legitimar seu governo através da usurpação. Asheri coloca o problema nos seguintes termos:



A inscrição de Behistun é um texto de propaganda, cujo fim principal é apresentar Gaumata-Bardiya como um impostor, um usurpador e subversor do direito hereditário legítimo de Dario ao trono aquemênida. A verdade fatural pode ser bem diferente: que o usurpador seja Dario – um Aquemênida, certamente, mas do ramo secundogênito, que provavelmente nunca deteve o trono de Anshan. Tendo Cambises morrido sem filhos, Dario pode ter decidido eliminar o único pretendente legítimo, Bardiya ou Esmérdis, irmão de Cambises, e conquistar o trono com um golpe de estado. Não seria possível entender, de outro modo, a insistência de Dario sobre a legitimidade de seu poder (ASHERI, 2006, p. 25)<sup>4</sup>.

A partir da formulação da hipótese da usurpação do trono por Dario, passaremos para a análise do debate persa narrado por Heródoto. O fato do debate não constar na inscrição de Behistun em nada prova que este não ocorreu, apesar de que também nada possamos dizer no sentido contrário. Muitos historiadores tomam o debate como puramente ficcional. Não será esse o ponto que iremos assumir, mas antes de apresentarmos melhor a nossa hipótese gostaríamos de discutir brevemente duas outras possíveis hipóteses interpretativas.

A primeira diz que o debate seria baseado em tratado de algum sofista como Protágoras, Hípias, Antifonte ou Pródico. Tal obra exporia a classificação tripla dos governos: dos muitos, dos poucos e de um só. Essa discussão tão característica do V século, já seria bastante conhecida de Heródoto e poderia tê-lo influenciado no momento da composição de sua obra. Para Murari Pires,

Trata-se do horizonte mental do *lógos* helênico que o texto de Heródoto assim projeta sobre a história aquemênida. Ele transpira a ambiência dos fundamentos retóricos da sofística. Ele discute e teoriza pelo debate as formas que estruturam a política, já bem consciente da evolução democrática cujos princípios virtuosos (isonomia, liberdade, mérito e responsabilidade cívica) são resolutamente contrastados com os vícios despóticos e transgressores dos bárbaros (PIRES, 2011).

O debate refletiria o embate entre *lógos* e *antilogía*, discutindo as leis adequadas para o novo governo, sendo o argumento final de Dario uma variação do τὸ συμφέρον sofista<sup>5</sup> (BRANNAN, 1963, p. 433).

4 Ver também NYBERG, 1954, p.76-77 *apud* BRANNAN, 1963, p.431: “a inscrição de Behistun é uma perspicaz ficção política. Dario teve que justificar sua subida ao trono. Ele empregou essa técnica de propaganda para fazer isso”. Esta e demais traduções do inglês utilizadas nesse trabalho são nossas.

5 Contra ver: GAMMIE, 1986, p. 172-3: “O debate foi totalmente analisado recentemente por Helmut Apffel, que concluiu, apesar de outras coisas, que *os discursos não refletem a influência dos sofistas*, mas, com exceção do discurso de Otanes, voltam para a Pérsia original e para uma variedade de fontes da Iônia como também do continente grego”. Grifos nossos.



A segunda hipótese irá fazer uma comparação com a Atenas democrática do século V. No entanto, dificilmente a defesa que Otanes faz do governo do povo é semelhante à democracia ateniense da época de Péricles. Heródoto não usa o termo *δημοκρατία* nas palavras de Otanes, mas *ισονομίη*, o que pode representar, na verdade, uma crítica à democracia ateniense. Esta crítica pode ser melhor entendida se estabelecermos uma comparação com a descrição que Tucídides nos apresenta daquela época como no seguinte discurso de Cleon:

Muitas vezes no passado senti que a democracia é incompatível com a direção de um império, mas nunca tanto quanto agora, ao observar a vossa mudança em relação aos mitilênios. [...] vossa fraqueza vos expõe a perigos e não conquista a sua gratidão; sois incapazes de ver que vosso império é uma tirania imposta a súditos que, por seu turno, conspiram contra vós e se submetem ao vosso comando contra a sua vontade (TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, III, 37).

Tucídides demonstra os problemas enfrentados pela democracia ateniense que em alguns casos pode parecer, no seu modo de agir, com uma tirania. Dario, em seu discurso, defende o monarca como o melhor entre os homens, o que faz com que ele tenha com este uma distinção do institucional tirano (WEBSTER, 1948, p. 51). Se entendermos que o debate sobre as constituições tem um cunho filosófico, tomado por muitos comentadores como o “início da filosofia política grega” (HOW; WELLS, 1928, v. I, p. 278 *apud* FERRILL, 1978, p. 393, n. 28), poderemos entender que o que Heródoto está a fazer nesse debate não é apenas um relato persa, mas uma investigação sobre qual é a melhor forma de governo<sup>6</sup>.

O primeiro a falar será Otanes que defenderá a *isonomía* através do governo dos muitos, pois a monarquia muitas vezes pelo excesso [*ὑβρις*] faz crescer a inveja [*φθόνος*], própria da natureza humana do homem desde que ele existe. No entanto,

um homem dado à tirania não devia conhecer a inveja, uma vez que tem todos os bens [*ἔχοντα γε πάντα τὰ ἀγαθὰ*]; mas é precisamente o contrário que grassa nas suas relações com os cidadãos – inveja os melhores enquanto vivem e estão à sua beira, e regozija-se com os piores, sempre pronto a dar ouvidos às calúnias; [...] adultera as leis dos antepassados [*νόμιαί τε κινέει πατέρια*], como também violenta as mulheres e até condena à morte sem prévio julgamento.

6 Segundo Bordes (1982, p. 249), “Nós devemos nos contentar de ver nesse texto de Heródoto uma das primeiras manifestações de uma reflexão sistemática estreitamente ligada à Atenas”.



[...] Exponho-vos, pois a opinião de que, recusando a monarquia, é o povo que devemos exaltar, porque é em comum [κοινόν], na unidade de todos [ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα], que tudo deve estar (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 80, 4-6).

Megabizo irá acordar com Otanes quanto ao tirano, mas não concordará com o governo dos muitos, defendendo em seu lugar a oligarquia. Pois sair da *hýbris* do tirano para cair na *hýbris* do povo não é aceitável.

É que, se o primeiro dos dois, o tirano, faz alguma coisa, fá-la com plena consciência do que está a fazer [γνώσκων ποιέει]; enquanto o outro, o povo, nada pode realmente saber [οὐδὲ γνώσκειν ἐνὶ]. [...] Que usem, pois, as capacidades governativas do povo todos aqueles que desejam mal aos Persas, e só esses; nós cá, por nosso lado, elejamos uma assembleia escolhida entre os melhores homens [ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων], e confiemos-lhe o poder [τὸ κράτος] (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 81, 2-3).

Dario irá considerar que das três alternativas apresentadas democracia, oligarquia e monarquia, somente a última supera as demais (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 82, 1). Pois na oligarquia a disputa pelo destaque entre os melhores acaba por gerar o homicídio, dando lugar à monarquia (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 82, 3). Quando o povo vem a governar, é impossível não haver divergências, e as inimizades criadas acabam por mover à conspiração, levando o homem mais admirado pelo povo ao poder, constituindo uma monarquia (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 82, 4). Segundo Dario:

Nada poderá parecer melhor do que um só homem a governar, desde que ele seja o melhor [ἀρίστου]: com efeito, servindo-se do seu bom senso, tão excelente quanto ele próprio, poderá porventura governar o povo sem merecer censura, e melhor poderão assim ser silenciadas as decisões tomadas contra os opositores (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 82, 2-3).

A liberdade [ἐλευθερίη], segundo Dario, nasce pela ação de um só homem e, por isso, se deve respeitar as leis dos antepassados [πατρίους νόμους] mantendo-se a monarquia (HERÓDOTO, **Histórias**, III, 82, 5). Ferrill (1978, p. 397) em seu estudo sobre a tirania em Heródoto defende que o termo *μόναρχος* “tem um sentido neutro de ‘governante’ e era usado por Heródoto de maneira intercambiável tanto com *βασιλεύς* como com *τύραννος*”. O termo *τύραννος*, por outro lado, não é um sinônimo de



βασιλεύς, ao contrário do que diz a maioria dos comentadores de Heródoto, já que, segundo Ferril (1978, p. 395), há nas *Histórias* uma clara distinção entre estes dois termos<sup>7</sup>. Segundo diz (1978, p. 395), “não se pode afirmar que Heródoto era tão fortemente oposto à monarquia que não tenha feito distinções entre o tirano e o monarca. O debate persa acima citado demonstra que ele fez a distinção”. Dessa forma, parece certo que a defesa de Dario é pelo melhor governo de todos e que, perante todos os argumentos apresentados, este só pode ser a monarquia.

De acordo com Struve, Heródoto teve acesso a fontes persas, mesmo que indiretamente, para compor os três discursos sobre os regimes políticos, sendo isso atestado pela comparação dos discursos, principalmente o discurso de Dario, com a inscrição de Behistun. (STRUVE 1948, p. 12-35 *apud* ASHERI 2006, p. 91). Asheri, a partir dos estudos de Struve irá concluir que

é incontestável que Heródoto conhecesse perfeitamente os ideais monárquicos de Dario: o papel decisivo do intelecto, o princípio da justiça imparcial, o critério da verdade, a monarquia como força mediadora entre extremos. Mas é igualmente necessário notar que essas ideias genéricas e usuais estão presentes nas propagandas monárquicas de todos os tempos e também na literatura grega de época arcaica. (ASHERI, 2006, p. 95)

Há, conseqüentemente, um ardil no discurso de Dario que permite que ele persuada os outros dois participantes. Tal artimanha pode ser identificada da seguinte maneira: ao fazer seu discurso, Dario contrasta o melhor homem com o pior, a liberdade com a arbitrariedade, o bom senso com a *hýbris*, o monarca com o tirano, defendendo para isso os *pátrioi nómoi*. Parece tudo bem ajustado e correto: o monarca ao ter bom senso liberta os homens do jugo do tirano por ser ele o melhor. Mas, o que devemos nos perguntar é o que ele entende por *melhor* [ἄριστος]? Em seu discurso somente a monarquia é a melhor porque tem o melhor homem. Se investigarmos a inscrição de Behistun, veremos que Dario é o rei porque é o escolhido de Ahura Mazda. Isso legitima a sua realeza, mas será que serve como critério para se determinar o melhor homem? Dario em seu discurso cria um dualismo que contrasta a monarquia em três momentos: primeiro com o seu outro que é a tirania, depois com a oligarquia e por último com a democracia. No entanto, podemos entender que cada um dos três tipos de governo pode ter seu melhor e seu pior, o que não é dito em seu discurso. Dario parece indicar que dentre os melhores homens é possível fazer uma distinção de alma que determina o melhor

<sup>7</sup>“Heródoto não usa o termo *basileús* para se referir aos tiranos gregos”.



governante. Somente este único homem é capaz de governar melhor perante todos os outros, o que legitima a monarquia como sendo o melhor governo. É notório que Dario está fazendo uma distinção de alma entre os homens para que se possa dar o exercício do governo, pois, do contrário, se não houvesse tal distinção, todos os governos seriam possíveis, o que não o permitiria defender a monarquia como melhor entre todos os outros tipos de governo.

Otanes, ao contrário, é único que não defende um governo do(s) melhor(es), mas sim um governo do *koinón*, já que, segundo diz com relação à monarquia, “até o melhor dos homens [ἄριστον ἀνδρῶν], com todo esse poder, ficaria fora dos limites do seu juízo habitual” (HERÓDOTO, *História*, III, 80, 3). Essa crítica vai de encontro ao que Dario defende quando supõe existir um *áristos* capaz de melhor governar. Otanes julga que todo homem, por melhor que ele seja, ao ter todo o poder para si irá se transformar num tirano. Isso indica que o tirano não é um problema de caráter propriamente, mas um mal do desejo que compõe a alma humana. Por isso, a única possibilidade para se ter um bom governo é o *koinón*, que constrói nos muitos a unidade de todos [ἐν τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα]. Essa unidade defendida por Otanes só pode ser alcançada através da *isonomia*, palavra grega que indica um poder de direito (BORDES, 1982, p. 240), igual para todos os que participam desse governo *koinón*. Segundo Bordes,

O sinal é, além do fato de que a igualdade será um dos critérios clássicos da democracia, o emprego da *isonomia* na discussão sobre os regimes, onde Heródoto faz do termo o nome mesmo da democracia, do regime onde o povo comanda: πλῆθος ἄρχον (BORDES, 1982, p. 240).

Dossiê

É notório que Dario no debate está construindo os alicerces para assumir o poder, seja pela palavra ou pela força, vide os exemplos de homicídio e conspiração que não apenas foram citados em seu discurso como efetivamente praticados se levarmos em consideração a usurpação contra o mago medo. Ao assumir a monarquia naquele momento, Dario estaria levando o governo para uma posterior tirania. Se olharmos por esse lado, poderemos notar que o discurso de Otanes, e a defesa da *isonomia*, é aquele que melhor combate os valores da tirania<sup>8</sup>.

É interessante notar que Heródoto afirma antes que os discursos proferidos no debate não seriam críveis [λόγοι ἄπιστοι] para a maioria dos

8 Segundo Asheri (2007, p. 474), “o adjetivo ἰσόνωμος ocorre em um famoso escólio ático dos tiranicidas do final do sexto século e indica a liberdade como oposta à tirania. [...] É provável que ἰσονομία etimologicamente deriva de ἴσος e νέμειν; o sentido original seria ‘igual distribuição’; parece que somente depois o termo seria entendido como ‘igualdade perante a lei, como derivado de ἴσος e νόμος’.



gregos, mas que eles realmente teriam ocorrido (HERÓDOTO, *História*, III, 80, 1-2). Pensar que um outro povo, afastado culturalmente dos gregos, tenha sugerido um modelo para o que veio a se tornar a democracia é romper com todos os paradigmas helênicos até então. A relevância do debate persa é a maneira como ele apresenta os diferentes modelos de governo, dos muitos, dos poucos e de um só, sobre o contraste de olhares dos príncipes persas. “Entre virtudes democráticas e excelência do governo, o Oriente dava lições para quem declinasse o vocabulário da *pólis* e seus derivados” (LIMA, 2008, p. 78). A oposição de discursos existentes torna rica não só a descrição de cada modelo, como também faz a defesa e a crítica de cada um deles, enriquecendo com detalhes e valores a composição do debate.

O Debate Persa é um marco para as discussões existentes sobre as formas de governo. Sua distinção entre governo dos muitos, dos poucos e de um só, trás a problematização dessas possíveis constituições e suas considerações para se determinar o melhor governo. O intuito de Heródoto é construir em suas *Histórias* um debate que irá determinar de maneira deliberativa a forma de governo a ser seguida entre os persas. A proposta de Dario irá fazer uma distinção de alma entre os tipos de governantes, entendendo que a monarquia é o melhor governo por ter o melhor dos homens. Em contraste, Otanes irá apresentar o tirano como uma necessária deturpação do monarca, pois mesmo tendo todos os bens [πάντα τὰ ἀγαθὰ] irá invejar os demais na sua necessidade de ter sempre mais. O tirano aparecerá nesse momento como um verdadeiro problema para o governo. Seria possível evitar que um rei se tornasse um tirano? A proposta de Dario exige a existência de um homem melhor [ἄριστος], mas não traz nenhuma referência de como um homem poderia atingir esse estágio, o que torna insipiente a sua colocação da monarquia como o melhor governo. Isso nada mais é do que uma artimanha para se tomar o poder sobre os demais, tomando a devida precaução de justificar seu governo diante do povo pela propaganda da inscrição de Behistun.

#### SOME CONSIDERATIONS ON THE DEBATE OF THE PERSIANS IN HERODOTUS' HISTORIES

**Abstract:** In our work, we take as objects of investigation the Persian Debate lying in the Herodotus' *Histories*. This debate raises a discussion about the forms of government and which would be the most adequate to live. The purpose of such study is to verify the relationship not only of the government but also of the soul of the ruler, analyzing the positions of the debaters and their intentions for the establishment of a new Persian government.

**Keywords:** Herodotus' *Histories*; Persian Debate; Forms of Government.



*Edições, traduções e comentários das Histórias de Heródoto*

ABRANCHES, Cristina. SILVA, Maria. F. , **Heródoto: Histórias**, livro 1. Tradução e Notas de Cristina Abranches e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 1997.

ASHERI, David. LLOYD, Alan. CORCELLA, Aldo. **A Commentary on Herodotus Books I-IV**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

HUDE, Karl. **Herodoti Historiae**, Tomus I. recognovit brevique adnotatione critica instruxit: Carolus Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.

*Estudos*

ASHERI, David. **O Estado Persa**. Ideologias e Instituições no Império Aquemênida. Tradução de Paulo Butti. São Paulo, Perspectiva, 2006.

BIGNOTTO, Newton. **O Tirano e a Cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.  
BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BORDES, Jacqueline. **Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote**. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BRANNAN, Patrick. T. Herodotus and History: The Constitutional Debate Preceding Darius' Accession. **Traditio**, v. 19, p. 427-438, 1963.

FERRILL, Arther. Herodotus on Tyranny. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 27, n. 3, p. 385-398, 1978.

GAMMIE, John. G. Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture? **Journal of Near Eastern Studies**, v. 45, n. 3, p. 171-195, 1986.

GUTHRIE, William. K. C. **Os Sofistas**. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007 (1995, 1ª ed.).

KENT, Roland. G. **Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon**. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1950.

LIMA, Paulo. B. Progymnasia Basileias. L'impero persiano e l'immagine pastorale nella riflessione politica antica. In: PANI, Mario. (a cura di). **Epigrafia e territorio. Politica e società**. Bari: Edipuglia: 2007, p. 273-289.

\_\_\_\_\_. Teria o Oriente inventado a Democracia? **Revista UFG**, v. 10, n. 4, p. 72-78, 2008.

PIRES, Francisco M. Heródoto: Mithistória do Debate Persa. In: PIRES, Francisco. M. **Tucídides entre Maquiavel e Hobbes I: O(s) Olhar(es) da História e as Figurações do Historiador (Modernidades Tucídideanas II**, 2011, inédito, não publicado, Registro BN 534.282). Disponível em: <<http://www.flech.usp.br/dh/heros/FMP/DebatePersa.htm>>. Acesso em 19 de setembro de 2012.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. III.37. Tradução de Mario da Gama Kury. (4 ed.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

URE, Percy. N. **The Origin of Tyranny**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

WEBSTER, Thomas. B. L. **Political Interpretations in Greek Literature**. Manchester: Manchester University Press, 1948.



## ETÉOCLES GOLPISTA? UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS *SETE CONTRA TEBAS* DE ÊSQUILO E AS *FENÍCIAS* DE EURÍPIDES

Prof. Doutorando Waldir Moreira de Sousa Jr<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo pretendo analisar se é cabível classificar a atuação do personagem Etéocles, tanto em *As Fenícias* de Eurípides como em *Os Sete Contra Tebas* de Êsquilo, de golpista. Para isso, traço uma comparação entre essas duas obras, investigando os principais elementos influenciadores da ação de Etéocles, seja as pertencentes ao enredo, seja as pertencentes ao seu passado e evocadas por outros personagens. Êsquilo e Eurípides, tragediógrafos de gerações diferentes, embora tracem um quadro político distinto acerca da sucessão do trono de Tebas, mantêm um quesito fundamental para entender a ruína desse personagem.

**Palavras-chave:** Êsquilo; Eurípides; *As Fenícias*; *Os Sete Contra Tebas*.

O que o atual cenário da política brasileira tem em comum com os tempos de fundação da cidade de Tebas, na Grécia? As ressonâncias entre esses dois períodos tão diversos são visíveis quando se identifica que ambos estão marcados por uma crise em comum: a suspeita de que houve “golpe” na sucessão de governantes. No caso tebano, essa suspeita se deu na querela entre os irmãos Etéocles e Polínices, que eram os legítimos sucessores do poder da cidade depois da destituição de Édipo; no caso brasileiro, na querela política entre Dilma Rousseff (PT) e Michel Temer (PMDB), eleitos presidente e vice-presidente, respectivamente, da República. Em ambos os casos, essa querela se caracteriza sobretudo pela acusação de golpe feita pela parte preterida do poder contra a parte então ocupante. Põe-se em xeque, assim, a legitimidade do ocupante do poder executivo, desde que o impeachment de Dilma Rousseff levou ao poder Michel Temer<sup>2</sup>.

Dossiê

<sup>1</sup> Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Doutorando em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Email: wsousajr@yahoo.com.

<sup>2</sup> Em 2014 os partidos PT e PMDB estabeleceram um acordo e lançaram a candidatura de Dilma, que tentaria sua reeleição como presidente, acompanhada de Temer, apontado como vice-presidente. Ambos foram eleitos de acordo com o sistema eleitoral vigente, mas em 2016 ocorreu uma cisão entre os dois partidos que resultou, depois de processo de impeachment no congresso, na deposição de Dilma e na consequente posse de Temer como presidente da República. A partir de então, formaram-se dois grupos antagônicos, entre a população e os parlamentares, que passaram a interpretar esses acontecimentos políticos sob prismas opostos: para um grupo, o impeachment de Dilma foi, na verdade, um golpe, de onde se começou a tachar o novo presidente como “golpista”; para outro grupo, ao contrário, esse processo foi feito de acordo com as leis constitucionais do país, ou seja, seria incorreto para eles atribuir a pecha de “golpista”.



Para iluminar essa questão, este artigo examina a questão tebana dos filhos de Édipo, Etéocles e Polínicos, a fim de fornecer um paralelo com o momento atual da política brasileira. Para isso, será feita uma comparação entre duas obras trágicas pertencentes a dois tragediógrafos: *Os Sete Contra Tebas*, de Ésquilo, e *As Fenícias*, de Eurípides. A partir dessa comparação, analisarei se é possível classificar a caracterização de Etéocles, em alguma dessas peças, de golpista. À vista disso, pretendo verificar como esses dois tragediógrafos delineiam esse problema, à primeira vista, político, e se, enfim, algum dos dois irmãos é descrito como agindo ilegitimamente.

A história de Tebas, da fundação aos tempos das gerações imediatamente posteriores, é bastante conturbada. Nomes de governantes como Cadmo, Penteu e Édipo, por exemplo, já trazem à memória atos repreensíveis que macularam a cidade. Será, entretanto, a partir do conflito entre Etéocles e Polínicos que a questão de sucessão pelo poder se vê nitidamente posta. Esse problema ocorre quando Édipo abdica do cetro ao descobrir que, na realidade, também foi um usurpador do poder da cidade por ter matado seu antigo rei, Laio, que também era seu pai. A partir daí, o mando da cidade deve passar para os filhos, mas ambos, não chegando a um acordo, acusam um ao outro de obter ou almejar o poder ilegitimamente. Contra Etéocles, que ocupa o posto de governante, Polínicos, portanto, mobiliza um exército estrangeiro para reivindicar o que julga ser seu por direito. Existiria um golpista nesta história?

Ésquilo e Eurípides viveram em tempos diferentes e tinham uma proposta de tragédia bastante diversa. Temporalmente, as peças que os dois dedicaram à luta entre Etéocles e Polínicos estão separadas por mais de meio século. A peça *Os Sete contra Tebas* foi encenada em 467 a.C., enquanto *As Fenícias* de Eurípides em 410 a.C., aproximadamente. A peça de Ésquilo é sucinta (contendo 1078 versos), traz em cena apenas personagens tebanos, e se foca quase exclusivamente na querela dos irmãos (apenas os versos finais delineiam a questão da intenção de Antígone de enterrar clandestinamente seu irmão, 1005-1078). Já Eurípides produz uma peça bastante longa, desenvolve temas paralelos (o auto-sacrifício de Meneceu, Antígone e o sepultamento de Etéocles, e o exílio de Édipo ocupam uma parte considerável da peça), apresenta um coro composto de mulheres estrangeiras (fenícias) e, bem ao gosto de seu tempo, constrói o embate entre os irmãos por meio de um debate retórico de cunho sofisticado<sup>3</sup>. Apesar de tudo isso, como veremos, argumento

<sup>3</sup> Além disso, importa notar que em ambas as peças também está presente a descrição dos escudos dos guerreiros argivos feita por um mensageiro: *Os Sete contra Tebas* (375-652) e *As Fenícias* (1104-40). Sobre intertextualidade nos versos de Eurípides, ver Goff (1988). Sobre autenticidade desses versos na peça de Eurípides, ver Mastronarde (1978).



que a abordagem feita pelos dois tragediógrafos das causas definidoras do conflito é bastante semelhante: a cosmovisão religiosa está acima da política, como elemento que permeia a história pessoal de Etéocles<sup>4</sup>.

A história inicial de Tebas mostra que a cidade passou por muitos golpes<sup>5</sup>, por isso, antes de analisar a figuração de Etéocles nas duas peças, dedico uma seção deste artigo para discutir como as ações dos antepassados dessa personagem ainda reverberam em sua história. Depois, analiso separadamente o Etéocles esquiliano e o Etéocles eurípidiano. Ambos têm uma caracterização semelhante, mas o juízo que se é possível formar deles diverge devido à composição própria de cada uma das tragédias: Ésquilo não deu voz ao seu opositor, Polinices, enquanto em *As Fenícias* Polinices é visto arrazoando com seu irmão pelos seus direitos.

## O PECADO ORIGINAL DE TEBAS

Em primeiro lugar, antes de classificar a atitude de Etéocles de “golpista”, é necessário levar em conta o passado de sua família, pois, dentro da mentalidade trágica grega, não é possível entender a rixa entre os dois irmãos apenas em termos políticos. No que diz respeito ao comportamento deles, as duas peças enfatizam, sobretudo por meio dos cantos corais, uma linha de continuidade entre a geração de Polinices e Etéocles e a geração de seus ascendentes. Essa “continuidade”, que se manifesta por elementos religiosos, indica que as ações dos antepassados dos filhos de Édipo se refletem ainda na história deles, e as decisões de Etéocles e Polinices, portanto, não podem ser entendidas apenas como fruto de uma “livre deliberação”.

Tanto a peça de Ésquilo como a de Eurípides explicitam esses fatores. Como diz Jocasta no prólogo de *As Fenícias*: “Ensandecido com seu destino,

4 Sobre Polinices, e sobre a justiça da contenda iniciada por ele em outras fontes, ver Moreau (1988).

5 Em *Héracles*, de Eurípides, temos notícia do golpe de Lico (26-34, negrito meu): “Há uma velha história entre os cadmeus de que existia outrora um certo Lico, esposo de Dirce, déspota desta cidade de sete torres, antes que os brancos potros gêmeos a governassem, Anfião e Zeto, nascidos de Zeus. Seu filho, chamado pelo mesmo nome do pai, não sendo Cadmeu mas da Eubéia tendo vindo mata Creonte e, matando-o, governa o país, irrompendo nesta cidade enferma de sedições”, tradução de Franciscato (2003). Como se sabe, a fundação de Tebas, segundo Homero (*Odisseia*, XI, 260-65), é atribuída a Zeto e Anfião. Na tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, o personagem Édipo também suspeita de um golpe maquinado por Tirésias e Creonte contra ele: “Creon armou o ardil ou é obra tua?” (Κρέοντος ἢ σοῦ ταῦτα τάξενρήματα, 378). Adiante, Édipo é ainda mais incisivo em culpar Creonte e Tirésias (385-89), e a ideia de golpe vem com toda força nestas palavras de Édipo (399-400): “a mim pretendes expulsar agora, sonhando secundar Creon no cargo?”.



[Édipo] impiissimamente amaldiçoa os filhos: dividir-se-á esta casa pelo ferro afiado” (ἀρὰς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτας, / θηκτῷ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τόδε.66-8). Também em *Os Sete contra Tebas*, Etéocles, na iminência de enfrentar seu irmão na guerra, resume essa situação em termos parecidos: “ferveram as imprecações de Édipo” (Ἐξέζεσεν γὰρ Οἰδίπου κατεύγματα, 719).

A seguir, mostrarei como existe uma espécie de “pecado original” na história dos antepassados de Etéocles e como esse “pecado” reverbera e produz consequências malélicas para a sua cidade.

### *As Fenícias: o presente atrelado ao passado*

A peça *As Fenícias* confere bastante importância ao passado mítico de Tebas, seja por meio dos cantos corais, seja por meio das falas de alguns personagens. Traçando-se uma linha de continuidade entre os fatos do presente da ação dramática e o passado da cidade, é possível observar uma relação de causa e efeito entre esses dois momentos. O desenrolar do conflito entre os dois irmãos é ainda, portanto, consequência de atos perpetrados por seus antepassados. Como vimos, Jocasta explicou a querela entre os filhos mencionando as maldições lançadas por Édipo. Mais do que isso, ela, no prólogo, explica toda a situação calamitosa de sua casa e de sua cidade retrocedendo a um episódio já distante de seu tempo: a chegada de Cadmo à Beócia. Este, que é o ponto fundacional decisivo de Tebas, já implica o começo de seus infortúnios: “[ó Sol,] que raio de desgraça contra Tebas lançasste aquele dia, quando Cadmo veio até esta terra” (4-5). Assim, atrelando-se a ação dramática aos eventos do passado, estes serão rememorados em diversos pontos da peça<sup>7</sup>.

O primeiro estásimo contém a narrativa mais relevante para se entender a “dívida” de Tebas para com o momento de sua fundação. Aí o coro relata a chegada de Cadmo na Beócia, vindo de terras fenícias, mais especificamente de Tiro. Esse evento em si encerra o cumprimento de um oráculo (χρησμός, 642) e, portanto, a fundação de Tebas responde a um desígnio divino e a põe em um plano de ações não meramente humano. Há, porém, um elemento complicador que reverberará no futuro da cidade: a presença de um dragão funesto (φόνιος δράκων, 657), o “arisco guardião” (ὀμόφρων φύλαξ, 657)

6 Neste artigo, utilizarei a tradução de Sousa Jr (2015) para *As Fenícias* e de Jaa Torrano (2009) para *Os Sete Contra Tebas* de Ésquilo.

7 Para uma análise mais detida sobre a conexão desses diversos momentos de Tebas, ver Sousa Jr (2015, pp. 38-59).



dessa região fértil (χλοηφόρους, 647, e βαθυσπόρους, 648), e que pertence a um deus, Ares. Uma vez que não será possível a Cadmo tomar posse dessa localidade enquanto o dragão estiver presente, faz-se necessário matá-lo. Esse ato representa o início de uma cidade marcada por uma prosperidade maculada: próspera, pois será terra de nascimento do deus Dioniso; maculada, pois legará às gerações futuras muitos sofrimentos. Eis a ideia de “pecado original”, que foi primeiro explorada por Mastronarde (1994, p.330):

Matar a serpente ctônica na fonte do rio produz um clamor pelas riquezas naturais da terra para instalação de uma civilização humana, mas os atos fundacionais são também crimes que representam um ‘pecado original’ da civilização do qual ela não pode ser totalmente libertada – um tema que reforça a reflexão da peça na falibilidade do λόγος e da σοφία e no poder dos elementos irracionais/sobrenaturais na vida humana.

O que se sucede dessa matança fará eco à futura matança que Etéocles e Polinices infligirão a si mesmos. Cadmo, aconselhado por Atena<sup>8</sup>, joga os dentes na terra (δικῶν ὀδόντας, 668), e, a partir disso, Terra gera um exército de homens armados (πάνοπλον ὄψιν, 671), os Semeados, que têm, porém, uma vida breve: assim como os filhos de Édipo, os Semeados são “irmãos” e se matam um ao outro: “férrea-alma morte os reata à terra mãe<sup>9</sup>” (672-3).

A história do fim trágico de Etéocles e Polinices figurará, portanto, como espelho daquela dos Semeados. As semelhanças são nítidas. Os filhos de Jocasta, quando se matam, também retornam, de certa maneira, ao seio de sua mãe. Quando Etéocles e Polinices estão fatalmente feridos, Jocasta está presente como consoladora nos últimos instantes de vida dos filhos e se une a eles também na morte (1427-1459). O vocabulário também apresenta ressonâncias: a morte que une os semeados é de “férrea-alma” (σιδαρόφρων, 672), assim como é pelo ferro afiado (θηκτῶι σιδήρῳι, 68) que a casa de Édipo se divide – significando aqui a contenda entre os irmãos.

Por meio de Cadmo é transmitido como que um mau agouro que perpassa várias gerações dos governantes de Tebas, e a peça em si estabelece nitidamente, no prólogo, uma sucessão de erros que se iniciam em Laio e chegam

8 Sobre discussão da presença do nome de “Atena” no texto de Eurípidés, ver Craik (1988, p.204) e Mastronarde (1994, pp. 341-42). Embora não explicitado no texto, esse ato de Cadmo traz à mente a imagem de sementeira, que retoma a imagem utilizada por Jocasta no prólogo ao falar de sua união com Laio: “ele [Laio] nos semeia um filho” (ἔσπειρεν ἡμῖν παῖδα, 22).

9 A história dos “Semeados” (σπαρτοῖ) é retomada pelo coro no 2º estâsimo (818-21), por Tírésias (939-940), por Meneceu (1008), e por Etéocles (transmitido pelo discurso do mensageiro, 1235).



a Etéocles e Polinices<sup>10</sup>. Assim, o problema se inicia quando Laio desobedece ao oráculo de Delfos, que lhe proibiu gerar filhos. As consequências desse ato seriam funestas não somente para ele, uma vez que Édipo, seu filho, o mata (“se de ti nasce um filho, mata-te a ti o primogênito”, 19), como também para toda a casa, como fica claro a partir da segunda parte da profecia: “toda a tua casa em sangue soçobrará” (20). Por sua vez, Etéocles e Polinices atraíram para si a maldição paterna quando, ao se tornarem adultos, trancam o pai dentro do palácio, como tentativa de fazer esquecer o passado ignominioso que os cerca (63-5). A segunda parte do oráculo de Delfos então se perfaz quando os filhos de Édipo tiram a vida um do outro.

De certa forma, o destino de Etéocles e Polinices estão traçados desde o nascimento, mas isso não impede que a decisão de Etéocles de banir seu irmão seja julgada sob termos de “justa” ou “injusta”, como veremos posteriormente.

### *Sete contra Tebas: uma peça cheia de Erínies*

Também a peça *Sete Contra Tebas* utiliza o passado da cidade como material para enriquecer o seu enredo<sup>11</sup>. Principalmente a partir do segundo estásimo (720-91) é traçada uma linha de continuidade entre o presente e o passado, em tom de lamentação, que indica a ruína iminente dos filhos de Édipo. De novo, portanto, vê-se que há fatores por detrás da ação de Etéocles e Polinices que o impelem para a morte. Nesse ponto em específico, há algumas semelhanças significativas com o drama euripídiano, contudo, em *Os Sete*, será a influência sobretudo das Erínies que arquitetará o desenrolar da história dos dois irmãos.

Em primeiro lugar, destaco que, tal como no prólogo de *As Fenícias* (68), no drama esquiliano o destino dos irmãos será separado pelo ferro. O coro encerra o segundo estásimo indicando, dessa maneira, que Etéocles e Polinices terminarão em contenda: “[Édipo] lançou sobre os filhos – *aiá!* – acerbas pragas de obterem no sorteio com a mão munida de ferro os haveres” (786-90). Duas palavras são comuns e resumem a situação futura dos irmãos nas duas peças:

10 O problema de Laio remonta ao caso de Crisipo, mas a peça não faz menção em momento algum a esse episódio. Sobre Laio e Crisipo, ver Amiech (2004, p. 15-16).

11 A sucessão de erros e desgraças que se perpetuam pelas gerações, tão claramente delineada por Eurípides em *As Fenícias*, talvez fosse observável na tetralogia como um todo a qual os *Sete* fez parte: *Laio*, *Édipo*, *Os Sete Contra Tebas* e *Esfinge*. Segundo Gantz (2007, p. 44), essa disposição de peças “criava um padrão de crime e punição ao logo de gerações sucedâneas que ainda permanece popular nas interpretações esquilianas”. Ver tentativa de reconstrução de enredo dessas peças fragmentárias em Gantz (2007, p. 44-7).



em Êsquilo, *σιδαρονόμωι*<sup>12</sup> (788) e *λαχεῖν* (789); em Eurípides, *σιδήρωι* (68) e *διαλαχεῖν* (68). A diferença vocabular se dá por conta do objeto que será dividido por eles: em Êsquilo, os haveres (*κτήματα*, 790), em Eurípides, o palácio (*δῶμα*, 68). Ao contrário do que se lê em *As Fenícias*, todavia, não fica claro qual o motivo de Édipo ter lançado tais pragas nos filhos<sup>13</sup> – segundo Hogan (1984, p.268) “não sabemos que falta especificamente teria ocorrido na versão de Êsquilo”.

Entretanto, em *Os Sete contra Tebas*, a influência sobrenatural que permeia os caminhos dos dois irmãos é sentida sobretudo pelas Erínies – tanto que, tão correto como dizer que essa é uma peça “cheia de Ares”, poderíamos dizer que essa é uma peça também “cheia de Erínies<sup>14</sup>”. Na verdade, em duas ocasiões o coro resume as mortes de Etéocles e Polinices valendo-se em sua explicação dessas divindades: “Senhora Erínis de pai Édipo cumpriu forte verdade” (886-87) e “poderosa sombra de Édipo, negra Erínis, tens grande força” (976-7, idem em 987-88).

O entendimento de que as Erínies são responsáveis pela querela entre Etéocles e Polinices é desenvolvido sobretudo pelo coro<sup>15</sup>. Ao final do segundo episódio, o coro tenta persuadir Etéocles a não lutar pessoalmente contra seu irmão na sétima porta, crendo ser possível que aquele fuja das Erínies: “não te precipites! Não serás chamado vil por lograres viver bem. Erínis de negra égide não sairá do palácio, quando de tuas mãos Deuses acolherem sacrifícios?” (698-701). A percepção de que a causa da luta é originada pelas Erínies, então, culmina no início do segundo estásimo, no canto coral que sucede a decisão de Etéocles de não seguir o conselho do coro e de ir à sétima porta: (720-26):

Dá-me horror que a lesa-lares  
Deusa dissimil dos Deuses,

12 Também na antístrofe beta do segundo estásimo (727-33), o coro explica que a divisão entre os irmãos se dará por meio do aço e que o fim dessa divisão não será outro senão a morte de ambos: “hóspede, forasteiro da Cítia, o aço distribui as herdades: divisor e bens e de posses, o amargo cruel ferro sorteou residirem na terra que os contenha defuntos sem parte nas grandes planícies”.

13 Outros fatores são igualmente mencionados como causadores do conflito e da subsequente morte dos irmãos: “pragas paternas” (*πατρός ἀραι*, 655), “a negra Praga”, (*μέλαιν’ Ἀρά*, 695), “impredações de Édipo” (*Οἰδίπου κατεύγματα*, 709), “o Nume” (*ὁ δαίμων*, 812), “maligno Ares” (*κακὸς Ἄρης*, 945), “miseria Parte” (*Μοῖρα μογερά*, 975). Por fim, o coro interpreta o fim da luta entre os irmãos como resultando um “troféu de Erronia” (*Ἄτας τροπαίων*, 956).

14 Em *As Rãs* de Aristófanes, Êsquilo diz que compôs uma peça “cheia de Ares” (*δρᾶμα ποιήσας Ἄρεως μεστόν*, 1021), referindo-se aos *Sete*.

15 Embora a primeira menção a essa divindade é feita pelo próprio Etéocles no primeiro episódio (70).

verdadeira maligna adivinha  
Erínis impredada pelo pai  
cumpra as iracundas  
pragas de Édipo demente,  
filicida Rixa aqui ativa.



Entretanto, não fica claro na peça por que as Erínies estão perseguindo os filhos de Édipo. Em *As Fenícias*, como vimos acima, é relatado pelo menos um erro perpetrado por Etéocles e Polinices: eles trancaram Édipo no palácio. Pouco se sabe além disso. Como explica Hesíodo, as Erínies nascem do respingo de sangue, fecundado na Terra, do membro viril do deus Céu cortado por Crono (*Teogonia*, 180-185). Nem Etéocles nem Polinices cometeram algum crime de morte contra a família. Sabemos pela epopeia *Tebaida* que a ação das Erínies contra os dois irmãos se origina quando Édipo lança pragas contra eles, enfurecido por receber de Polinices utensílios de mesa pertencentes a Laio<sup>16</sup>. Segundo Hogan (1984, p.268), Édipo teria posto em interdito todos os pertences de Laio; o autor também cogita na possibilidade de Édipo ter recebido dos filhos uma porção de comida proibida por ele, ou uma porção menos honrosa<sup>17</sup>. Talvez os espectadores da peça conhecessem de antemão essa história, talvez Êsquilo a tenha trabalhado nas duas peças anteriores da trilogia, o fato é que *Os Sete* não explicitam de onde surgem essas Erínies<sup>18</sup>.

16 A seguir, faço a tradução do fragmento da *Tebaida* referente a esse tema (edição de Davies (1988)):

Fr.2:

αὐτὰρ ὁ διογενὴς ἦρως ξανθὸς Πολυνείκης  
πρῶτα μὲν Οἰδιπόδῃ καλὴν παρέθηκε τράπεζαν  
ἀργυρέην Κάδμιοιο θεόφρονος· αὐτὰρ ἔπειτα  
χρῦσεον ἔμπλησεν καλὸν δέπας ἡδέος οἴνου.  
αὐτὰρ ὃ γ' ὡς φρασθῆ παρακείμενα πατρὸς εἴοτο  
τιμῆντα γέρα, μέγα οἱ κακὸν ἔμπεσε θυμῷ  
αἶψα δὲ παῖσιν εἴοσι μετ' ἀμφοτέροισιν ἐπαρὰς  
ἀργαλέας ἥρῃτο· θεὸν δ' οὐ λάνθαν' ἔρινυν.  
ὡς οὐ οἱ πατρώϊ ἐν ἡθείῃ φιλότῃτι  
δάσσαιντ', ἀμφοτέροισι δ' αἰεὶ πόλεμοί τε μάχαι τε.

Mas o divino herói, o loiro Polinices,  
primeiro pôe a Édipo bela mesa  
argêntea de Cadmo de ânimo divino.  
Enche de doce vinho sua bela taça áurea.  
Quando percebe estarem os estimados  
presentes de seu pai diante de si, um grande  
mal lhe cai no ânimo, e rapidamente ele  
roga duras pragas contra os filhos. Das  
rápidas Erínies isso não escapa. Os bens paternos não  
serão divididos em confiável amizade,  
[mas sempre haverá guerras e lutas para eles

17 O fr. 3 da *Tebaida* trata da questão da comida oferecida a Édipo pelos filhos:

Fr. 3:

ἰσχίον ὡς ἐνόησε χαμαὶ βάλε εἰπέ τε μῦθον·  
ὦμοι ἐγὼ, παῖδες μὲν ὀνειδείοντες ἐπεμψαν...  
εὐκτο Διὶ βασιλῆϊ καὶ ἄλλοις ἀθάνατοισι  
χερσὶν ὑπ' ἄλλῃλων καταβήμεναι Ἄιδος εἴσω.

(Tradução do autor).

Segundo Thomson (1968, p.282), ao invés de uma coxa, os filhos deveriam oferecer o ombro, que seria a porção real destinada a ele.

Ao reconhecer a coxa, joga-a ao chão e diz:  
Ai, os filhos reprovando-me, enviam-me...  
Ele ora ao soberano Zeus e aos outros imortais  
Descerem ao Hades pelas próprias mãos.

18 De *Laio* e Édipo de Êsquilo restam apenas dois pequenos fragmentos. Fr. 122 traz apenas duas palavras e o fr.387a, que contém três versos, menciona a junção de três estradas perto de Tebas. Ver discussão desses fragmentos em Sommerstein (2008).



De qualquer maneira, fica evidente que há forças de um plano sobre-humano agindo na vida de Etéocles e Polinices e os conduzindo ao fratricídio mútuo. Principalmente o segundo estásimo traça esse *background* religioso para a querela. Na estrofe beta (734-41), o coro resume a calamidade iminente da cidade como resultante de eventos passados (“ó novas dores do palácio mescladas a antigos males”, 739-40) para começar, na antístrofe que segue, a fazer o relato da origem dos erros que ora culminam em Etéocles e Polinices. Existe uma “transgressão originária” (παλαιγενῆ παρασίαν, 742-3) que ainda repercute na família de Édipo, e essa transgressão remonta a Laio, ou seja, durou “três vidas” até alcançar os filhos de Édipo (αἰῶνα δ’ ἐς τρίτον μένει, 744). De fato, no segundo episódio, Etéocles já havia mencionado, antevendo sua morte na luta contra o irmão, a culpa de Laio: “toda a estirpe de Laio odiada por Febo<sup>19</sup>” (691). A estrofe gama (750-57) então narra o erro de Laio, a saber, gerar um filho (Édipo) a desmando do oráculo de Apolo<sup>20</sup>. Na estrofe delta (766-71) novamente o coro traz à tona o elo que liga o presente calamitoso ao passado: “cumprem-se os graves acordos de outrora proclamadas pragas” (766-7).

Assim, em forma composição de anel, o segundo estásimo se fecha, da mesma maneira como ele foi aberto: aparecem novamente as Erínies ocupando papel central no fim desastroso dos dois irmãos. Na antístrofe épsilon (777-84), o coro retoma a história de Édipo e explica que, por causa de seu mau destino, ele gera “gêmeos males” (δίδυμα κάκ’ ἐτέλεσεν, 782): um mal referente a si mesmo, a saber, o cegamento produzido em seus olhos, o outro referente aos seus filhos. Assim, na antístrofe épsilon (785-91) o coro coloca toda a divisão entre Etéocles e Polinices sob a dimensão de atuação das Erínies: “e agora temo cumprirem-se as curvípedes Erínies” (790-1).

Tal como em *As Fenícias*, nas análises posteriores sobre a questão do “golpe” de Etéocles em *Os Sete Contra Tebas*, será imprescindível considerar, portanto, que as ações dos irmãos também respondem a uma dimensão superior a eles que remonta a eventos do passado de sua família.

## ETÉOCLES ESQUILIANO

O ponto central da análise desta seção diz respeito à legitimidade ou ilegitimidade do poder de Etéocles em Tebas, ou seja, pretendo investigar

19 Além disso, o mensageiro, ao relatar a morte dos irmãos na sétima porta, assim retoma a história de Laio: “a sétima [porta], o venerável guia septenário rei Apolo capturou, na prole de Édipo, cumprindo antiga imprudência de Laio” (802-03). E, em seguida: “[Etéocles e Polinices] terão a terra que pegarem na tumba, levados por infelizes preces do pai” (818-19, negrito meu).

20 Nos trechos rememorativos da peça, faz-se pouca alusão à Jocasta. No êxodo, ela é descrita em termos negativos por causa da descendência que gerou: “Tem mau Nume a que as gerou perante todas as mulheres que genitoras se dizem” (927-29).



se Etéocles pode ser considerado como golpista em *Os Sete Contra Tebas*. Questões sobre a legitimidade de Etéocles no trono já foram postas por Patzer (1958), e o autor chega à conclusão que Ésquilo não deixa claro a resolução desse problema. De modo semelhante, Fritz (2007, p. 147) diz que “a questão da origem da contenda, e portanto do certo e do errado, não é clarificada. Mas se Ésquilo quisesse colocar Etéocles como errado, então ele teria que o fazer mais explicitamente”. Aqui, entretanto, dando continuidade à análise feita acima sobre as consequências dos erros familiares cometidos no passado, proponho analisar o possível “golpe” de Etéocles à luz dos elementos religiosos evocados pelos personagens e pelo coro ao longo da trama.

É inegável que a postura de Etéocles é aquela de um bom governante. Vernant (2008, p. 245) assim resume a participação total de Etéocles na peça: “Etéocles perde a vida, mas ganha a guerra. Durante toda a peça, permanece o bom piloto, o *oiakostróphos* do verso 62, o navegador que sabe guiar na tempestade o navio da cidade, presa dos elementos desencadeados”. De fato, mostrarei a seguir que, na parte da tragédia que precede à batalha entre os irmãos, é possível verificar que, com relação a si mesmo, à cidade e ao coro, Etéocles é visto em termos positivos, e apenas após sua morte o coro começa a fazer um questionamento sobre suas decisões.

Em primeiro lugar, com relação a si mesmo, Etéocles obviamente não poderia considerar-se governante ilegítimo, visto que ele aceita guerrear com o irmão e não lhe cede o poder de bom grado. A oração que ele faz ao fim do prólogo, em especial, indica que ele se vê como legítimo governante da cidade. Além de invocar Zeus e Terra, ele invoca os “deuses tutelares da cidade” (πολιισοῦχοι θεοί, 69), ou seja, ele se vê integrado com as tradições de sua cidade – e não em ruptura. Ademais, com relação ao pedido que ele faz, “não extirpeis [minha cidade] pilhada, ainda que verta fala grega” (72), Rosenmeyer (1982, p.318) afirma que aí se estabelece uma diferença entre as duas cidades beligerantes, indicando que os argivos seriam identificados como bárbaros, ou seja, faz de Polinices um estrangeiro e, portanto, indigno de governar<sup>21</sup>. Ao fim da oração, ele estabelece ainda sua legitimidade a partir da autoridade coletiva da cidade, deixando claro que não quer falar em interesse próprio, mas por toda a comunidade: “espero falar em comunidade, pois, ao prosperar, a cidade honra os numes” (76-77).

Mais importante nessa questão é notar que, para a cidade, Etéocles não é considerado golpista. Isso fica evidente sobretudo após sua morte por meio

21 Para Thomson (1968, p.282), “a alusão ao povo de Tebas como falante de grego (de fato, é claro, o inimigo também o era) quer dizer que devemos considerar a expedição contra Tebas à luz da invasão persa”.



da fala do arauto, que fala em nome de Tebas. Assim, transmitindo “as decisões e os decretos de conselheiros públicos” (1005-6), ele revela que Etéocles foi julgado herói da cidade, enquanto Polinices, traidor. Ora, finda a querela, a cidade poderia ponderar o caso e estabelecer que ambos os irmãos lutaram com justiça, mas, ao contrário, ela chancela apenas a conduta de Etéocles, e não a de Polinices. A condenação moral dos atos de Polinices, então, chega ao ápice de se proscrever o enterramento de seu cadáver. Mesmo morto, a repreensão feita contra ele é brutal. Em contrapartida, a Etéocles é destinado um sepultamento honroso, uma vez que foi “pio” e “irrepreensível” (1010). Todas essas decisões e reflexões feitas pela cidade estão contidas no início da cena final, na fala do Arauto (1007-1016):

A este Etéocles, por bem querer a terra,  
decidiram sepultar com exéquias próprias:  
a odiar inimigos teve morte na cidade,  
pio ante pátrios templos e irrepreensível  
morreu onde é bela a morte dos moços.  
A respeito dele a ordem é falar assim.  
Este seu irmão, o cadáver de Polinices,  
lançar fora insepulto, presa de cães,  
porque subverteria a terra cadmeia  
se um Deus não se opusesse à sua lança.

Ressalte-se que o arauto fala em nome da cidade como um todo, não apenas de um grupo (que poderia ser aliado de Etéocles), como deixa claro seu último verso: “tal é o decreto do poder dos cadmeus” (1025). Somente Antígone irá se contrapor a tal disposição (1026-41), e a contenda verbal entre ela e o arauto reforça a visão negativa formada pela cidade a respeito de Polinices<sup>22</sup> (“a quem a cidade odeia”, 1046). Antígone tenta defendê-lo (“maltratado, com maus tratos respondeu”, 1049), mas novamente a resposta contra sua argumentação evoca os interesses gerais de Tebas. Assim, o arauto critica a guerra promovida por Polinices, porque não foi apenas contra quem ele tinha rixa, mas contra toda a cidade (“mas contra todos, não um, era a proeza”, 1050).

22 Como um todo, no segundo episódio, os soldados argivos são descritos como soberbos. Em ordem de aparecimento, as seguintes palavras, provenientes de Etéocles ou do coro, resumem depreciativamente a ação dos guerreiros argivos: Tideu: “ultraje” (ὄβριον, 406); “soberba lança” (ὕπερκόπῳι δορί, 455); Etéoclo: “soberbos”, “com ânimo louco” (ὕπεραυχα, μαινομένῳι φρενί, 483-4 – não especificamente direcionado a ele, mas dito depois de sua apresentação); Hipomedonte: “ultraje de homem” (ἀνδρὸς ὄβριον, 502), Partenopeu: “ímpios alardes” (ἀνοσίοις κομπάσμασι, 551). De maneira geral, o coro se refere aos tebanos como “ímpios varões” (ἀνοσίων ἀνδρῶν, 566). Apenas Anfírau é tido como justo, em oposição à injustiça daqueles que o acompanham: “que auspício associa o homem justo aos outros ímpios mortais” (597-8).



O coro, entretanto, nesse ponto se divide. Uma parte apoia Antígone (1066-72), reclamando da inconsistência dos pareceres da cidade (“e ora isto ora aquilo a cidade considera justo”, 1071-2), enquanto outra parte decide seguir a cidade: “e nós, com este, tal qual a cidade e a justiça consideram justo”, 1073-4). Não haverá um consenso posterior entre esses dois grupos do coro porque a peça se encerra nesse momento. Essa divisão de opinião não está presente, porém, antes da batalha. No segundo episódio, ao comentar a escolha de Etéocles pelo guerreiro Melanipo para se opor a Tideu (397-416), o coro legitima a defesa da cidade caracterizando-a como “justa”: “que os deuses deem ao meu campeão boa sorte, pois ergue-se **com justiça** defensor da cidade” (417-19, negrito meu). Mastronarde (2010, p.197) destaca alguns momentos em que o coro entra em desacordo com Etéocles, mas tais divergências não entram no mérito da justiça de suas ações, apenas questionam o rumo melhor que a cidade deveria tomar na defesa contra os argivos.

Por essas razões, é difícil classificar Etéocles de golpista em *Os Sete Contra Tebas*<sup>23</sup>. Some-se a isso o fato de Polinices não ter fala. Como o faz em *As Fenícias*, ele não pode se defender, nem pode acusar seu irmão. É possível saber que ele se pôs em guerra contra sua cidade em nome da Justiça a partir da descrição feita pelo mensageiro sobre seu escudo – nele, há um guerreiro conduzido por uma mulher identificada como “Justiça” e o seguinte dizer: “conduzirei este varão e terá a cidade e os aposentos do palácio paterno” (647-8). Entretanto, como não há uma discussão face-a-face entre os irmãos, Etéocles se contrapõe a Polinices esvaziando enfaticamente todas as ações do irmão, desde o ventre materno, de justiça (664-67). Etéocles, portanto, vê apenas a si como justo (“com esta confiança, irei e combaterei eu mesmo. Quem mais é mais justo?”, 672-73), e não há quem lhe contraponha de igual para igual.

Em *As Fenícias*, Eurípides trará à cena outros aspectos dessa questão, principalmente colocando-a à luz da técnica sofisticada, como veremos a seguir,

23 Além do posicionamento favorável a ele de diversos personagens, as Erínias, como vimos, são fatores decisivos em suas ações. Muito se tem escrito sobre a mudança súbita de personalidade de Etéocles a partir do momento em que, após estabelecer os sete guerreiros tebanos para fazer frente a sete argivos, ele resume a sua presente situação com um apelo desesperado aos deuses: “ó furor de Deus, grande horror de Deus! Ó toda pranteada nossa raça de Édipo! Ómoi Cumpridoras são as pragas paternas” (653-55). Ver discussão sobre diversos estudos sobre essa ruptura em Fritz (2007). Sobre a personalidade “dupla” de Etéocles, que muda de humor radicalmente a partir do verso 653, bem como a influência que sentira Etéocles das Erínias, ver Vernant (2008, p. 241-46). Mastronarde (2010, p.202) destaca o papel de ἄτη na tomada de decisão de Etéocles (conjugada com sua inclinação pessoal) de lutar contra o irmão. De fato, a partir desse momento, o líder confiante começa a antever sua morte (695-7, 709-11). Como notado por alguns estudiosos, esses versos representam, no andamento da peça, uma ruptura. Para Solmsen (1937), o trabalho das Erínias, estando até o presente momento da peça velado, começa nesse momento – Apud Fritz (2007, p. 143-4). Para Fritz (2007, p. 144), o Etéocles ponderado sofre um choque: “seu equilíbrio mental é completamente perturbado”.



mas que em nada alterará a fim dos acontecimentos: independentemente de quem retinha a justiça nessa contenda, o destino dos dois irmãos é perecerem um pela mão do outro. Entretanto, o “golpe” de Etéocles ficará mais evidente diante da acusação de seu irmão e da tentativa de reconciliação feita por Jocasta.

### ETÉOCLES EURIPIDIANO

Em *As Fenícias*, é possível se falar em “golpe” da parte de Etéocles, porque, como explica Jocasta no prólogo, foi feito um pacto entre os irmãos concernente ao governo da cidade: “Polinices, mais jovem, exila-se primeiro da terra, voluntariamente, e Etéocles, permanecendo aqui, retém o cetro, revezando-o anualmente (71-74). No grego, dois verbos marcam bem esse pacto: eles primeiro “estando concordes” (ξυμβάντ’, 71), “estabelecem [um plano]” (ἔταξαν, 71). Aqui, portanto, há algo de concreto que os compromete politicamente, a saber, o acordo de se revezar o poder anualmente. À vista disso, quem quer que quebre tal acordo injustamente pode ser tachado de “golpista” sem ressalvas. De fato, ainda no prólogo, Jocasta informa que Etéocles quebra esse acordo: “Etéocles, porém, entronado no poder, não cede seu trono e como pária destas plagas expulsa Polinices” (74-76).

Entretanto, Etéocles não se vê como golpista. Embora Jocasta e o coro se mostrem solidários a Polinices – sem serem, contudo, simpáticos à guerra promovida por ele, como veremos a seguir – Etéocles é inflexível. Sua primeira fala (446-51) é brusca, rápida e cheia de raiva<sup>24</sup>. Ele atende o chamado de sua mãe para dialogar com o irmão, mas deixa claro que entende esse momento como uma interrupção nas suas atividades de preparação para a guerra: “ao redor dos muros e dos pares do exército parei de comandar os cidadãos” (447-49). Ao mencionar sua atividade de líder militar, ele aqui já antecipa que não será pelo diálogo que resolverá a contenda com Polinices.

Assim, a oposição feita a Etéocles é feita por três personagens: Polinices, Jocasta e o coro. Polinices, logicamente, classifica de injusto seu banimento: “injustamente expatriado, habito o estrangeiro”<sup>25</sup> (369-70). Jocasta também

24 Conforme se depreende a partir da reação de Jocasta: “Tem-te, Etéocles. A pressa não produz justiça (...). Relaxa este terrível olhar e este respirar irado. Não vês a cabeça sem pescoço de uma górgona, mas vês teu irmão recém-chegado” (452-56). Mesmo a partir somente da fala de Etéocles é possível se depreender isso: segundo Craik (1988, p. 195), “as frases curtas, com sintaxe convulsiva, indicam a raivosa impaciência de Etéocles”.

25 No diálogo travado entre ele e sua mãe no primeiro episódio (356-442), Polinices relata as agruras do exílio. Na literatura posterior, segundo Mastrorarde (2010, p.8), “fragmentos e passagens de Teles, Favorinus, Epictetus, e Plutarco mostram que Polinices em *As Fenícias* era um exemplo padrão utilizado em argumentos contra a falsa avaliação do exílio na moralidade convencional”.



caracterizara em termos negativos a atitude de Etéocles de banir o irmão, pois, para ela, houve um ultraje (λώβη) nessa decisão: “Ai, filho [Polinices], deixaste erma a casa paterna como êxule, expulso e ultrajado pelo irmão” (317-19). Importante notar que, nesse ponto, ela abertamente condena a atitude de Etéocles, pois Mastronarde (1994, p. 241) mostra que, em todos os outros momentos, ela adota uma postura neutra sobre essa questão. De fato, ao se pronunciar depois das *rhéseis* dos dois irmãos no primeiro episódio, ela se questiona onde estaria a justiça na decisão de Etéocles de não ceder o poder a Polinices (ποῦ ἔστιν ἡ δίκη; 548), mas também critica a insensatez (ἄσύνητα) de Polinices de entrar em guerra contra a própria cidade (568-85). O coro, por sua vez, também tem um posicionamento claro. Para Polinices, ele adota uma postura de aprovação: “para mim, embora não tenha sido criada em terra grega, pareces falar com inteligência<sup>26</sup>” (497-8). Para Etéocles, por outro lado, adota uma postura de censura: “não se deve falar bem de ações não belas, pois belo isso não é, mas sim odioso à justiça” (526-7). Pode-se dizer que o coro seja audacioso de proferir tais julgamentos, mas, como ele mesmo afirma, ele almeja ver a reconciliação entre eles<sup>27</sup> (445, 587).

Em resumo, tudo converge para ressaltar a justiça da solicitação de Polinices<sup>28</sup>. Sousa e Silva (2005, p. 213), por exemplo, traça com tons negativos a figura de Etéocles enquanto ameniza a responsabilidade de Polinices pela sorte de Tebas:

Etéocles é acusado de ambição, de injustiça, por um Polinices disposto a abandonar as armas desde que veja satisfeita a sua reivindicação e repostas as regras estipuladas pelo acordo. Afinal a sorte de Tebas está nas mãos de Etéocles e o que se lhe pede não é o sacrifício de nenhum direito, mas o simples cumprimento de sua palavra. O rei de Tebas é chamado a usar por sua vez do discurso e vai exibir suas qualidades de hábil sofista em defesa de uma causa injusta. Escudado na premissa sofisticada da relatividade do conhecimento e dos valores, Etéocles repudia a opinião do adversário a que o coro dera força. (...) E o novo Etéocles revela-se com uma identidade de homem egoísta

26 Ver jogo irônico quando o coro ressalta sua origem não-helênica e quando utiliza a palavra “inteligência” (ξυνητά) em Mastronarde (1994, pp. 287-88).

27 Para Froidefond (1977, p.222), apenas com a morte dos dois irmãos atinge-se o meio-termo que reconcilia os extremos que eles nunca conseguiram resolver em vida.

28 Sousa e Silva (2005, p. 212-13) enumera outros trechos na peça que reconhecem a justiça do pedido de Polinices pelo poder (481 ss.; cf. 74-76): “e a legitimidade que assiste a esta reclamação vai sendo por todos reconhecida; por Jocasta que recorda, no prólogo, a recusa de Etéocles de cumprir o acordo (74-76), pelo velho pedagogo, que, apreensivo, do alta das muralhas assiste à aproximação do inimigo (154ss.), pelo coro, retido por acaso numa cidade conturbada (258ss)”.



e mesquinho, que, à frente dos interesses dos concidadãos, põe os próprios, e sobre o pedestal da sua veneração não a pátria, mas τυραννίς, 'o Poder', a mais poderosa das divindades. Por esse outro deus, o monarca é capaz de todos os impossíveis, numa manifestação de empenho e denodo que retém da figura esquiliana, mas que aplica numa luta por um ideal inferior e individualista. Se para deter o poder for necessário cometer um crime, pois será belo cometê-lo em nome de um objetivo que lhe parece tão belo.

Mais uma vez, portanto, reforça-se seu caráter de golpista em *As Fenícias*. Mastronarde (1994, p.292) alinha a atitude de Etéocles com uma imoderação que conduz, ao fim, ao descaso às regras do acordo: “a avaliação de Etéocles de tirania está alinhada com a tradição que a vê como uma licença quase divina para fazer sem punição o que se quiser<sup>29</sup>”. Nesse sentido, até mesmo Etéocles reconhece a injustiça de seus atos: “se é mister ser injusto, pelo poder supremo isso é o mais belo a se fazer” (524-25). Com um discurso marcado pela sofística em voga na época da encenação na peça<sup>30</sup>, Etéocles, o “jovem astuto amoral<sup>31</sup>”, portanto, nunca cederá o poder, seu bem maior, independentemente de estar ferindo com essa ação a justiça (503-21):

29 A palavra τυραννίς aparece 6 vezes relacionada ao governo de Etéocles, seja na fala desse próprio personagem, seja na fala de Jocasta, quando esta pede moderação para o filho: 506, 523, 524, 549, 560 e 561. Segundo Mastronarde (1994, p.292), “apesar de a palavra τυραννίς poder ser um sinônimo não pejorativo para βασιλεία na tragédia, Eurípidés está certamente contando com as associações negativas da palavra aqui e em 523-4”. Também para Medda (2006, p.172), a τυραννίς evocada por Etéocles em 506 tem uma conotação de um regime despótico.

30 Em diversos pontos, Mastronarde relaciona Etéocles à sofística. Assim, segundo esse autor, Etéocles reflete a cultura intelectual contemporânea de tal maneira que suscita choque e desaprovação (2010, p.215) e é “filho da sofística amoral” (2010, p.218). Sobre caracterização sofística de Etéocles em *As Fenícias*, ver também Sousa Junior (2017). Além disso, Mastronarde (2010, p.290) chama à atenção para o fato de que o fracasso político dos irmãos se deve a sua juventude, tal como ocorre no reinado desastroso de Penteu em *As Bacantes*.

31 Expressão de Mastronarde (2010, p. 214). O Etéocles de Êsquilo, entretanto, é crítico dos discursos soberbos. Ele elogia o Pudor e as palavras sóbrias quando descreve o guerreiro Melanipo: “nobre, ele honra o trono de Pudor e tem horror às palavras sobranceiras, sem ações torpes, ele ama não a vileza” (409-11). Do mesmo modo, ele parece ser um crítico do discurso vão ao comentar a postura de Capaneu: “dos levianos pensamentos dos homens, a língua se torna o verdadeiro acusador” (438-9). Contra Partenopeu, Etéocles diz: “Actor (...), não permitirá a língua carente de ação fluindo dentro das portas nutrir males” (555-57). Até o último momento Etéocles se mostra refratário aos raciocínios retóricos para vencer a guerra. Assim, no fim do segundo episódio, quando o coro quer persuadi-lo a não combater, o diálogo se dá nos seguintes termos: “Coro: Não vás tu por estas vias à sétima porta.

Etéocles: Não embotará meu gume **com palavras**.

Coro: Deus todavia honra até a vitória fácil.

Etéocles: O hoplita não deve tolerar **essa fala**.” (714-17, negrito meu).

Sobre Eurípidés retórico na peça *As Fenícias*, ver Sousa Junior (2017).



Assim, mãe, falarei, nada escondendo:  
eu iria até o horizonte dos astros do éter,  
e abaixo da terra, se fosse capaz de fazer isso,  
de modo a participar do maior dos deuses: a Tirania.  
Pois este bem, mãe, não desejo passar  
a outro, mais do que retê-lo comigo.  
Falta hombridade a quem perde o muito  
e fica com o pouco! (...)  
O cetro, porém, não cedo!  
Se cabe a mim reinar, serei eu servo dele?  
Pois que venha o fogo, que venha o gládio!

## CONCLUSÕES

Ao contrário de análises que fazemos hoje dos eventos políticos, a tragédia grega ainda não separava a ação política do âmbito religioso que perpassava a história pessoal dos seus personagens. Em outras palavras, hoje, no caso da queda ou golpe de governantes, não se procura na história de seus antepassados feitos errados que os condenariam à ruína. Ao contrário, essa “genealogia do erro” tinha papel fundamental na maneira como Ésquilo e Eurípides entendiam a história dos homens que brigaram pelo poder da cidade de Tebas. Comum a ambos os tragediógrafos, portanto, era entender a querela dessa cidade como resultante de eventos que não podiam mais ser alterados, ou seja, que pertenciam ao passado.

Entretanto, como se viu, Ésquilo e Eurípides compuseram, respectivamente, *Os Sete Contra Tebas* e *As Fenícias* em tempos consideravelmente distintos e apresentaram essas peças, por conseguinte, para audiências já bastante diferentes. Ésquilo está mais atento à relação de Etéocles com o passado problemático de sua família, conferindo menos relevância ao debate acerca da legitimidade do poder desse personagem. *Os Sete contra Tebas* é uma peça “cheia de Erinies” pois, em última instância, fica bastante ressaltada a influência dessas divindades no destino inexorável a que caminham os dois irmãos. Eurípides, por sua vez, também delinea a herança sobrenatural a que Etéocles e Polinices estão submetidos e de que são reflexo, mas não deixa de questionar as ações de Etéocles em um âmbito político. Em suma, a diferença essencial entre as duas peças está no aparato de debate que um tragediógrafo pretere, enquanto outro utiliza para enriquecer o enredo. Assim, Ésquilo não dá voz a Polinices, enquanto Eurípides o faz. Não é decisivo esse recurso para a ação dramática, visto que o fim ruinoso dos dois personagens é o mesmo, mas ele mostra como os dois poetas produziram abordagens trágicas peculiares



para a mesma questão. Assim, pode-se dizer que a diferença marcante entre o Eteócles esquiliano e o euripídiano é fruto do tempo em que as peças foram compostas – este é o governante inescrupuloso que se vale de recursos sofisticados para justificar sua presença no trono, aquele é o bom governante cujo zelo por defender a cidade nunca é posto em dúvida. Ambos, entretanto, estão sujeitos a sucumbir pela força de poderes maiores e intangíveis a eles. Esse é a maneira peculiar, pertencente mesmo ao gênero trágico, de entender esse embate que é comum aos dois tragediógrafos.

**Abstract:** In this essay I intend to analyse if it is appropriate to qualify Eteocles' characterization in Aeschylus' *Seven Against Thebes* and in Euripides' *Phoenissae* as a political rascal who performs a *coup d'état*. I will contrast these two plays by investigating the main elements which influence Eteocles' deeds, whether they are accomplished on stage, whether they are only evoked by any other character as belonging to the past. Aeschylus and Euripides, poets from different ages, although they outline a different political frame about the succession to the throne in Thebes, they tend to one point when they draw Eteocles' downfall.

**Keywords:** Aeschylus, Euripides, *Phoenissae*, *Seven Against Thebes*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIECH, Christine. **Les Phéniciennes d'Euripide: Commentaire et Traduction**. Paris: L'Harmattan, 2004.

CRAIK, Elizabeth. **Euripides. Phoenician Women**. (Edited with translation and commentary). Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1988.

DAVIES, Malcom (ed.). **Epicorum Graecorum Fragmenta**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

FRANCISCATO, Cristina. **Euripides. Héracles**. (Introdução, Tradução e Notas). São Paulo: Editora Palas Athena, 2003.

FRTZ, Kurt. "Eteocles in Seven Against Thebes." In: LLOYD, Michael. **Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRODEFOND, Christian. "La double fraternité d'Étéocle et de Polynice (les Sept contre Thèbes, v. 576-579)". **Revue des Études Grecques**, tome 90, fascicule 430-431, Juillet-décembre 1977. p. 211-222.

GANTZ, Timothy. "The Aeschylean Tetralogy: Attested and Conjectured Groups." In: LLOYD, Michael. **Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GOFF, Barbara. "The Shields of *Phoenissae*". **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 1988, p. 135-52.

HOGAN, James. **A Commentary on the Complete Greek Tragedies. Aeschylus**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.



MASTRONARDE, Donald. "Are Euripides 'Phoinissai' 1104-1140 Interpolated?". *Phoenix*, v. 32, n. 2, 1978, p. 105-128.

\_\_\_\_\_. **Euripides. Phoinissae.** (Edited with introduction and commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Art Of Euripides. Dramatic Technique and Social Context.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MEDDA, Enrico. **Euripide. Le Fenicie.** (Introduzione, premessa al testo, nota al testo, traduzione e note di Enrico Medda). Milano: RCS Libri, 2006.

MOREAU, Alain. "Polynice le querelleur". **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n. 3, 1988, p. 224-231.

ROSENMEYER, Thomas. **The Art of Aeschylus.** Berkeley: University of California Press, 1982.

SOMMERSTEIN, Alan. **Aeschylus. Fragments.** (Ed. e trad.) Cambridge: Harvard University Press, 2008.

SOUSA E SILVA, Maria. "Etéocles de *Fenícias*. Ecos de um sucesso". In: SOUSA E SILVA, Maria. **Ensaio sobre Eurípides.** Viseu: Cotovia, 2005.

SOUSA JUNIOR, Waldir. **As Fenícias de Eurípides: estudo e tradução.** 2015. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. "Eurípides retórico: estudo e tradução do agón lógon de Etéocles e Polinices (*As Fenícias*, 443-637)". **Alétheia – Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, n. 1, 2017, p. 45-65.

THOMSON, George. **Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama.** New York: The Universal Library, 1968.

TORRANO, José. **Êsquilo. Tragédias.** (Estudo e Tradução). São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2009.

VERNANT, Jean-Paul. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga.** (Trad. Anna Lia de Almeida Prado et alia). São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008. [1ª. Ed. Orig.: 1981]



## ANÁLISE DO VOCABULÁRIO DA CRISE DA REPÚBLICA ROMANA EM 44 A.C. A PARTIR DAS *FILÍPICAS*, DE CÍCERO

Prof. Dr. Gilson Charles dos Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Da análise feita no presente artigo sobre o vocabulário utilizado por Cícero nas *Filípicas* para caracterizar Marco Antônio e abordar a crise gerada após o assassinato de Júlio César, deduzem-se os elementos básicos do processo que poderíamos precariamente denominar “transição” da república romana para o principado. Em primeiro lugar, esse vocabulário deflagra a impossibilidade de diálogo entre os adversários – o que incidiria diretamente sobre a justificativa da luta armada –; em segundo, pressupõe o fracasso de condições particulares ao funcionamento das relações sociais dentro da comunidade. Assim, a defesa do tiranicídio e da violência bélica como reação adequada ao comportamento rebelde de Marco Antônio, ainda que pretendesse reparar os danos provocados pelas dissensões entre aristocratas romanos e pelas contendas civis, acabou servindo para a compreensão de como o poder se concentrou nas mãos de um só homem público.

**Palavras-chave:** Cícero; *Filípicas*; Júlio César; Guerra Civil; Retórica Antiga

Dossiê

Se a definição do modo de atuação política de Júlio César após a Guerra Civil dos anos 49- 45 a. C. foi a tirania, a suposição de ela seria derrocada com seu assassinato estava equivocada. O fato, ao contrário do que se poderia pressupor, escancarou a inconsistência dos propósitos dos assassinos e a falta de coerência da ação da ordem senatorial, além de fomentar uma rivalidade caudilhesca que, com breves intervalos, afundou Roma em quase uma década inteira de novas conflagrações civis. Somados, os desdobramentos do assassinato de César configuraram uma grave crise de natureza política e jurídica, deflagrada tanto pelo dissenso acerca das leis e disposições anteriormente elaboradas pelo falecido ditador quanto pelas contrariedades existentes entre o papel por ele assignado a alguns de seus (então considerados) aliados políticos em seu testamento e o crime do qual muitos deles participaram ou foram testemunhas. Um estudo do vocabulário dos elementos dessa crise, ainda que restrito a um escopo de informação preliminar, pode oferecer alternativas de

1 Doutor em Letras Clássicas pela FFLCH-USP; atualmente, é professor adjunto de Língua Latina no Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. E-mail: gcharles@unb.br

compreensão da postura adotada por aqueles que a venceram e por aqueles que não sobreviveram a ela.



Por *vocabulário*, entendemos a nomenclatura de *qualificação* dos elementos da crise de 44 a. C.: o fato que a desencadeou, os sujeitos que a protagonizaram e a seqüência de eventos que a concretizou. Ainda que a fonte deste estudo seja única – as *Filípicas*, de Cícero –, seu autor registra a polifonia de vozes que se pronunciaram quando do assassinato de César, muito embora, reconheça-se, se servisse delas para ratificar sua interpretação do fato; queremos dizer, com isso, que Cícero assinalasse a interpretação da crise de 44 a. C. por parte dos demais envolvidos nela não só como *distinta* da sua, mas também, em muitos casos, *inferior*. Em face disso, também nós faremos uma escolha de interpretação. Distantes no tempo, nas circunstâncias e no espaço, utilizaremos, como sugerido no parágrafo anterior, o termo *assassinato* para o fato, *assassinos* para os que o perpetraram, *envolvidos* para os que o testemunharam ou se pronunciaram sobre a crise por ele instaurada e *ditador* para a vítima do assassinato. Depreende-se, pois, que a expressão *vocabulário* insinua e explora a existência de uma seleção de termos que acabam por explicitar o *dúplice* entendimento – que procuramos elencar neste texto – de cada um dos componentes da crise. Tal entendimento depende do ponto de vista adotado pelos envolvidos com relação às ações de Júlio César durante e depois da Guerra Civil de 49- 45 a.C. ou mesmo quanto a ações anteriores à contenda civil, como a conquista das Gálias.

Suposto o uso comum seja iniciar pelo ponto de vista assumido por Cícero nas *Filípicas* acerca dos elementos da crise, começaremos, porém, por aquilo que o mesmo Cícero reporta acerca de seus adversários. O principal, mas não o único deles, é Marco Antônio, cuja natureza das ações está subentendida pelo título mesmo da coleção de discursos<sup>2</sup>; afinal, ao se apropriar de maneira jocosa, senão por rivalidade em talento oratório, da designação dos discursos homônimos de Demóstenes contra Filipe II da Macedônia, Cícero reforça a

2 Presume-se que Cícero havia pronunciado pelo menos dezessete *Filípicas*; apenas quatorze chegaram completas aos nossos tempos, bem como fragmentos das demais, que se perderam. A *Filípica* I foi pronunciada ao senado em 2 de setembro de 44; a *Filípica* XIV data de 21 de abril de 43. As referências ao título da coleção de discursos como *Filípicas* constam de uma carta de Marco Bruto a Cícero, datada de 1º de abril de 43 (*Brut.* II 3, 4 “Li os dois discursos, um pronunciado no começo de janeiro e outro em que, ao tratar de minha carta, você fez frente a Caleno. O que você espera [ouvir] enquanto os elogio é certamente isto: não sei se nesses discursos a glória é maior pela sua coragem ou pela sua inteligência; estou de acordo que eles sejam chamados de *Filípicas*, o que chistosamente você escreveu na carta”. *Legi orationes duas tuas, quarum altera Kal. Ian. usus es, altera de litteris meis, quae habita est abs te contra Calenum. nunc scilicet hoc exspectas dum eas laudem. nescio animi an ingeni tui maior in his libellis laus contineatur; iam concedo ut vel Philippici vocentur, quod tu quadam epistula iocans scripsisti.*).



ideia do medo como mecanismo de dominação, do oportunismo militar como forma injustificada de tomar o poder e do assassinato como um caminho para a libertação. Na *Filípica XIII* (9, 22- 21, 48), Cícero reproduz e comenta uma carta de Marco Antônio a Otaviano, então pró-pretor, e ao cônsul do ano 43, Aulo Hircio, a qual reproduzimos abaixo sem os comentários feitos pelo orador durante a leitura aos senadores romanos como ponto de partida para nossa análise:

22. "(...) De Antônio, para Hircio e César. (...) A notícia da morte de Caio Trebônio não me deixou mais contente, que triste. (...) Que um criminoso fosse punido pelo cadáver e pelas cinzas de um cidadão dos mais considerados e que em menos de um ano se manifestasse a vontade divina (quer fosse mais cedo, quer fosse mais tarde a punição do parricídio) é motivo de alegria (...). 23. (...) Dolabela foi declarado inimigo do povo romano pelo senado por matar um delinquente; é de se lamentar o fato de que o filho de um saltimbanco é mais caro ao povo romano do que César, o pai da pátria (...) 24. O pior de tudo é você, Hircio, ter sido contemplado com os benefícios de César e ocupar uma tal posição hoje, que faz até você mesmo surpreender-se. (...) E você, rapaz [*i. e., Otaviano*], 25. que deve tudo ao seu nome, (...) empenhar-se em ser Dolabela condenado pela justiça (...) e em um envenenador ser liberado do assédio (...) a fim de tornar Cássio e Bruto mais poderosos (...) 26. (...) Decerto vocês acreditam que esta conjuntura seja a mesma de outrora (...). Chamam de senado os quartéis de Pompeu (...) 30. (...) Seu general foi Cícero, um derrotado (...). Proveram de exércitos a Macedônia (...). A África, concederam-na a Varo, preso duas vezes (...). Para a Síria enviaram Cássio (...) 31. Permitiram que Casca exercesse o tribunado (...). Negaram aos lupercos os tributos de César (...). Acabaram com as colônias de veteranos fundadas por decreto senatorial (...) 32. Prometeram restituir aos massilienses o que lhes arrebatamos por direito de guerra (...). Repetem que qualquer pompeiano sobrevivente não será afetado pela Lei Hircia (...). Subornaram Bruto com dinheiro de Apuleio (...) 33. Louvaram terem sido decapitados Petreio e Menedemo, que receberam de César a cidadania e eram seus hóspedes (...). Impediram que Teopompo, desprotegido e [não] expulso por Trebônio, fugisse para Alexandria (...). Veem Sérvio Galba nos quartéis armado do mesmo punhal [*com que assassinou Júlio César*] (...) Recrutaram meus soldados e os veteranos como se fosse para confrontar quem assassinou César; contudo, ao contrário do que eles imaginavam, voltaram-nos contra seu questor, seu comandante e seus companheiros (...). 34. (...) Por fim, o que houve que vocês não aprovassem ou realizassem que, se estivesse vivo, faria (...) o próprio Cneu Pompeu (...) ou seu filho, caso tivesse meios para tal? (...) Enfim, declaram que a paz é impossível se eu não liberar Bruto ou lhe obstar provimentos (...). E que? É isso o que querem os veteranos, para os quais problema algum



havia até este momento? (...) 35. [Veteranos esses] que vocês buscaram para corromper com rapapés e promessas (...). Levam, contudo, ajuda aos militares sitiados. Não me oponho a que estejam a salvo e vão aonde queiram, com a condição de morrer quem o mereça (...). 36. Escrevem que se fez menção à paz no senado e que cinco consulares foram escolhidos como legados. É difícil imaginar que quem repugnou minhas condições justíssimas – algumas das quais eu pensava em reemitir – se proponha a fazer alguma coisa com prudência e bondade. Mal posso crer que quem julgou Dolabela inimigo público por conta de seu delito corretíssimo possa nos perdoar, pois estamos de acordo com Dolabela (...) 38. Por essa razão, reffitam se para nosso partido é mais decoroso e produtivo vingar antes a morte de Trebônio, que a de César, ou mais imparcial batalhar pela causa dos pompeianos – tantas vezes arrasada –, que nos avirmos para os inimigos não caçoarem de nós (...) 40. Para eles, matar qualquer um dos nossos será de grande valia no futuro – espetáculo de que até agora a Fortuna nos poupou para não assistir a dois membros do mesmo corpo lutando entre si tendo Cícero como treinador (o qual até o momento está satisfeito por enganá-los com as mesmas artimanhas com as quais ufanou-se de enganar César). (...) 42. Meu propósito é não aceitar desacatos a mim a aos meus, nem descuidar de um grupo que detestava Pompeu, nem permitirei serem os veteranos deslocados de seus lares, nem serem um por um deles assassinados, nem faltar à promessa que fiz a Dolabela (...). 43. Nem desfazer a aliança com Lépidio, indivíduo impolutíssimo (...). 44. Nem que Planco, participante do meu projeto, seja atraído (...). 45. (...) Se os deuses imortais, como espero, me forem generosos em meus planos, viverei contente. Se, ao contrário, outra coisa o fado me apontar, me alegrarei com a defecção das tropas de vocês. Se os pompeianos, que foram vencidos, se mostram tão insolentes, vocês verão, antes dos demais, como eles se comportarão caso vençam (...). 46. Enfim, o que quero dizer é o seguinte: eu poderia suportar os agravos dos meus se também eles [i. e., os pompeianos] quisessem esquecer o que me fizeram ou se dispusessem a vingar comigo o assassinato de César (...). Não creio que os embaixadores venham (...). 48. Quando vierem, saberei o que pedem<sup>3</sup>.

3 Phil. XIII 10, 22 [...] "Antonius Hirtio et Caesari". [...] "Cognita morte C. Treboni non plus gavisus sum quam dolui". [...] "Dedisse poenas sceleratum cineri atque ossibus clarissimi viri et apparuisse nomen deorum intra finem anni vertentis at iam soluto supplicio parricidi aut impendente laetandum est" [...] 23. "<A senatu> iudicatum hostem populi Romani Dolabellam eo quod sciarium occiderit et videri cariorem populo Romano filium scurrae quam C. Caesarem, patriae parentem, ingemiscendum est". [...] 24. "Acerbissimum vero est te, A. Hirti, ornatum [esse] beneficiis Caesaris et talem ab eo relictum qualem ipse miraris" [...] "– et te, o puer, –" [...] 25. "– qui omnia nomini debes –" [...] "– id agere ut iure damnatus sit Dolabella –" [...] "– et ut venefica haec liberetur obsidione –" [...] "ut quam potentissimus sit Cassius atque Brutus" [...] 26. [...] "Nimirum eodem modo haec aspicitis, ut priora; –" [...] "– Castra Pompei senatum appellatis". [...] 30. [...] "Victum Ciceronem ducem habuistis" [...] "Macedoniam munitis exercitibus" [...] "Africam commisitis Varo bis capto". [...] "In Syriam Cassium misistis". [...] 31. "Cascam tribunatum gerere passi estis" [...] "Vectigalia Iuliana Lupercis ademistis" [...] "Veteranorum colonias deductas lege senatus



O teor dessa carta, datada de março de 43 a. C., demonstra a tensão a que chegaram os envolvidos na conjuntura do assassinato de César – a crise já havia sido desencadeada. A essa altura, Marco Antônio se encontrava na Gália Cisalpina liderando tropas macedônicas contra o governador Décimo Bruto, sitiado desde meados de dezembro do ano anterior, enquanto Otaviano e Aulo Hircio marchavam rumo ao norte da Itália para combater o inimigo senatorial. A carta tem caráter dissuasivo; mais do que ameaça de ataque, busca a conciliação; dirigida a dois generais, reverbera a indignação de seu remetente contra o senado em geral e contra Cícero em particular. Dois são seus efeitos imediatos: de um lado, tipificar a prática dos oponentes que Marco Antônio encontrara no meio senatorial – a começar por Cícero; de outro, articular uma ação de resistência a tal prática, para a qual a cooptação dos generais das tropas do senado se revelava uma estratégia fundamental.

Tais efeitos confluem no entendimento de Marco Antônio quanto ao assassinato de Caio Trebônio; nos fatídicos idos de março, Trebônio distraiu Marco Antônio para que esse não comparecesse à cúria em companhia de

---

*consulto sustulisti*” [...] 32. “*Massiliensibus iure belli adempta reddituros vos pollicemini*” [...] “*Neminem Pompeianum, qui vivat, teneri lege Hirtia dicitatis*” [...] “*Apuleiana pecunia Brutum subornastis*” [...] 33. “*Securi percussos Petr<ae>um et Menedenum, civitate donatos et hospites Caesaris, laudastis*” [...] “*Theopompum nudum [non] expulsum a Trebonio confugere Alexandria neglexistis*” [...] “*Ser. Galbam eodem pugione succinctum in castris videtis*” [...] “*Milites aut meos aut veteranos contraxistis tamquam ad exitium eorum qui Caesarem occiderant: et eosdem nec opinantis ad quaestoris sui aut imperatoris aut commilitonum suorum pericula impulistis*”. [...] 34. [...] “*Denique quid non aut probastis aut fecistis quod faciat, si reviviscat*” [...] “*Cn. Pompeius ipse*” [...] “*aut filius eius, si modo possit?*” [...] “*Postremo negatis pacem fieri posse, nisi aut emisero Brutum aut frumento iuvero*” [...] “*Quid? hoc placetne veteranis istis, quibus adhuc omnia integra sunt,*” [...] 35. “*quos iam vos adsentationibus et venenatis muneribus venistis depravatum*” [...] “*At militibus inclusis opem fertis. Nihil moror eos salvos esse et ire quo libet, si tantum modo patiuntur perire eum qui meruit*” 36. “*Concordiae factam esse mentionem scribitis in senatu et legatos esse consularis quinque. Difficile est credere eos qui me praecipitem egerint, aequissimas condiciones ferentem – et tamen ex his aliquid remittere cogitantem – putare aliquid moderate aut humane esse facturos. Vix etiam veri simile est, qui iudicaverint hostem Dolabellam ob rectissimum facinus, eosdem nobis parcere posse idem sentientibus*”. [...] 38. “*Quam ob rem vos potius animadvertite utrum sit elegantius et partibus utilius Treboni mortem persequi an Caesaris, et utrum sit aequius concurrere nos quo facilius reviviscat Pompeianorum causa totiens iugulata an consentire ne ludibrio simus inimicis*” [...] 40. “*quibus, utri nostrum ceciderint, lucro futurum est, quod spectaculum adhuc ipsa Fortuna vitavit, ne videret unius corporis duas acies lanista Cicerone dimicantis: qui usque eo felix est, ut isdem ornamentis deceperit vos, quibus deceptum Caesarem gloriatus est*” [...] 42. “*Mihi quidem constat nec meam contumeliam nec meorum ferre, nec deserere partis quas Pompeius odivit nec veteranos sedibus suis moveri pati nec singulos ad cruciatum trahi nec fallere fidem quam dedi Dolabellae*” [...] 43. “*nec Lepidi societatem violare, piissimi hominis*” [...] 44. “*nec Plancum prodere, participem consiliorum*”. [...] 45. [...] “*Si me rectis sensibus euntem di immortales, ut spero, adiuverint, vivam libenter. Sin autem me aliud fatum manet, praecipio gaudia suppliciorum vestrorum. Namque si victi Pompeiani tam insolentes sunt, victores quales futuri sint vos potius experiemini*” [...] 46. “*Denique summa iudicii mei spectat huc ut meorum iniurias ferre possim, si aut oblivisci velint ipsi fecisse aut ulcisci parati sint una nobiscum Caesaris mortem*” [...] “*Legatos venire non credo*” [...] 48. “*Cum venerint, quae postulant cognoscam*”.



Júlio César<sup>4</sup>; tempos antes, havia sondado, sem sucesso, sua participação no assassinato<sup>5</sup>; governador da Ásia designado pelo senado, acabou sequestrado pelo colega de Marco Antônio no consulado de 44, Públio Cornélio Dolabela, por cujas mãos foi torturado e morto barbaramente<sup>6</sup>. Estamos, pois, no âmbito de um crime que envolve um consular e um magistrado escolhidos legalmente pelo senado; na carta, porém, o remetente sugere que o criminoso (*Phil.* XIII 10, 22 *sceleratum*) seja Trebônio, não Dolabela; o morto, não o homicida.

O termo “criminoso” (*sceleratus*), quando utilizado por Marco Antônio, aparece nas *Filípicas* dirigido os assassinos de César; em relação àqueles que não impediram ou contentaram-se com a ação, sua preferência é usar o termo “cúmplice” (*socius*). Mesmo Cícero reporta ter sido assim qualificado por Marco Antônio (*Phil.* II 13, 31) e insinua que também Décimo Bruto o fosse (*Phil.* IV 4, 9). Derivado de *scelus*, o termo carrega a noção de selvageria ou ferocidade que ultrapassa os limites de um crime comum (*crimen*); seu sinônimo é *sicarius* (“delinquente”, q. v. *Phil.* XIII 10, 23). Ambos os vocábulos são entendidos aqui como antônimos das expressões “libertadores do povo romano” (*liberatores populi Romani*) e “preservadores da república” (*conservatores rei publicae*), tal como Cícero os elenca na *Filípica* II 13, 31 ao refutar o discurso que, dias antes, Marco Antônio pronunciara contra ele:

“Assim sendo, observe um pouco e reflita como um homem sóbrio por um momento apenas; eu – que (conforme o admito) sou companheiro [*familiaris*], ou (conforme o admite V. Exa.) cúmplice [*socius*] desses indivíduos – não me conformo com meios-termos: reconheço serem esses homens, senão os libertadores do povo romano [*liberatores populi Romani*] e os preservadores da república [*conservatoresque rei publicae*], mais que criminosos [*sicarios*], mais que homicidas [*homicidas*], mais que parricidas [*parricidas*] – se mais desumano é matar o pai da pátria, que o próprio pai”<sup>7</sup>.

Os termos *sceleratus* e *sicarius*, claro está, assumem valor legal, dado o fato de que se aplicam àqueles que Marco Antônio julga criminosos. Suas ações constam da missiva enviada a Hércio e a Otaviano, servindo de escopo

4 *Phil.* II 11, 27; 14, 34; XIII 10, 22.

5 *Phil.* II 14, 34.

6 *Phil.* XI 2, 4- 3, 8.

7 *Phil.* II 13, 31 *Attende enim paulisper cogitationemque sobrii hominis punctum temporis suscipe. Ego, qui sum illorum, ut ipse fateor, familiaris, ut a te arguor, socius, nego quicquam esse medium: confiteor eos, nisi liberatores populi Romani conservatoresque rei publicae sint, plus quam sicarios, plus quam homicidas, plus etiam quam parricidas esse, si quidem est atrocis patriae parentem quam suum occidere.*



para desmerecer as decisões do senado – descrito por Marco Antônio como “quartel de Pompeu” (*castra Pompei, Phil. XIII 11, 26*). Elas refletem, pois, o que Marco Antônio entenderá como “insolência” por parte dos pompeianos (*Phil. XIII 20, 45 pompeiani [...] insolentes*) por três motivos correlatos:

- a) Derrogam resoluções de Júlio César (caso das colônias de veteranos e da recompensa financeira aos lupercos, ambas interdidas por decisão senatorial; da restituição dos direitos de cidadania aos massilienses e da indiferença à morte de aliados cesarinos, como Petreio e Menedemo, ou à sua situação, caso de Teopompo);
- b) Restituem poder a antigos adversários de Júlio César na Guerra Civil (caso da atribuição do governo da África a Sexto Quintílio Varo, preso na Itália e na África pelas forças cesarinas) ou lhes concedem indulto (caso de Sêrvio Galba, um dos assassinos do ditador, e de Marco Bruto, que ademais do perdão recebeu do senado o governo da Síria);
- c) Atestam que a ilegalidade não é descartada como método adotado pelos aliados senatoriais, o que sucede com a cooptação das legiões Quarta e Marcial por Otaviano.

O assassinato de Júlio César, por sua vez, é qualificado por Marco Antônio como “parricídio” (*parricidi, Phil. XIII 10, 22; parricidae* é o termo que designa os assassinos; cf. *Phil. II 13, 31*); já o ditador, como “pai da pátria” (*patriae parentem, Phil. XIII 10, 23*), título honorífico que condecora cidadãos que realizaram façanhas em defesa da república; a expressão será superada em importância apenas pelo termo *Augustus*, qualificativo que Otaviano receberá quase quinze anos depois da conjuntura explorada neste texto. Ao tipificar como “parricídio” a prática de seus oponentes, Marco Antônio reafirma a contradição da postura senatorial e desmerece os argumentos que Cícero lhe dirigira pessoalmente; afinal, também Cícero havia sido designado “pai da pátria” quando da Conjuração de Catilina pelo mesmo senado que acabava de declarar Dolabela como “inimigo do povo romano” (*hostem populi Romani, Phil. XIII 10, 23*). Ora, qual o sentido de se conferir tamanha honraria a Cícero e de se desqualificar a ação de Dolabela, se ambos deram cabo de criminosos?

O próprio Cícero recupera o motivo pelo qual Marco Antônio utiliza a expressão “parricídio” para atacar seus adversários políticos. Com efeito, Júlio César havia sido honrado pelo senado com o título de “pai da pátria” após a derrota dos pompeianos, em 45. Dias depois de seu assassinato, ergueu-se no fórum uma coluna de mármore dedicada ao ditador com o mesmo título honorífico, junto à qual prestavam-se homenagens e faziam-se sacrifícios em seu nome; isso sugere a longevidade da honraria e sua aceitação popular. Ao



utilizar o termo “parricídio”, Marco Antônio dá a entender que o assassinato de Júlio César foi um ato de revanche, motivado antes por disputas partidárias do que forçosa e conseqüentemente por reprovação às práticas de governo que César vinha adotando. Tal entendimento é mencionado com deboche por Cícero em, pelo menos, duas ocasiões. Na primeira (*Phil.* V 12, 32), o orador lembra à audiência que pelo menos dois dos comandantes das tropas senatoriais – Hírcio e Otaviano – não apenas eram aliados de Júlio César, como um deles, ademais, era seu filho adotivo. Na segunda (*Phil.* XIII 18, 39; 20, 47), Cícero esclarece que o termo “partido” (*partes*) é de uso eleitoral, não cabendo, pois, à composição do senado. Com isso, o orador busca não apenas desqualificar o oponente, como ainda criar junto à audiência o consenso em relação à matéria sobre a qual disserta – a saber, a urgência da ação senatorial em empreender guerra contra Antônio. Procedendo dessa maneira, o que Cícero pretendeu – sem sucesso, adiantamos – foi evitar dissensões entre senadores, o que retrasaria uma ação mais consistente por parte do grupo.

Emerge daqui o entendimento por parte de Marco Antônio, devidamente registrado por Cícero, de que o orador usava de seu talento oratório para enganar os senadores. Mais do que política, a animosidade de Marco Antônio contra Cícero também é de natureza pessoal<sup>8</sup>. Ao recorrer à eloqüência como forma de ação política, Cícero não apenas agiria como um *victum ducem*, “general derrotado” (o que condiz com o papel atribuído aos pompeianos pelo remetente da carta; *Phil.* XIII 15, 30; 18, 38), mas igualmente como um “treinador gladiatório” (*lanista*) cujo método era empregar “as mesmas artimanhas com as quais ufanou-se de enganar César” (*Phil.* XIII 19, 41). A insinuação da submissão senatorial a Cícero como algo indigno é patente, mas vai além disso: o que Marco Antônio faz aqui é ressaltar a ideia de insurreição de escravos ao modelo daquela de Espártaco – desta feita nascida, porém, no interior mesmo do estamento senatorial. A estratégia visa a convencer Hírcio e Otaviano de que, no instante em que tomam armas contra Marco Antônio, passam a agir como subordinados de Cícero – ou antes, como gladiadores, com todo o significado negativo que o termo encerra.

Contudo, é possível que a concepção de Marco Antônio sobre os elementos da crise de 44 a. C. fosse compartilhada pelos aliados de Júlio César

8 *Phil.* XII 8, 19 “Com efeito, com que atitude poderei ver não digo o inimigo da pátria – designação que torna minha raiva congênere à de V. Exas. –, mas um implacável inimigo particular, tal como o provam suas ásperas declarações públicas contra mim?” (*Quo enim aspectu videre poterò — omitto hostem patriae, ex quo mihi odium in illum commune vobiscum est — sed quo modo aspiciam mihi uni crudelissimum hostem, ut declarant eius de me acerbissimae contiones?*).



que permaneceram no senado após o assassinato do ditador<sup>9</sup>; é também possível que ela servisse como argumento para as ações que Otaviano empreendeu em momentos decisivos da crise sem autorização (ou mesmo à revelia) do senado, reportadas logo no início das *Res Gestae Divi Augusti*<sup>10</sup>. Cícero, porém, ao considerá-las não apenas enganadas, como ainda merecedoras de escárnio, ignorou – talvez involuntariamente – que o discurso dos vencedores estava sendo construído.

## CÍCERO CONTRA MARCO ANTÔNIO

Parte essencial do conteúdo das *Filípicas* procede de respostas que Cícero deu a argumentos de Marco Antônio em preleções (as *Filípicas* I e II são resultado de duas delas) ou cartas (comentadas pelo orador nas *Filípicas* VIII e XIII). Sem embargo, o confronto entre tais adversários deu-se unicamente dentro dos limites do debate senatorial: nenhuma das quatorze *Filípicas* que temos atualmente foi pronunciada por Cícero na presença de Marco Antônio; a *Filípica* II, aliás, circulou excepcionalmente por escrito sem sequer ter sido apresentada oralmente. A única ocasião em que poderia ter havido um encontro entre inimigos tão acerbos foi a escolha senatorial de Cícero como um dos cinco membros da segunda missão de paz a Marco Antônio, da qual incontinenti o orador declinou alegando a dureza de uma viagem que, aos sessenta e três anos de idade, não conseguiria empreender<sup>11</sup>. Quer pelo motivo da viagem quer pelas dificuldades do caminho, a ameaça de morte era real e os tempos eram outros.

Por conta desse fator – que afinal redimensiona o limite da disputa entre Marco Antônio e Cícero – os esforços do orador concentram-se, em primeiro

9 Citamos, por exemplo, Lúcio Calpúrnio Pisão Cesonino (*Phil.* XII 1, 3), Lúcio César (*Phil.* VIII 1, 1-2), Marco Lépidio (*Phil.* XIII 4, 7-8) e Quinto Fúfio Caleno (*Phil.* X 1, 1-2, 4), que em várias ocasiões discordaram de Cícero, propugnando o diálogo com Marco Antônio.

10 *Aug. Anc.* 2 (tradução nossa) “Condenei os assassinos de meu pai [qui parentem meum trucidaverunt] ao exílio, vingando-me de seu crime [facinus] num processo legal e, posteriormente, quando iniciaram uma guerra contra a república, derrotei-os em combate duas vezes” (*Qui parentem meum trucidaverunt, eos in exilium expulsi iudiciis legitimis ultus eorum facinus, et postea bellum inferentis rei publicae vici bis acie*)

11 *Phil.* XII 9, 22 “Sendo assim, julgam V. Exas. que não devo pensar em meu perigo? Se aqui – estando eu nesta mesma urbe e em meu domicílio – amiúde sofri diversos ataques quando guardavam-me não apenas a lealdade dos amigos, como ainda os olhares da cidade inteira, que armadilhas imaginam V. Exas. não deverei temer iniciando uma jornada, e ademais tão longa?” (*Quod cum ita sit, nihilne mihi de periculo meo cogitandum putatis? Hic cum essem in urbe ac domi, tamen multa saepe temptata sunt, ubi me non solum amicorum fidelitas sed etiam universae civitatis oculi custodiunt: quid censetis, cum iter ingressus ero, longum praesertim, nullasne insidias extimescendas?*)



lugar, em exortar o senado a agir ante o fato de Antônio mobilizar exércitos e declarar guerra aos Brutos; em segundo, em criar uma imagem positiva de si mesmo e acentuadamente negativa de seu adversário, de maneira a corroborar o papel que havia assumido com relação à gerência da república em períodos anteriores à crise<sup>12</sup>. Isso não apenas constituía um procedimento retórico por excelência – pois a construção do caráter (*ἦθος*) e da autoridade (*auctoritas*) do orador no discurso é elemento essencial para a persuasão –, como ainda respondia a uma necessidade prática: Marco Antônio encontrava defensores dentro do estamento senatorial, os quais não viam necessidade de uma nova conflagração civil para solucionar a crise deflagrada pelo assassinato de Júlio César.

Para levar a cabo esses objetivos, Cícero inverte a nomenclatura dos elementos da crise tal como entendidos por Marco Antônio: chamará o assassinato de Júlio César “uma excelsa e esplendidíssima ação” (*Phil. I 4, 9 maximi et pulcherrimi facti*) e “déspota” ou “tirano” (*Phil. II 34, 85 auctor regni; X 3, 7 nomen regni*) o ditador. Qualificará os assassinos como “libertadores da pátria” (*Phil. I 2, 6 patriae liberatores; XIV 5, 12 urbis liberatores*), “libertadores do povo romano” e “preservadores da república” (*Phil. II 13, 31 liberatores populi Romani conservatoresque rei publicae*), autodenominando-se “líder da liberdade” (*Phil. IV 1, 1 princeps libertatis*). O orador, portanto, concebe a ditadura de César como o embrião de um regime despótico, eliminado pelo assassinato de maneira a garantir a preservação da república romana. Insiste, ademais, na pouca variação do qualificativo dos assassinos – mencionados em geral como “libertadores” –, ao mesmo tempo em que amplia a lista de desqualificação dos aliados de Júlio César que permaneceram vivos – e, dentre eles, Marco Antônio especialmente.

Sendo assim, a necessidade da preservação da república romana frente ao despotismo torna “parricidas”, “cidadãos pestíferos” (*Phil. XI 9, 21 pestiferi cives parricidaeque; Phil. XII 6, 1 importuno et impuro parricidae; Phil. XIII 9, 21 parricida*) e “perdidos” (*Phil. XII 6, 13 perditii cives*) os vingadores de Júlio César<sup>13</sup>, não os assassinos do ditador. Com base nisso, Cícero defende dois princípios para justificar uma guerra: o primeiro, de que os “parricidas” são

12 *Phil. II 1, 1* “Que sorte é a minha, Pais Conscritos, para não haver ninguém que, nesses últimos vinte anos, afrente a república sem proclamar, ao mesmo tempo, uma guerra contra mim?” (*Quonam meo fato, patres conscripti, fieri dicam, ut nemo his annis viginti rei publicae fuerit hostis, qui non bellum eodem tempore mihi quoque indixerit?*)

13 A lista é ainda maior; Cícero também os chamará “ímpios” (*Phil. XII 7, 15 impij; XIII 1, 2 impijs*), “imprudentes” (*Phil. XII 7, 15 audaces*), “facínoras” (*Phil. XII 7, 15 facinerosi*), “bandidos” (*Phil. XII 7, 15 latronibus; XIII 9, 21 latronum*), “insanos” (*Phil. XIII 1, 2 consceleratis*) e “gladiadores” (*Phil. XIII 9, 21 gladiatorum*).



mais violentos do que os assassinos de César: esses mataram um homem; aqueles pretendem, eliminando concidadãos e tomando suas posses, extinguir a república romana<sup>14</sup>. O crime deles é amplificado. Segundo: ao amplificar o crime da parte contrária, Cícero chama a audiência ao cumprimento de um dever ao mesmo tempo cívico e religioso, que se contrapõe a dois compromissos dos aliados de César – vingar seu assassinato e promover seu culto junto à plebe.

Em mais de uma oportunidade (e por diversos motivos)<sup>15</sup>, Cícero acusa Marco Antônio de desprezar os rituais religiosos e lhe atribui uma sanha que torna seu enfrentamento às tropas senatoriais o maior atentado contra a república romana até aquele momento. Com isso, o orador legitima os esforços individuais de Otaviano em conter a ameaça dos militares antonianos; solicita atenção do senado à premência do combate de seu adversário contra os Brutos na Grécia e no norte da Itália e condecora tanto os mortos em batalha quanto quem faleceu em mobilização contra os excessos de Marco Antônio.

A censura de Cícero tanto em relação às práticas de Júlio César quanto às Marco Antônio é justificada não apenas em discursos oratórios, como ainda em tratados filosóficos e mesmo em suas cartas. Ela está alicerçada na ideia de que o despotismo viola os regulamentos que orientam a vida em comunidade e reduz o cidadão romano à condição de escravo. Não por acaso, uma das formas mais recorrentes de apelo ao senado e ao povo romano é a de que urgia a recuperação da liberdade tolhida por Marco Antônio<sup>16</sup> – ele mesmo, aliás, também escravo da degradação de seus costumes. Mais uma vez, Cícero inverte o papel dos aliados de Júlio César, submetendo-os à condição de gladiadores que almejam a escravização dos demais concidadãos. Procedendo assim, o orador vincula degradação moral, desacordo entre os estamentos da república

14 *Phil.* VIII 3, 8 “Nós defendemos os templos dos deuses imortais, os muros, os tetos e paredes do povo romano, os altares, as chamas sagradas, as sepulturas dos antepassados, as leis, a justiça, a liberdade, nossas esposas, nossos filhos, a pátria; Marco Antônio, ao contrário, destrutura tudo isso, luta para eliminar essas coisas todas, subvertê-las, tendo a guerra por pretexto para assaltar a república, dilapidar parte de nossos bens e compartilhar o resto com parricidas” (*Nos deorum immortalium templa, nos muros, nos domicilia sedesque populi Romani, aras, focos, sepulchra maiorum, nos leges, iudicia, libertatem, coniuges, liberos, patriam defendimus; contra M. Antonius id molitur, id pugnat, ut haec omnia perturbet, evertat, praedam rei publicae causam belli putet, fortunas nostras partim dissupet, partim dispertiat parricidis*).

15 *Phil.* II 26, 64–65 e 30, 75 (por adquirir em leilão público os bens de Cneu Pompeu); II 29, 72 (ao participar da Guerra Civil ao lado de Júlio César); XIII 10, 16 (ao enfrentar os exércitos senatoriais); cp. *Phil.* XIII 7, 16.

16 O tema da recuperação da liberdade será um dos principais argumentos de Cícero para a guerra contra Marco Antônio; q. v. *Phil.* III 11, 28; 13, 32; IV 2, 4 et seq.; V 14, 34; 18, 49; VI 6, 19; VII 8, 21; VIII 11, 32; X 7, 15; 8, 16; 9, 19; XI 2, 3; 10, 24; XIII 1, 1; 7, 15; 21, 29; XIV 2, 5.

romana e mudança da forma de governo. Por conta disso, os argumentos mais frequentes dirigidos contra os aliados de Júlio César nas *Filípicas* consumam, na prática, uma teoria política que Cícero elaborou durante toda a sua vida madura.



## CRISE E OCASO DA REPÚBLICA ROMANA

É de se notar que a exortação à guerra nas *Filípicas* tem como fator de oposição a própria cautela senatorial<sup>17</sup>, por cujo expediente Marco Antônio será chamado “adversário” e não “inimigo público” (*Phil.* XII 7, 17 *ego semper illum appellavi hostem, cum alii adversarium*) e a crise do ano 44 a. C., incentivada em especial pela formação de tropas por parte de Marco Antônio e de Otaviano, será entendida como “estado de alerta” (*Phil.* VIII 1, 2 *tumultus*) e não “guerra” (*Phil.* XII 7, 17 *semper hoc bellum, cum alii tumultum*). A conjuntura, ao parecer de Cícero, demanda urgência na perseguição aos dois Antônio (Marco e Lúcio) e a Dolabela em vez da busca de diálogo – não raro, Cícero dirá que o que os antonianos chamam “paz” (*Phil.* XII 1, 2 *pacem*), o senado deveria chamar “rendição” (*Phil.* XII 1, 2 *deditionis*).

O desacordo entre Cícero e parte do estamento senatorial com relação ao protagonismo de Marco Antônio após o assassinato de Júlio César aponta para dois problemas jurídicos. O primeiro deles deriva da manutenção das leis e indicações (*acta Caesaris*) do ditador falecido. Com o assassinato de César, Marco Antônio teria a prerrogativa de executar os desígnios de seu colega no consulado, o que só poderia acontecer se César não fosse considerado tirano. Ratificar essa prerrogativa significaria tornar réus os assassinos do ditador. Por outro lado, a anulação dos atos de César, que seria prejudicial tanto para o senado quanto para os veteranos da Guerra Civil, resultaria – claro está – na eliminação da prerrogativa de ação de Antônio (ABREU, 2014, p. 7). A anistia geral – ação inédita até aquele momento, que Cícero propôs quando do início da crise – se revelou ineficaz não apenas por indultar os assassinos de Júlio César, como ainda por autenticar todas as decisões de Marco Antônio – inclusive retirar setecentos milhões de sestércios do tesouro público, ratificar e abolir leis em nome do ditador morto e recrutar exércitos. Disso deriva que, após o assassinato de César, ao mesmo tempo que os assassinos continuaram

17 *Phil.* XIV 8, 21 “Contudo, Pais Conscritos, [...] é agora tanto oportuno quanto necessário chamar de inimigo quem o é deveras e em nossos decretos tratá-lo como tal. 22. Quando eu outrora pronunciava os termos *inimigo* e *guerra*, com bastante frequência excluía-se minhas asserções dos pareceres senatoriais – o que nesta causa não se pode fazer” (*Sed quod tum non licuit, patres conscripti, id hoc tempore non solum licet verum etiam necesse est, eos qui re sunt hostes verbis notari, sententiis nostris hostis iudicari. 22. Antea cum hostem ac bellum nominassem, semel et saepius sententiam meam de numero sententiarum sustulerunt: quod in hac causa fieri iam non potest*).

sendo uma ameaça latente, o senado ficou, por assim dizer, nas mãos de Marco Antônio.



O segundo problema concerne à mobilização de tropas por parte de Otaviano, que então contava apenas dezenove anos de idade e era filho adotivo do ditador. Para enfrentar Marco Antônio, não haveria pessoa mais indicada – não fosse o fato de que Otaviano não havia desempenhado qualquer magistratura até aquele momento nem poderia naturalmente ser membro do senado; ademais, espelhando-se no pai, poderia também ele buscar o poder tirânico (SCATOLIN, 2015, p. 53). Esse é o pano de fundo do protesto de Marco Antônio pela cooptação de suas tropas por Otaviano (*Phil.* XIII 17, 35). Cícero, buscando o apoio senatorial às ações do rapaz, utiliza a emancipação como argumento para compensar a contradição formal de se designar “comandante” (*imperator*) um cidadão que ainda não poderia assumir essa função militar. Com isso, colocou o senado na difícil situação de sancionar uma ilegalidade, ação que exigiu da parte do orador um esforço adicional – nem sempre bem sucedido<sup>18</sup> – de persuasão.

É neste ponto que Cícero correlaciona a controvérsia sobre a questão legal da liderança da guerra contra Marco Antônio por Otaviano à urgência da recuperação da liberdade e das noções de cidadania e participação política. Em primeiro lugar, ao modo de um diagnóstico da situação em que a república romana se encontrava, Cícero lembra a natureza das ações do colega de Júlio César e compara-a com exemplos das guerras civis do passado:

“Isso não é uma guerra, ou uma guerra que, de tão terrível, é inédita? Dos demais conflitos – e mormente nos civis –, o foco encontrava-se em desacordos de gerência pública [*causa rei publicae*]: Sula contendeu com Sulpício pela legalidade das leis que alegava sancionadas por coerção; Cina com Otávio, devido ao sufrágio de novos cidadãos; novamente Sula contra Mário e Carbão, para que sujeitos indignos não nos tiranizassem [*dominarentur*] e para desafrontar a horrenda matança de cidadãos os mais conspícuos. Nasceram essas discórdias dos desacordos administrativos [*ex rei publicae contentione*]. Da seguinte conflagração civil não é pertinente a explanação: ignoro seu princípio e abomino seu desfecho”<sup>19</sup>.

18 É de se lembrar que Públio Servílio Isáurico chama os combatentes de Otaviano mortos na Batalha de Mutina de “improbos e temerários” (*Phil.* XIV 3, 7 *improbis et audacibus*).

19 *Phil.* VIII 2, 7 *Utrum hoc bellum non est, an etiam tantum bellum, quantum numquam fuit? Ceteris enim bellis, maximeque civilibus, contentionem rei publicae causa faciebat. Sulla cum Sulpicio de iure legum, quas per vim [con. Sulla] latas esse dicebat; Cinna cum Octavio de novorum civium suffragiis; rursus cum Mario et Carbone Sulla ne dominarentur indigni et ut clarissimorum hominum crudelissimam puniretur necem. Horum omnium bellorum causae ex rei publicae contentione natae sunt. De proximo bello civili non libet dicere; ignoro causam, detestor exitum.*



“1. Desde o começo desta guerra, Pais Conscritos, que empreendemos contra cidadãos ímpios e criminosos [*impiis civibus consceleratisque*], temi que a falsa condição de paz extinguisse o empenho na recuperação da liberdade. Paz é um termo doce, e não apenas prazerosa, como também salutar é a sensação mesma. Não parece encarecer os altares domésticos, as leis públicas e o direito à liberdade quem desfruta dos confrontos, do assassinato de cidadãos e da conflagração civil; julgo devesse tal indivíduo ser extirpado do total de homens e privado das marcas da natureza humana. Portanto, quer sejam Sula e Mário, ou ambos; quer sejam Otávio e Cina; quer seja de novo Sula; quer sejam o jovem Mário e Carbão ou outrem que se decida pela guerra civil, avalio-o como um cidadão que já nasceu detestável [*detestabilem*] para a república. 2. E o que direi do mais recente deles [*i. e., Júlio César*], cujos Atos – morto com toda a justiça o seu autor – defendemos? Nada foi mais aterrador que esse cidadão, mais terrificante que esse sujeito – se é que foi humano e cidadão –, que buscou a guerra civil. Mas antes é mister atentar, Pais Conscritos, se é possível a paz com todos ou se há alguma guerra inevitável [*bellum inexpiabile*], posto resultem certas condições de paz [*pactio pacis*] em termo de escravidão [*lex servitutis*]. Sula fazia ou encenava a paz com Cipião; não havia motivo de angústia: se chegassem a um acordo, seria suportável a situação da república. Quisesse Cina pôr-se de acordo com Otávio, prevaleceria nesta república as boas relações entre os cidadãos”<sup>20</sup>.

“Acaso não será, com o maior dos desprezos, salientado nos registros deste estamento que, desde a fundação da cidade, unicamente Marco Antônio cercava-se de homens armados nesta mesma cidade? Assim não procederam nossos reis, nem aqueles que – uma vez desterrados os reis – quiseram poder real [*regnum occupare*]. Recordo-me de Cina, vi Sula e depois César: esses três, depois de libertada a cidade por Lúcio Bruto, foram mais poderosos do que toda a república”<sup>21</sup>.

20 Phil. XIII 1, 2 *A principio huius belli, patres conscripti, quod cum impiis civibus consceleratisque suscepimus, timui ne condicio insidiosa pacis libertatis recipiendae studia restingeret. Dulce enim etiam nomen est pacis, res vero ipsa cum iucunda tum salutaris. Nam nec privatos focos nec publicas leges videtur nec libertatis iura cara habere, quem discordiae, quem caedes civium, quem bellum civile delectat, eumque ex numero hominum eiciendum, ex finibus humanae naturae exterminandum puto. Itaque sive Sulla sive Marius sive uterque sive Octavius sive Cinna sive iterum Sulla sive alter Marius et Carbo sive qui alius civile bellum optavit, eum detestabilem civem rei publicae natum iudico. 2. Nam quid ego de proximo dicam, cuius acta defendimus, auctorem ipsum iure caesum fatemur? Nihil igitur hoc cive, nihil hoc homine taetrius, si aut civis aut homo habendus est, qui civile bellum concupiscit. Sed hoc primum videndum est, patres conscripti, cum omnibusne pax esse possit an sit aliquod bellum inexpiabile, in quo pactio pacis lex sit servitutis. Pacem cum Scipione Sulla sive faciebat sive simulabat, non erat desperandum, si convenisset, fore aliquem tolerabilem statum civitatis. Cinna si concordiam cum Octavio confirmare voluisset, <aliqua> [hominum] in re publica sanitas remanere potuisset. Proximo bello si aliquid de summa gravitate Pompeius, multum de cupiditate Caesar remisisset, et pacem stabilem et aliquam rem publicam nobis habere licuisset.*

21 Phil. V 6, 17 *An illa non gravissimis ignominiiis monumentisque huius ordinis ad posteritatis memoriam sunt notanda, quod unus M. Antonius in hac urbe post conditam urbem palam secum habuerit armatos? Quod neque reges nostri fecerunt neque ei qui regibus exactis regnum occupare voluerunt. Cinnam meminimus, vidi Sullam, modo Caesarem: hi enim tres post civitatem a L. Bruto liberatam plus poterunt quam universa res publica.*



“Dois seres somente, desde a origem humana, mostraram-se os mais perversos [*taeterrima*] e degenerados [*spurcissima*], Dolabela e Antônio: dos quais um fez o que bem entendeu, e do outro ficou evidente o que pretendia. Foi cruento [*crudelis*] Lúcio Cina; Caio Mário, de um rancor tenaz [*in iracundia perseverans*]; Lúcio Sula, devastador [*vehemens*]. Na vingança, porém, a cólera de nenhum deles foi além da pena capital – e punição alguma considerou-se mais severa contra um cidadão”<sup>22</sup>.

Desse modo, Cícero divide em dois tipos os conflitos civis de seu tempo: os que, dentro das leis, são resultado do desacordo em matérias de administração e os que, fora das leis, são motivados por interesses pessoais – daí o caso de Júlio César, que iniciou uma conflagração civil após ter sua candidatura *in absentia* ao consulado recusada pelo senado e, uma vez vencedor, acumulou poder em vez de retirar-se da vida pública, como Sula antes havia feito. Ao segundo de tipo de guerra civil conjugam-se ainda o nível exacerbado de crueldade e o poder desmedido de seus agentes, motivo pelo qual Cícero põe em dúvida inclusive sua caracterização como seres humanos: seu parecer é o de que tais indivíduos recusaram o essencial da natureza humana e as normas da vida em comunidade. Dessa forma estabelecem-se, por oposição às guerras civis, valores que dão sentido à república tal como Cícero a concebe.

Antes de tudo, o termo “república” está sendo entendido aqui como “forma-padrão de convívio humano”, não se confundindo com o conjunto de práticas<sup>23</sup> públicas que denominamos democracia. Tanto o termo grego (πόλις) quanto a definição latina que lhe corresponde (*civitas*) partem da dedução de que o ser humano é naturalmente gregário (πολιτικός; *civis*)<sup>24</sup> e que as relações entre os seres humanos são reguladas pelas leis com um objetivo principal – o bem (ἀγαθός) comum (ARISTÓTELES, **Política**, 1. 1252a). Já a forma de república adotada pelos romanos até meados do século

22 *Phil.* XI 1, 1 *Magno in dolore, patres conscripti, vel maerore potius, quem ex crudeli et miserabili morte C. Treboni, optimi civis moderatissimique hominis, accepimus, inest tamen aliquid, quod rei publicae profuturum putem. Perspeximus enim, quanta in iis, qui contra patriam sclerata arma ceperunt inestet immanitas. Nam duo haec capita nata sunt post homines natos taeterrima et spurcissima, Dolabella et Antonius: quorum alter effecit, quod optarat; de altero patefactum est, quid cogitaret. L. Cinna crudelis, C. Marius in iracundia perseverans, L. Sulla vehemens; neque ullius horum in ulciscendo acerbitas progressa ultra mortem est, quae tamen poena in civis nimis crudelis putabatur.*

23 As práticas referem-se a todas as concepções do que a vida social tem a capacidade de produzir; em termos mais simples, as práticas conjugam o que é, o que pode ser e o que é possível ser no que concerne à vida social (cf. ARAÚJO, 2013, XII).

24 *De rep.* I 25, 39 “A primeira causa de união não é tanto a fraqueza [humana], mas uma capacidade natural de integração entre os homens” (*eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*).



I a. C., que chamaremos aqui “república romana” (*res publica*), possui práticas mais específicas, que foram delimitadas por Políbio e Cícero à luz de Platão e Aristóteles.

A definição de república romana por Cícero pressupõe a isonomia legal entre os cidadãos<sup>25</sup> e o exercício da virtude na vida pública<sup>26</sup>. A isonomia é produto da justiça<sup>27</sup> e o bem comum, da virtude<sup>28</sup>, porquanto esse esteja firmado na moderação dos interesses individuais a partir da busca pelo consenso entre os membros da comunidade (*consensum ordinum*). Quanto mais fortes a justiça e a virtude, tanto mais sólida a forma de república (SANTOS, 2007, p. 40). Da mesma maneira, justiça e virtude são essenciais para evitar os excessos que, se no nível individual levam ao sofrimento, no coletivo resultam na mudança da forma de república. Tal formulação é antiga; já Platão (**República**, VIII, 543a-543c) e Aristóteles (**Política**, 1, 1252a) definiram os fundamentos da vida em comunidade e Políbio (**História**, VI, 11-18), fonte de Cícero em seu tratado filosófico *Da república*, a seu modo aplica-as ao caso romano. A república, habitualmente, é analisada como um corpo, cujas partes possuem, por assim dizer, funções vitais. Nesse pensamento, a virtude e a isonomia fazem pela vida em comunidade o mesmo que os humores fazem pelo corpo humano. Onde há isonomia, há equilíbrio; onde há virtude, não há mudança da forma de república.

Cícero representa o povo romano como um conjunto de cidadãos estruturado politicamente e integrado por meio das leis e dos costumes.

---

25 *De rep.* I 32, 49 “Como pode, sendo a lei o vínculo da comunhão civil e o direito conforme à lei, a comunhão dos cidadãos manter-se sem que esses tenham a mesma condição? [...] O que é uma república senão a comunhão legal de concidadãos?” (*quare cum lex sit civilis societatis uinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas ciuium teneri potest, cum par non sit condicio ciuium?* [...] *Quid est enim ciuitas nisi iuris societas ciuium?*).

26 *De rep.* I 2, 2 “não ter virtude o bastante é como dominar uma técnica sem usá-la” (*nec uero habere uirtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare*); *ibid.* “mas o seu uso mais necessário é no governo da cidade e nas coisas referentes a isso, que estes homens proclamam em cada canto serem efetuadas de verdade, não anunciadas” (*usus autem eius est maximus ciuitatis gubernatio et earum ipsarum rerum, quas isti in angulis personant, reapse, non oratione perfectio*).

27 *De rep.* II 33, 57 “lembrem-se bem do que eu lhes disse no início: se na república não houver equivalência da equidade tanto do direito como do dever e do benefício, de modo que suficientemente corresponda o poder aos magistrados, a autoridade aos líderes das decisões e a liberdade ao povo, não pode a república manter sua composição” (*id tenetote quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum*).

28 *De rep.* I 34, 52 “O que pode ser mais ilustre do que a virtude de fato governando a república?” (*uirtute uero gubernante rem publicam quid potest esse praeclarius?*).



Concebe, desse modo, um modelo de república que possa, de um lado, ser duradouro e, de outro, que fosse estável, porque apoiado na ideia de colaboração entre cidadãos naturalmente dispostos à associação: a república romana é uma forma alicerçada no equilíbrio e na unidade de suas partes<sup>29</sup>. Em função disso, ela difere de todas as outras formas de república pela originalidade<sup>30</sup> e por ser regulada por leis criadas por muitos legisladores e durante vários séculos<sup>31</sup>.

Outra distinção da república romana com relação às demais formas de república é o respeito recíproco entre as partes que compõem o corpo civil, derivado da ausência da prerrogativa de cada uma delas executar sozinha uma ação política completa: interdependência cria força (POLÍBIO, *História*, VI, 18). Um estamento ocupa um espaço adequado e justo em comparação com outro estamento, o que se verifica tanto na formulação e na sanção das leis quanto nas votações ou na atuação militar. Ao mesmo tempo, isso confere importância aos costumes da comunidade e modela o “caráter” da forma de república. No caso romano, o “caráter” da república é a mistura de outras formas (*genus mixtum*) nas quais a virtude é exercida por todas as partes do corpo civil:

“Esta forma possui, em primeiro lugar, uma grande isonomia – da qual a duras penas os homens livres podem abster-se por muito tempo – e em seguida firmeza, uma vez que aquelas formas primitivas [*de repúblicas*] facilmente convertem-se em seus vícios contrários, de maneira que do rei surja um tirano, dos aristocratas uma facção, do povo a turba e a confusão. Visto que as formas muitas vezes convertem-se em formas novas, esta forma – oriunda da junção

29 *De rep.* I 19, 31 [fala de Tuberão], “que tenhamos de fato um só senado e um só povo, e isto é possível, e extremamente danoso se não feito, e sabemos e vemos ser o certo; se concretizado, seremos muito mais vencedores e felizes” (*senatum uero et populum ut unum habeamus, et fieri potest, et permolestum est nisi fit, et secus esse scimus et uidemus, si id effectum est, et melius nos esse uicturos et beatius*).

30 *De rep.* II 42, 23 “pois será de uma tal maneira que não se encontrará outra forma de república como essa” (*quod erit eius modi, nihil ut tale ulla re publica reperiat*).

31 *De rep.* II 1, 1 “no entanto, nossa república foi constituída não pelo engenho de um só, mas de muitos; não pela vida de um só homem, mas por incontáveis séculos e eras. Nenhum talento disse [Cipião] ter existido como o único a quem nenhuma coisa lhe escapasse, nem que todos os talentos juntos pudessem de uma vez só evitar danos, de maneira que tudo fosse completamente pensado sem a experiência e sem o passar do tempo” (*nostra autem res publica non unius esse ingenio, sed multorum, nec una hominis uita, sed aliquot constituta saeculis et aetatibus. Nam neque ullum ingenium tantum existisse dicebat [Cipião] ut, quem res nulla fugeret quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse uno tempore prouidere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac uetustate*); *De rep.* II 21, 37 “Então Lélcio: “agora esta opinião faz Catão estar mais certo: a constituição de nossa república não se deve a um só homem ou a um só tempo” (*Tum Laelius: ‘nunc fit illud Catonis certius, nec temporis unius nec hominis esse constitutionem <nostrae> rei publicae*).

equilibradamente misturada [*de cada*] forma de república – não decai ordinariamente sem os grandes vícios dos governantes. Não há, pois, motivo de transformação quando cada um está firmemente apoiado em seu lugar e não encontra modo de precipitar-se e cair”<sup>32</sup>.



Para que essa forma de república seja estável e, portanto, duradoura, o respeito entre as partes corresponde a certa fraqueza (*inbecillitas*), uma espécie de “mãe da justiça”<sup>33</sup>, que impede um confronto direto entre os estamentos. A ideia de coesão social deriva, portanto, da ciência da obrigação de cada parte e no respeito dela com relação às demais. Quando não há coesão social, abre-se o caminho para o conflito civil, pensado como uma doença (daí possivelmente a ideia de guerra civil como “guerra intestina”, *bellum intestinum*), e para a desagregação da forma de república. Ao revés, quando há coesão social, o próprio sistema trata de dirimir desacordos.

Em defesa disso, o exercício da virtude na vida pública alça os bons concidadãos à condição de elemento fundamental da existência da república por sua ação moderadora; Cícero os denominará “líderes” (*principes*). Muito embora o acordo entre as partes – que o orador denomina *concordia ordinum* – fosse essencial à república romana, de modo que houvesse uma harmonia quase musical entre a ordem elevada, a média e a menor na organização de uma forma de república fundada na isonomia e no bem comum, a organização política também poderia confundir o consenso e a colaboração de todos com a hegemonia de estamentos, tornando assim indispensáveis figuras que atuassem na mediação dos interesses divergentes de cada uma das partes. A república romana é, de acordo com a concepção de Cícero, uma forma em que um elemento supremo e real (os cônsules) governa com a aristocracia (os senadores) e com o povo, numa unidade comparada à soma do corpo com a alma (SANTOS, 2007, p. 44).

O líder (*princeps*) é um “homem de valor” (cp. Aristot. *Pol.* 3. 1278b ἀνὴρ ἀγαθός), um “cidadão que possui competência para governar” (ibid.,

32 *De rep.* I 45, 69 *Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam [magnam], qua carere diutius uix possunt liberi, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria uitia conuertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio, quodque ipsa genera generibus saepe commutatur nouis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum uitii euenit. Non est enim causa conuersionis, ubi in suo quisque esta gradu firmiter collocatus et non subest, quo praecipitet ac decidat.*

33 *De rep.* III 13, 23 “mas um temendo outro, um homem temendo outro, uma ordem à outra, e ninguém confiando em si mesmo, forma-se uma espécie de pacto entre o povo e os poderosos” [...] “de fato a mãe da justiça não é a natureza nem a vontade, mas a fraqueza” (*sed cum alius alium timet et homo hominem et ordo ordinem, tum quia sibi nemo confidit, quasi pactio fit inter populum et potentis [...] etenim iustitiae non natura nec uoluntas, sed inbecillitas mater est*).



πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος)<sup>34</sup>. Com isso, a melhor forma de república é aquela que se assemelha ao melhor dos seres humanos<sup>35</sup>; sendo ele virtuoso, também virtuosa será a república<sup>36</sup>. As demais qualidades do líder ciceroniano provêm de postulados da filosofia estoica que, ao modelo de Platão, fundamentem a ação humana no uso da sabedoria (*sapientia*), de que se entende que um líder é sábio, virtuoso e que, tendo autoridade de julgar e organizar as questões públicas, identifica-se com um princípio ordenador e soberano (GRIMAL, 1985, p. 246; LEPORE, 1954, p. 82; 88). Por tais características, o líder se opõe à figura do tirano (*rex; tyrannus*):

“Seja a ele [o *tirano*] oposto um outro, bom, sábio e destro no serviço e no cargo civil, como tutor e procurador da república. Que assim se denomine quem quer que seja regente e timoneiro da república. Façam por reconhecer esse homem, pois é ele quem pode proteger a república com bom senso e com ações”<sup>37</sup>.

A oposição entre líder e tirano parte da identificação da relação que ambos mantêm com a república: o líder atende às necessidades da vida em comunidade, comungando de seus valores e preservando sua condição livre ao assegurar, como alicerces da melhor forma de república, os costumes, a virtude, a justiça e a equidade; o tirano, por sua vez, torna reféns seus concidadãos em nome do poder individual. É com esse critério que Cícero apresenta o modelo de tirano (Tarquínio, o Soberbo), alertando sobre o perigo representado

34 cp. Cic. Ses. 45, 97 “Mas quantos há entre esses [i. e. os melhores cidadãos]? O total, se mo perguntam, é incalculável (e não há como definirmos): são os líderes do conselho público [*principes consili publici*], são os que lhes seguem a conduta, são os homens dos estamentos mais altos, aos quais se abre o senado, são os romanos das cidades aliadas e dos campos, são os homens de negócios, estão também entre os optimates [i. e. os melhores cidadãos] os libertos. [...] Os defensores daqueles optimates que respeitam o propósito, as comodidades, as opiniões [dos demais cidadãos] governando a república são eles mesmos optimates, contam-se entre os mais sérios e ilustres cidadãos e os líderes da comunidade [*principes civitatis*]” (*Quis ergo iste optimus quisque? Numero, si quaeris, innumerabiles, neque enim aliter stare possemus: sunt principes consili publici, sunt qui eorum sectam sequuntur, sunt maximorum ordinum homines, quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optimates. [...] Horum qui voluntati, commodis, opinionibus in gubernanda re publica serviunt, defensores optimatum ipsique optimates gravissimi et clarissimi cives numerantur et principes civitatis*).

35 LEPORE, 1954, pp. 87-88, citando Aristóteles, *Pol.* 2. 1261a 15.

36 *De rep.* I XXXI, 47 [ed. de Keyes], “Qualquer república é tal qual a natureza ou a vontade daquele que a governa” (*talís est quaeque res publica qualis eius natura aut uoluntas qui illam regit*).

37 *De rep.* II XXIX, 51 [ed. de Keyes] *sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis, quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis. quem uirum facite ut agnoscat; iste est enim qui consilio et opera civitatem tueri potest.*



pelo despotismo. É por causa de Tarquínio que, sem grandes distinções, se dá em Roma o nome de “rei” ou “tirano” àquele que exerce qualquer forma de poder personalizado – diferindo do tirano grego que é, essencialmente, um rei injusto<sup>38</sup> – e que aspira à monarquia. Sob o imperativo da colaboração entre os membros da comunidade, a tirania passa a designar a “não-política”, o avesso ou a destruição da política.

Dados esses pressupostos, concebe-se a guerra civil não apenas como expressão inequívoca da ruptura com a comunidade, como ainda, dependendo da motivação de seus protagonistas, uma demonstração de poder tirânico. Não por acaso, Cícero chama a atenção para a diferença entre as contendas civis de Cina, Mário, Sula e César: os três primeiros contenderam, mas não reinaram – ou antes, não romperam com a república; por outro lado, César, após derrotar as forças de Pompeu, não apenas reinou como ainda pretendeu perpetuar-se no poder despótico. A anistia concedida aos assassinos do ditador fundamenta-se na ideia de tiranicídio: morto César, morre também a tirania<sup>39</sup>. Não que os conflitos anteriores já não apontassem uma fratura entre os estamentos da república romana<sup>40</sup>, precipitando o surgimento de déspotas; fato é que, até Júlio César, as contendas civis não haviam, a deduzir-se do que Cícero argumenta quando da crise deflagrada pelo assassinato do ditador, demandado um esforço senatorial tão significativo para a recuperação da situação precedente.

Sendo assim, a guerra civil passa a representar a expressão de projetos individuais de poder e o principal motivo de preocupação para o senado, que

38 *De rep.* I 44, 68; II 27, 49; 30, 52.

39 *Phil.* I 1, 3; II 11, 27; 12, 29; 34, 86; 36, 91; 42, 108; X 4, 7.

40 *Har. Res.* 28, 60 “Possuía outrora a república [*civitas*] tamanha constância e suficiência, que ao descuido senatorial – e inclusive aos agravos dos cidadãos – poderia desculpar. Já não pode mais. Exauriu-se a fazenda pública, os possuintes não podem desfrutar seus proventos, decresceu a autoridade senatorial, despedaçou-se a concórdia entre senadores e cavaleiros [*consensus ordinum*], expiraram as sentenças judiciais, poucos indivíduos definem as votações; a disposição dos homens de valor, indolente, desacreditará a requisição de nossa ordem senatorial e, sucedidos todos esses incidentes, de balde requisitarão V. Exas. um concidadão que, em defesa da própria pátria, permaneça inquebrantável. 61. Dessa forma, outro expediente que não a concórdia [*concordia*] não subsiste com o qual possamos preservar, pouco importa sua natureza, a hodierna composição [*statum*] da república” (*Qua re, id quod extremum est in haruspicum responso, providete ne rei publicae status commutetur; etenim vix haec, si undique fulciamus iam labefacta, vix, inquam, nixa in omnium nostrum umeris cohaerebunt. Fuit quondam ita firma haec civitas et valens ut negligentiam senatus vel etiam iniurias civium ferre posset. Iam non potest. Aerarium nullum est, vectigalibus non fruuntur qui redemerunt, auctoritas principum cecidit, consensus ordinum est divulsus, iudicia perierunt, suffragia descripta tenentur a paucis, bonorum animus ad nutum nostri ordinis expeditus iam non erit, civem qui se pro patriae salute opponat invidiae frustra posthac requiretis. 61. Qua re hunc statum qui nunc est, qualiscumque est, nulla alia re nisi concordia retinere possumus*).



precede as demais ordens pela autoridade de seus membros e por concentrar o número daqueles que Cícero chama “líderes” (*principes*; cp. Ses. 45, 97). Ela aponta para o desequilíbrio de funções dos estamentos da república romana e para a falta de medidas que restituam o papel dos líderes senatoriais na mediação dos interesses coletivos visando à manutenção do bem comum. O caso da Guerra Civil entre César e Pompeu tem uma dificuldade adicional – um dos contendentes lutava pelo poder de que não dispunha e o outro, pelo que lhe sobejava<sup>41</sup>. Contra as acusações pessoais de subserviência que Marco Antônio lhe imputara, Cícero admite, na *Filípica II*, sua parcela de responsabilidade no distanciamento entre Júlio César e Cneu Pompeu quando havia solicitado a esse que fizesse o possível para impedir a candidatura *in absentia* daquele ao consulado de 49 a. C. e quando, anos antes, lhe pedira (a despeito mesmo da situação de produção e do conteúdo do discurso *De provinciis consularibus*) que não concedesse a César a prorrogação de seu proconsulado nas Gálias. Soma-se a isso o ter pedido a Pompeu que jamais se associasse a Júlio César no *foedus amicitiae* (o que de mal grado chamamos hoje “Primeiro Triunvirato”) ou que, aliando-se a ele, jamais se desfizesse da parceria, sob a pena de causar a desgraça de toda a comunidade<sup>42</sup>. Tal proposição reforça o fato de que a Guerra Civil, pelo interesse que norteou os atos de ambos os contendentes, concorreu para a deterioração do modelo de república romana que ele, Cícero, defendia

41 *Phil.* XIII 1, 2 “Nessa última guerra, se Pompeu algo abnegasse de sua austeridade, e César muito de sua ganância, poderíamos não apenas ter uma paz inalterável, como ainda um resquício da república” (*Proximo bello si aliquid de summa gravitate Pompeius, multum de cupiditate Caesar remisisset, et pacem stabilem et aliquam rem publicam nobis habere licuisset*); cp. Luc. I 125- 126; Flor. *Epit.* II 13, 2, 14.

42 *Phil.* II 9, 24 “Contudo, foram duas as situações em que procurei engendrar em Pompeu alguma antipatia contra César – controverta-as V. Exa., caso possa: a primeira, para que não fosse o mando de César prorrogado em cinco anos; a segunda para que – como ele estivesse ausente – a candidatura não lhe fosse autorizada. Se de qualquer uma delas eu o tivesse persuadido, jamais enfrentaríamos tamanha calamidade. Da mesma maneira – quando já havia Pompeu cedido a César todos os destacamentos seus e do povo romano e, muito mais tarde, começara a perceber o que bastante tempo antes eu lhe advertira –, eu – como engrangasse aproximar-se da cidade uma conflagração desastrosa – não deixei de interceder pela paz, pela concórdia e pelo entendimento, e muitos se recordam de minhas palavras: *Quisera, Cneu Pompeu, jamais estabelecesse V. Exa. aliança com Caio César, ou jamais a dissolvesse! Concernia aquilo à compostura de V. Exa.; e isso, à sua prudência*. Tais, Marco Antônio, foram minhas apreciações desde sempre tanto de Pompeu quanto da república; fossem elas consideradas, a república permaneceria, e V. Exa. desapareceria sob sua degradação, ignomínia e desprestígio” (*Duo tamen tempora inciderunt quibus aliquid contra Caesarem Pompeio suaserim; ea velim reprehendas, si potes: unum ne quinquenni imperium Caesari prorogaret, alterum ne pateretur ferri ut absentis eius ratio haberetur. Quorum si utrumvis persuasissem, in has miseras numquam incidissemus. Atque idem ego, cum iam opes omnis et suas et populi Romani Pompeius ad Caesarem detulisset seroque ea sentire coepisset quae multo ante provideram, inferrique patriae bellum viderem nefarium, pacis, concordiae, compositionis auctor esse non destiti, meaque illa vox est nota multis: “Utinam, Pompei, cum Caesare societatem aut numquam coisses aut numquam diremisses! Fuit alterum gravitatis, alterum prudentiae tuae”. Haec mea, M. Antoni, semper et de Pompeio et de re publica consilia fuerunt; quae si valuissent, res publica staret, tu tuis flagitiis, egestate, infamia concidisses*).



como a melhor das formas de república. Ademais, se depois da Guerra Civil a república romana agonizava, isso ocorreu por falta de tato de Pompeu Magno – que, sem avaliar a experiência que Júlio César adquirira em uma década de pacificação dos gauleses, lançou-se numa guerra que pedia um enorme efetivo militar e grandes recursos financeiros.

Considerada a natureza dessa guerra civil, o tiranicídio poderia devolver a república romana à normalidade cumprindo quatro exigências: a reafirmação do bem comum pela eliminação do tirano e da tirania; a ressignificação do ideal de liberdade dos cidadãos, cuja ação política deixaria de ser mediada pelo arbítrio de um indivíduo; a recuperação de antigas práticas da república romana, que incluem a indicação senatorial das magistraturas cumpridas pelo homem público após o consulado e a restauração da sanidade jurídica pela abolição de leis estabelecidas pelo tirano<sup>43</sup>. Contudo, claro está que o assassinato de Júlio César não resultou na efetuação de qualquer uma dessas exigências – muito pela falta de consenso da ordem senatorial, então composta por importantes aliados do ditador.

Em vista disso (e para não cair em contradição ao respaldar a liderança de Otaviano às tropas senatoriais), a estratégia que Cícero novamente emprega contra seus adversários políticos é negar-lhes a cidadania<sup>44</sup> no intuito de tornar a guerra civil um *bellum inexpiabile* (*Phil.* XIII 1, 2) – uma guerra impreterível e, porquanto deflagrada contra não-cidadãos (*hostis*)<sup>45</sup>, justa. Dessa forma,

43 Ao condenar Bruto pelo assassinato de Júlio César, em seu *De Beneficiis* II 20, 2, Sêneca apresenta quatro motivos para o assassino julgar que, eliminando César, estava agindo corretamente e pelo bem comum: o primeiro, que livrava Roma do arbítrio de um rei (*aut regis nomen extimuerit*); o segundo, que a *libertas* recuperada favoreceria à ação dos cidadãos (*aut ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et seruienti*); o terceiro, que a morte de César significaria o retorno aos antigos costumes republicanos (*aut existimavit ciuitatem in priorem formam posse reuocari amissis pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem ciuiliis*) e o último, que as leis enfim valessem frente à ameaça do poder tirânico (*et staturas suo loco leges, ubi uiderat tot milia hominum pugnantia, non an seruient sed utri*).

44 Denegar-lhes a cidadania significa privá-los do respeito ou temor religioso, do amor filial e fraternal e dos valores que identificam o homem público como ser humano; cp. *Phil.* XIV 10, 27 “Com essas vinte coortes – e sem cavalaria –, Hircio – portando ele mesmo a águia da Quarta Legião (belíssima imagem que não vimos com qualquer outro comandante) – deu combate a três legiões e à cavalaria de Antônio e prostrou, derrotou e exterminou os inimigos nefastos que ameaçavam este Templo de Júpiter Ótimo Máximo e o dos demais deuses imortais, os tetos desta cidade, a liberdade do povo romano, nosso sangue e nossa existência” (*His viginti cohortibus nullo equitatu Hirtius ipse aquilam quartae legionis cum inferret, qua nullius pulchriorem speciem imperatoris accepimus, cum tribus Antoni legionibus equitatuque conflixit hostesque nefarios huic Iovis Optimi Maximi ceterisque deorum immortalium templis, urbis tectis, libertati populi Romani, nostrae vitae sanguinique imminentes prostravit, fudit, occidit*). O procedimento já havia sido adotado anteriormente contra Públio Clódio Pulcher, responsável pelo exílio sofrido pelo orador entre 58 e 57 a. C.; cf. *Parad.* IV 29.

45 *Phil.* II 1, 2; 21, 51; 25, 89; III 3, 6; 6, 14; IV 1, 1- 2; 2, 5- 6; V 4, 9; 8, 21; 9, 25; 11, 29; VII 2, 5; 3, 9- 10; 4, 11; 13; 5, 15; VIII 2, 6; 10, 29; X 10, 21; XI 1, 3; 2, 6; 4, 9; 5, 12; 6, 15; 7, 16; 12,



Lúcio Antônio não será tido como cidadão romano, mas sim encarnará um determinado perfil de gladiador, o “mirmilão” (*myrmillo*)<sup>46</sup>; Lúcio Decídio Saxa e Cafão, membros designados por Marco Antônio para a comissão dos sete responsáveis pela distribuição de terras aos veteranos de César, farão parte de um grupo de comediantes, jogadores, proxenetas e bufões (*Phil. V 3, 7; 7, 21-22; VI 5, 14; VIII 9, 26; XI 6, 13; XII 9, 23; XIII 2, 2; 18, 37*)<sup>47</sup>; e Marco

---

29; 15, 38; XII 3, 8; 7, 17; 8, 19-20; 10, 24; XIII 3, 5; 6, 14; 9, 21; 10, 23; 15, 32; 18, 39; XIV 1, 1; 3, 6-7; 4, 9-10; 5, 12; 8, 21-22; 9, 24; 10, 27; 14, 36-38.

46 *Phil. III 12, 31; V 7, 20; VI 4, 10; 5, 13; VII 6, 17; XII 8, 20.*

47 Cícero nomeia com desprezo e ironia os aliados de Marco Antônio em *Phil. XIII 2, 3* “Pode haver paz com os Antônio, com Censorino, com Ventídio, com Trebélio, com Béstia, com Núcula, com Munácio, com Lentão, com Saxa? Menciono esses poucos como exemplo; o número é imenso. V. Exas. mesmos identificam a perversidade dos demais. 3. Somem-se a esses os naufragos amigos de [Júlio] César – os Barbas Cássios, os Barbácios, os Políões –; somem-se os parceiros e os camaradas de Antônio – Eutrappelo, Mela, Pôncio, Célio, Crassício, Tirão, Mustela, Petúcio. Passo em silêncio a comitiva; chamo atenção para os líderes [*duces*]. Acrescentem-se os alaudas e os demais veteranos, o seminário de juízes da terceira decúria – os quais, dissipados os seus bens e consumidas as mercês de César, cobiçaram nosso patrimônio” (*Cum Antonis pax potest esse, cum Censorino, Ventidio, Trebellio, Bestia, Nucula, Munatio, Lentone, Saxa? Exempli causa paucos nominavi; genus infinitum inmanitatemque ipsi cernitis reliquorum. 3. Adde illa naufragia Caesaris amicorum, Barbas Cassios, Barbatios, Polliones; adde Antoni conlusores et sodales, Eutrappelum, Melam, Pontium, Coelium, Crassicium, Tironem, Mustelam, Petusium: comitatum relinquo, duces nomino. Huc accedunt Alaudae ceterique veterani, seminarium iudicum decuriae tertiae, qui suis rebus exhausti, beneficiis Caesaris devoratis fortunas nostras concupiverunt*); *Phil. XIII 12, 26* “Por acaso chamaremos de senado os acampamentos de V. Exa.? Neles, V. Exa. é obviamente um consular, cujo consulado inteiro não recebeu qualquer registro: dois pretores perderam a esperança, se é que a tinham, de receber abono – posto defendermos os Atos de César –; outros dois pretores: Ânio Filadelfo e o inocente Gálio; os edis: Béstia – treinador de minha voz e de meus pulmões –; o patrono de confiança e fraudador de seus credores, Trebélio; um sujeito falido e arruinado – Quinto Célio – e o melhor amigo de Antônio, Vário Cotila – a quem, por puro prazer, Antônio exigia fosse nos banquetes açoitado por escravos públicos; septênvros: Lento, Núcula e Lúcio Antônio – benquistos e amado pelo povo romano; tribunos – em primeiro lugar, os designados –: Túlio Hostílio – que, por decisão própria, escreveu seu nome num portão por onde, como não pudesse atrair seu comandante, desertou; e o outro eleito foi um tal Insteio – ladrão ousado (dizem), que contam ter trabalhado nas termas de Pisauro. 27. Seguem-se os demais tribunos: em primeiro lugar, Tito Planco – o qual, se prezasse o senado, jamais o incendiaria. Condenado por tal atentado, com armas regressou à mesma cidade de onde havia sido escorraçado pelas leis. Isso ele comunga com tantos outros semelhantes seus. O mais admirável é não aplicar-se a Planco o que diz o provérbio: “não pode morrer se não lhe quebram as pernas”. Tem as pernas quebradas, e vive. Isso – como outras coisas – dizem ter sido presente de Áquila. Está aí também Décio – procedente (presumo eu) dos Mures Décios – que também corrou os donativos de César. Com efeito, a memória dos Décios, desde há muito esquecida, foi por mérito dele – homem dos mais preclaros – renovada. E como posso preterir Decídio Saxa – sujeito trazido do fim do mundo para vermos como tribuno popular quem jamais víramos como concidano? 28. Outro que aí está é Saserna; todos, porém, guardam tanta semelhança entre si, que desacerto seus nomes. Não se deve esquecer também Extítio – irmão de Filadelfo, o questor – para não parecer, em caso de preterir-lo, que invejo Antônio. Também está Asínio – senador por decisão própria, eleito por si mesmo. Viu a cúria aberta após o decesso de César; trocou os sapatos e de repente fez-se Pai Conscrito. Desconheço Sexto Albésio; contudo, jamais encontrei alguém tão maledicente que não o julgasse merecedor do senado de Antônio. Creio ter me esquecido de outros; de quem me lembrei não pude deixar de falar. Fiado em tal senado, Antônio ignorou o senado de Pompeu, no qual havia uma dezena de consulares que, de estarem vivos, decerto não haveria esta contenda: a



Antônio não apenas será comparado ao mais cruel dos adversários romanos (Antônio é denominado “novo Aníbal” em *Phil.* XIII 11, 25 *nove Hannibal*; cp. *Phil.* V 9, 25 *Ergo Hannibal hostis, civis Antonius?*), como ainda francamente diminuído na comparação com Júlio César<sup>48</sup>. Em comum, todos eles serão

arrogância cederia à autoridade” (*An vero tua castra potius senatum appellaremus? In quibus tu es videlicet consularis, cuius totus consulatus est ex omni monumentorum memoria evulsus; duo praetores sine causa diffisi se aliquid habituros – nos enim Caesaris beneficia defendimus –; praetorii Philadelphus Annius et innocens Gallius; aedilicii corycus laterum et vocis meae, Bestia, et fidei patronus, fraudator creditorum, Trebellius, et homo dirupto dirutusque Q. Caelius, columenque amicorum Antoni, Cotyla Varus, quem Antonius deliciarum causa loris in convivio caedi iubebat a <er>vis publicis; septemvirales Lento, Nucula, tum deliciae atque amores populi Romani, L. Antonius; tribuni <plebis> duo designati, primum Tullus Hostilius, qui suo iure in porta nomen inscripsit sui, cum prodere imperatorem suum non potuisset, reliquit; alter est designatus Insteius nescio qui fortis, ut aiunt, latro; quem tamen temperantem fuisse ferunt Pisauri balneatorem. 27. Secuntur alii tribunicii, T. Plancus in primis: qui <ni>si senatum dilexisset, numquam curiam incendisset. Quo scelere damnatus in eam urbem redi<i> armis, ex qua excesserat legibus. Sed hoc ei commune cum pluribus qui simillimis. Illud tamen <non> verum in hoc Planco quod proverbii loco dici solet, perire eum non posse, nisi ei crura fracta essent. Fracta sunt, et vivit. Hoc tamen, ut alia multa, Aquilae referatur acceptum. Est etiam ibi Decius, ab illis, ut opinor, Muribus Decii, itaque Caesaris munera erosit: Deciorum quidem multo intervallo per hunc praeclearum virum memoria renovata est. Saxam vero Decidium praeterire qui possum, hominem deductum ex ultimis gentibus, ut eum tribunum plebis videremus, quem civem numquam videramus? 28. Est quidem alter Saserna; sed omnes tamen tantam habent similitudinem inter se, ut in eorum praenominibus errem. Nec vero + Exitius +, Philadelphi frater, quaestor, praetermittendus est, ne, si de clarissimo adolescente silvero, invidisse videar Antonio. Est etiam Asinius quidam senator voluntarius lectus ipse a se. Apertam Curiam vidit post Caesaris mortem: mutavit calceos; pater conscriptus repente factus est. Non novi Sex. Albesium, sed tamen neminem tam maledicum offendi qui illum negaret dignum Antonii senatu. Arbitror me aliquos praeterisse; de iis tamen, qui occurrerant, tacere non potui. Hoc igitur fretus senatu Pompeianum senatum despicit, in quo decem fuimus consulares: qui si omnes viverent, bellum omnino hoc non fuisset; auctoritati cecisisset audacia).*

48 *Phil.* II 45, 116 “Além do mais, em caso de V. Exa. não temer os homens de coragem e os cidadãos eminentes – porquanto de sua pessoa afugenta-os com armas – também não poderão os seguranças de V. Exa. – acredite-me – suportá-lo por muito tempo. Que vida, pois, é esta – temer dia e noite seus semelhantes? A não ser, certamente, que os subordine V. Exa. com obséquios maiores que aqueles com que César conformou alguns de seus homicidas, ou possua V. Exa. algo em que comparar-se com ele. Houve em [Júlio] César perspicácia, discernimento, imaginação, talento para as Letras, ponderação, cautela, determinação. Realizou façanhas em batalha – e, conquanto catastróficas para a república, ainda assim excepcionais –; durante muitos anos preparou-se para reinar – e, à custa de um grande esforço e enormes ameaças, conseguiu o que meditara; com espetáculos, monumentos, gratificações e banquetes abandonou a multidão imperita; aos seus sobressaiu-se com recompensas e aos adversários, com uma clemência dissimulada. Que mais? Trouxe a uma cidade então livre a prática de – parte por medo, parte por inércia – submeter-se. 117. Posso com ele comparar V. Exa. na ambição de reinar; no demais, decerto não há semelhanças. Mas, fora os inúmeros males que César entalhou na república, resta o bem de haver o povo romano aprendido o quanto confiar em cada um, a quem se entregar, de quem suspeitar. V. Exa. não pensa nisso? Não compreende bastar aos homens de coragem o ter aprendido quanto belo em si mesmo, quão prazeroso pelo proveito, quão notável pelo renome é assassinar um tirano? Acaso aqueles que não suportaram César tolerarão V. Exa.? 118. Com obstinação – acredite-me – haverá quem se apresse doravante a tal resultado, sem deixar passar a ocasião” (*Quodsi non metuis viros fortis egregiosque civis, quod a corpore tuo prohibentur armis, tui te, mihi crede, diutius non ferent. Quae est autem vita dies et noctes timere a suis? Nisi vero aut maioribus habes beneficiis obligatos quam ille quosdam habuit ex iis a quibus est interfectus, aut tu es ulla re eum eo comparandus. Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, litterae, cura, cogitatio, diligentia; res bello gesserat, quamvis rei publicae calamitosas, at tamen magnas; multos annos regnare meditatus, magno labore, magnis periculis, quod cogitavit effecerat; muneribus, monumentis, congiariis, epulis multitudinem imperitam delenierat; suos*



“inimigos da paz, da concórdia, das leis, do direito e da liberdade” (*Phil.* XI 14, 36 *oti, concordiae, legum, iudiciorum, libertatis inimicos*), o que ressalta, por antítese, todo o exposto acima sobre as condições da vida em comunidade.

O aviso de Cícero ao senado é equivalente àquele que Marco Antônio faz a Otaviano e a Aulo Hircio na missiva com que abrimos nossa discussão; ele inverte, porém, o antagonista: submetido a Marco Antônio, o senado denegará seu dever de servir aos interesses da comunidade, rebaixando-se à escravidão. Nisso, comete a dupla injustiça de não reconhecer os que se submeteram aos imperativos da república<sup>49</sup> e legitimar, de maneira obscena, posturas que comprometam a sua própria existência:

“Disso Marco Lépido também deve prover-se, para não parecer agir com presunção maior do que aquilo que seus costumes expressam. 14. Se nos intimida com um exército, esqueceu-se que tal exército é do senado, do povo romano e da república inteira, não seu. “Mas poderia usá-lo como seu”. Farão tudo o que podem fazer os homens de valor, mesmo se torpe, pernicioso ou completamente ilícito? O que há, pois, mais torpe, mais marginal ou mais obsceno do que liderar um exército contra o senado, contra os concidadãos, contra a pátria? O que merece detração maior do que agir ilegalmente? Ninguém pode guiar um exército contra a pátria, se o que chamamos *lícito* é outorgado pelas leis, pelos costumes e instituições de nossos ancestrais. Nem tudo o que alguém possa fazer é lícito ou, apenas por não lhe ser denegado, permitido. A V. Exa., Lépido, como a seus ancestrais a pátria concedeu tropas: para defendê-la. Com elas, V. Exa. debelará o inimigo, dilatando as fronteiras de nosso poderio; obedecerá ao senado e ao povo romano, se porventura o destinarem a outra ocupação”<sup>50</sup>.

---

*praemiis, adversarios clementiae specie devinxerat. Quid multa? Attulerat iam liberae civitati partim metu, partim patientia consuetudinem serviendi. 117. Cum illo ego te dominandi cupiditate conferre possum, ceteris vero rebus nullo modo comparandus es. Sed ex plurimis malis, quae ab illo rei publicae sunt inusta, hoc tamen boni exitit, quod didicit iam populus Romanus, quantum cuique crederet, quibus se committeret, a quibus caveret. Haec non cogitas, neque intellegis satis esse viris fortibus didicisse, quam sit re pulchrum, beneficio gratum, fama gloriosum tyrannum occidere? An, cum illum homines non tulerint, te ferent? 118. Certatim posthac, mihi crede, ad hoc opus curretur neque occasionis tarditas expectabitur).*

49 *Phil.* XI 14, 37 “Portanto, bons são os que devemos recompensar; tácitos, os que devemos reconhecer; maus, aqueles cuja violência enfrentamos com a guerra e com armas legítimas” (*Ergo aut boni sunt, quos etiam ornare, aut quieti, quos conservare debemus, aut impii, quorum contra furem bellum et iusta arma cepimus*).

50 *Phil.* XIII 6, 13 *Atque etiam hoc M. Lepido providendum est, ne quid arrogantius quam eius mores ferunt facere videatur. 14. Si enim nos exercitu terret, non meminit illum exercitum senatus populique Romani atque universae rei publicae esse, non suum. At uti potest pro suo. Quid tum? Omniane bonis viris quae facere possunt facienda sunt? Etiamne si turpia, si perniciosae erunt, si facere omnino non licebit? Quid autem turpius aut foedius aut quod minus deceat quam contra senatum, contra cives, contra patriam exercitum ducere? Quid vero magis vituperandum quam id facere quod non liceat? Licet autem nemini contra patriam ducere exercitum, si quidem licere id dicimus quod legibus, quod more*



Por fim, para convencer os demais senadores a reconhecerem formalmente a liderança de Otaviano contra Marco Antônio, Cícero recorre à contradição de o senado empregar esforços para resguardar a república de uma nova contenda civil e promover o diálogo com Marco Antônio prescindindo, porém, da designação jurídica de seu antagonista:

“Dado o teor da carta dos cônsules Caio Pansa e Aulo Hircio e do pró-pretor Caio César, assentamos louvores aos deuses imortais. Quem preceituou as ações de graças, reconheceu inadvertidamente nossos inimigos: jamais decretamos ações de graças em conflagrações civis. Decretamos, diria eu? Isso não foi sequer solicitado na carta dos vencedores. 23. O cônsul Sula geriu uma guerra civil; voltadas contra a cidade as suas tropas, expulsou e mandou matar quem lhe aprouve: e não houve menção alguma a ações de graças. Em seguida, veio a grave conflagração de Otávio: e, para o vencedor, não houve ação de graças. Sula, em comandante, desafrontou a vitória de Cina: e nenhuma ação de graças foi autorizada pelo senado. A V. Exa. mesmo, Públio Servílio, por acaso mandou-lhe missiva o seu colega [i.e., Júlio César] sobre a terribilíssima Farsália, querendo fosse alguma ação de graças autorizada? Decerto que não. Pediu-a sim, depois, por Alexandria e por Farnace; mas da Batalha de Farsália nem sequer solicitou o triunfo [ao senado]. Tal combate aniquilou cidadãos com os quais – estivessem eles não apenas vivos, como fossem igualmente vencedores – poderia a comunidade florescer e prosperar. 24. O mesmo sucedera nas demais conflagrações civis. Contudo, em meu consulado foi decretada – de forma nova e inaudita – a ação de graças não pelo arrasamento de inimigos, mas, sem que se tomassem as armas, pela proteção aos concidadãos. Por tal motivo, ou devem V. Exas., quando o pedem nossos comandantes em razão de suas façanhas importantíssimas em defesa da república, denegar-lhes as ações de graças – coisa que sucedeu a [Aulo] Gabínio e a mais ninguém –, ou é necessário, ao decretar ações de graças, julguem V. Exas. inimigos aqueles contra cujos procedimentos V. Exas. as concedam”<sup>51</sup>.

---

*maiorum institutisque conceditur. Neque enim, quod quisque potest, id ei licet, nec, si non obstat, propterea etiam permittitur. Tibi enim exercitum, Lepide, tam quam maioribus tuis patria pro se dedit. Hoc tu arcebis hostem, fines imperi propagabis: senatui populoque Romano parebis, si quam ad aliam rem te forte traduxerit.*

51 Phil. XIV 8, 22 *Ex litteris enim C. Pansae A. Hirti consulum, C. Caesaris pro praetore, de honore dis immortalibus habendo sententias dicimus. Supplicationem modo qui decrevit, idem imprudens hostes iudicavit; numquam enim in civili bello supplicatio decreta est. Decretam dico; ne victoris quidem litteris postulata est. 23. Civile bellum consul Sulla gessit, legionibus in urbem adductis quos voluit expulit, quos potuit occidit: supplicationis mentio nulla. Grave bellum Octavianum insecutum est: supplicatio nulla victori. Cinnae victoriam imperator ultus est Sulla: nulla supplicatio decreta a senatu. Ad te ipsum, P. Servili, num misit ulla collega litteras de illa calamitosissima pugna Pharsalia? Num te de supplicatione voluit referre? Profecto noluit. At misit postea de Alexandria, de Pharnace: Pharsaliae vero pugnae ne triumphum quidem egit. Eos enim cives pugna illa sustulerat, quibus non modo vivis, sed etiam victoribus incolumis et florens civitas esse posset. 24. Quod idem contigerat superioribus bellis civilibus.*



Redefinir a relação que o senado deve ter com Marco Antônio e justificar a violência como a única alternativa viável de reequilíbrio da forma de república: eis o marco em que deve se acomodar aquilo que, no contexto da crise de 44 a. C., Cícero reiteradamente julga procedente com a manutenção do *genus mixtum* e com as imposições da vida em comunidade. Cabe nele tão-somente o homem público cuja postura não provoque a colisão dos valores do grupo com as limitações das prerrogativas de cada uma das partes que formam o corpo civil. Isso explica, por exemplo, o porquê de Cícero preconizar as primeiras resoluções de Marco Antônio logo depois do assassinato de Júlio César (extinguir a função de ditador, suspender concessões fiscais e punir severamente os agitadores que se aproveitavam da confusão do momento)<sup>52</sup> e propugnar a manutenção dos Atos de César, voltando-se, contudo, contra o mesmo Marco Antônio quando, ao passo que aguardava a chegada das tropas macedônicas, esse partiu para assumir a administração da Gália Cisalpina.

Com efeito, as definições de *princeps* e de *res publica* elaboradas por Cícero – e que subjazem aos argumentos presentes nas *Filípicas* para debelar a crise de 44 a. C. – partem do frágil princípio de que o cidadão conte com um rol de qualidades que o exortam a estar sempre disposto a colaborar com o grupo. Entende-se, aqui, que tais predicados respondam ao imperativo da obediência às determinações do senado, compreendido como o estamento central do *genus mixtum* tanto por sua autoridade como ainda por congregar os líderes da república. A necessidade da proteção ou da recuperação da república romana, ao mesmo tempo que simplifica a noção de tirania, admite inclusive a violência bélica como meio legítimo de repressão da ação do rebelde, o que contradiz os fundamentos mesmos da convivência entre os cidadãos: “é necessário, em tão grande alvoroço e conturbação, obedecer antes aos tempos, que aos costumes”<sup>53</sup> é o que Cícero assevera quando propõe ao senado que Décimo e Marco Bruto assumissem função militar no confronto contra Marco Antônio. Dada essa contradição tão importante, não é de se admirar que o termo *res publica* continuasse, ainda que muito tempo depois da crise de 44 a. C., designando a forma romana de organização civil, e que o termo *princeps* entrasse no vocabulário político romano por uma porta distinta daquela que Cícero deixou aberta; foi necessário, contudo, esperar até

---

*Nam mihi consuli supplicatio nullis armis sumptis non ob caedem hostium, sed ob conservationem civium novo et inaudito genere decreta est. Quam ob rem aut supplicatio re publica pulcherrime gesta postulantibus nostris imperatoribus deneganda est, quod praeter A. Gabinium contigit nemini, aut supplicatione decernenda hostes eos de quibus decernitis iudicetis necesse est.*

52 *Phil.* I 2, 4.

53 *Phil.* XI 11, 27 *Necesse est enim in tanta conversione et perturbatione omnium rerum temporibus potius parere quam moribus.*



que Lucano<sup>54</sup>, Suetônio<sup>55</sup> e Tácito<sup>56</sup> chamassem a atenção para o fato de que os acontecimentos situados no período entre a Guerra Civil de Júlio César contra Cneu Pompeu e a ascensão de Augusto haviam alterado sensivelmente a compreensão das concepções ciceronianas de *princeps* e de *res publica*.

**Abstract:** In this article, I intended to deduce some basic elements of the process that I temporarily call “transition” from the Roman Republic to Principate by analysing the Ciceronian vocabulary in the *Philippics* that characterizes Mark Anthony and refers to the crisis derived from Julius Caesar’s murder. First, this vocabulary denounces the lack of dialogue between the opponents – what would serve as a basis for the argument of the urgency of civil war –; secondly, it assumes that specific conditions of social relations in the community failed. Therefore, when Cicero spoke up for the murder of the tyrant and advocated the military conflict as a reasonable reaction to Mark Anthony’s rebellious behaviour, his arguments, although destined to crush dissent among Roman aristocrats and overcome the civil wars, contributed to understand the concentration of power in the hands of one statesman.

**Keywords:** Cicero; *Philippics*; Julius Caesar; Civil War; Ancient Rhetoric

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dossiê

ABREU, Bruna Fernanda. **A construção do éthos de Cícero e de Marco Antônio na Primeira Filípica**. Monografia de conclusão de curso. Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2014.

ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. **A forma da república: da constituição mista ao Estado**. SP: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ARISTOTLE. **Politics**. Translated by H. Rackham. Cambridge/Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1944.

CICERO, Marcus Tullius. **De re publica (selections)**: edited by James E. G. Zetzel. UK and New York: Cambridge Greek and Latin Classics University Press, 1995.

54 Luc. IV 820- 824 “Mesmo que o poderoso Sula, o feroz Mário, o cruento Cina e a longa descendência de Júlio César adquirissem, com a espada, o direito de ceifar nossas vidas, a quem tamanho poder foi concedido?” (*Ius licet in iugulos nostros sibi fecerit ense/ Sulla potens, Mariusque ferox, et Cinna cruentus,/ Caesareaque domus series: cui tanta potestas/ Concessa est?*).

55 *Iul. 77* “A república [romana] não é nada; no máximo, uma expressão sem forma e sem conteúdo” (*nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie*).

56 Tac. *Ann. I 1* “O poder de Pompeu e de Crasso rapidamente passou para Júlio César; as armas de Lépidio e de Antônio baixaram sob Augusto que, depois que tudo tivesse cedido às discórdias civis, aceitou o comando supremo sob a designação de príncipe” (*Pompei Crassique potentia cito in Caesarem, Lepidi atque Antonii arma in Augustum cessere, qui cuncta discordiis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit*).



\_\_\_\_\_. **Orations. Philippics 7- 14.** Translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge/Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 2009.

\_\_\_\_\_. **Orations. Philippics 1- 6.** Translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge/Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 2009.

\_\_\_\_\_. **Pro Archia Poeta. Post reditum in senatum. Post reditum ad Quirites. De domo sua. De haruspicum responsis. Pro Plancio;** with an english translation by N. H. Watts. London and New York: Routledge, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pro Sestio. In Vatinius;** with an english translation by R. Gardiner. London and New York: Routledge, 1984.

GRIMAL, Pierre. “Les éléments philosophiques dans l’idée de monarchie à Rome à la fin de la république”. In FLASHAR, Hellmut & GIGON, Olof (org.) **Aspects de la philosophie hellénistique - neuf exposés suivis de discussions.** Genève: Fondation Hardt, 1985, tome XXXII.

LEPORE, Ettore. **Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica.** Napoli: Istituto italiano per gli studi storici, 1954.

LUCAIN. **La Guerre Civile (La Pharsale).** Texte établi et traduit par A. Bourguery. Paris: Les Belles Lettres, 1947, 2 vols.

PLATÃO. **República.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. PA: Editora Universitária UFPA, 3ª.ed., 2000.

POLIBIOS. **Histoires – livre VI;** texte établi et traduit par Raymond Weil. Paris: “Les Belles Lettres”, 1977.

\_\_\_\_\_. **História.** Trad. Mário da Gama Kury. DF: Editora da UnB, 2ª ed., 1996.

SANTOS, Gilson C. dos. **Entre os olhos e os ouvidos: a Guerra Civil entre César e Pompeu nas narrativas de Floro e Lucano.** Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

SCATOLIN, Adriano. “A imagem de Otaviano nas *Filípicas* de Cícero”. In: POMPEU, Ana Maria César; SOUSA, Francisco Edi de Oliveira (org.). **Grécia e Roma no universo de Augusto.** 1ª.ed. Coimbra/ São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/ Annablume, 2015, p. 51-69.

SUETONIUS. **The Lives of the Twelve Caesars;** an English Translation. Philadelphia: Gebbie & Co., 1889.

TACITUS. **Complete Works of Tacitus.** New York: Random House, 1942.

**Velleius Paterculus; Res Gestae Divi Augusti,** edited and translated by F. W. Shipley. Cambridge/Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1951.



## PATRIOS POLITEIA: ENTRE GOLPES OLIGÁRQUICOS A ANCESTRALIDADE DA DEMOCRACIA SE CONSTRÓI

Prof. Dr. Luis Fernando Telles D'Ajello<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo a análise do processo histórico que leva ao desenvolvimento de uma consciência democrática em Atenas no final do século V a.C. Para isto observa o desenrolar de uma disputa política entre oligarcas e seus opositores, associado ao desejo do fim da guerra do Peloponeso que era almejado pela maioria dos atenienses, mas por motivos diversos. Durante este processo há uma disputa pela autoridade das propostas dos grupos concorrentes. Esse critério gira em torno da ancestralidade da constituição ateniense indicada por cada grupo. As argumentações que procuram justificar a ancestralidade de suas propostas levam a um entrelaçamento com o processo do desenvolvimento do conceito de democracia. Desta confluência surge o desenvolvimento de uma consciência democrática entre os opositores dos oligarcas extremistas, os *demotikoi*.

**Palavras-chave:** Democracia; Constituição Ancestral; Atenas Clássica; Oligarquia.

Dossiê

Apesar de favorecidos por Prometeu, os homens se assemelham mais com seu irmão, Epimeteu. Sem a capacidade de previsão é comum se agarrar às chances de, ao menos, saber-se depois. O conhecimento a partir de um indício conhecido se torna uma baliza para o desvelamento de outros anteriores. No entanto, há de se ter cautela com o quanto se prioriza o marco que guia a investigação, pois este pode influenciar as leituras. As ações dos grupos envolvidos nos embates políticos de 411 e de 404 parecem tão erráticas que muitas concessões e emendas nas fontes têm sido propostas para se encontrar sentido. O resultado destes embates foi uma democracia com definições tão claras em sua organização e instituições, como em seus procedimentos para promulgação de leis e decretos, e das respectivas peculiaridades destas formas de publicações legais. Estas definições passaram a formar a concepção de uma democracia ancestral dentre os helenos do século IV. Apesar de suas definições serem recentes, uma tradição se construiu em torno desta encarnação da democracia. É possível que, ao vislumbrar esta democracia tão familiar, os

<sup>1</sup> Doutor em História pela UFRGS, atualmente professor substituto de História Antiga na UFSC. [telles.dajello@gmail.com](mailto:telles.dajello@gmail.com).



helenistas procurem nos eventos anteriores os passos que levaram a este desfecho. Esta investigação não é, em si, problemática. No entanto, esperar tirar sentido de ações que expliquem o direcionamento para este fim pode encobrir momentos de confusão, mudanças de intenções ou mesmo um plano diverso que por causa de suas consequências abriu caminho para este desfecho, mesmo que não intencionalmente.

Em 4 de Maio de 1971, em sua palestra inaugural em Cambridge, Moses Finley expressou muitas destas preocupações e questionamentos de maneira maestral. Este artigo pretende evitar o que Butterfield (1944)<sup>2</sup> e Finley (1971) chamaram de a sublime e poderosa *des-historicidade* que pode vir junto com a investigação crítica. Ao mesmo tempo evita a procura de uma origem, que no uso popular, como Marc Bloch (2002, p. 56-57) aponta, é “(...) um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar”. Aqui se apresenta então uma investigação sobre as diversas motivações e eventos que, independentes entre si, formam o panorama onde a consciência democrática veio a tocar o espírito dos atenienses, a ponto de nomeá-la em contraposição específica aos “atos injustos dos governantes na oligarquia (...)”<sup>3</sup> (**LÍSIAS, *Contra uma Acusação de Subversão da Democracia*, 27**).<sup>4</sup>

Mesmo entre os antigos atenienses três grupos eram identificados neste período. Suas ações, no entanto, parecem ser por vezes díspares com uma disposição entre oligarcas e democratas. Como se apresentam nas relações pessoais, para além das relações entre os grupos, os interesses parecem mais voltados para o fim da guerra, com discordâncias nas formas de se conseguir este fim. O debate político sobre o controle da polis não é combativo quando do início do que se chama de golpe oligárquico dos Quatrocentos, nem mesmo quando do estabelecimento dos Trinta Tiranos. São as ações destes, quando abusando de seu poder, que causam dificuldades e crises no âmbito político de Atenas. Houve uma ideia que parece concentrar o espírito do período em seu desejo pelo fim da situação contemporânea em prol de um exemplo como dos antigos atenienses. A *patrios politeia* parece um exemplo da similaridade entre os três grupos envolvidos. As ações de membros específicos destes grupos devem elucidar as motivações gerais dos atenienses e como as consequências de suas decisões levaram a um ambiente de oposição a homens representando uma organização oligárquica da polis. A formação desta oposição consolidou o que costuma se chamar de democracia ateniense do período clássico, mas

2 Citado em Finley.

3 Todas as traduções de Lísias baseadas no grego como estabelecido em LAMB, 1930.

4 Discurso presente no *Corpus Lysiacum*, mas atualmente tido como espúrio. Produzido em 399.

que melhor define a democracia do século IV, como estabelecida neste período de *stasis*.



Os brados, pelo retorno à uma constituição ancestral, surgem durante os eventos que levam ao governo dos Quatrocentos e dos Trinta Tiranos. Para melhor compreender o que instiga os atenienses do fim do século V a evocarem uma ancestralidade que possa ser melhor do que a organização política de seu tempo, deve-se analisar os precedentes para estes eventos.

### INGREDIENTES PARA UMA CRISE ATENIENSE

Inscrições de diversos tipos surgem em Atenas desde 725 a.C.<sup>5</sup> Muitos *dipinti* e *graffiti*, dedicações e abecedários. Mas inscrições de leis e decretos produzidas pela polis têm uma curva de crescimento em sua produção um tanto diferenciada destas inscrições populares. Apenas três inscrições deste tipo para o século VI e 244 para o século V. Destas 244 temos uma do período das Guerras Pérsicas, 21 entre 475 e 450, 64 de 450 a 425 e 94 entre 425 e 400.<sup>6</sup> Este claro aumento em inscrições na segunda metade e, principalmente, no último quarto do século está fortemente associado ao desenvolvimento do chamado império ateniense a partir de Péricles. Mas o que esta pesquisa aponta é sua relação próxima com os golpes oligárquicos que se seguem ao desastre da expedição à Sicília.

A partir da metade do século V os atenienses se concentraram na reconstrução de alguns templos e no erigir de novos. Os gastos com a acrópole somados aos gastos com o desenvolvimento da marinha ateniense só podem ser explicados com a tomada do tesouro da liga de Delos durante o período em que Péricles foi continuamente eleito general. Blamire (2001) sugere que, após os 3800 talentos gastos com a tentativa de se evitar a defecção de Potidéia, 8300 dos 9700 talentos do tesouro da liga teriam sido gastos até 431. Este é o período de ascensão de Atenas como um “Império” impulsionado por homens como Péricles, que ficou mais de 25 anos contínuos como um dos dez generais de Atenas.

Em 429, Péricles é derrotado pela peste que assolou Atenas. Mas dois anos antes instigou os atenienses ao conflito com os peloponésios que levou à Guerra do Peloponeso. Mesmo com sua morte o ímpeto de governar os

5 Todas as datas aqui presentes são referentes a “antes de Cristo”, e, portanto, não mais será utilizada esta sigla para facilitar o fluxo de leitura.

6 Para estes números e a análise dos mesmos ver Stoddart & Whitley (1988), Liddel (2010), Sickinger (1999), e IG I<sup>3</sup> (Lewis; Jeffery & Erxleben, 1981).



helenos e levar a cabo o caráter de “escola da Hélade” (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, II, 41) não foi apagado. Mesmo após um acordo que levou à chamada Paz de Nícias os gastos com a elevação da acrópole em um exemplo da altivez ateniense continuaram. Foram efetuadas as construções do Erecteion. Há indícios de que em 409 ainda estava incompleto, mas foi terminado nos anos seguintes.<sup>7</sup> O novo prédio para acomodar a *Boule*, o *Bouleuterion*, foi terminado entre 415 e 405 (CAMP, 2001), período este em que o antigo *Bouleuterion* provavelmente passou a ser utilizado como arquivo público de leis, o primeiro na história da Grécia. Ainda assim, a paz e a manutenção do império, através das contribuições anuais de seus “aliados”, foi suficiente para completar boa parte dos projetos para a acrópole e ainda formar uma reserva de algo em torno de 6000 talentos por volta de 416.

Talvez por causa desta situação os atenienses tenham se sentido seguros para tentar expandir o império para a Magna Grécia. Em 415 Egesta, uma polis na Sicília, entra em conflito com a polis de Selinus. Seus cidadãos pedem auxílio, confiando em antigo acordo com Atenas. Uma série de debates ocorre em Atenas até a decisão de se invadir a Sicília. Anos antes Atenas havia declarado uma aliança com Egesta. Sua intenção, de acordo com Tucídides, era dominar toda a Sicília, se opondo principalmente aos siracusanos. Este pedido de auxílio se tornou o pretexto para tal expansão do império ateniense. Nícias, um dos *strategoí* e autor do tratado de paz com Esparta, tentou dissuadir os atenienses lembrando do perigo de uma quebra do tratado. Alcibíades, outro dos *strategoí*, instigava Atenas à invasão.<sup>8</sup> Com a organização da invasão à Sicília por parte dos atenienses os Siracusanos pedem auxílio a Corinto e Esparta.

A expedição sofre perdas, mas a assembleia julga necessário o envio de reforços. Estes chegam a um gasto de 3500 talentos dos 6000 talentos em reserva na época (BLAMIRE, 2001). Todos os atenienses enviados foram mortos ou escravizados e levados a trabalharem em minas. Ostwald (1986, p. 337 n.1) e Andrewes (1992) apontam que dos 45 a 50 mil homens apenas dois generais e sete mil soldados sobreviveram como prisioneiros. Com a perda de todas as naus enviadas, cerca de dois terços da frota ateniense, não restaram mais do que 100 navios à Atenas. Amemiya (2007, p. 36.) propõe uma estimativa de 30 a 60 mil homens adultos, cidadãos, para a população de Atenas em 431, apenas 15 anos antes. Neste desastre pelo menos metade da população dos cidadãos parece ter sido dizimada. Entre os mortos estariam até 200 dos homens de posses a bordo das trirremes como *trierarcas*.

7 IG I<sup>3</sup> 474 e IG I<sup>3</sup> 476.

8 Os livros sexto e sétimo da obra de Tucídides são dedicados à Sicília.



É importante notar que nos dias anteriores à partida da expedição as *hermai*<sup>9</sup> foram mutiladas. Com isso, um grande alvoroço tomou conta de Atenas. Com indícios de que esta profanação, afrontando ao deus dedicado à proteção aos caminhos e viagens, fosse propositadamente efetuada para trazer malefícios à expedição, uma investigação inicial foi feita. Alcibíades estava entre os suspeitos. Mesmo assim ele partiu para liderar a expedição. Além da destruição das *hermai* houve a profanação dos ritos de Elêusis.<sup>10</sup> Em meio à investigação foi sugerido por Pisandro que havia por trás o interesse em se fazer um golpe oligárquico. Com estas revelações, e o acúmulo de acusações sobre Alcibíades, este foi chamado de volta à Atenas para ser julgado. Alcibíades, no entanto, fugiu e se exilou entre os espartanos.

Durante o período da expedição à Sicília, entre 415 e 413, Tucídides relata que Alcibíades teria aconselhado os Espartanos a tomar o forte de Deceléia, ao norte de Atenas (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VI, 91-93; LÍSIAS, **Contra Alcibíades I**, 30). Devido à posição de Deceléia, em relação às montanhas da Ática, a melhor rota para Atenas passava pelo forte. Nada mais vindo da Eubóia chegaria a Atenas com os Espartanos permanentemente estacionados em Deceléia.

Mais uma perda importante para os atenienses ocorreu neste período e esteve relacionada à Deceléia. Mais de vinte mil escravos fugiram de Atenas refugiando-se no forte sob proteção espartana. A estimativa de Amemiya (2007) para os escravos é pouco precisa, mas girava entre 30 e 100 mil escravos. Pelo menos um quinto destes teriam fugido durante o desastre da Sicília.

Frente aos desastres militares, a invasão espartana ao território ático, a defasagem econômica causada por esta situação e o impedimento de chegada de recursos via terra por causa da tomada de Deceléia, os atenienses resolveram revisar as decisões do *demos*. Claramente uma série de desfeitas para os deuses, as enormes perdas financeiras, materiais e humanas, sugerem um período em que não só os generais, mas toda a população que tomava decisão nas assembleias deveria estar em choque com a brusca mudança de situação. Um grupo de dez homens, possivelmente um de cada tribo, foi escolhido para revisar as decisões tomadas pelo povo. Este colegiado de *probouloi* (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VII, 1.3) deveria ser composto por

9 Blocos de pedra retangulares com a cabeça de Hermes no topo e seu falo no meio. Serviam como marcos de divisões da cidade e estradas e como símbolo apotropaico.

10 A principal fonte para estes eventos são Tucídides e Andócides. O orador em especial foi um dos acusados e fez uma defesa em seu próprio nome em 399 onde relata detalhadamente estes eventos.



homens de pelo menos 40 anos (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 29.2) e parece ter sido estabelecido pela *ekklesia*, com poderes de convocar uma reunião da assembleia e de verificar as decisões da *ekklesia* e da *Boule*.<sup>11</sup> Dois destes dez homens são nomeados nas fontes disponíveis atualmente. Sófocles<sup>12</sup>, o tragediógrafo, e Hagnon, pai de Teramênes e *strategos* junto com Péricles em seus anos finais (LÍSIAS, **Contra Eratóstenes**, 65; DEVELIN, 1989). Aristóteles (**Política**, IV.15, 1299b.36-38) sugere que a presença concomitante dos *probouloi* e da *ekklesia* seria um resultado tendendo para a oligarquia, pois um conselho de dez é mais oligárquico que a *ekklesia*.<sup>13</sup> No entanto, esta afirmação fica comprometida quando se analisam as relações que ambos, Sófocles e Hagnon, tiveram com Péricles. Até mesmo Lísias, franco opositor à figura do filho de Hagnon, apresenta o antigo companheiro de Péricles sob uma luz fortemente democrática.<sup>14</sup>

Neste período também é produzida uma comédia de Eupolis chamada *Demoi*. Esta comédia, que chegou aos dias de hoje apenas em fragmentos, trata da utilização de magia para ressuscitar quatro grandes nomes da história ateniense para ajudar a polis no período em que se encontra, pois todos os líderes militares e a administração da cidade são muito incompetentes. *Lisistrata*, de Aristófanes, também ocorre neste período. Todas estas ações e comédias sugerem que após o desastre da expedição à Sicília os atenienses estavam relutantes a seguir, tomando decisões do mesmo modo, intempestivamente. É possível que uma revisão na forma de administração da polis não fosse algo tão longe da mente dos cidadãos atenienses neste momento. Ademais, o cargo dos *probouloi* é atestado dois anos depois de sua formação em 413, sugerindo um cargo temporário que se alongou pelo menos até a formação dos Quatrocentos. Em 411, o decreto de Pitódoros adiciona vinte homens aos 10 *probouloi* existentes para que as *patrioi nomoi* pudessem ser investigadas. Esta manutenção para além de um ano é incomum e pode indicar uma necessidade de fiscalização na tomada de decisões pós Sicília que ia para além de uma

11 Ver OSTWALD, 1986, p. 338-340; GOMME; ANDREWES; DOVER, 1981, p. 6, 165, 213; RHODES, 1981, p. 372-373.

12 Sófocles fora eleito *strategos* em 441/0 e 423/22, além de *helenotamiai* em 443/4. Jameson (1971) sugere que o tragediógrafo parece ter sido próximo de Péricles, mas sem definir a intensidade desta proximidade, referindo-se principalmente ao período em que ambos foram *strategoí* juntos.

13 Afirmação reiterada por Ostwald (1986, p. 340).

14 Hagnon parece ter estabelecido a colônia de Amphipolis. Ele também assinou a paz de Nícias e a aliança com esparta em 421. Ver LÍSIAS. **Contra Eratóstenes**, 65; DEVELIN, 1989 e OSTWALD, 1986.



preocupação momentânea.<sup>15</sup> Algum debate sobre uma solução permanente pode ser deduzida para este período. Ostwald (1986, p. 343) lembra que apesar dos atenienses terem desenvolvido instituições democráticas, nem os atenienses, nem cidadãos de outra polis, tinham desenvolvido uma teoria política, nem mesmo sobre um governo oligárquico. Entre o debate dos persas de Heródoto, as críticas imaturas de Pseudo-Xenofonte a as críticas às instituições pelos sofistas, não havia consolidação de teorias políticas, fossem democráticas ou oligárquicas. Neste momento, os atenienses procuram pela *patrios politeia*, *patrioi nomoi* ou outros tipos de *patria*. Não apenas “democratas”, mas oligarcas também, precisavam dar roupagens do passado para que suas ideias fossem melhor recebidas.

Em 412/11, com dois terços de sua frota dizimada, mais de 35 mil homens a menos após o desastre da Sicília, as reservas de dinheiro praticamente exauridas e uma sensação de dúvida sobre a capacidade de tomada de decisões dos mais importantes corpos administrativos da polis, a procura por uma solução advinda do passado tradicional já era sugerida pela existência dos *probouloi* e por peças como a de Eupolis.

Diversos aliados de Atenas saem da Liga e alguns chegam a passar para a Liga do Peloponeso. Alcibíades, exilado em Esparta e servindo de conselheiro aos lacedemônios, é enviado pelos espartanos para negociar com Tissafernes, Sátrapa persa responsável pela Jônia. Tissafernes faz dois acordos com o Lacedemônios se comprometendo a auxiliar financeiramente na guerra contra os atenienses. Em comunicação com alguns homens influentes, entre eles *trierarcas*, estacionados em Samos Alcibíades incitou a reformulação da constituição ateniense para uma mais oligárquica em troca de apoio por parte dos persas. Na situação de Atenas o desejo pelo fim dos desastres pode muito bem ter prevalecido e a sugestão de um auxílio dos persas visto como uma salvação merecedora de atenção, a quase qualquer custo.

## OS QUATROCENTOS E A OPOSIÇÃO

Há, sobre estes eventos, duas fontes com detalhamentos que devem ser consideradas. O livro VIII de Tucídides e a *Athenaion Politeia* de Aristóteles. Deve-se lembrar que Tucídides, *ex-strategos* exilado de Atenas, conhecia pessoalmente alguns dos envolvidos, mas que tende a imprimir nestas personagens sua interpretação dos eventos. Aristóteles apresenta um relato mais breve e Rhodes (1981) e Andrewes (1981) sugerem que seja

15 Ver ainda ARISTÓFANES, *Tesmofórias*, 3.18, 1419<sup>a</sup>, 25-30 e AMESON, 1971.



altamente baseado no relato de Tucídides. Apenas duas divergências causam certa dificuldade em assimilar ambos os relatos diretamente: o número de *syngraphais* e a quantidade de reuniões ocorridas no processo de instauração dos Quatrocentos.

A maior parte da frota ateniense se encontrava estacionada em Samos em 412. Com oito dos dez gerais e 74 trirremes presentes no local, pode-se estimar que em torno de 1500 atenienses se encontravam nesta base de operações para as investidas na Jônia. Alcibíades, em negociações com Tissafernes, troca mensagens com alguns homens estacionados em Samos sugerindo que poderia persuadir os persas a auxiliar os Atenienses caso sua organização política fosse mais favorável aos persas. Tucídides não só apresenta os eventos como sugere as motivações de Alcibíades. É importante aqui notar quem estaria em comunicação com Alcibíades e teria feito parte das organizações para formar uma organização mais oligárquica e, portanto, mais aprazível aos olhos dos persas. Tucídides usa os termos *beltistoi*<sup>16</sup> e *dynatotatoi* ao caracterizar os homens contatados por Alcibíades. Certamente, os *strategoí* presentes e os *trierarcas* podem facilmente ser considerados tanto *bestistoi* como *dynatoi*.

Apesar de Alcibíades fazer propostas a favor de uma oligarquia aos *beltistoi* e *dynatotatoi*, há breve menção em Tucídides (VIII, 47.2) de que estes homens influentes já estavam confabulando para a derrubada da democracia. Não há registros dos participantes destas reuniões. No entanto, há pelo menos 12 nomes conhecidos e atrelados aos atenienses estacionados em Samos. Strombiquides, Diómedon e Léon são gerais neste momento e aparecem mais tarde como opositores aos oligarcas. Léon pode ser identificado como um dos homens assassinados pelos Trinta Tiranos em 404 e que atuou como general em 406/5, após o segundo exílio de Alcibíades. Neste período Diómedon também atuou como general novamente. No entanto, foi executado pelo *demós* quando dos eventos de Arginusa. Strombiquides se opôs à paz com Esparta em 404/3 e eventualmente foi executado pelos Trinta Tiranos (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII,15-79; XENOFONTE. **Helênicas**, I.5.16; XENOFONTE. **Helênicas**, I.5.29; LÍSIAS, **Contra Agóratos**,13; LÍSIAS, **Contra Nicômacos**, 14).

Euctemon é um general em Samos, mas esta é a única informação conhecida sobre ele (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 30.1). Onômacles, general em Samos, foi um dos embaixadores enviados pelos Quatrocentos para negociar a paz com Esparta. Por causa deste evento

16 Significando os melhores, normalmente associados à aristocracia.



foi acusado por Andron<sup>17</sup> junto com Antifonte e Arquptolemus após a queda dos Quatrocentos, durante o regime intermediário. Ademais, esteve entre os Trinta Tiranos em 404 (XENOFONTE, *Helênicas*, II, 3.2; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 25). Scironides foi um general que atuou com Frínicus e acompanhava suas decisões militares. Charminus foi requisitado pelos Quatrocentos a assassinar Hyperbolus como prova de sua aliança com os oligarcas (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 73.3). Frínicus foi um dos homens influentes que se opôs ao retorno de Alcibiades. No entanto, após os *dynatoi* e *beltistoi* desistirem de seguir os conselhos de Alcibiades e tentarem angariar auxílio dos Persas sem este intermédio, Frínicus se aliou aos mesmos a ponto de se tornar conhecido como líder dos extremistas. Esta pecha levou ao seu assassinio quando do processo da queda dos Quatrocentos (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 68.3; ARISTÓFANES, *Rãs*, 689; LÍSIAS, *Contra uma Acusação de Subversão da Democracia*, 9). Trásicles era um oficial em Samos e foi um signatário da paz de Nícias, mas nada mais é conhecido deste personagem. Pisandro é uma figura curiosa entre este grupo. Um dos investigadores dos eventos acerca das mutilações da *hermai* em 415 e, portanto, com algum reconhecimento popular. Foi escolhido como o porta-voz dos oligarcas e antes de partir para Atenas chamou uma assembleia que foi feita em Samos para deixar a todos a par dos planos e angariar aliados entre os marinheiros e soldados. As fontes sugerem que Pisandro não revelou tudo o que se pretendia fazer, mas dissera que seria vantajoso para a vitória ateniense o retorno de Alcibiades e uma flexibilização na constituição ateniense para receber ajuda dos Persas. A assembleia foi favorável ao discurso de Pisandro. Os soldados e marinheiros em Samos aquiesceram à proposta como apontada por ele. A decisão por modificar a forma de governo, apesar de não explicitamente de forma oligárquica, não foi recusada de início. A vantagem sobre os inimigos parece ter sido o maior motivador neste momento.

Entre os instigadores do movimento contra os Quatrocentos que apareceria meses depois em Samos estavam Trásilus e Trasíbulos. Ambos devem ter participado desta assembleia. No entanto passam, posteriormente, a defender uma forma diferente de organizar a polis e vencer sobre os inimigos. Frente aos relatos de que grupos de partidários de Pisandro estavam aterrorizando Atenas, inclusive com o assassinato de opositores à mudança proposta, Léon e Diómedon se aliam ao *trierarca* Trasíbulos e ao hoplita Trásilus. Pouco se sabe sobre a vida prévia de Trásilus, mas desde sua posição como instigador dos marinheiros em Samos suas atividades como General

17 Possivelmente o pai de Androton, o autor de uma das *Atthis* no século IV.



levam a acreditar que o demos o reconhecia como um aliado. Apesar desta posição foi um dos generais executados pelo *demos* nos eventos seguindo a vitória de Arginusa. Trasíbulos, um *trierarca*, foi estabelecido pela assembleia de Samos como um *strategos* junto a Trásilus. Teve diversas participações na guerra contra Esparta até seu fim, e foi considerado como o líder dos *demotikoi* quando organizou um grupo de exilados a atacar os Trinta Tiranos e levar à queda deste grupo oligárquico.

Em assembleia em Samos os “homens influentes”, dentre eles vários *trierarcas*, decidiram por manter o plano de mudar a constituição e chamar Alcibiades. Enviaram então Pisandro e outros homens, não nomeados por Tucídides, para Atenas.

Em reunião da *ekklesia*, Pisandro apresentou a proposta de chamar Alcibiades e “adotarmos uma política mais sábia e entregarmos os cargos públicos a um número mais restrito de pessoas, (..) mais tarde poderemos fazer mudanças se algo nos desgostar” (TUCÍDIDES; KURY, 2001), (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 53). Apesar das oposições, as ideias propostas por Pisandro eram de difícil contra argumentação.

(...) os peloponésios já não possuíam menos naus que os atenienses para enfrentá-los no mar e dominavam mais cidades aliadas do que eles, e o Rei e Tissafernes forneciam dinheiro ao inimigo, enquanto os atenienses já não tinham onde obter recursos, a não ser que alguém persuadisse o Rei a passar para o seu lado. (...) Pois isto só será (...) se em nossas deliberações dermos agora mais atenção à nossa salvação que à nossa forma de governo (mais tarde poderemos fazer mudanças se algo nos desgostar). (TUCÍDIDES; KURY, 2001. pág. 507.)

(...) Πελοποννησίων ναῦς τε οὐκ ἐλάσσους σφῶν ἐν τῇ θαλάσσει ἀντιπρόφους ἔχόντων καὶ πόλεις ξυμμαχίδας πλείους, βασιλέως τε αὐτοῖς καὶ Τισσαφέρνους χρήματα παρεχόντων, σφίσι τε οὐκέτι ὄντων, εἰ μὴ τις πείσει βασιλέα μεταστῆναι παρὰ σφῶς. (...) ‘τοῦτο τοῖνυν οὐκ ἔστιν ἡμῖν γενέσθαι (...) καὶ μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλέον βουλευσομεν ἐν τῷ παρόντι ἢ περὶ σωτηρίας ὕστερον γὰρ ἐξέσται ἡμῖν καὶ μεταθέσθαι, ἢν μὴ τι ἀρέσκη) (TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 53.2-3).

Apesar de alguma oposição, inclusive das duas famílias responsáveis pelos mistérios de Elêusis, profanados por Alcibiades, decidiu-se pelo envio de Pisandro e outros dez para negociar com Tissafernes e Alcibiades. Tucídides ainda afirma que Pisandro entrou em contato com *hetaireiai*, grupos, clubes,

de jovens que pensavam como ele e os incitou a agirem em prol da instauração da oligarquia.



As negociações entre Pisandro, Alcibíades e Tissafernes não foram bem sucedidas e os atenienses saíram da satrápia sem o apoio persa. Pisandro passou em Samos e reuniu-se com os outros instigadores da oligarquia ali estacionados. Decidiram por abandonar Alcibíades e tentarem por eles mesmos conseguir o favor dos Persas, momento no qual Frínicus se junta novamente com o grupo.

Em Tucídides (VIII, 65), o historiador apresenta o retorno de Pisandro à Atenas. Lá encontra uma polis aterrorizada por assassinatos de pessoas influentes entre o *demos* e pessoas opostas ao retorno de Alcibíades. De acordo com Tucídides estas ações foram resultado das intervenções das *hetaireiai*. Ao fim do capítulo ainda afirma que:

já havia sido apresentada abertamente uma moção no sentido de que somente receberiam salários da cidade aqueles que estivessem servindo na guerra, e que não mais de cinco mil cidadãos participariam do governo; estes deveriam ser os mais qualificados para servir, por suas posses e qualidades pessoais. (TUCÍDIDES; KURY, 2001) (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 65.3)

Pisandro e seus colegas organizaram uma assembleia e decidiram que um grupo de dez *syngrapheis*<sup>18</sup> seria estabelecido para propor novas leis. Em uma segunda reunião, agora em Colonos, em um santuário de Poseidon a dois quilômetros de Atenas, apresentaram a proposta de abolir todos os cargos e pagamento para cargos públicos. Ainda propuseram estabelecer um conselho de quatrocentos que deveria convocar os cinco mil cidadãos. A seguir, Tucídides aponta os líderes deste movimento oligárquico. Pisandro, Antifonte, Frínicus e Teramênes.

Aristóteles apresenta na *Athenaion Politeia* (cap. 29) uma reunião na qual se propõe o estabelecimento dos Quatrocentos. Esta provavelmente é a reunião após o retorno de Pisandro. No entanto, as informações e o enfoque dado por Aristóteles giram em torno do desenvolvimento político e constitucional propostos. O filósofo cita o decreto de Pitódoros. Melóbios<sup>19</sup> foi quem defendeu o decreto e Pitódoros seria o autor do mesmo. Nele se decidiu

18 Este é o momento em que Tucídides e a *Athenaion Politeia* discordam. A obra aristotélica apresenta um decreto que trata de trinta *syngrapheis*: os dez *probouloi* e mais vinte (ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*, 29).

19 Numerado como PA 10102 em Kirchner (1901).



que além dos dez *probouloi* outros vinte com mais de 40 anos proporião as novas leis. Cleitofon propôs uma emenda no decreto. Sugeriu que ao proporem leis levassem em consideração as *patrious nomous*<sup>20</sup> estabelecidas por Clístenes quando este formulou a *demokratia*.

Melóbio é mencionado por diversas fontes como um dos membros dos Trinta Tiranos em 404. Ademais, aparece também como um defensor da proposta de Pitódoros ou como o proponente do decreto. Rhodes (1981, p. 370-372.) sugere que a fonte de Aristóteles não tenha sido diretamente a inscrição, mas sua citação no texto de outrem. Melóbios teria discursado a favor das modificações dos *syngrapheis*, mas por não fazer parte do conselho Pitódoros teria feito a moção para efetivar o decreto. Isto coincide com a proposta de Ostwald (1986, p. 369) de que a reunião teria sido preparada por Pisandro e Antifonte. Pisandro já falara a favor destas modificações na *politeia* e Antifonte era um orador conhecido por suas capacidades retóricas. Dois outros homens envolvidos com seu grupo, mas não diretamente reconhecidos como seus comparsas, poderiam propor algo similar e dar ares de ampla aceitação das propostas. Além de um futuro membro dos Trinta Tiranos Pitódoros foi o conselheiro a indicar o decreto, considerado um dos membros dos Trinta Tiranos por ter sido escolhido arconte durante seu governo.

Uma emenda foi proposta por Cleitofon. Seu pedido para atentar para as leis ancestrais de Clístenes como uma alternativa em relação ao que parecia estar sendo proposto pelos companheiros de Pisandro. Um retorno ao período de Sólon, com um conselho de quatrocentos, e com uma forte divisão censitária. Propondo um retorno a Clístenes, e associando este à constituição ancestral, Cleitofon propõe algo entre Sólon e a organização política de seu tempo, dominada pelo *demos*. Cleitofon é apontado por Aristófanes como um discípulo de Eurípides junto com Teramênes (Aristófanes. *Rãs*, 967). Platão dá seu nome a um de seus discursos e o apresenta também na República, onde aparece próximo a Trasímacus e Sócrates (PLATÃO, *República*, I.328b; PLATÃO, *Clitofon* 406a- 410c). Em *Athenaion Politeia*, capítulo 34.3, Cleitofon figura entre os quatro colegas de Teramênes a tentar estabelecer a *patrios politeia* entre a paz com Esparta e o estabelecimento dos Trinta Tiranos em 404. Não há indícios suficientes para se apontar organizações polarizadas entre partidos exceto entre os *beltistoi* e *dynatoi* que trataram com Alcibíades. No entanto, parece haver desde este momento algumas divergências em como alcançar os objetivos de auxílio para efetivar o fim da guerra.

---

20 Leis ancestrais.



Ao fim da apresentação do decreto Aristóteles comenta que a constituição de Clístenes não era *demotiken*<sup>21</sup>, popular, mas era próxima a de Sólon. Esta menção provavelmente serve para que os leitores do filósofo compreendam a escolha de se chamar Clístenes de guardião da democracia no texto do decreto. Sólon não é tratado como fundador da democracia, ou mesmo associado a ela de nenhuma forma, antes do século IV. Fuks (1971, p. 14-25) faz menção a estas diferentes representações de Sólon nos séculos V e IV. O autor aponta que Sólon não é mencionado em Heródoto em termos políticos e simplesmente nem aparece em Tucídides. Em Aristófanes aparece caracterizado como *philodemos*. Na comédia *Demoi* de Eupolis surge como um dos 4 atenienses dignos de serem tragos de volta da morte para ajudar nos problemas contemporâneos. No entanto, não há um papel específico atribuído a ele nos fragmentos que sobrevieram da peça. Assim, a apresentação de Cleitofon (através de Aristóteles) seria a mais antiga menção de Sólon em relação a um programa político. A análise presente em Fuks, e muitas vezes mencionada por diversos outros autores, é expandida em uma pesquisa recente.

A trajetória dos testemunhos sobre Sólon entre os séculos V e IV apontam para uma inflexão de memória, em que o Sólon sábio e legislador são sobrepostos por uma temática atualizada e mais polêmica, a do Sólon democrata. Por que a elipse da memória de Sólon e o seu ressurgimento revigorado e reformulado mais de um século depois da sua morte? (...) Se para Heródoto Sólon está ligado aos Sete Sábios e ao mundo délfico, para a Athenaion Politeia Sólon está ligado à ideia de democracia moderada, e nada se comenta sobre outros sábios, o Oráculo de Delfos ou Cresos da Lídia.

Em Plutarco (sec. I d. C.), na Vida de Sólon e no Banquete dos Sete Sábios (7, l52a), Sólon apresenta suas características de sábio harmonizadas com as de porta-voz da democracia. No sincretismo de memórias de Plutarco, que pouco em consideração leva a argumentação histórica mais acurada, o Sólon sábio e o Sólon democrata estão totalmente integrados (CORRÊA, 2012, p. 38-39).

O Sólon democrata então não figurava no imaginário dos atenienses do fim do século V. Hansen (1999) propõe que uma das características mais importantes das modificações políticas de Clístenes seria o decisivo aumento da participação dos *demoi*<sup>22</sup> na organização política da polis. A visão de uma *demokratia* clisteniana como uma organização onde o poder está atrelado

21 *Demotikos* pode significar tanto “do povo” como “para o povo”. Comum, popular, ou em prol do povo, populista.

22 Aqui usado como as vilas.

aos *demoi* pode explicar sua associação com a democracia, ao invés desta ser associada ao Sábio, Poeta, Legislador, mas ainda não democrata, Sólon.



A aceitação de uma revisão das leis, feita por 30 *syngraphais* constituídos a partir dos *probouloi*, provavelmente foi aceita como uma extensão da cautela expressa pela própria assembleia dois anos antes, quando do estabelecimento dos *probouloi*.

Nas passagens acerca do estabelecimento dos Quatrocentos muitas frases presentes na *Athenaion Politeia* são idênticas às de Tucídides, o que indica o uso do historiador como provável fonte para a obra aristotélica. Ainda assim algumas dificuldades surgem entre estes relatos. Tucídides aponta a formação dos Quatrocentos, que deveria convocar os Cinco Mil, mas nunca o fez, enquanto Aristóteles aponta a formação dos Cinco Mil, que indicaram com *anagraphais*, que então teriam formulado duas constituições. Estas constituições, uma para este governo novo, e outra para o futuro, presentes em Aristóteles, são muito debatidas entre pesquisadores e são chamadas de constituição para o presente e constituição para o futuro. A presença aparentemente inacabada das mesmas na *Athenaion Politeia* dificulta muito a associação com os eventos em Tucídides e mesmo com os eventos próprios à *Athenaion Politeia*. Independentemente da existência de uma ou duas propostas de constituição, ou da intenção dos redatores de que uma ou outra fosse posta em prática, ocorreu o estabelecimento de um conselho de quatrocentos, como atestado pelas inscrições e literatura do período. Aristóteles afirma que este número, quarenta de cada uma das dez tribos, é um retorno à tradição (*ta patria*) de Sólon, que instituíra um conselho com cem membros de cada uma das quatro tribos jônicas fundantes de Atenas.<sup>23</sup>

Os Quatrocentos eleitos e aceitos, ou pela massa geral de cidadãos (*plethos*, como quer Aristóteles) ou pela assembleia em Colonos onde poucos cidadãos estavam presentes (como o texto de Tucídides dá a entender), estabeleceram um governo sem a instituição dos Cinco Mil. Os Quatrocentos enviaram mensageiros aos Espartanos para negociar a paz e aos marinheiros em Samos para tentar convencê-los de que este governo dos Quatrocentos não era um malefício.

23 Para um alongado debate com indicações de outras obras e suas conclusões, ver Rhodes (1981, p. 362-404), onde o autor apresenta, acerca destas constituições, os trabalhos de WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1893. i 103-5, ii. 357-8, apoiando a versão de Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, VIII.69-70 e VIII.92-3) suportado por Lísias (*Por Polístratos*, 13; e *Contra Nicômacos*, 8). Busolt (1893, 3.ii.1483-4 ; 1920, i.73-4) propõe um erro por parte de Aristóteles; para reordenações cronológicas do texto de Aristóteles e de Tucídides, Beloch (1884), Lang (1967).



Em Samos<sup>24</sup>, apesar de terem inicialmente aceitado um governo mais restrito como proposto por Pisandro, os Sâmios e os marinheiros foram persuadidos a repensar suas decisões. Chaereas, retornando de Atenas, informou aos marinheiros sobre os horrores perpetrados pelos partidários de Pisandro e a instituição dos Quatrocentos. Léon, Diómedon, Trásilus e Trasíbulos já estavam em debate acerca de como se postar frente à possibilidade de que as propostas de Pisandro fossem levadas a cabo. Com o relato de Chaereas a persuasão dos marinheiros contra os Quatrocentos não deve ter sido difícil.

Chaereas era filho de Arquestratus. Arquestratus fora um associado de Efiáltes, um dos generais a retomar Potidéia quando de sua defecção no início da Guerra do Peloponeso em 433/2. O Próprio Chaereas comandou forças terrestres em Cízicus, quando da vitória ateniense que restaurou a confiança na assembleia e levou ao fim do governo intermediário e ao retorno da organização da polis como antes dos Quatrocentos (ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**, 35.2; TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, 1.57.6; IG I<sup>3</sup> 97.13, 322.36; M&L 52.70; TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII.74.1, 86.3).

Trasíbulos sugeriu a reconvocação de Alcibíades para que este intervisse com Tissafernes. Note-se que uma das primeiras ações dos opositores dos Quatrocentos foi a convocação de Alcibíades, que incitou o movimento oligárquico.

O juramento efetivado pelos marinheiros em Samos é apresentado por Tucídides da seguinte forma:

(...) viver unidos sob uma forma de governo democrática, lutar na guerra contra os peloponésios até o fim e ser inimigos dos Quatrocentos e não se comunicar nem tentar a paz com eles

(...) ἢ μὴν δημοκρατήσεσθαι τε καὶ ὁμονοήσειν καὶ τὸν πρὸς Πελοποννησίους πόλεμον προθύμως διοίσειν καὶ τοῖς τετρακοσίσις πολέμοι τε ἔσσεσθαι καὶ οὐδὲν ἐπικηρυκεύεσθαι. (TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, VIII.75.2)

Apesar do uso do termo *demokratésthai* por Tucídides o cerne do juramento recai sobre a oposição aos Quatrocentos e a manutenção da guerra. Um dos motivos para o desgosto dos atenienses em Samos, ainda de acordo com

24 O governo dos Quatrocentos é descrito na *Athenaion Politeia* nos capítulos 33 e 34, enquanto que em Tucídides há um relato nos capítulos VIII.73-97.

Tucídides, foi o fato de que a *patrios nomous* fora abolida pelos Quatrocentos (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 76.6).



Fuks (1971) propõe, em seu capítulo 2, que os termos *patrioi nomoi*, *archaioi nomoi*, *politeiuesthai kata ta patria* e *patrios politeia* seriam termos significando a mesma coisa entre os democratas. Além de significar a constituição atual, anterior à derrubada pelos Quatrocentos, seria uma forma de atacar os moderados. Seria uma forma de afirmar a *patrios politeia* com o período pós-Efíaltes, em oposição ao que os oligarcas propunham. Diferentes, então, dos moderados, que usavam *patrios politeia* como a democracia pré-Efíaltes, clisteniana.

Alcibiades então foi aclamado comandante do grupo em Samos, contrário aos Quatrocentos, mas não contrário aos Cinco Mil.

Teramênes e Aristócrates, membros dos Quatrocentos, começaram a incitar os oligarcas a estabelecerem os Cinco Mil de fato após receberem notícias desta revolta em Samos. Aristócrates foi o mais novo signatário da paz de Nícias. Serviu como *taxiarca* entre a expedição à Sicília e o governo dos Quatrocentos. Após a queda dos oligarcas serviu como general junto com Alcibiades. Após o exílio de Alcibiades e a troca de generais em 406 foi um dos poucos generais a permanecer no cargo e se juntar a outros mais inclinados a apoiar o *demós*. Foi um dos seis generais executados após a batalha de Arginusa. Certamente um oligarca se sua participação entre os Quatrocentos for levada em conta. Certamente apoiado pelo *demós* devido ao seu cargo de general após a queda dos oligarcas e mesmo após o exílio de Alcibiades e a destituição de Teramênes e Trasíbulos dos cargos de *strategos* quando de seus mandatos conjuntos. No entanto, executado por decisão da assembleia no famoso caso de impulsividade combatida por Sócrates dentro do corpo deliberativo do *demós*.

Frente a esta atribulação, os Quatrocentos decidiram por enviar uma embaixada aos espartanos a fim de alcançar a paz antes que os atenienses em Samos pudessem se mover contra seu poder. Nesta embaixada estavam Antifonte, Frínicus, Onômacles e Arquepotlemus<sup>25</sup>. Ademais, procuraram terminar a fortificação de Etionéia, o promontório na entrada do porto do Pireu, com a função dupla de proteção contra uma possível investida dos marinheiros e para acomodar enviados de Esparta como aliados em caso de sucesso da embaixada. Os responsáveis por esta fortificação entre os Quatrocentos eram Aristarcus, Melatius e Aristóteles. Aristarcus parece ter defendido Frínicus no

25 Filho do urbanista Hipódamos de Mileto.



juízo póstumo deste. Após a queda dos Quatrocentos foge de Atenas e trai um contingente ateniense na fronteira da Beócia. Condenado à morte em torno de 407/6 (IG II<sup>2</sup> 2318.121-22; TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 90-98; XENOFONTE, **Helênicas**, I, 7.28). Nada se sabe sobre Melantius além de sua participação na fortificação de Etionéia. Aristóteles era um homem idoso que mais tarde se tornaria um dos Trinta Tiranos (XENOFONTE. **Helênicas**, II.3.2).

Esta divisão entre oligarcas mais a “perda” da frota em Samos para o governo tradicional em Atenas dificultou sobremaneira a manutenção do poder nas mãos dos Quatrocentos. Frínicus, um dos extremistas, foi assassinado. Seus assassinos receberiam, anos depois, uma estátua e seriam chamados de tiranicidas, tal qual os tiranicidas responsáveis pela morte do filho de Pisístratos. A ausência de Frínicus facilitou as intervenções de Teramênes a favor dos Cinco Mil.

Quatro meses após sua instituição, os Quatrocentos são depostos e em assembleia se afirma um governo intermediário controlado por (aproximadamente<sup>26</sup>) cinco mil homens capazes de manter suas próprias armas. Há de se notar que a assembleia que destituiu os Quatrocentos ocorreu na Pnix, local marcado pelas assembleias populares com a maioria do povo. A assembleia que instituiu os oligarcas se deu em Colonos, afastada da urbe ateniense. Sobre estas passagens Ste. Croix (1956) sugere que com a queda dos Quatrocentos uma proposta nova de Cinco Mil foi efetivada. Uma *ekklesia* democrática foi instaurada, mas apenas cinco mil hoplitas poderiam manter cargos. Sealey (1967) propõe que esta era a mesma proposta inicial dos Quatrocentos. Contra ambos Rhodes (1972) propõe que apesar de a proposta feita pelos Quatrocentos ser similar, após a queda dos oligarcas esta proposta implicava em cinco mil hoplitas com o status de cidadão, dentre os quais se retirariam os cargos. Ademais, além de tratar sobre a constituição dos Cinco Mil, Rhodes aponta os locais em Tucídides onde *oligoi* e *demoi* são colocados como um par antitético como no momento da deposição dos Quatrocentos. O autor aponta que:

Em outros locais Tucídides distingue as fações ‘oligárquica’ e ‘democrática’ como *oligoi* e *demoi*; (e.g. III.27.2 [Mitilene], III.72.2 ss. [Córcira], V.82.2 [Argos]). Normalmente é impossível definir onde a linha deveria ser traçada, mas nos locais onde *oligoi* são um grupo

26 O número exato dificilmente seria cinco mil, pois a quantidade de *hoplitas* (soldados de armas pesadas responsáveis pela manutenção de seu próprio equipamento) era maior. Um dos *catalogueis*, homens responsáveis por catalogar os nomes dos cinco mil, foi acusado mais tarde por sua relação com os Quatrocentos e em sua defesa aponta que arrolou nove mil nomes.

pequeno e exclusivo *demoi* presumivelmente seria aplicado a todos os seus oponentes, inclusive homens de certa substância [posses]. (RHODES, 1972, p. 123 n. 65).



Esta diferenciação, ou a falta de precisão da mesma, é fundamental para se compreender a dificuldade entre helenistas em definir a derrubada do regime dos Quatrocentos como um retorno à democracia ou um jogo entre extremistas e moderados. Tanto a passagem dos Quatrocentos para os Cinco Mil quanto a dos Cinco Mil para o que alguns chamam de democracia restaurada envolvem descrições relativamente ambíguas por parte de Tucídides e Aristóteles. A derrubada dos Quatrocentos e o pedido para a instituição dos Cinco Mil por parte de seus opositores (sejam eles democratas ou apenas *demoi* como opositores dos *oligoi*) poderia significar um pedido para o estabelecimento de um governo moderado, mediano, ou o retorno à democracia. Esta é a interpretação de Tucídides acerca dos receios e dos verdadeiros motivos dos hoplitas que clamavam pelos Cinco Mil (TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, VIII.92). Apesar de Ste Croix (1956, p. 9.) afirmar que havia um forte movimento de retorno à democracia, inclusive entre os hoplitas, Rhodes lembra que Tucídides escreve após o retorno à estrutura governamental anterior aos Quatrocentos, que ocorre em 410, e assim pode ter lido um desejo a este retorno entre todos os opositores dos oligarcas. Em diferentes momentos de Tucídides pode-se perceber uma aceção diversa de democracia entre diferentes grupos. Para os oligarcas até mesmo o regime dos Cinco Mil seria uma franca democracia (TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, VIII, 92.2).

## OS CINCO MIL E OS ENTRE GOLPES

É possível que a assembleia dos Cinco Mil fosse ampla a todos os cidadãos. Mesmo que esta interpretação das fontes seja a mais apropriada ainda houve a restrição do acesso a cargos públicos para não hoplitas; o fim do pagamento para cargos públicos, que não envolvidos com a guerra; o fim do pagamento por participação em assembleia e nas cortes. Estas práticas já impossibilitariam a participação de *thetes* e *zeugitai* pobres. Assim, a redução do corpo deliberativo e de oficiais presente no governo dos Quatrocentos é mantida. O problema com os Quatrocentos então, argumenta Rhodes<sup>27</sup>, não

<sup>27</sup> Esta pesquisa concorda com a conclusão do artigo de Rhodes neste aspecto.



seria a limitação de poderes ou exclusão dos pagamentos, mas a manutenção indevida do poder e o desvio dos planos iniciais do processo que os levou ao poder.<sup>28</sup>

Dos generais que atuaram durante os Quatrocentos apenas Timócrates e Teramênes continuam nos cargos. Teramênes certamente devido ao seu envolvimento na derrubada dos Quatrocentos e instituição dos Cinco Mil, mesmo tendo feito parte dos Quatrocentos. Entre os oito novos generais estava Alcibiades, reconvocato a Atenas pelos Cinco Mil, acatando, portanto, a reconvocação proposta pelos marinheiros em Samos. Ademais Trasímaco e Trásilus também continuaram a atuar como generais. Desta feita Teramênes, identificado como líder dos moderados; Trasíbulos, identificado como o líder dos *demotikoi*, e Alcibiades; instigador do golpe dos Quatrocentos, atuaram como generais durante os Cinco Mil e depois durante o governo restaurado, até 407/6.<sup>29</sup>

Alguns dos membros dos Quatrocentos foram levados a júri e chegaram a ser executados. Onômacles, Antifonte e Arquetolemus foram acusados e condenados. Onômacles fugiu, ficou exilado e retornou em 404 para se tornar um dos Trinta Tiranos. O processo contra estes oligarcas foi conduzido por Teramênes, Andron e Apolexis. Tanto Teramênes quanto Andron participaram dos Quatrocentos. Pouco se sabe de Apolexis, mas Andron, pai de Androtion, o autor de uma das *Atthis*, propôs o decreto que levou ao julgamento. Ele aparece em dois diálogos de Platão, “Górgias” e “Protágoras”, entre os membros do grupo de interessados em debates entre Sócrates e os sofistas.

Outro famoso caso de julgamento de um dos membros dos Quatrocentos é o de Frínicus. Crítias propôs um decreto para que o oligarca fosse julgado postumamente. Frínicus é condenado e seus restos mortais são jogados para fora da região da Ática. Os dois assassinos do oligarca são honrados como tiranicidas. Outro caso de ataque a membros dos Quatrocentos é o de Aristarcos e Aléxicles. Eles foram condenados à morte e tiveram seu enterro negado. Crítias não figura entre os Quatrocentos, no entanto se torna, em 404, o líder dos oligarcas extremistas dentro dos Trinta Tiranos. Ostwald sugere que sua oposição à Frínicus advém de sua proximidade com Alcibiades. (OSTWALD, 1986, pág. 402-3)

28 Hignet (1952) apresenta estas questões de forma detalhada e pode servir de base para a comparação entre as fontes em Tucídides e em Aristóteles. Andrewes (1981) necessariamente deve acompanhar esta leitura, pois apesar do foco em Tucídides apresenta comparação com Aristóteles em seu *excursus*.

29 Ver TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 76-92; XENOFONTE, *Helênicas*, I, 1.22.



Outra característica dos Cinco Mil que se assemelha às propostas dos Quatrocentos é a reconvocação dos exilados. Os Quatrocentos propuseram, mas não levaram a cabo. O governo intermediário efetuou a reconvocação. Muitos destes exilados são os condenados pela destruição das *hermai* e pela profanação dos mistérios de Elêusis. Muitos suspeitos de envolvimento com oligarcas e com uma preparação para um ataque ao *demos* na época.

A instituição dos *anagrapheis*, no entanto, pode ser vista como a mais influente das decisões do período. Este grupo aparece logo após o fim do governo intermediário e segue com sua função durante todo o período do governo restaurado. É interrompido durante os Trinta Tiranos e retorna com a democracia de 403, e permanece até 399. Não se sabe ao certo se foi iniciado no fim do governo intermediário ou no início do governo restaurado. Esta ação segue o exemplo dado pela instituição dos *probouloi* e, possivelmente, pelas ações dos oligarcas ao estabelecer *syngrapheis*. Com vinte homens somados aos dez *probouloi*, os *syngrapheis* ficam responsáveis pela revisão das leis ancestrais, inclusive das instituídas por Clístenes quando estabeleceu a democracia.<sup>30</sup> Os *anagrapheis* são estabelecidos com função similar. Com o intuito de revisar as leis de Sólon, e compilar estas leis válidas, sua tarefa associa as leis ancestrais com as leis de Sólon. Esta associação das revisões das leis ancestrais com as leis de Sólon logo após a queda dos Quatrocentos, influencia na invenção da tradição que trata do legislador como o pai da democracia, uma democracia baseada em leis inscritas. Com a interrupção, em 404, das atividades dos *anagrapheis*, por ordem dos Trinta Tiranos, a percepção de uma oposição entre oligarcas e a revisão e inscrição das “leis de Sólon” se intensifica. Sólon, o antitirano, e a inscrição de suas leis, se opõem a um grupo de oligarcas vistos como tiranos. A vitória da oposição da oligarquia, que se define por democracia, e sua relação com o caráter anti-tirânico (desde Clístenes e passando pela relação com o termo *isonomia*), levam a um Sólon fundador da democracia onde as leis estão inscritas para poderem ser revisadas.

Corrêa apresenta esta construção da imagem do antitirano como imagem propícia para o fundador da democracia:

Sólon utilizou tática retórica de “displacement” (IRWIN, 2008, p. 261) de forma a construir a unanimidade da sua rejeição à tirania, assim Sólon “é e não é um tirano” assim como Odisseu “é e não é um herói épico tradicional”. Antes de ser um democrata pela atribuição da tradição posterior, Sólon apresentou a si mesmo como um “antitirano”, tal qual Odisseu é um “anti-herói” homérico. Através da sua poesia

30 Como apresentado no decreto de Pitódoros.



Sólón controlou sua memória, e convenceu a tradição da sua recusa à tirania.

Se de fato Sólón foi ou não tirano de Atenas é uma questão que provavelmente se somará às perguntas sem respostas sobre a história da Atenas arcaica. O que se pode concluir é que a poesia atribuída a Sólón foi utilizada como uma intervenção na sua memória cultural, para afastar a imagem negativa de radicalidade e violência atribuída à tirania. Sólón foi eficiente em desvencilhar-se deste título negativo, e construiu sua imagem de legislador sábio e popular, mas não violento, nem radical e nem mesmo tirânico. Este “antitirano” foi construído a partir da sua obra poética, aliada à sua memória como sábio e legislador, e assim formou um corpo mais coeso e rico para a elaboração da base histórica para os princípios éticos e político que a *Athēnaïōn Politeia* procura extrair da memória cultural de Sólón. O antitirano é mais compatível com a ideia de fundador da democracia do que o tirano pleno (CORRÊA, 2012, p. 85).

Sob o comando conjunto de Alcibiades, Teramênes e Trasíbulos, em 410 os atenienses tiveram uma série de vitórias, em Ábidos, Cinossema e Cízicus, o que levou ao estabelecimento de uma fortificação na Calcedônia. Estas vitórias colocam o controle do mar de Marmanara e dos estreitos de Dardanelos e do Bósforo sob controle ateniense. As taxas cobradas nestes locais aliviariam sobremaneira a polis (XENOFONTE, *Helênicas*, I.1. 4-7; 11-23; DEMÓSTENES, *Sobre Oraganização*, 49-52; 64; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 104-6).

Esta situação econômica mais estável advinda de vitórias militares, sob o comando de três nomes de origens e influências políticas diversas, pode ter sido um ponto decisivo na passagem do governo intermediário para o governo restaurado. Certamente os ânimos eram esperançosos quando a assembleia negou um pedido de acordo de paz enviado pelos espartanos no mesmo ano. Incitados por Cléofon os atenienses recusaram a paz por acreditarem em uma situação melhor em futuro próximo, onde poderiam conseguir termos melhores. Cléofon parece ter sido o filho de um general, fabricante de liras, e que possivelmente estabeleceu a *diobelía* no período entre os Quatrocentos e os Trinta Tiranos. Quando, em 404, se opôs novamente aos termos espartanos para a paz foi rapidamente julgado por covardia durante batalha e condenado à morte.<sup>31</sup>

31 Não confundir com Cleitofon, proponente da emenda do decreto de Pitódoros. Ver ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, 146; ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 28.3; LÍSIAS, *Sobre a Propriedade de Aristófanes*, 28.3,48.



Em 406, Lisandro derrotou os atenienses em Notium. Esta derrota parece ter ocorrido porque Alcibiades deixou um de seus oficiais encarregado da polis e este não seguiu suas ordens (XENOFONTE. *Helênicas*, I.5.11-15; P. *Hellenica Oxyrhynchia* IV; LÍSIAS. *Contra Eratóstenes*,71). Alcibiades foi considerado o responsável e, portanto, foi destituído do cargo de general e reconvocato para se apresentar à assembleia em Atenas. Os outros generais que o acompanhavam também foram destituídos do cargo, incluindo Trasíbulos.<sup>32</sup> Alcibiades nunca retornou para Atenas. É possível que tenha recebido uma punição severa devido a suas idas e vindas com o inimigo anos antes.

Oito dos dez generais atenienses foram destituídos neste momento. Possivelmente por suas relações com Alcibiades. Um grupo com associações muito mais firmes com a democracia foi estabelecido em seu lugar. Dois destes novos generais, Protomachus e Aristogenes, estão nomeados entre os que sobreviveram à tragédia de Arginusa. Conon e Aristócrates permaneceram no cargo. Aristócrates era o companheiro de Teramênes quando da derrubada dos Quatrocentos. Um dos oligarcas que parece ter mantido mais votos do que o líder dos moderados para o cargo de general. Diómedon e Léon, generais em Samos com Trasíbulos e Trásilus, são eleitos pela primeira vez desde 412. Péricles, filho do grande general com a cortesã Aspásia, foi eleito junto com seu amigo Arquestratus. Erasinides, proponente do decreto que tornou os assassinos de Frínicus nos novos tiranidas, também estava entre os novos generais.<sup>33</sup>

Menos de um ano depois todos os generais estiveram envolvidos na última grande vitória dos Atenienses na Guerra do Peloponeso, a batalha de Arginusa. Não cabe aqui apontar os detalhes da batalha, mas os resultados desta para o desenvolvimento político de Atenas. Em uma batalha para tomar Mitilene e resgatar Conon, um dos dez generais que era prisioneiro dos espartanos na polis em questão, mais de 120 navios peloponésios entraram em confronto com mais de 150 navios atenienses. O comandante espartano foi morto e mais de 60 navios peloponésios foram afundados. Os atenienses perderam apenas 12 navios e mais 13 foram avariados. No entanto, uma tempestade impediu a concretização do plano de tomar Mitilene, protegida por mais 50 navios peloponésios. Ademais os sobreviventes atenienses levados ao mar foram perdidos na tempestade sem ser resgatados pelos generais (XENOFONTE. *Helênicas*, I.6.34-38, I.7.4).

32 Teramênes saíra do cargo um ou dois anos antes e se tornou um trierarca.

33 XENOFONTE. *Helênicas*, I.5.11-15 para a lista dos generais. Ver Ostwald (1986. pág. 430, n.75.) para maiores informações acerca das fontes sobre os antecedentes destes generais.



Em um momento de indignação a assembleia reconvocou oito dos generais e em um julgamento ilegal condenou todos à morte. Seis dos generais responderam à convocação e foram executados no dia seguinte ao julgamento. Arquestratus fora morto em Mitilene e Conon permaneceu na Polis. Os únicos generais sobreviventes foram Conon, Protomachus e Aristogenes.

Com a execução de seis generais dentre os mais ligados à democracia os atenienses passaram a ter novamente dificuldades em manter a estabilidade militar na batalha contra Esparta. Em alguns meses os espartanos estavam com sua marinha renovada com a ajuda dos persas e atacavam as bases atenienses, continuamente ganhando batalhas sobre os novos generais. Eventualmente Lisandro, comandando os espartanos, fez um cerco por mar e terra à Atenas.

Durante os meses de cerco a fome convenceu os atenienses a pedir os termos para se renderem. Estas negociações levariam ao estabelecimento dos Trinta Tiranos.

### OS TRINTA E OS *DEMOTIKOI*

Em 404, Atenas é finalmente cercada pelos espartanos e levada à capitulação. Um grupo de embaixadores liderados por Teramênes vai a Esparta para negociar os termos de rendição. Ao retornarem, a assembleia debate como proceder. Entre as definições apresentadas à assembleia está a necessidade de seguir a *patrios politeia*. Uma comissão de trinta pessoas é estabelecida para definir como organizar a polis a partir da *patrios politeia*, inclusive pela dificuldade em se definir o que é esta constituição ancestral. Este grupo de trinta toma o poder e, assim como os Quatrocentos, não efetiva a definição de um novo governo. Acabam por controlar a polis brutalmente como um governo de trinta oligarcas chamados, logo após os eventos, de Trinta Tiranos.

Acerca destes movimentos em Atenas há quatro fontes usualmente utilizadas. *Athenaion Politeia*, Diodorus Siculus, Xenofonte, nas Helênicas, e Justiniano. Destes apenas Xenofonte era contemporâneo dos eventos, e *Athenaion Politeia* é a mais específica em termos de modificações constitucionais. Apesar de serem levadas em consideração, e mencionadas quando apropriado, as obras de Diodorus Siculus e Justiniano não são as principais fontes utilizadas nesta pesquisa. Outros relatos de partes destes eventos são encontrados em Lísias e Andócides, bem como em algumas inscrições e a citação de outras inscrições que não sobreviveram até os dias atuais.<sup>34</sup>

34 Para a breve descrição dada a seguir acerca dos Trinta Tiranos ver em especial ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 34-40; DIODÓRO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XIV. 3-34; XENOFONTE, *Helênicas*, II.2.20-II.4.43).



Após uma devastadora derrota em Egospótamos<sup>35</sup> os atenienses se viram obrigados a procurar os lacedemônios para se render, pois haviam perdido praticamente todos os barcos que ainda lhes restavam na guerra. Com poucos barcos e cercados por terra não tinham como importar grãos ou receber qualquer tipo de mantimento. Ademais, ficaram impossibilitados de responder militarmente a possíveis ataques. Teramênes e outros nove embaixadores foram enviados aos espartanos. Os termos apresentados aos atenienses variam entre os relatos. Todas as fontes concordam com a destruição da maioria dos navios e das muralhas da cidade, além da aceitação dos lacedemônios como aliados e a obrigação de seguir os lacedemônios por terra ou mar onde quer que fossem, guerreando a seu favor. A divergência gira em torno da chamada *patrios politeia*. Este ponto dos termos de rendição está presente em todos os relatos, à exceção de Xenofonte.

Acerca da relação entre os movimentos políticos e militares e a procura pela *patrios politeia* três autores continuam centrais para o debate. Ostwald (1986) em seu capítulo sete, Finley (1971), em sua palestra inaugural e Fuks (1971). Estes autores propuseram que durante o período entre os dois golpes oligárquicos a constante falha da assembleia nas decisões sobre a guerra contra Esparta levou a um ambiente em que a procura por um passado mais sábio e justo permeava os debates políticos e as motivações para um fim da guerra. Este ambiente já estava se formando antes dos Quatrocentos e pode ser identificado especialmente através dos cargos dos *probouloi* e da peça *Demoi*, de Eupolis.

Apesar de breve momento de vitórias, com Alcibiades, Teramênes e Trasíbulos trabalhando juntos como generais, a sequência de falhas e decisões apressadas da assembleia levaram ao deslize de Atenas. Os mais experientes generais foram exilados ou destituídos do cargo por erros de outros. Os generais mais favoráveis ao *demos* foram executados logo após uma das maiores vitórias atenienses sobre os peloponésios. Por fim, a constante decisão de se levar a guerra até o fim para que acabasse logo, mas com a vitória ateniense, parecer ter cegado o *demos* para as estratégias militares necessárias em uma longa guerra. O *demos* culpava a incompetência contemporânea, e a manipulação política dos mais abastados, pelos desastres na guerra. À procura de um modelo entre os antepassados para justificar suas ações investiam na procura pela *patrios politeia*, *patrioi nomoi* e outras *patria*. Mas estas constituições ancestrais estavam presentes não somente nos discursos dos *demotikoi* (como

35 Um embate onde em torno de 180 navios de cada lado se digladiaram no mar. Poucas perdas por parte de Lisandro são registradas, mas apenas nove navios atenienses escaparam com Conon em comando (XENOFONTE, *Helênicas*, II, 1.17-22; DIODÓRO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XIII, 104.8-106.8).



Lísias e Aristóteles chamam os opositores dos oligarcas), mas também entre os oligarcas, sejam eles extremistas ou moderados. Usavam estes termos para justificar suas propostas perante o *demos* ou para melhor tratar de guiar as modificações políticas intentadas pelos grupos.

Esta visão de três grupos organizados, ou ao menos identificados como tais, vem desde os atenienses antigos. Alguns até contemporâneos aos eventos.

Com a paz, tendo sido concluída a partir de termos para conduzir o governo de acordo com a constituição ancestral, **o grupo popular se esforçava para preservar o *demos*, mas os notáveis que pertenciam às *hetaireiai* e aqueles exilados que retornaram após a paz, estavam ansiosos por uma oligarquia, enquanto aqueles notáveis que não eram membros das *hetaireiai*, mas doutra feita, não eram inferiores em reputação a nenhum cidadão, procuravam a constituição ancestral; os membros deste grupo eram Arquinos, Anitus, Cleitofon e Formisius, enquanto seu principal líder era Teramênes.** E quando Lisandro tomou o lado dos oligarcas o *demos* se sentiu compelido e forçado a votar pela oligarquia.

τῆς εἰρήνης γενομένης αὐτοῖς ἐφ' ᾧ τε πολιτεύσονται τὴν πάτριον πολιτείαν, οἱ μὲν δημοτικοὶ διασώζειν ἐπειρῶντο τὸν δῆμον, τῶν δὲ γνωρίμων οἱ μὲν ἐν ταῖς ἐταιρείαις ὄντες, καὶ τῶν φυγάδων οἱ μετὰ τὴν εἰρήνην κατελθόντες ὀλιγαρχίας ἐπεθύμουν, οἱ δ' ἐν ἐταιρεία μὲν οὐδεμιᾷ συγκαθεστώτες, ἄλλως δὲ δοκοῦντες οὐδενὸς ἐπιλείπεσθαι τῶν πολιτῶν, τὴν πάτριον πολιτείαν ἐζήτουν: ὧν ἦν μὲν καὶ Ἀρχίνος καὶ Ἄνυτος καὶ Κλειτοφῶν καὶ Φορμίσιος καὶ ἕτεροι πολλοί, προειστήκει δὲ μάλιστα Θηραμένης. Λυσάνδρου δὲ προσθεμένου τοῖς ὀλιγαρχικοῖς, καταπλαγεῖς ὁ δῆμος ἠναγκάσθη χειροτονεῖν τὴν ὀλιγαρχίαν (ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses, 34.3**)<sup>36</sup>

No entanto, Dionísio de Halicarnasso e alguns outros autores posteriores tendem a identificar apenas dois grupos distintos nestes embates políticos, juntando os Teramistas com os democratas.

Pois aqueles interessados em uma oligarquia afirmaram que **a antiga forma de governar** deveria ser restituída. Nesta, somente poucos ficavam a frente do todo. Enquanto a massa desejosa da democracia propôs a **constituição de seus pais** e afirmaram que esta era acordada como sendo democracia.

36 Tradução a partir do texto estabelecido por Kenyon em ARISTOTLE; KENYON, 2003, com suporte da tradução de Francisco Murari Pires (1995).



οἱ γὰρ τῆς ὀλιγαρχίας ὀρεγόμενοι τὴν παλαιὰν κατάστασιν ἔφασαν δεῖν ἀνανεοῦσθαι, καθ' ἣν παντελῶς ὀλίγοι τῶν ὄλων προειστήκεισαν: οἱ δὲ πλεῖστοι δημοκρατίας ὄντες ἐπιθυμηταὶ τὴν τῶν πατέρων πολιτείαν προεφέροντο, καὶ ταύτην ἀπέφηναν ὁμολογουμένως οὔσαν δημοκρατίαν (DIODÓRO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XIV.3).<sup>37</sup>

Assim, Teramênes aparece como defensor das propostas da massa, em oposição àqueles interessados na oligarquia.

Desde a descoberta da *Athenaion Politeia* tem se preferido descartar as descrições destas fontes, por serem muito posteriores em relação às anteriormente mencionadas e pela corroboração entre Tucídides, Xenofonte e a obra aristotélica. Apesar da escolha deste trabalho em procurar sempre por fontes mais próximas aos eventos, estas relações merecem reflexão a partir de uma explicação de processo de aglutinação entre os grupos. Talvez esta representação em Diodorus, e outros posteriores a ele, seja um reflexo do desenvolvimento dos próprios eventos. Parece que os moderados se aliaram aos *demotikoi* e ajudaram a estruturar seu movimento contra os extremistas. O que se debatia entre todos era o futuro de Atenas. Todos procuravam resolver a questão da guerra. Para sair de uma situação tensa procuravam uma Atenas futura mais parecida com a administrada pelos sábios antigos de sua história. Cada um olhando para um momento no passado que lhes justificassem as propostas para o futuro.

Fuks (1971) sugere que a proposta de uma *patrios politeia* é originalmente dos Teramistas, os moderados. No entanto, Tucídides aponta os marinheiros em Samos falando já de uma *patrios politeia*, apesar de parecerem se referir ao governo recém derrubado pelos Quatrocentos. A *Athenaion Politeia* apresenta tanto extremistas quanto moderados compondo o decreto de Pitódoros, que procura as *patrioi nomoi* de Clístenes. Trasímaco reflete brevemente sobre esta procura tripla, em um de seus poucos fragmentos que sobreviveram até hoje.<sup>38</sup>

Eu queria, atenienses, ter pertencido àquele tempo antigo onde o silêncio bastava aos jovens, pois o estado das coisas não os forçava a fazer discursos; e os homens mais velhos estavam administrando a cidade devidamente. (...) Eu começarei mostrando que ao falar contra um ao outro, aqueles dentre nossos oradores, e outros também,

37 Tradução a partir do texto estabelecido em DIODORUS et al., 1888.

38 Trasímacos foi um sofista nascido na Calcedônia, no Bósforo. Passou boa parte de sua vida em Atenas e figura na República e no Fedro de Platão, onde aparece como uma figura que trata de desenvolver a teoria retórica. Tradução do Italiano presente na obra de DIELS-KRANZ número 85 fragmento B1.



que estão em conflito entre si, passaram pelo que inevitavelmente acontece com pessoas que tentam ganhar sem pensar. Eles acham que estão dizendo o oposto um ao outro e falham em se aperceber que estão procurando as mesmas políticas. E que os argumentos de seus oponentes estão incluídos nos seus. Apenas considerem, desde o início, o que cada um deles está procurando. A princípio, nossa constituição ancestral os preocupa, apesar de ser bem fácil de compreender e ser o que todos os cidadãos têm em comum.

ἐβουλόμην μὲν, ὃ Ἀθηναῖοι, μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ [καὶ τῶν πραγμάτων], ἡνίκα σιωπᾶν ἀπέχρη τοῖς νεωτέροισι, τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἀγορεύειν καὶ τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τὴν πόλιν ἐπιτροπευόντων· (...) πρῶτον μὲν οὖν τοὺς διαφορομένους πρὸς ἀλλήλους καὶ τῶν ῥητόρων καὶ τῶν ἄλλων ἀποδείξω γ' ἐν τῷ λέγειν πεπονθότας πρὸς ἀλλήλους, ὅπερ ἀνάγκη τοὺς ἀνευ γνώμης φιλονικοῦντας πάσχειν· οἴομενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, οὐκ αἰσθάνονται τὰ αὐτὰ πράττοντες οὐδὲ τὸν τῶν ἐτέρων λόγον ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ ἐνόητα. σκέψασθε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. πρῶτον μὲν ἡ πατριος πολιτεία ταραχὴν αὐτοῖς παρέχει ράϊστη γνωσθῆναι καὶ κοινοτάτῃ τοῖς πολίταις οὔσα πᾶσιν. (DIELS; et al. 2006)

Fuks (1971) apresenta a teoria de que os termos *kata ta patria*, *ta patrion* e *patrios politeia* eram utilizados durante o século V frequentemente em acordos bilaterais ao definirem as condições de autonomia das poleis em questão.<sup>39</sup> O uso feito pelos atenienses da *patrios politeia* em debates internos parece ecoar estas práticas e expandir para o passado de Atenas as possibilidades de se tomar os termos como definições de *politeiai* específicas. A exemplo disto, parece significar para os *demotikoi*, uma autoafirmação de autonomia política.

Hamilton (1970), no entanto, propõe que as ações de Lisandro nos anos anteriores indicam uma preferência em delimitar uma oligarquia limitada iniciada pela escolha de dez homens para representar seu interesse na polis. Quando do uso do termo *patrios politeia* como parte da rendição de Atenas, as práticas recentes de Lisandro poderiam ser o que o informou. No entanto, os debates internos em Atenas já faziam uso destes termos para significar coisas diferentes. Com Lisandro entregando seu apoio aos oligarcas, um meio termo alcançado foi o estabelecimento de um grupo de dez homens de cada uma das organizações percebidas na época.<sup>40</sup>

39 Ver indícios apresentados por Fuks (1971), especialmente nas páginas 59-61 e notas 16-17.

40 Divergências nas fontes sugerem a existência de dois grupos de trinta homens. Primeiro, representando as facções, mas após intervenção de Lisandro apenas trinta oligarcas. Há ainda a possibilidade de que apenas um grupo de trinta tenha sido estabelecido, ou com representatividade ou apenas composto por oligarcas. Esta última possibilidade é a que melhor corresponde com a maioria das fontes.



Após a queda dos Quatrocentos muitos de seus integrantes fugiram de Atenas, como Onômacles, que apesar de condenado à morte junto com Arquestratus e Antifonte escapou da polis antes de sua execução. Parte do acordo com Lisandro envolvia o retorno dos exilados. Assim, muitos dos quatrocentos oligarcas retornaram, alguns chegando a participar dos Trinta Tiranos.

Sobre os Trinta Tiranos sabe-se alguma coisa sobre onze deles. Os outros membros são apenas nomes em uma lista, devido à falta de menções acerca de suas pessoas nas fontes de que se dispõe. Xenofonte Lista os seguintes trinta nomes para os Trinta Tiranos: Aristóteles, Cáricles, Crítias, Dracontide, Eratóstenes, Melóbius, Mnasílocus, Onômacles, Sófocles (não o tragediógrafo), Teógnis, Teramênes; entre os que se tem alguma informação; Anétius, Aresias, Cleomedes, Caereleos, Cremon, Diocles, Erasistratus, Êsquines, Euclídes, Eumates, Fédrias, Feido, Hiero, Hipolocus, Hipomacus, Mnesiteides, Peison, Polícares, Teogenes; entre os que não se pode inferir nada (XENOFONTE. **Helênicas**, II, 3.2).

Aristóteles, um pupilo de Zenon, fora um general em 431/0 e fez parte dos Quatrocentos. Foi um dos responsáveis pela fortificação de Etionéia e após fugir de Atenas, quando da queda dos Quatrocentos, refugiou-se em Esparta, chegando a atuar como representante de Lisandro no debate sobre a rendição de Atenas em Esparta (IG I<sup>3</sup> 366.6; XENOFONTE. **Helênicas**, II.2.17-18).

Melóbius foi um dos defensores do decreto de Pitódoros, que estabeleceu os trinta *syngraphais* que estipularam os Quatrocentos, em 411. Pitódoros não esteve entre os Trinta Tiranos, mas foi escolhido por eles como arconte epônimo. No entanto, ele não é considerado arconte nas listas atenienses posteriores. O ano de 404 é considerado *anarchos*, sem arconte (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 29.1; LÍSIAS, **Contra Eratóstenes**, 12-20). Mnasílocus foi arconte epônimo durante os Quatrocentos e nada se sabe dele até aparecer entre os Trinta Tiranos. Provavelmente esteve em exílio durante todo este período (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 33.1). Onômacles, como já foi notado, esteve entre os Gerais em Samos quando da primeira investida de Alcibíades em instigar uma mudança de governo para uma forma mais oligárquica. Ademais, foi um dos Quatrocentos e um dos enviados para negociar com Esparta. Por esta última ação foi condenado à morte, mas fugiu de Atenas e retornou como um dos Trinta Tiranos.<sup>41</sup>

Cáricles é uma figura que não parece representar um grupo político específico. Em 415 foi um dos investigadores do caso das *hermai*, junto com

41 TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**, VIII.25.1; ver também Andrewes (1981) em seu "Excursus" e GOMME; ANDREWES; DOVER, 1970, 5.60.



Pisandro, e Andócides afirma que na época fora considerado εὐνούστατοι τῷ δήμῳ, amigável ao *demos*. Em 414, lutou contra os peloponésios como um *strategos*. Isócrates menciona que ele passou alguns anos em exílio e ao retornar maltratou a cidade (ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, 36; TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VII.20,26; DIODÓRO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XIII.9.2; ISÓCRATES, *Sobre o Tronco de Cavalos*, 42). Cáricles e Crítias são apontados como os líderes dos oligarcas extremistas. Esta menção ocorre em fontes de diferentes influências e que tiveram suas informações a partir de diferentes fontes (ANDÓCIDES, *Sobre os Mistérios*, 101; ARISTÓTELES, *Política*, 5.6, I.305b.26; LÍSIAS, *Contra Eratóstenes*, 55; XENOFONTE, *Helênicas*, II, 3.2).

Crítias é um dos mais bem conhecidos destes nomes devido a seu envolvimento com Sócrates e os sofistas e tanto pelos textos de Platão como seus próprios.<sup>42</sup> Crítias aparece como um interlocutor de Sócrates e interessado em Górgias nos diálogos “Cármides”, “Timeu” e “Crítias”. Xenofonte sugere que Crítias e Alcibiades tenham se afastado de Sócrates por terem procurado um espaço na vida pública (XENOFONTE. *Memoráveis*, I, 2.12-16;24-39). Sua primeira aparição pública foi a proposta do decreto que levou Frínicus a ser exumado, julgado e condenado a ter seus restos mortais extraídos do território ático e seus descendentes proibidos de adentrar na Ática. O primo de Crítias, Cármides, se tornou um dos Dez do Pireu.<sup>43</sup>

Sófocles parece ter sido um *strategos* em 426/5 e 425/4 e foi exilado como resultado de sua *euthyna* por não ter conseguido subjugar a Sicília.<sup>44</sup> Dracontides foi o proponente do decreto que instituiu os Trinta Tiranos e é, possivelmente, um dos personagens de Aristófanes (*Vespas*) e de Platão *Comicus* (*Sofistas*), representado como um participante em diversos processos.<sup>45</sup> Teógnis pode ser associado ao poeta trágico satirizado por Aristófanes nas “*Arcarnéia*” e “*Thesmophoriazousae*”. Lísias apresenta Teógnis incitando os Trinta Tiranos a excluir os metecos e tomar as posses destes.

42 Sobreviveram fragmentos de textos sobre a constituição dos lacedemônios, constituição da Tessália, poesias, fragmentos de uma tragédia e de uma prosa acerca da vida de alguns atenienses como Arquílocus, Temístocles e Cimon. Ver Diels-Kranz 88.

43 Grupo de dez arcontes escolhidos pelos Trinta Tiranos especificamente para cuidar do Pireu.

44 Develin (1989), TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, IV.65.3. Não confundir com o tragediógrafo, que também foi *strategos* em 441/0 e 423/22 e foi *proboulos* de 413 a 411 e, possivelmente, um dos trinta *syngrapheis* que instituíram os Quatrocentos.

45 ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*, 34.3; LÍSIAS. *Contra Eratóstenes*, 73; Ostwald (1986, pág. 466.) sugere que isto seria um indício de que Dracontides tenha sido um pupilo de um sofista.



Ademais, foi um dos homens que procurou pegar Lísias quando este fugiu das mãos dos Trinta Tiranos após terem capturado seu irmão (LÍSIAS, **Contra Eratóstenes**, 6,2; 13-15). Outro membro dos Trinta envolvido com Lísias foi Eratóstenes. O único discurso de Lísias apresentado por ele mesmo foi contra Eratóstenes pelo assassinato de seu irmão, de acordo com o caso mencionado acima. Eratóstenes foi um *trierarca* estacionado em Samos em 411/10 e, possivelmente, esteve entre os *dynatotatoi* em assembleia oligárquica (DEVELIN, 1989).

Teramênes é citado por Aristóteles como o líder dos moderados junto com Arquinos, Anitus, Cleitofon e Formisius. Nenhum destes colegas de Teramênes figura entre os Trinta Tiranos. Cleitofon propôs a emenda ao decreto de Pitódoros pedindo que se investigasse a constituição de Clístenes. Membro do círculo de Sócrates e figurando nos diálogos de Platão, parece ser um representante do grupo de intelectuais moderados. Anitus foi um dos acusadores de Sócrates em 399. Ele é apresentado por Platão e Xenofonte como um homem de posses<sup>46</sup> que desprezava os sofistas. Anitus foi um general em 409 em Pilos, e julgado por traição após uma perda. Aristóteles afirma que teria sido o primeiro ateniense a conseguir ser absolvido através de suborno (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 29,5, 34,3). Quando Trasíbulos atacou os Trinta Tiranos, a partir de Phyle, Anitus esteve junto ao grupo de opositores aos oligarcas. Isócrates, Xenofonte e Platão dizem que Anitus foi importante no reestabelecimento da democracia em Atenas (XENOFONTE, **Helênicas**, II.3.42-4; LÍSIAS, **Contra Agóratos**, 78, 82). Formisius aparece apenas após a queda dos Trinta Tiranos propondo o retorno dos exilados pelos Trinta, mas com cidadania apenas para os que tivessem terras na Ática. Contra Nicômacos, de Lísias, é um discurso contra esta proposta. Arquinos também esteve envolvido com propostas relacionadas aos exilados. Trasíbulos propôs o retorno dos exilados e cidadania a todos, inclusive metecos, como Lísias. Aquinus, seu companheiro em Phyle e no Pireu, encabeçou uma *graphe paranomon* contra este decreto e fez sua própria proposta de cidadania, aprovada pela polis. Arquinus é visto como moderado em suas ações e ajuda na reconciliação e restauração da democracia, não apenas nestas ações, mas também nas palavras de Aristóteles e em seus ecos em Demóstenes (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 40.1-2; DEMÓSTENES, **Contra Timócrates**, 135).

A instituição dos Trinta foi dada em assembleia com o intuito de estabelecer trinta *syngrapheis*, como no evento dos Quatrocentos. No entanto,

<sup>46</sup> Teria herdado um curtupe de seu pai.



a pressão de Lisandro impediu que a escolha dos trinta fosse de livre escolha da assembleia, mas as fontes concordam que a assembleia votou na escolha destes Trinta. Tanto Lísias quanto Aristóteles (**Constituição dos Atenienses**, 35.2) sugerem que a intenção inicial dos Trinta era vista com bons olhos, pois intentavam “livrar a cidade de homens injustos e guiar os outros cidadãos à justiça” (LÍSIAS, **Contra Eratóstenes**, 5).

Os Trinta estabeleceram: um conselho de quinhentos *bouleutai*; nove arcontes; os Onze, tradicionalmente escolhidos para funcionarem como policiamento; *strategoí*; e tesoureiros do tesouro de Atena e dos outros deuses. Um grupo incomum estabelecido pelos Trinta Tiranos foram os Dez. Grupo responsável por todos os aspectos do Pireu e que respondiam apenas aos Trinta Tiranos.

Os Trinta Tiranos presidiram a *Boule* em alguns julgamentos de homens considerados sicofantas. Muitos destes homens foram condenados à morte. No entanto, isto foi bem recebido pelos atenienses que viam os sicofantas como aproveitadores que atrapalhavam o processo legal ateniense. Os Trinta passaram a confiscar os bens destes homens (XENOFONTE, **Helênicas**, II.3.12; ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 35.3; DIODÓRO SÍCULO, **Biblioteca Histórica**, XIV.4.2; LÍSIAS, **Contra uma Acusação de Subversão da Democracia**, 19).

Apesar destas modificações e do estabelecimento de alguns cargos nenhuma lei nova foi feita, mas leis de Efiáltes foram canceladas. Neste ponto extremistas e moderados parecem concordar. Outras leis passaram a ser destruídas, como por exemplo algumas das inscrições iniciadas pelos *anagraphéis* e que foram rasuradas no período dos Trinta Tiranos.<sup>47</sup>

Dentre os Trinta ainda havia um grupo apoiando Teramênes que pedia pelo estabelecimento dos Cinco Mil. Uma lista de três mil foi estabelecida pelos Trinta Tiranos. A seguir, os oligarcas decidem continuar com os julgamentos, mas desta vez tendo os metecos como alvo. Muitos metecos desaprovavam as decisões dos Trinta Tiranos. Para combater estes opositores os oligarcas iniciaram uma série de julgamentos seguidos de execuções e tomada das posses dos executados. Teramênes se pronuncia contrário a estas ações e em seguida é excluído dos Trinta, dos três mil e julgado e executado pelos Trinta Tiranos. Neste período muitos fugiram de Atenas ou foram exilados. Lísias foi um dos metecos que fugiram para evitar de serem mortos, como o irmão de Lísias. Trasíbulos foi um dos exilados também e junto com outros atenienses na mesma situação formou uma iniciativa contra os Trinta Tiranos em Phyle.

47 ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**, 35.2; ver Dow (1961) e Fingarette (1971) e IG I<sup>3</sup> 236-41.



Frente a estas oposições os Trinta recolhem as armas daqueles que não fazem parte dos três mil e as depositam na acrópole. Algum tempo depois apenas os três mil têm permissão para residir na *asty*.<sup>48</sup> Os julgamentos continuaram e não mais se restringiam aos metecos. As fontes concordam com a morte de 1500 atenienses sob o comando dos Trinta Tiranos.

Trasíbulos estava com quase mil homens em Phyle quando os Trinta Tiranos ofereceram a Trasíbulos o lugar de Teramênes entre os Trinta. Com sua recusa os oligarcas atacam Phyle. Entre a tática de Trasíbulos e uma tempestade de neve os oligarcas perdem a batalha e retornam para Atenas.

Trasíbulos e Arquinos, com o auxílio de alguns metecos como Lísias, marcham contra o Pireu e tomam o porto. Os oligarcas atacam novamente e perdem uma segunda vez. Neste combate Crítias e Hipomacus morrem. Esta situação causa temor entre os Trinta Tiranos e alguns membros dos três mil exigem mudanças. Dez homens são selecionados para substituir os Trinta Tiranos e os remanescentes dos Trinta fogem para Elêusis.

Os Dez tentam atacar o Pireu e falham novamente. Assim, enviam um pedido de auxílio aos espartanos. Pausânias vai pessoalmente a Atenas e intercede auxiliando em uma reconciliação. Meletus e Cefisofon, dentre os oligarcas, se apresentaram como representantes dos oligarcas na reunião com Pausânias.

Uma reconciliação que previa o estabelecimento de uma polis independente de Atenas como refúgio para os oligarcas e uma cláusula de não lembrar erros e ações passadas poderia ter sido o fim das animosidades entre oligarcas e seus opositores, não mais vistos como moderados e *demotikoi*, mas como um grupo só. O conflito girava agora entre “os da *asty*” e “os do Pireu” (ARISTÓTELES, **Constituição dos Atenienses**, 39.6; XENOFONTE, **Helênicas**, II.4). Pouco tempo depois os atenienses recebem notícias de que os oligarcas em Elêusis estavam contratando mercenários. Elêusis é invadida e os oligarcas são finalmente postos abaixo.

Para definir o que deveria acontecer, e como restaurar o governo, uma assembleia escolheu uma comissão de vinte homens para governar a cidade enquanto se decidisse o que fazer com a constituição e até se restaurar as cortes e reiniciar as revisões das leis de Sólon iniciadas pelos *anagrapheis* após a queda dos Quatrocentos. Após a queda dos Trinta seus opositores decidem eleger uma comissão de vinte, com os mesmos objetivos iniciais dos Trinta Tiranos: revisar as leis e estabelecer uma nova constituição. Cefisofon foi escolhido como

<sup>48</sup> *Urbe*, centro urbano da polis atenienses, em torno da acrópolis.



secretário da *Boule* e durante seu mandato foi passado o decreto de cidadania para os Sâmios, com uma emenda do próprio Cefisofon com honrarias adicionais. Arquinos e Anitus propuseram decretos relacionados à cidadania e à honrarias para os heróis de Phyle. Arquinos também foi o responsável pelo decreto que estabeleceu o dialeto jônico como dialeto oficial de Atenas em suas inscrições públicas. Este decreto é um entre uma série de definições legais que são iniciadas sob o arcontado de Euclídes em 403, quando da definição de que forma de *politeia* os atenienses queriam ter. Agora sem uma guerra a travar, sem um possível aliado a apaziguar, os atenienses puderam estabelecer sua *patrios politeia* como seria lembrada por Aristóteles em sua “Política”: democracia ancestral, δημοκρατίαν τὴν πάτριον, *demokratia ten patrian*. (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1273b.38).<sup>49</sup>

Esta ideia de uma constituição ancestral que se percebe uma democracia ancestral vem a partir da vitória dos opositores dos oligarcas. Antes de uma disputa por ideologias políticas se percebe uma disputa pela forma de se alcançar o fim da guerra, ou a vitória mais rápida. Entre as propostas a polarização se dá entre influentes e homens de bem, *dynatotatoi* e *beltistoi* e o povo, a massa, *demos*, *plethos*. Neste embate que se descobrem os extremistas, os moderados Teramistas e os *demotikoi*. Mas para além da formação destes *demotikoi* está a forma de pensar a oposição aos oligarcas como a democracia. Estes oligarcas, tão caracterizados como tiranos, que interrompem as revisões das leis de Sólon. Este é o início da tradição da democracia ancestral. Da democracia de Sólon, das leis de Sólon, das leis inscritas de Sólon.

Mossé, se apercebendo deste processo, refletiu sobre como este se deu. “Eu gostaria, de minha parte, de tentar mostrar como se elaborou, a partir do fim do século V, a imagem de um Sólon, fundador da democracia ateniense.” (MOSSÉ, 1979).

Tanto Mossé quanto Rhodes (1993, p. 260) apontam para uma situação onde os atenienses, e até mesmo os *demotikoi* do século V, viam Clístenes como o fundador da democracia, ou ao menos da forma de governo que os oligarcas queriam derrubar. Com as propagandas dos programas políticos, no fim do século, a disputa pela ancestralidade da *politeia* levou a uma idealização da constituição, da democracia advinda de Sólon. Após a derrubada dos Trinta Tiranos, homens como Arquinos e Anitus se opunham a qualquer medida revolucionária. A oposição ao decreto de Trasíbulos, que propunha entregar a cidadania para todos os metecos envolvidos na batalha em Phyle, não é puramente para evitar honraria aos heróis da derrubada dos Trinta Tiranos.

49 Presente no texto estabelecido por ROSS, 1957.



Este vem junto com um novo decreto, acatado pela assembleia, que propõe honrarias aos heróis de Phyle, mas mantendo a cidadania apenas para os atenienses. Esta relação de equilíbrio entre dois extremos cai sob a égide de Sólon. Igual espaço para os dois lados, mas sem deixar um ganhar sobre o outro. A anistia estabelecida caminha no mesmo sentido. Duas outras questões corroboram com a constituição da tradição em torno de Sólon. A revisão das leis em vigência que ocorreram de 410 até 399, era chamada de revisão das leis de Sólon. A imagem de um Sólon como antitirano<sup>50</sup> rapidamente se acoplou à oposição entre os oligarcas extremistas e seus opositores, que os denominaram tiranos.

Este processo, então, se encontra na confluência dos eventos de 411, de 404, e o processo dos *anagraphais*, ou *nomothetai* como quer Tucídides, que perpassa estes eventos.

De acordo com Tucídides, o governo pós Quatrocentos decidiu efetivar uma revisão das leis por *nomothetai*. O cargo dos *nomothetai* e o processo de *nomothesia* são atestados apenas após 403, quando da definição da diferença entre lei e decreto. Em Tucídides se tem a primeira utilização do termo para um cargo de revisão de leis. Ostwald (1986, p. 405-7.) propõe que o termo usado por Tucídides não seria o título, mas um termo descritivo para uma comissão de *anagraphais* ou *syngraphais*. Na reinscrição da lei de Drakon<sup>51</sup> um grupo de *anagraphais ton nomon* (anagrafeis das leis) era responsável pela aquisição da lei com o arconte *basileus* e pela publicação da mesma. Em Lísias XXX (**Contra Nicômacos**), Nicômacos é acusado pelo cliente de Lísias por mudar e adicionar leis quando sua função seria apenas compilar. Os dois períodos dados por Lísias para o cargo de Nicômacos são 6 anos e 4 anos, provavelmente incluindo os anos de 410 a 404 e 403 a 399, datas que corroboram com a teoria de que os *anagraphais* teriam sido estabelecidos após os Quatrocentos e se mantiveram no cargo até 399, com um interstício durante o período dos Trinta Tiranos.

Muito se debateu acerca das funções destes *anagraphais*. Lísias afirma que sua função, ao menos no primeiro mandato, seria inscrever as leis de Sólon. Como pode se verificar já em Andócides (I, 95-6), o uso da expressão “leis de Sólon” pode ser ligado a leis produzidas muito posteriormente ao antigo legislador.<sup>52</sup> Isto se torna cada vez mais comum no século IV, quando

50 Ver Corrêa (2012)

51 IG I<sup>2</sup> 115 + IG I<sup>3</sup> 104. =Fornara 15. = Stroud (1984). = M&L 86.

52 Neste caso em específico Andócides se refere a um decreto de 409.



Demóstenes chega a apontar leis de homicídio, contemporâneas, como leis de Drakon, seguindo o mesmo tipo de tradição onde a expressão significa leis válidas no momento; ou leis inscritas; ou ainda, no caso de Drakon, qualquer lei acerca de homicídio.<sup>53</sup> Rhodes (1991) parece acertar quando propõe que:

No seu primeiro mandato, então, eu acredito que os *anagraphis*, homens com status de secretários, foram originalmente ordenados a republicar as leis de Sólon. E foi, eventualmente, decidido que isto significava que eles deveriam encontrar e republicar todas as leis escritas válidas que se aplicassem a toda a comunidade dos cidadãos atenienses.

Robertson (1990) propôs que a produção desta revisão teria o objetivo de publicar não todas as leis, mas as relevantes, para serem colocadas no novo arquivo central. A construção do novo *Bouleuterion*, datada entre 409 e 405, é proposta por Sickinger (1999; 1999) e Boegehold (1972) como o mesmo período em que o chamado velho *Bouleuterion* teria passado a servir como o arquivo central. Anos depois este “velho *Bouleuterion*” viria a ser conhecido como *Metreon* em homenagem ao santuário da mãe dos deuses.

Estas mudanças e revisões culminam no ano de Euclides, 403/2. Além da revisão das leis de Sólon, definições importantes são votadas logo após a derrubada dos Trinta Tiranos. Estas são claramente apresentadas em Andócides e facilmente verificadas nas epígrafias do período. Neste ano se define 1 - a diferença entre leis e decretos, entre *nomoi* e *psephismata*. 2- O dialeto jônico é estabelecido como o dialeto oficial em Atenas para a publicação das leis. 3 - Leis não escritas são proibidas. Por fim, cabe apontar uma inscrição chamada de decreto de Theozotides (STROUD, 1971).<sup>54</sup> Este decreto é datado de 403/2 e trata da compensação em dinheiro para os órfãos dos homens que lutaram pela democracia contra a oligarquia. Esta é a primeira inscrição na qual a palavra *demokratia* é atestada sem a necessidade de reconstrução. Esta é também a primeira vez em que a palavra *oligarchia* aparece em uma inscrição.<sup>55</sup> A falta do termo *oligarchia* não deve ser lida como a inexistência do termo antes deste período. A literatura de períodos anteriores atesta fortemente

53 Acerca dos debates sobre os *anagraphis* ver também: Sealey (1975), Hignett (1952), Harrison (1955;1961), Rhodes (1991), Dow (1953;1961;1963), Lang (1967), Gallia (2004), De Romilly (1990), Carawan (2002;2006), Noel (1990) e Joyce (2008).

54 Stroud apresenta a *editio princeps*, primeira edição de uma inscrição. A mesma aparece em SEG 28.46, (WOODHEAD, 1997. 106A.), Harding, P. (1985). *From the End of the Peloponnesian War to the Battle of Ipsus*, Cambridge University Press. N° 8.

55 Neste caso está visível *olig.*, com o resto da palavra reconstruído por Stroud.

este termo. O significativo é que justamente uma inscrição de 403/2, sobre os ocorridos na derrubada dos Trinta Tiranos, traz pela primeira vez ambos os termos.



Houve então uma relação criada entre leis de Sólon e a democracia pós- Trinta Tiranos. Esta relação produziu uma tradição. Tradição esta onde Sólon e as leis inscritas são intrinsecamente conectadas com a fundação da democracia (DE ROMILLY, 1990).

No entanto, a estrutura desta suposta constituição ancestral democrática gira em torno de um estabelecimento anti-tirânico e de origem oligárquica moderada. A denominação dos trinta oligarcas como os “Trinta Tiranos”, bem como a premiação aos assassinos de Frínicus durante o governo dos Quatrocentos como tiranicidas, serve para alinhar o governo, estruturado em contrapartida aos oligarcas, como pertencente a uma tradição antiga de antitirania. Durante as revisões das leis estas são chamadas em seu conjunto como leis de Sólon em sua homenagem, mesmo que muitas das leis vigentes tenham sido compostas décadas após a morte do Sábio ateniense. Esta prática sugere uma continuidade de Sólon e suas propostas anti-tirânicas. A associação entre leis, Sólon, antitirania, oposição às leis não escritas (que apoiavam os oligarcas) e a democracia, levam a uma estruturação justificada por uma inserção em uma tradição ancestral. Esta tradição, formada para justificar as ações e oposições aos oligarcas, dá o tom do que será pela primeira vez organizado conscientemente. A democracia passa a ser uma escolha consciente, anti-tirânica, ligada a leis escritas e, portanto, advindas de Sólon, o legislador anti-tirânico por excelência. Diferente da organização chamada de democracia radical por historiadores modernos, a estrutura de 403 em diante inicia uma tradição que em pouco tempo se verá mais antiga que o próprio Clístenes. Assim, o radicalismo dos oligarcas pavimentou a reação dos *demotikoi*. Mas foi a estrutura dos Teramistas e sua influência direta que fundamentaram a democracia restaurada de 403.



**Abstract:** This work aims to analyze the historical process that leads to the development of a democratic awareness in Athens at the end of the Fifth century B.C. In order to do that it observes the meanders of a political dispute between oligarchs and their opposition. This dispute is connected with a general desire to end the Peloponesian War, although each group for its own reasons. During this process there is a challenge of ancestry of the proposed, and purported, ancestral constitution of each group. The debate for the right to call their propositions as "the" ancestral constitution ends up entwining with the process of a development of the concept of democracy. From this convergence arose the development of a democratic awareness among the opposition of the oligarchs, the *demotikoi*.

**Keywords:** Democracy; Ancestral Constitution; Classical Athens; Oligarchy.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual*

ARISTÓTELES. **A Constituição de Atenas**. Trad. Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995.

ARISTOTLE; KENYON, F. G. **Aristotle on the Constitution of Athens**. 3rd and rev. Union, NJ: Lawbook Exchange, 2003.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. Brasília: Editora UnB, 2001.

### *Bibliografia Geral*

AMEMIYA, Takeshi. **Economy and economics of Ancient Greece**. London: Routledge, 2007.

ANDREWES, Antony. The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition. In: LEWIS, David EDS.; ET AL. (Ed.). **The Cambridge Ancient History**: Cambridge University Press, v.V, 1992. cap. 10, p.433-462.

BELOCH, Karl. **Die attische politik seit Perikles**. Leipzig, : B.G. Teubner, 1884.

BLAMIRE, Alec. Athenian Finance, 454-404 B.C. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 70, n. 1, p., 2001. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2668488> >.

BLOCH, Marc. **Apologia da história: Ou o ofício de historiador**. Zahar, 2002.

BOEGEHOLD, Alan. L. The Establishment of a Central Archive at Athens. **American Journal of Archaeology**, v. 76, n. 1, p., 1972. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/503608> >.

BUSOLT, Georg. **Griechische geschichte bis zur schlacht bei Chaeroneia**. Gotha, : F. A. Perthes, 1893.

\_\_\_\_\_. **Griechische Staatskunde**: Hauptteil 1: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. 3., neugestaltete Aufl. der Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer. München: Beck, 1920.

BUTTERFIELD, Herbert. **The Englishman and his history**. [S.l.]: Cambridge University Press, 1944.



CAMP, John. M. **The archaeology of Athens**. New Haven; London: Yale University Press, 2001.

CARAWAN, Edwin. The Athenian Amnesty and the 'Scrutiny of the Laws'. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 122, p., 2002. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/3246202> >.

\_\_\_\_\_. Amnesty and Accountings for the Thirty. **The Classical Quarterly**, v. 56, n. 1, p., 2006. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/4493388> >.

CORRÊA, Dênis. R. **A memória cultural de Sólon de Atenas na aristotélica 'Constituição dos atenienses'**. 2012. 111 Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre.

DE ROMILLY, Jacqueline. La mémoire du passé dans la Grèce antique. **Revue Historique**, v. 283, n. 1 (573), p., 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/40955338> >.

DE STE CROIX, Geoffrey. E. M. The Constitution of the Five Thousand. **Historia**, v. 5, p., 1956.

DEVELIN, Robert. **Athenian officials 684-321 B.C.** Cambridge University Press, 1989.

DIELS, Hermann. et al. **I Presocratici: Bompiani Il pensiero occidentale**. 1. Milano: Bompiani, 2006.

DIODORUS et al. **Diodori Bibliotheca historica: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana**. Lipsiae, : In aedibus B. G. Teubneri, 1888.

DOW, Sterling. The Law Codes of Athens. **Proceedings of the Massachusetts Historical Society**, v. 71, p., 1953. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/25080473> >.

\_\_\_\_\_. The Walls Inscribed with Nikomakhos' Law Code. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 30, n. 1, p., 1961. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/147321> >.

\_\_\_\_\_. The Athenian Anagrapheis. **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 67, p., 1963. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/310818> >.

FINGARETTE, Ann. A New Look at the Wall of Nikomakhos. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 40, n. 3, p., 1971. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/147531> >.

FINLEY, Moses. I. **The ancestral constitution: an inaugural lecture**. London, : Cambridge University Press, 1971.

FORNARA, Charles. W. Evidence for the Date of Herodotus' Publication. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 91, p. 25-34, 1971.

FUKS, Alexander. **The ancestral constitution; four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century B.C.** Westport, Conn., : Greenwood Press, 1971.

GALLIA, Andrew. B. The Republication of Draco's Law on Homicide. **The Classical Quarterly**, v. 54, n. 2, p., 2004. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/3556375> >.

GOMME, Arnold. W. ANDREWES, Antony. DOVER, Kenneth. J. **An Historical Commentary on Thucydides Volume 4. Books V(25)-VII: An Historical Commentary on Thucydides**. Oxford: Oxford University Press, 1970.



\_\_\_\_\_. **Commentary on Thucydides Volume 5. Book VIII A** Historical Commentary on Thucydides. Oxford: Clarendon Press, 1981.

HAMILTON, Charles. D. Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C. **The American Journal of Philology**, v. 91, n. 3, p., 1970. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/292953> >.

HANSEN, Mogens. H. **The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes : structure, principles, and ideology**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HARDING, Ph. **From the End of the Peloponnesian War to the Battle of Ipsus**. Cambridge University Press, 1985.

HARRISON, A. R. W. Law-Making at Athens at the End of the Fifth Century B. C. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 75, p., 1955. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/629166> >.

\_\_\_\_\_. Drakon's PROTOS AXON. **The Classical Quarterly**, v. 11, n. 1, p., 1961. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/637739> >.

HIGNETT, Charles. **A history of the Athenian Constitution to the end of the fifth century B.C.** Oxford, : Clarendon Press, 1952.

JAMESON, Michael. H. Sophocles and the Four Hundred. **Historia: Zeitschrift Alte Geschichte**, v. 20, n. 5/6, p., 1971. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/4435224> >.

JOYCE, Christopher. J. The Athenian Amnesty and Scrunity of 403. **The Classical Quarterly (New Series)**, v. 58, n. 02, p., 2008.

KIRCHNER, Johannes. E. **Prosopographia attica**. Berolini:typis et impensis G. Reimeri, 1901.

LAMB, W. R. M.; LYSIAS. **Lysias**: Loeb classical library. London, New York, : W. Heinemann; G.P. Putnam's Sons, 1930.

LANG, Mabel. Revolution of the 400: Chronology and Constitutions. **The American Journal of Philology**, v. 88, n. 2, p., 1967. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/293469> >.

LEWIS, David. M. JEFFERY, Lilian. H. ERXLEBEN, Ebeherd. **Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores**: IG I<sup>3</sup>. Editio 3a. Berolini: de Gruyter, 1981.

LIDDEL, Peter. Epigraphy, Legislation and Power Within the Athenian Empire. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, v. 53, n. 1, p., 2010. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1111/j.2041-5370.2010.00005.x> >.

MEIGGS, Russel. LEWIS, David. **A Selection of Greek Historical Inscriptions: to the end of the fifth century b.c.** Oxford: Clarendon Press, 1988.

MOSSÉ, Claude. Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 34, n. 3, p., 1979.

NOEL, Robertson. The Laws of Athens, 410-399 BC: The Evidence for Review and Publication. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 110, p., 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/631732> >.

OSTWALD, Martin. **From popular sovereignty to the sovereignty of law : law, society, and politics in fifth-century Athens**. Berkeley: University of California Press, 1986.

RHODES, P. J. The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 b.C. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 92, p., 1972. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/629977> >.



\_\_\_\_\_. **A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia.** Oxford; New York: Oxford University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. The Athenian Code of Laws, 410-399 B. C. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 111, p., 1991. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/631889> >.

\_\_\_\_\_. **Commentary on the Aristotelian "Athenaion Politeia".** 2Rev.ed. Oxf. U. P., 1993.

ROSS, W. D. **Aristotle's Politica.** Oxford, Clarendon Press. 1957.

SEALEY, R. **Essays in Greek politics.** New York, : Manyland Books, 1967.

\_\_\_\_\_. Constitutional Changes in Athens in 410 B.C. **California Studies in Classical Antiquity**, v. 8, n. ArticleType: research-article / Full publication date: 1975 /, p., 1975.

SICKINGER, James. Literacy, Documents, and Archives in the Ancient Athenian Democracy. **The American Archivist**, v. 62, n. 2, p., 1999. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/40294122> >.

SICKINGER, James. P. **Public records and archives in classical Athens:** Studies in the history of Greece and Rome. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

STODDART, Simon. WHITLEY, James. The social context of literacy in Archaic Greece and Etruria. **Visible Language**, p. 761, Dez. 1988.

STROUD, Ronald. S. **Drakon's Law on homicide.** University of California publications: classical studies, v 3. Berkeley, : University of California Press, 1968.

\_\_\_\_\_. Greek Inscriptions Theozotides and the Athenian Orphans. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 40, n. 3, p., 1971. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/147528> >.

\_\_\_\_\_. The Gravestone of Socrates' Friend, Lysis. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, v. 53, n. 3, p., 1984.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich. V. **Aristoteles und Athen.** Berlin: Wiedmann, 1893.

WOODHEAD, Arthur. G. Inscriptions: The Decrees. **The Athenian Agora**, v. 16, p., 1997. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/3601985> >.

TEMA LIVRE

---

---

# LA VILLA DE LOS PAPIROS DE HERCULANO EN EL SIGLO XXI: ACTUALIZACIÓN CIENTÍFICA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN (2000-2016)<sup>1</sup>

Prof.a. Dra. María Paz López Martínez<sup>2</sup>

Prof. Dr. Andrés Martín Sabater Beltrá<sup>3</sup>

**Resumen:** Nuestro propósito es valorar qué aporta al Humanismo el legado que, oculto durante veinte siglos, apareció en uno de los recintos arqueológicos más interesantes que se conocen en la actualidad, la Villa de los Papiros de Herculano, sepultada por la lava del Vesubio en el año 79 d.C. A partir de 1750, empezó a ser excavada, lo que permitió que se descubriera una lujosa mansión que, además de otras piezas de gran valor, contenía la única biblioteca que ha llegado hasta nosotros desde la Antigüedad. Estos fondos están constituidos por casi dos mil rollos de papiro escritos en griego y atribuidos a un autor oriundo de Siria llamado Filodemo de Gádara. Hace XXI siglos, congregó a los simpatizantes de una escuela cuyo objetivo fundamental era búsqueda de la felicidad. Estamos convencidos de que el mensaje de alegría de vivir, serenidad y tolerancia de Epicuro está más vivo que nunca. Nuestro fin es poner al alcance de un buen número de personas, no sólo de los interesados en el pensamiento, la literatura, la historia y la arqueología helenística e imperial, sino de cualquier persona culta con inquietudes humanísticas todo este rico y complejo legado.

**Palabras clave:** Herculano, Villa dei Papyri, Filodemo, actualización bibliográfica, siglo XXI

---

1 Este artículo supone la reelaboración y actualización de la memoria que, como investigadora principal, presenté (María Paz López Martínez) para solicitar un proyecto de investigación en la convocatoria de *Retos de la Sociedad* abierta por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España durante el año 2015 y que llevó por título *Los papiros de Herculano: Textos y contextos históricos y arqueológicos. Su importancia en la historia del pensamiento antiguo y moderno* y que no se me concedió. A los colegas que entonces aceptaron mi invitación para formar parte del equipo de investigación, les quiero dar las gracias públicamente por su valiosa colaboración durante la redacción de dicha memoria: Dr. Gianluca del Mastro, *Università degli Studi di Napoli Federico II*; Dr. Juergen Hammerstaedt, *Universität zu Köln*; Holger Essler, *Universität Würzburg*; Dr. George Karamanolis, *Universität Wien*; Dr. Gustavo Castel de Lucas, *Universidad Complutense*; Dr. Javier Fresnillo Núñez, *Universidad de Alicante* y Dr. José Uroz Sáez, *Universidad de Alicante*. También, quiero expresar mi agradecimiento, de manera muy especial, al Dr. Javier Campos Daroca de la *Universidad de Almería*, a la Dra. Montserrat Jufresa Muñoz de la *Universidad de Barcelona* y al propio Dr. Andrés Martín Sabater Beltrán, que se prestaron también a colaborar en el proyecto. Por último, a la Dra. Carmen Morenilla Talens de la *Universidad de Valencia*.

2 Professora Titular da Universidad de Alicante (Espanha). E-mail: maripaz.lopez@ua.es.

3 Doutor em Prehistoria, Arqueologia, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina pela Universidad de Alicante (Espanha). E-mail: andpapyrifer@hotmail.es.



El propósito de estas páginas es presentar una revisión bibliográfica de una parte importante – el informe tiene pretensión de exhaustividad- de los estudios que se han publicado en los últimos años sobre los materiales aparecidos en la Villa de los Papiros de la ciudad de Herculano, concretamente, durante los primeros años de este siglo XXI recientemente inaugurado. Fundamentalmente, se trata de facilitar un punto de partida, de una invitación a participar en una reflexión más profunda sobre el interés científico que supone el conocimiento de esta rica rama de la investigación humanística de cara a ámbitos profesionales y académicos que habitualmente se mantienen alejados del estricto marco de los Estudios Clásicos, la Filosofía, la Arqueología o la Historia Antigua. Nos referimos a disciplinas como Psicología, Medicina o Sociología, por citar sólo algunas de aquéllas que podrían beneficiarse del contacto con este atractivo y complejo patrimonio material e inmaterial que ha estado oculto durante más de veinte siglos.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El núcleo central es uno de los recintos arqueológicos más interesantes que se conocen en la actualidad, la Villa de los Papiros de Herculano. Se trata de una casa romana sepultada por la lava del Vesubio en el año 79 d.C. Dicha vivienda empezó a ser excavada a partir de 1750, cuando se descubrió una lujosa mansión que, además de otras piezas de gran valor, contenía la única biblioteca que ha llegado hasta nosotros desde la Antigüedad. Los fondos de esta biblioteca están constituidos por casi dos mil rollos de papiro escritos en griego y atribuidos a un autor oriundo de Jordania llamado Filodemo de Gádara.

Nuestro punto de partida son los textos. Éstos hacen referencia a temas diversos entre los que destacan los tratados de filosofía, historia de la filosofía, teología, ética y estética, entre otros. Dadas las condiciones en las que se encuentran los papiros, desde su descubrimiento hasta hoy se han dedicado muchos esfuerzos a los complejos procesos de apertura, lectura y edición de los rollos carbonizados y debemos subrayar que, aunque en un principio se utilizaron metodologías bastante agresivas para poder acceder a ellos, en las últimas décadas, la lectura y edición de los manuscritos se ha beneficiado de avances tecnológicos que, por otro lado, obligan a revisar la mayoría de las ediciones anteriores al siglo XXI.



Durante los últimos años, se ha estudiado también en profundidad el propio enclave en el que se han encontrado los papiros, en sus aspectos arqueológicos e históricos. Lo mismo ha sucedido con respecto a la historia de su descubrimiento y al impacto que causó en la intelectualidad europea de la época.

Añadiremos, además, que Herculano no fue el único foco de difusión de la escuela epicúrea. Además de la Campania, encontramos testimonios interesantes en otros puntos geográficos de la periferia, como por ejemplo, en la ciudad de Enoanda situada en la actual Turquía.

A las labores de edición, traducción y comentario de los textos, siguen los estudios e interpretaciones del singular enclave arqueológico en el que han encontrado los papiros. Sin temor a exagerar, podemos decir que éste constituye, en la actualidad, uno de los conjuntos patrimoniales y de los destinos turísticos más ricos y atractivos de Europa. Por otro lado, los hallazgos de la zona vesubiana han sido capitales para el desarrollo del arte neoclásico gracias al desarrollo del *gusto herculanense*, convertido en un fenómeno europeo del cual se pueden encontrar huellas en la más variada tipología de objetos (mobiliario, vajillas, enseres domésticos...).

Herculano congregó, hace veintiun siglos, a los simpatizantes de una escuela –mujeres, hombres, esclavos, libres, ciudadanos o extranjeros, todo el mundo estaba admitido- cuyo objetivo fundamental era búsqueda de la felicidad.

Unas de las riquezas fundamentales en este entorno son los textos epicúreos que aparecieron en la famosa Villa dei Papiri y de su biblioteca, en su mayoría de Filodemo de Gádara, protegido del *patronus* de la villa, Lucio Calpurnio Pisón, un conspicuo miembro de la *nobilitas* romana, cónsul en el 58 a.C. y suegro de César.

Fruto de las primeras excavaciones arqueológicas en la región vesubiana fueron las reproducciones de las piezas arqueológicas que Carlos (VII de Nápoles y más tarde Carlos III, rey de España) encargó a los más prestigiosos artistas y estudiosos del momento. Dicho encargo dio como fruto una colección de ocho tomos titulada *Le Antichità di Ercolano Esposte* editados en la Regia Stamperia de Nápoles en 1757-1796. Estos volúmenes, junto con algunos otros conservados en la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos de Valencia, forman parte del catálogo de obras maestras del arte tipográfico del siglo XVIII y, al ser utilizados en la Real Academia para la formación de sus alumnos, contribuyeron a la formación del *gusto herculanense*, como se conoce a una de las últimas manifestaciones del arte barroco y rococó. De modo que



podemos afirmar que estas espléndidas ilustraciones contribuyeron de manera notable a la formación del gusto neoclásico en Europa desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX.

Asimismo, las revistas y publicaciones científicas europeas, con tal de mantener informados a sus lectores, recopilaron artículos de especialistas y extractos de cartas que los encargados de los papiros enviaban al rey o a sus familiares y amigos con comentarios acerca de estos documentos. Otra alternativa de la que disponían los lectores más curiosos era recurrir a los libros de viaje redactados por aquéllos que habían disfrutado el privilegio de visitar las excavaciones y el citado museo. Fue proverbial el espíritu viajero de franceses, británicos y alemanes. Concretamente, fueron las cartas de Winckelmann las que descubrieron los papiros ante el público europeo. En España, cultivaron este género prestigiosos intelectuales y escritores de la talla de Francisco Pérez Báyer, Nicolás de Azara, Esteban de Arteaga, Pedro Montengón, Leandro Fernández de Moratín, Pedro Antonio de Alarcón y Juan Andrés y Morell.

Desde mediados del siglo XVIII hasta la actualidad se ha llevado a cabo una labor prácticamente ininterrumpida de apertura, catalogación, conservación y traducción y, aunque en el mundo académico las dificultades derivadas de la condición material de los rollos y el contenido filosófico-epicúreo de los primeros ejemplares hicieron decaer el interés por los mismos durante un largo periodo de tiempo, el avance de la metodología y la técnica experimentado en las tres últimas décadas ha producido una revitalización de estos documentos como objeto de estudio.

En este contexto hay que destacar el esfuerzo realizado por Marcello Gigante y el CISPE (*Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi* “Marcello Gigante” [<http://www.cispe.org> –fecha de la consulta: 1-V-2017-]), cuyas publicaciones - especialmente la colección de textos *La Scuola di Epicuro* y la revista *Cronache Ercolanesi*- han dado fe de la importancia arqueológica, filológica e histórica de los papiros y los hallazgos de Herculano. Precisamente, este año se inaugura la *Prima Scuola Estiva di Papirologia Ercolanese* [<http://www.cispe.org/prima-scuola-estiva-di-papirologia-ercolanese/> -fecha de la consulta: 1-V-2017-].

Al mismo tiempo han ido surgiendo agrupaciones como *The Friends of Herculaneum Society* [<http://www.herculaneum.ox.ac.uk> –fecha de la consulta: 1-V-2017-], encargada de difundir información sobre los restos procedentes de las excavaciones, y el grupo de investigación TELEPHe (*Traduire Ensemble en Langues Européennes les Papyrus d’Herculaneum*), que incluye varias universidades y centros de investigación - Universidad de Alicante, Universidad



de Barcelona, Humboldt-Universität zu Berlin, l'Université de Bordeaux 3, University of Cambridge, Universität zu Köln, Università del Salento, Lecce, Università degli Studi Federico II di Napoli, University of Oxford, Université de Paris-Sorbonne (ParisIV), Università degli Studi di Siena, *Année Philologique*, Universität Würzburg y Université Charles de Gaulle-Lille3-. El objetivo de *TELEPHe* es la edición y traducción de los textos en diferentes lenguas europeas. Desde el año 2006, sus componentes procuran reunirse cada año, cada dos años o con la mayor frecuencia posible, en una sede diferente (Lille 2006, Barcelona 2007, Cambridge 2008, París 2009, Ginebra 2010, Varsovia 2013, Barcelona 2015) con el fin de poner en común el trabajo desarrollado por los miembros del equipo. La dinámica habitual consiste en la discusión de los pasajes que resultan especialmente problemáticos. El grupo se beneficia de los avances tecnológicos que se están aplicando al estudio de los papiros de Herculano como son las fotografías multiespectrales. En esta línea, destaca también *The Philodemus Project* [<http://classics.ucla.edu/faculty-projects/philodemus-project/> -fecha de la consulta: 1-V-2017-], centrado en la traducción al inglés de la obra estética de Filodemo, al que debemos la autoría de gran parte de los tratados que se conservaban en la mencionada biblioteca.

La mayor parte de los papiros se conservan en la Biblioteca Nacional de Nápoles. Los viejos microscopios han sido substituidos por otros más potentes y por una tecnología más sofisticada que permite trabajar desde un ordenador que no esté en la *Officina*: las fotografías se escanean, después se digitalizan y se hacen multiespectrales. Por otra parte, Daniel Delattre y Dirk Obbink estudiaron un sistema que permitía conocer la secuencia correcta de los diseños de siglo de los siglos XVIII y XIX y asimismo varios estudiosos han elaborado métodos matemáticos para reunir los fragmentos de los papiros de Herculano, reconstruyendo virtualmente la posición originaria interna del rollo.

La utilización de microscopios avanzados, las microfotografías, el desarrollo de los ordenadores y del método osloense, y la aplicación de la fotografía multiespectral han mejorado las labores de apertura y lectura, planteando la obligación de revisar las ediciones anteriores al siglo XXI. Precisamente en marzo del 2015 se hizo público un avance espectacular en este sentido. Se trata de un nuevo método para leer estos papiros carbonizados mediante el empleo de una tomografía cuya presentación corrió a cargo de Daniel Delattre en Oxford. La prestigiosa revista *Nature Communications* se hizo eco de este importante descubrimiento [<http://www.nature.com/ncomms/2015/150120/ncomms6895/full/ncomms6895.html> - fecha de

la consulta: 1-V-2017]. En España, la exposición La Villa de los Papiros, inaugurada el día 17 de octubre de 2013 en Madrid y organizada por *Casa del lector*, disfrutó de gran éxito.



## 4. PUBLICACIONES DEL SIGLO XXI

### 4.1- *Relatos de viajeros*

· ANTONI, Agathe. L'Officina des Papyrus dans la description de Vivant Denon. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 321-324.

· ANTONI, Agathe. Voyageurs français à la découverte d'Herculaneum aux XVIIIème et XIXème siècles. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 313-330.

· BUONAJUTO, Alessandra. I papiri ercolanesi nelle memorie dei viaggiatori inglesi del Settecento. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 243-244.

· LONGO AURICCHIO, Francesca. Luna e gamberi. Su una locuzione impiegata da Winckelmann. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 135-139.

· LÓPEZ MARTÍNEZ, María Paz - SABATER BELTRÁ, Andrés Martín. Los papiros de Herculano en la España de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 41, 2011, p. 261-271.

· MINUTOLI, Diletta - PINTAUDI, Rosario. Angelo Maria Bandini e la sua visita a Portici (31 gennaio 1781). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 301-303.

· SABATER BELTRÁ, Andrés Martín. Los papiros de Herculano en los relatos de viajeros del siglo XVIII. *En*: CUTILLAS, Ernesto. **Investigar en Humanidades**: Actas de las IV Jornadas de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras. San Vicente del Raspeig: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2015, p. 49-55.

### 4.2- *Excavaciones y descubrimientos*

· CIARDIELLO, Rosaria. Archaeologia ercolanese. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 31, 2001, p. 139-141.

· CIARDIELLO, Rosaria. Le sculture dalla Villa dei Papiri a Ercolano: nuove metodologie e tecniche diagnostiche. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 161-169.

· CIARDIELLO, Rosaria. La fortuna delle scoperte ercolanesi e pompeiane e la manifattura di gemme tra il XVII e il XIX secolo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 217-224.

· DE SIMONE, Antonio. Rilievo con satiri e ninfa. Testa di Amazzone. *En*: PAGANO, Mario. **Gli antichi ercolanesi: antropologia, società, economia: guida alla mostra**. Nápoles: Electa, 2000, p. 22-23.

· DE SIMONE, Antonio - RUFFO, Fabrizio. Ercolano 1996-1998. Lo scavo della Villa dei Papiri. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 325-344.



- DE SIMONE, Antonio - RUFFO, Fabrizio. Ercolano e la Villa dei Papiri alla luce dei nuovi scavi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 279-311.
- DE SIMONE, Antonio - RUFFO, Fabrizio. I mosaici della Villa dei Papiri ad Ercolano (Na). Il quartiere dell'atrio. *En: ANGELLELI, Claudia. Atti del X colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico: Lecce, 18-21 febbraio 2004*. Tivoli, 2005, p. 161-182.
- DE SIMONE, Antonio. La villa dei Papiri ad Ercolano. *En: CIARDIELLO, Rosaria. La Villa romana*. Nápoles: L'orientale, 2007, p. 167-193.
- DEL MASTRO, Gianluca. Un capitolo sulla biblioteca ercolanese. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 169-181.
- ESPOSITO, Domenico. Un contesto di pitture inedito dalla cosiddetta Palestra di Ercolano. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 209-225.
- GUIDOBALDI, Maria Paola - ESPOSITO, Domenico. Le nuove ricerche archeologiche nella Villa dei Papiri di Ercolano. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 331-370.
- JANKO, Richard. The Herculaneum Library: Some Recent Developments. **Estudios Clásicos**, Madrid, n. 121, 2002, p. 25-41.
- LONGO AURICCHIO, Francesca. La Villa Ercolanese dei Papiri: storia delle scoperte e vita dell'Officina dal Museo di Portici al Palazzo Reale di Napoli. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 11-20.
- LONGO AURICCHIO, Francesca. Sullo scavo della Villa dei Papiri. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 319-328.
- MOESCH, Valeria. La Villa dei Papiri. *En: GUIDOBALDI, Maria Paola. Ercolano, tre secoli di scoperte*: Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 16 ottobre 2008-13 aprile 2009. Milán: Electa, 2008, p. 70-79.
- NOTOMISTA, Mario. Lo scavo dell'area sacra di *Herculaneum*. Storia degli scavi e definizione del culto. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 183-216.
- PAGANO, Enrica. Caylus mécène du roi. Collectionner les antiquités au XVIII<sup>e</sup> siècle. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 209-211.
- PAGANO, Mario. *Gli scavi di Ercolano*. Nápoles: Marius, 2003.
- PAGANO, Mario - PRISCIANDARO, Raffaele. **Studio sulle provenienze degli oggetti rinvenuti negli scavi boronici del Regno di Napoli**: una lettura integrata, coordinata e commentata della documentazione. Castellammare di Stabia (Nápoles): N. Longobardi, 2006.
- QUILICI, Vieri. - LONGOBARDI, Giovanni. **Ercolano e la Villa dei Papiri: archeologia, città e paesaggio**. Florencia: Alinea, 2007.
- ZARMAKOUPI, Mantha. **The Villa of the Papyri at Herculaneum**: archaeology, reception, and digital reconstruction. Alemania: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Göttingen, 2010.

### 4.3- Los papiros desde una perspectiva general



· BLANK, David L. - LONGO AURICCHIO, Francesca. An Inventory of the Herculaneum Papyri from Piaggio's Time . **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 131-147.

· BLANK, David L. - LONGO AURICCHIO, Francesca. Su alcuni inventari antichi dei Papiri Ercolanesi . **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 297-300.

· BLANK, David L. - LONGO AURICCHIO, Francesca. Inventari antichi dei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 39-152.

· CAMODECA, Giuseppe - DEL MASTRO, Gianluca. I papiri documentari ercolanesi (*PHerc. MAN*): relazione preliminare. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 281-296.

· CAPASSO, Mario. Il *Catalogo multimediale* dei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 219-226.

· CAPASSO, Mario. I rotoli ercolanesi: da libri a carboni e da carboni a libri. *En: PALME, Bernhard. Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongresses, Wien, 22-28, Juli 2001*. Papyrologica Vindobonensia 1. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 73-77.

· CARRELLI, Sergio. Un nuovo punto di vista sulla consistenza della collezione dei papiri ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 127-136.

· DE GIANNI, Angelica - NAPOLITANO, Stefano. Francesco Casanova disegnatore dei papiri ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 137-159.

· DEL CORSO, Lucio. Ercolano e l'Egitto: pratiche librarie a confronto. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 139-160.

· DEL MASTRO, Gianluca. Secondo supplemento al Catalogo dei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 157-241.

· DEL MASTRO, Gianluca. Riflessioni sui papiri latini ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 183-194.

· DEL MASTRO, Gianluca. Osservazioni bibliologiche e paleografiche su alcuni papiri ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 283-299.

· DEL MASTRO, Gianluca. Il Catalogo descrittivo dei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 215-222.

· DEL MASTRO, Gianluca. **Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di ercolano**. Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi Marcello Gigante, Quinto Supplemento a Cronache Ercolanesi, Nápoles, 2014.

· DELATTRE, Daniel. Reconstruire virtuellement les livres carbonisés d'Herculaneum: premier bilan d'une orientation prometteuse de la recherche. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 191-214.

· DELATTRE, Daniel. Cronistoria dei papiri ercolanesi conservati a Parigi (1802-2012). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 129-144.



- DORANDI, Tiziano. Theodor Gomperz (1832-1912). *En*: CAPASSO, Mario. **Hermae: Scholars and Scholarship in Papyrology**. Pisa: Giardini, 2007, p. 29-43.
- ESSLER, Holger. Bilder von Papyri und Papyri als Bilder. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 103-143.
- ESSLER, Holger. Rekonstruktion von Papyrusrollen auf mathematischer Grundlage. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 273-307.
- ESSLER, Holger. Χωρίζεiv ἀχώριστα. Über die Anfänge getrennter Aufbewahrung der herkulanischen Papyri. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 173-189.
- INDELLI, Giovanni. Testimonianze su Pericle nei papiri di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 233-238.
- INDELLI, Giovanni. Osservaioni sul lessico artistico nei testi ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 179-192.
- INDELLI, Giovanni. Il lessico di Filodemo in alcune opere morali: gli ἄπαξ λεγόμενα. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 87-93.
- KNIGHT, Carlo. Canguri e papiri. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 305-320.
- LEONE, Giuliana - CARRELLI, Sergio. La morfologia dei papiri ercolanesi: risultati e prospettive di ricerca dall'informatizzazione dell'Inventario del 1782. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 147-187.
- LONGO AURICCHIO, Francesca – CHIRICO, Maria Luisa. Un nuovo volume di Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 213-222.
- LONGO AURICCHIO, Francesca. Osservazioni su alcune scorze della biblioteca ercolanese. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 137-154.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, María Paz. Aportación de la Villa dei Papiri de Herculano al Humanismo. *En*: ARRÁEZ LLOBREGAT, José Luis - RAMÓN DÍAZ, Carmen - SIRVENT RAMOS, Ángeles. **Del saber a la vida: Ensayos en homenaje al profesor Francisco Ramón Trives**. San Vicente del Raspeig: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, p. 227-236.
- MOORMAN, Eric M. Fictitious Manuscripts from Herculaneum, Pompeii, and Antiquity. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 239-249.
- PORTER, James I. Hearing Voices: The Herculaneum papyri and classical scholarship. *En*: Gardner Coates, Victoria C. - Seydl, Jon L. **Antiquity recovered: the legacy of Pompeii and Herculaneum**. Los Ángeles: J. Paul Getty Museum, 2007, p. 95-113.
- SIDER, David. The Special Case of Herculaneum. *En*: BAGNALL, Roger S. **The Oxford Handbook of Papyrology**. Nueva York: Oxford University Press, 2009, p. 303-319.
- TRAVAGLIONE, Agnese - DEL MASTRO, Gianluca. Sistemazione dei papiri privi di supporto. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 215-221.



· TRAVAGLIONE, Agnese. L'Archivio dell'Officina dei Papiri Ercolanesi on line. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 227-232.

· TRAVAGLIONE, Agnese. **Catalogo Descrittivo dei Papiri Ercolanesi**. Nápoles: CISPE - Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", 2008.

#### 4.4- Apertura de los rollos

· CAPASSO, Mario. **Contributi alla storia della Officina dei Papiri Ercolanesi**. 3. Nápoles: Graus, 2003.

· CAPASSO, Mario. La Papirologia Ercolanese nel decennio francese a Napoli (1806-1815). *En*: DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano. - BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. **Miscellanea Papyrologica Herculanensia**. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 247-270.

· DEL MASTRO, Gianluca - DELATTRE, Daniel - MOCELLA, Vito. Una nuova tecnologia per la lettura non invasiva dei papiri ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 227-229.

· KLEVE, Knut - CAPASSO, Mario - DEL MASTRO, Gianluca. Papiri aperti col metodo osloense (1999). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 247-249.

· PROTO, Fiorenza. *Piano piano, se pol romper*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 141-160.

· SEALES, Brent W. - DELATTRE, Daniel. Virtual Unrolling of Carbonized Herculaneum Scrolls: Research Status (2007-2012). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 191-208.

#### 4.5- Contenido de los papiros

##### a) Autores sin identificar

##### - P.Herc. 1067

· Piano, V. Sull'autore del P.Herc. 1067: una nuova lettura della subscriptio", *Analecta Papyrologica*, Mesina, n. 28, 2016, p. 273-283.

##### - *Bellum Actiacum*

· SCAPPATICCIO, Maria C. Il *PHerc.* 817: spunti paleografici. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 229-246.

· SCAPPATICCIO, Maria C. Il *PHerc.* 817: echi virgiliani e <<pseudoaugusteismo>>. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 99-136.

##### - *Sobre los amigos de Epicuro*

· CAMPOS DAROCA, Francisco J. - LÓPEZ MARTÍNEZ, María P. Lettres de femmes selon le *PHerc.* 176: la correspondance de Batis. *En*: DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano. - BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. **Miscellanea Papyrologica Herculanensia**. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 21-36.



· TEPEDINO GUERRA, A. Le lettere private del ΚΗΠΙΟC: Metrodoro, i maestri e gli amici epicurei (*PHerc.* 176 e *PHerc.* 1418). *En:* DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano. - BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. **Miscellanea Papyrologica Herculansia**. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 37-59.

#### b) Crisipo

##### - Obras inciertas

· ANTONI, Agathe. Le *PHerc.* 1384: édition critique. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 17-92.

##### - Cuestiones lógicas

##### - Sobre los elementos de los enunciados

· DEL MASTRO, Gianluca. Il *PHerc.* 1380: Crisippo, *Opera logica*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 61-70.

#### c) Demetrio Lacón

##### - Obras inciertas

· DEL MASTRO, Gianluca. Demetrio Lacone e la correzione degli errori nei testi epicurei (*PHerc.* 1012, coll. XXXIV 3-9 Puglia). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 205-208.

· PARISI, Antonio. Osservazioni sul lessico del *PHerc.* 831 (Demetrio Lacone, *Opus incertum*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 111-119.

· PARISI, Antonio. Le forme del sapere astronomico nell'Epicureismo: un saggio di lettura di *PHerc.* 831, IX-XI Körte. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 49-64.

· PARISI, Antonio. Errori e sensazioni: per una nuova lettura di *PHerc.* 831 (Demetrio Lacone, *Opus incertum*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 39-53.

· VERDE, Francesco. Minimi in movimento? Note sulle coll. XLVIII-L Puglia del *PHerc.* 1012 (*Demetrii Laconis Opus incertum*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 41, 2011, p. 51-64.

##### - Sobre algunas investigaciones comunes respecto al modo de vida

· ASSANTE, Maria G. Per un riesame del *PHerc.* 1006 (Demetrio Lacone, *Alcune ricerche comuni sul modo di vita*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 109-160.

##### - Sobre la forma de la divinidad

· PIERGIACOMI, Enrico. Mental Attraction to a Magnet-Like God. Demetrius Laco's Notion of *ἐπιπρασμός*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 5-17.

· SANTORO, Mariacarolina. **Demetrio Lacone, La forma del dio**. La Scuola di Epicuro, n. 17, Nápoles: Bibliopolis, 2000.

- *Sobre la poética*

· McOSKER, Michael. A New Edition of *PHerc.* 188 (Demetrius Laco, *On Poems* I). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 19-48.



d) **Epicuro**

- *Sobre la Naturaleza*

· DEL MASTRO, Gianluca. *PHerc.* 1416, cr 5: tre pezzi del papiro *Sul tempo* (*PHerc.* 1413). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 41, 2011, p. 27-32.

· DEL MASTRO, Gianluca. A proposito del *Περὶ φύσεως* di Epicuro: il XXI libro e un nuovo papiro (*PHerc.* 362 e 560). **Lexicon Philosophicum**, n. 1, 2013, p. 159-164.

· DEL MASTRO, Gianluca - LEONE, Giuliana. Addenda e subtrahenda al *PHerc.* 1010 (Epicuro, *Sulla natura*, libro II). *En: DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano. - BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. Miscellanea Papyrologica Herculansia*. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 315-335.

· DELATTRE, Daniel. Présence ou absence d'une copie du *De rerum natura* à Herculaneum? Réponse à Mario Capasso. *En: MONET, Annick. Le Jardin romain. Épicureisme et poésie à Rome: mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Villeneuve d'Ascq: Presses de l'Université Charles de Gaulle-Lille 3, 2003, p. 109-116.

· DORANDI, Tiziano. Un libro del *Περὶ φύσεως* di Epicuro trasmesso in tre esemplari. *En: ALGANZA, Minerva. - CAMACHO, José M. - FUENTES, Pedro P. Epikēia: studia graeca in memoriam J. Lens Tuero*. Granada: Athos-Pérgamos, 2000, p. 103-111.

· HAMMERSTAEDT, Jürgen. Atomismo e libertà nel XXV libro *Περὶ φύσεως* di Epicuro. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 151-158.

· LEONE, Giuliana. Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (*PHerc.* 1431). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 7-135.

· LEONE, Giuliana. Rileggendo il XXVIII libro *Della natura* di Epicuro: riflessioni e proposte. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 159-164.

· LEONE, Giuliana. Per la ricostruzione dei *PHerc.* 1149/993 e 1010 (Epicuro, *Della natura*, libro II). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 15-25.

· LEONE, Giuliana. Momenti del percorso ecdotico del II libro *Sulla natura* di Epicuro. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 145-187.

· LEONE, Giuliana. Il secondo libro *Sulla natura* di Epicuro tra disegni e incisioni. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 155-172.

· LEONE, Giuliana. **Sulla natura. Libro II**. La Scuola di Epicuro, n. 18, Nápoles: Bibliopolis, 2012.

· LEONE, Giuliana. Εἶδωλα e nuvole: su alcune metafore e similitudini in Epicuro. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 5-18.

· MASI, Francesca G. Libertà senza clinamen: il XXV libro del *Περὶ φύσεως* di Epicuro. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 9-46.



· VERDE, Francesco. Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV col. XXXVIII 1-10 Leone. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 31-38.

e) **Filodemo de Gádara**

- *A los amigos de la escuela*

· DEL MASTRO, Gianluca. La subscriptio del *PHerc.* 1005 e altri titoli in caratteri distintivi nei Papiri Ercolanesi. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 245-256.

- *Relación de los filósofos*

\* *Historia de Sócrates y de su escuela*

· DORANDI, Tiziano. Epicureanism and Socraticism. The Evidence on the Minor Socratics from the Herculaneum Papyri. *En*: ZILIOLI, Ugo. **From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology**. Nueva York: Routledge, 2015, p. 168-191.

· MASSIMO GIULIANO, Fabio. *PHerc.* 495 - *PHerc.* 558 (*Filodemo, Storia di Socrate e della sua scuola?*). Edizione, commento, questioni compositive e attributive. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 31, 2001, p. 37-79.

\* *La Academia*

· DEL MASTRO, Gianluca. Altri frammenti dal *PHerc.* 1691: Filodemo, *Historia Academicorum e Di III*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 277-292.

· FLEISCHER, Kilian. Der Akademiker Charmadas in Apollodors *Chronik* (*PHerc.* 1021, Kol. 31, 32). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 65-75

· FLEISCHER, Kilian. Die Schüler des Charmadas (*PHerc.* 1021, XXXV 32 – XXXVI 14). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 49-53.

· LUPPE, Wolfgang. Zum Verkauf Platons als Sklaven in *PHerc.* 1021 (aus Philodems *Geschichte der Akademie*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 161-163.

· SPEYER, Agustin. The earliest bust of Socrates? New observations to Philochorus in *PHerc.* 1021 col. 2. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 31, 2001, p. 81-95.

· VERHASSELT, Gertjan. A New reading in Philodemus' *Historia Academicorum* (*PHerc.* 1021 col. 2) with observations on Dicaearchus in col. Y (F 46B Mirhady). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 17-26.

· VERHASSELT, Gertjan. Hermippus on Chaeron of Pellene (Phld., *Acad. Hist.*, *PHerc.* 1021, coll. 10, 40 – 12, 4 and *PHerc.* 164, fr. 22 and fr. 24): edition and discussion. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 33-47.

\* *La escuela eleática y de Abdera* / \* *La escuela pitagórica*

· CAVALIERI, Maria C. La Rassegna dei Filosofi di Filodemo: scuola eleatica di abderita (*PHerc.* 327) e scuola pitagorica (*PHerc.* 1508)? *En*: CAPASSO, Mario. **Dal restauro dei materiali allo studio dei testi: aspetti della ricerca papirologica**. Papyrologia Lupiensia, n. 11, Galatina: Congedo, 2002, p. 17-53.



\* *La Estoa*

· ERBÌ, Margherita. Il βίος di Dionisio di Eraclea nella *Stoicorum Historia* di Filodemo (*PHerc.* 1018, coll. XXIX 5-XXXIII 4). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 27-34.

- *Sobre el buen rey según Homero*

· DE SANCTIS, Dino. Omero e la sua esegesi nel *De bono rege* di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 47-64.

· DE SANCTIS, Dino. Il sovrano a banchetto: prassi del simposio e etica dell'equilibrio nel *De bono rege* (*PHerc.* 1507, coll. XVI-XXI Dorandi). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 49-65.

· DE SANCTIS, Dino. Il buon re di Filodemo tra Epicuro e Omero. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 165-177.

· FISH, Jeffrey. Philodemus' *On the Good King According to Homer*: Columns 21-31. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 32, 2002, p. 187-232.

· FISH, Jeffrey. The Closing Columns of Philodemus' *On the Good King according to Homer*, *PHerc.* 1507, cols. 95-98 (= cols. 40-43 Dorandi). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 55-81.

- *Sobre los dioses*

· ESSLER, Holger. Die Arbeiten an Philodem, *De dis III* (*PHerc.* 152/157). Der Beitrag der *disegni* zur die Rekonstruktion der Fragmentreihenfolge. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 153-204.

· ESSLER, Holger. Un nuovo frammento di Ermarco nel *PHerc.* 152/157 (Filodemo, *De dis*, libro III). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 53-59.

· ESSLER, Holger. Falsche Götter bei Philodem (*Di III* kol. 8,5 – kol. 10, 6). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 161-205.

· ESSLER, Holger. Die Götterbewegung (Phld., *Di III*, kol. 10, 6 – kol.11,7). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 259-275.

· ESSLER, Holger. Freundschaft der Götter und Toren. Mit einer Neuedition von Phld., *Di III*, Frg. 87 und 83. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 95-112.

· ESSLER, Holger. Zum Fragment aus Chrysipps *De divinatione* (*PHerc.* 152/157, Kol. 7, 26 – Kol. 8,5). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 117-128.

· ESSLER, Holger. Ehebruch bei Göttern und Steinen (*PHerc.* 152/157, Frg. 78, 9). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 101-108.

- *Sobre la envidia* (*PHerc.* 1678)

· INDELLI, Giovanni. Contributi inediti di Achille Vogliano sul *PHerc.* 1678 (Filodemo, *Opus incertum*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 109-122.

- *Sobre los Estoicos*

· SABATER BELTRÁ, Andrés Martín. La polémique dans la philosophie hellénistique et romaine, à la lumière du *Sur les stoïciens* (*PHerc.* 155 et 339) de Philodème et des *Vies* de Diogène Laërce. En: DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano.

- BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. **Miscellanea Papyrologica Herculaniensis**. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 115-229.



- *Sobre la ira*

· DELATTRE, Daniel. Le Sage épicurien face à la colère et à l'ivresse: une lecture renouvelée du *De ira* de Philodème. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 71-88.

· GIULIANO, Laura. Segni e particolarità grafiche nel *PHerc.* 182 (Filodemo, *De ira*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 135-159.

· INDELLI, Giovanni. Filodemo e Virgilio sull'ira. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 31, 2001, p. 31-35.

· INDELLI, Giovanni. Lingua e stile nell'opera *Sull'ira* di Filodemo (*PHerc.* 182). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 109-115.

· VASSALLO, Christian. Il fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 B 85) nel *De ira* di Filodemo. *Praesocratica Herculansia III*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 73-94.

- *Sobre los modos de vida*

\* *Sobre la libertad de palabra*

· DE SANCTIS, Dino. La salvezza nelle parole: l'immagine del  $\omega\tau\eta\rho$   $\Pi\epsilon\rho\iota$   $\pi\alpha\rho\rho\rho\epsilon\iota\alpha\varsigma$  di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 63-72.

· DELATTRE, Daniel. Le *Franc-parler* de Philodème (*PHerc.* 1471): reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau. *En*: DI ANTONI, Agathe. - ARRIGHETTI, Graziano. - BERTAGNA, M. Isabella. - DELATTRE, Daniel. **Miscellanea Papyrologica Herculansia**. Pisa · Roma: Fabrizio Serra Editore, v. I, Biblioteca di Studi Antichi 93, 2010, p. 271-291.

· INDELLI, Giovanni - LONGO AURICCHIO, Francesca. Contributi inediti di Achille Vogliano sul *PHerc.* 1471 (Filodemo, *La libertà di parola*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 97-145.

· INDELLI, Giovanni - LONGO AURICCHIO, Francesca. Achille Vogliano sul *PHerc.* 1471 (Filodemo, *La libertà di parola*): una postilla. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 123-125.

· WHITE, L. Michael. Ordering the Fragments of *PHerc.* 1471, A New Hypothesis. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 29-70.

- *Sobre la muerte*

· ARMSTRONG, David. All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of *De Morte*. *En*: FITZGERALD, John T. - OBBINK, Dirk. - HOLLAND, Glenn S. **Philodemus and The New Testament world**. Leiden-Boston: Brill, 2004, p. 15-54.

· GIULIANO, Laura. Alcune considerazioni sui disegni del *PHerc.* 807 (*opus incertum*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 93-100.

· GIULIANO, Laura. *PHerc.* 807: aspetti bibliologici, testo, traduzione e note. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 207-280.

· HENRY, W. Benjamin. New Light on Philodemus, *On Death*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 89-102.



- HENRY, W. Benjamin. **Philodemus. On Death**. Atlanta: Brill, 2010.
- **Sobre la música**
- BRANCACCI, Aldo. Damone nel *Περὶ μουσικῆς* di Filodemo (37 B 2 D.-K.). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 125-129.
- DELATTRE, Daniel. **Philodème de Gadara, Commentaires sur la musique, livre IV**. París: Les Belles-Lettres, 2007.
- RISPOLI, Gioia M. Teoria e storia della musica in Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 89-102.
- RISPOLI, Gioia M. Filosofi e filosofia nel *De musica* di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 175-188.
- **Sobre la piedad**
- SALATI, Ornella. Mitografi e storici in Filodemo (*De pietate, pars altera*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 209-258.
- **Sobre la poética**
- ASMIS, Elizabeth. Philodemus on Sound and Sense in Poetry. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 5-27.
- BEER, Beate. **Lukrez und Philodem: Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs**. Basilea: Schabe, 2009.
- BOLLACK, Mayotte. L'imitation de la poésie didactique. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 199-204.
- DEL MASTRO, Gianluca. La paragraphos nei *PHerc.* 1425 e 1538. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 31, 2001, p. 107-131.
- DEL MASTRO, Gianluca. Nuovi frammenti del II libro della Poetica di Filodemo. *En: INDELLI, Giovanni - LEONE, Giuliana - LONGO AURICCHIO, Francesca. Mathesis e Mneme: Studi in memoria di Marcello Gigante*. Nápoles, v. I, 2004, p. 87-94.
- IOPPOLO, Ana M. La poetica dello Stoico anonimo in Filodemo *De poematis V*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 131-150.
- JANKO, Richard. **Philodemus, On Poems, Book I**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- JANKO, Richard. **Philodemus, On Poems, Books 3-4**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, María Paz. La Poética de Filodemo de Gádara: estado de la cuestión. *Ítaca*, Barcelona, n. 19, 2003, p. 115-126.
- MACKEY, Jacob L. New Evidence for the Epicurean Theory of the Origin of Language: Philodemus, *On Poems V (PHerc. 403, fr. 5, col. I)*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 67-83.
- RISPOLI, Gioia M. Θέματα e giudizio <<poetico>>. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 71-81.



· RISPOLI, Gioia - DEL MASTRO, Gianluca. Nuove letture nel cosiddetto secondo libro della *Poetica* di Filodemo. *En: GAGOS, Traianos. Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology: Ann Arbor, July 29 - August 4, 2007. Ann Arbor: Scholarly Publishing Office, University of Michigan Library, 2010, p. 671-678.*

- *Sobre la retórica*

· ANTONI, Agathe. Deux citations d'Euripide dans le *PHerc. 1384*: vers une nouvelle identification de ce livre de Philodème?. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 34, 2004, p. 29-38.

· ANTONI, Agathe. Nuove letture nel *PHerc. 1384 (Opus incertum)*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 111-117.

· ANTONI, Agathe - DORIVAL, Gilles. Il *PHerc. 1384*: una nuova ipotesi di attribuzione. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 103-109.

· BLANK, David L. Aristotle's <<Academic Course on Rhetoric>> and the end of Philodemus, *On Rhetoric* VIII. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 5-47.

· BLANK, David L. Matching Tops and Bottoms (*PHerc. 1015/832*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 247-271.

· DI MATTEO, Tiziana. La retorica da Epicuro a Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 81-88.

· DI MATTEO, Tiziana. Segni di interpunzione nel *PHerc. 1669*: tipologia grafica e funzione. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 119-124.

· DI MATTEO, Tiziana. Errori e correzioni nel *PHerc. 1669*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 73-75.

· ERBÌ, Margherita. Demostene nella *Retorica* di Filodemo: l'immagine del ῥήτωρ ἔμπρακτος. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 193-219.

· ERBÌ, Margherita. Il retore e la città nella polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia (*PHerc. 1004*, coll. 64-70). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 119-140.

· ERBÌ, Margherita. Eraclito e l'inganno della retorica in Filodemo (*PHerc. 1004*, coll. 57-63). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 65-74.

· ERBÌ, Margherita. Il sapiente e il retore in Filodemo, *Retorica* VII (*PHerc. 1004*, col. 50). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 189-192.

· FIMIANI, Mariacristina. I papiri del IV libro della *Retorica* di Filodemo: segni, correzioni e caratteristiche bibliologiche (*PHerc. 1423, 1673/1007 e relative scorze*). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 42, 2012, p. 121-188.

· FIMIANI, Mariacristina. Un proverbio nel IV libro della *Retorica* di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 77-80.

· FIMIANI, Mariacristina. Osservazioni testuali sul *PHerc. 1423* (Filodemo, *Retorica*, libro IV, I tomo). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 95-100.

· FIORILLO, Matilde. Errori e correzioni nel *PHerc. 1004* (Filodemo, *Retorica* VII). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 35-62.



- . FIORILLO, Matilde. I segni nel *PHerc.* 1004 (Filodemo, *Retorica* VII). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 44, 2014, p. 81-107.
- . LONGO AURICCHIO, Francesca. Su alcuni ἄπαξ nella *Retorica* di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 103-106.
- . NICOLARDI, Federica. Elementi per la ricostruzione del I libro del *De rhetorica* di Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 45, 2015, p. 55-65.
- . NICOLARDI, Federica. Il successo della parola: Eschine ed Eupoli nel I libro del *De rhetorica* di Filodemo (Phld., *Rhet.* I, *PHerc.* 250, fr. 1 Sudhaus). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 46, 2016, p. 83-93.
- *Sobre la riqueza*
- . DEL MASTRO, Gianluca. Osservazioni sulle subscriptiones dei *PHerc.* 163 e 209. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 279-311.
- . SCOGNAMIGLIO, Elvira. I segni nel primo libro dell'opera di Filodemo *La ricchezza* (*PHerc.* 163). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 161-181.
- . SCOGNAMIGLIO, Elvira. Il *PHerc.* 163 (Filodemo, *La ricchezza*, I libro). Alcune osservazioni. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 85-92.
- *Sobre los vicios y sus virtudes opuestas*
- \* *Sobre la adulación*
- . CAPASSO, Mario. Les livres sur la *Flatterie* dans le *De vitiis* de Philodème. *En: AUVRAY-ASSAYAS, Clara - DELATTRE, Daniel. Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie.* París: Rue d'Ulm, 2001, p. 179-194.
- \* *Sobre la economía*
- . TEPEDINO GUERRA, Adele. Metrodoro ἀγαθὸς οἰκονόμος. Rileggendo Philod., *Oec.* coll. XIV 23 - XV 21 (*PHerc.* 1424). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 37, 2007, p. 67-76.
- \* *Sobre la soberbia*
- . INDELLI, Giovanni. Segni, abbreviazioni e correzioni in *PHerc.* 1008 (Filodemo, *Sui vizi*, libro X). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 125-134.
- . INDELLI, Giovanni. Detti e aneddoti nel *PHerc.* 1008 (Filodemo, *I vizi*, libro X). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 36, 2006, p. 77-85.
- . RANOCCHIA, Graziano. *Aristone, Sul modo di liberare dalla superbia, nel decimo libro De vitiis di Filodemo.* Florencia: Accademia La Colombaria, Serie studi, 2007.
- \* *Sobre la insolencia*
- . KARAMANOLIS, George. Philodemus, Περὶ ὑβρεως? (*PHerc.* 1017). *New Readings and the Philodemian Conception of Hybris.* **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 35, 2005, p. 103-110.
- *Vida de Filónides*
- . ASSANTE, Maria G. *PHerc.* 1044 (*Vita Philonidis*), fr. 58 e 59 Gallo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 51-64.

. DE SANCTIS, Dino. Il filosofo e il re: osservazioni sulla *Vita Philonidis* (*PHerc.* 1044). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 107-118.



#### f) Lucrecio

##### - *Sobre la naturaleza*

. ERLER, Michael. Das Bild vom <<Kind mi Menschen>> bei Platon und der Adressat von Lukrez *De rerum natura*. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 107-116.

. KLEVE, Knut. *Lucretius Herculensis*, *PHerc.* 395, and *Disegno Oxoniense* 1615. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 95-97.

#### g) Metrodoro de Lámpsaco

. ROSKAM, Geert. Reading fables in Epicurus' Garden. On Metrodorus, fr. 60 k. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 41, 2011, p. 33-36.

. TEPEDINO GUERRA, Adele. Un frammento di Metrodoro di Lampsaco in Filodemo (*PHerc.* 57, col. 3). **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 38, 2008, p. 103-108.

. TEPEDINO GUERRA, Adele. Le opere *Contro l'Eutifrone di Platone* e *Contro il Gorgia di Platone*: per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 40, 2010, p. 39-49.

##### - *Contra los Dialécticos*

. MACFARLANE, Roger T. New Readings toward Electronic Publication of *PHerc.* 1084. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 165-167.

#### h) [Papiros sin identificar]

##### \* *PHerc.* 566

. DEL MASTRO, Gianluca. Il *PHerc.* 566: l'*Echelao* di Epicuro. **Papyrologica Lupiensia**, Lecce, n. 20-21, 2011-2012, p. 17-24.

##### \* *PHerc.* 1570

. ARMSTRONG, David – PONCZOCH, Joseph A. Empedocles and Philodemus in *PHerc.* 1570, col. VI 9-19. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 43, 2013, p. 113-116.

. PONCZOCH, Joseph A. *PHerc.* 1570: A Treatise on Poverty and Wealth. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 39, 2009, p. 141-159.

### 4.6- Filodemo y el epicureísmo

. ARRIGHETTI, Graziano. Filodemo biografo dei filosofi e le forme dell'erudizione. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 13-30.

. ASMIS, Elisabeth. Basic Education in Epicureanism. *En: LEE TOO, Yun. Education in Greek and Roman antiquity*, Leiden: Brill, 2001, p. 210-239.

. ASMIS, Elisabeth. Epicurean Economics. *En: FITZGERALD, John T. - OBBINK, Dirk. - HOLLAND, Glenn S. Philodemus and The New Testament world*. Leiden-Boston: Brill, 2004, p. 133-176.



· CAPASSO, Mario. Who Lived in the Villa of the Papyri at Herculaneum - A Settled Question?. *En: ZARMAKOUPI, Mantha. The Villa of the Papyri at Herculaneum: archaeology, reception, and digital reconstruction.* Alemania: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Göttingen, 2010, p. 89-113.

· CLAY, Diskin. Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers. *En: FITZGERALD, John T. - OBBINK, Dirk. - HOLLAND, Glenn S. Philodemus and The New Testament world.* Leiden-Boston: Brill, 2004, p. 55-72.

· DELATTRE, Daniel. Un modèle magistral d'écriture dialectique: la Lettre à Hérodote d'Épicure. *En: INDELLI, Giovanni - LEONE, Giuliana - LONGO AURICCHIO, Francesca. Mathesis e Mneme: Studi in memoria di Marcello Gigante.* Nápoles, v. I, 2004, p. 149-169.

· DORANDI, Tiziano. The school and texts of Epicurus in the early centuries of the Roman empire. *En: LONGO, Angela - TAORMINA, Daniela Patrizia. Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure.* Cambridge University Press, 2016, p. 29-50.

· GIGANDET, Alain - MOREL, Pierre-Marie. *Lire Épicure et les épicuriens.* Paris: Presses universitaires de France, 2007.

· DORANDI, Tiziano. Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio. *Eikasmos*, Bologna, n. 21, p. 273-301.

· DORANDI, Tiziano. <<Pratiche>> della *Philosophia* nella Roma repubblicana. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 44, 2014, p. 167-177.

· HEBLER, Jan E. Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'*Epistola a Meneceo*. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 41, 2011, p. 7-12.

· ERLER, Michael. Νήφων Λογισμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 40, 2010, p. 23-29.

· ERLER, Michael. Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition. *En: FISH, Jeffrey - SANDERS, Kirk R.. Epicurus and Epicurean Tradition.* Cambridge University Press, 2011, p. 9-28.

· GIGANTE, Marcello. Virgilio all'ombra del Vesuvio. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 31, 2001, p. 5-26.

· KLEVE, Knut. Epicurean Theology and Herculaneum Papyri. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 33, 2003, p. 249-266.

· LONGO AURICCHIO, Francesca. Il porto della filosofia. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 31, 2001, p. 27-30.

· MILITELLO, Cesira. Filodemo storico della filosofia greca. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 30, 2000, p. 103-110.

· MONET, Annick. Pratiques exégétiques au sein de l'école épicurienne: le corps et le visible. *Cronache Ercolanesi*, Nápoles, n. 33, 2003, p. 169-173.



- PORTER, James I. Epicurean Attachments: Life, Pleasure, Beauty, Friendship, and Piety. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 205-227.
- SANTORO, Mariacarolina. Il pensiero teologico epicureo: Demetrio Lacone e Filodemo. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 63-70.
- SMITH, Martin Ferguson. Herculaneum and Oinoanda, Philodemus and Diogenes: Comparison of Two Epicurean Discoveries and Two Epicurean Teachers. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 33, 2003, p. 267-278.
- TEPEDINO GUERRA, Adele. La Scuola di Epicuro: Metrodoro, Polieno, Ermarco. **Cronache Ercolanesi**, Nápoles, n. 30, 2000, p. 35-44.

#### 4.7- *Manuales*

- AUVRAY-ASSAYAS, Clara - DELATTRE, Daniel. **Cicéron et Philodème**: la polémique en philosophie. París: Rue d'Ulm, 2001.
- DELATTRE, Daniel. **La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculaneum. La Bibliothèque de Philodème**. Lieja (Bélgica): Éditions de l'Université de Liège, Cahiers du CeDoPaL, n. 4, 2006.
- DELATTRE, Daniel - PIGEAUD, Jackie. **Les Épicuriens**. París: Gallimard, 2010.
- GALLO, Italo. **Studi di papirologia ercolanese**. Nápoles: M. D' Auria, 2002.
- SIDER, David. **The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum**. Los Angeles: Getty Publications, 2005.
- SWAIN, Simon. **Economy, Family and Society from Rome to Islam**: A critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate, Cambridge University Press, 2013.
- TSOUNA, Voula. **The Ethics of Philodemus**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

## 5. CONCLUSIONES

El mensaje de Epicuro es antiguo y moderno. Propone valores eternos, que se mantienen vigentes en la actualidad: salud, tranquilidad de espíritu, amistad, tolerancia y felicidad. Estamos convencidos de que no sólo los científicos y académicos sino también, y gracias a ellos, el conjunto de la sociedad se beneficiaría de un conocimiento más profundo de una comunidad que vivió practicando el hedonismo con tanta intensidad como el pragmatismo. Filodemo, Diógenes de Enoanda y otros representantes de esta corriente de pensamiento -marginal en su momento- plantearon unas soluciones para hacer frente a los problemas del individuo y de la sociedad que fueron originales y distintas a las que proponían otras escuelas que, por entonces, gozaron de mayor éxito, como fueron el platonismo y/o el estoicismo y fueron

estas últimas, precisamente, las que acabaron imponiéndose como ortodoxia educativa en occidente.



Una perspectiva especialmente sugerente desde la que abordar el epicureísmo antiguo es la de género. A diferencia de lo que era frecuente en otras escuelas de filosofía, en las comunidades epicúreas, está perfectamente atestiguada la presencia de mujeres desde su fundación así como lo está el activo papel que éstas desempeñaron en la intensa vida del Jardín: no se limitaban a ser compañeras de filósofos sino que expresamente se recoge su participación en todas las actividades de la escuela.

Esa originalidad del Jardín se plasma paradójicamente también en la medida en la que el cristianismo se nutrió también del mensaje de la escuela, basta recordar el uso que hace Pablo de Tarso del valor terapéutico de la libertad de palabra epicúrea durante el periodo de fundación de las primeras comunidades paulinas.

Dos de los desafíos que han de afrontar los expertos en los materiales encontrados en la ciudad antigua de Herculano son, por un lado, divulgar el conocimiento de esta rica y compleja filosofía y, por otro, demostrar su utilidad pedagógica, con el fin de que, en un futuro próximo, dicho conocimiento pueda ayudar a educadores, científicos, médicos y/o psicólogos en la tarea de construir una sociedad más pacífica y tolerante, formada por individuos responsables, felices e inteligentes en el manejo de sus emociones.

En un momento en el que disciplinas como la filología, la historia y la filosofía están en crisis e incluso se cuestiona su papel en los planes de estudio –reducción de la carga lectiva en secundaria, mientras en prensa se plantea la conveniencia de introducir estas materias en primaria y, por ejemplo, la ONU pide al gobierno español que se recupere la asignatura de Educación para la Ciudadanía [<http://www.elmundo.es/espana/2015/07/08/559c40ec268e3ef81b8b4589.html>] –fecha de la consulta: 1-V-2017] - se hace más necesario que nunca demostrar la utilidad de la misma mediante proyectos como el que presentamos.

Nuestro horizonte como humanistas debería proyectarse también a largo plazo para poner al alcance de la sociedad los instrumentos de estudio adecuados para valorar, en la medida que le corresponde –sin duda, mayor que la que le ha correspondido hasta ahora-, la contribución al humanismo de la escuela de Epicuro. Así como Freud aplicó lo que había aprendido de sus lecturas sobre tragedia griega, estamos convencidos de que llegará un día en que expertos de otras disciplinas entenderán también el potencial educativo y la utilidad práctica de la lectura de los tratados epicúreos. De hecho, autores



como Marinoff - *Más Platón y menos Prozac*- o Damásio -*El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* y *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*-, entre otros, ya lo han entendido. Cuando llegue ese momento, nos gustaría estar en condiciones de afirmar que nuestro esfuerzo como filólogos, académicos y/o humanistas ha contribuido a hacerlo posible.

Debemos asumir el estimulante desafío que comporta a los investigadores de las disciplinas referidas anteriormente -Filología Clásica, Arqueología, Historia Antigua y Filosofía- poner al alcance de cualquier persona culta con inquietudes humanísticas todo este rico y complejo legado.

Por todo ello, el mensaje de alegría de vivir, serenidad y tolerancia de Epicuro está más vivo y, si cabe, es hoy más necesaria que nunca la colaboración, en la medida de nuestras posibilidades, entre los departamentos e instituciones de diferentes universidades europeas, americanas y de todos aquellos ámbitos que desarrollan activamente actividades relacionadas con el recinto arqueológico de Herculano con el objetivo de saldar la deuda cultural de Occidente con respecto a una de las corrientes filosóficas más injustamente criticada (e incluso calumniada) desde la Antigüedad.

**Abstract:** Our purpose is to assess the contribution to the Humanism of the legacy hidden for twenty centuries and appeared in one of the most interesting archaeological sites that we know now, the Villa dei Papyri at Herculaneum, buried by lava from Vesuvius in 79 AD. Since 1750, it began to be excavated and it has allowed us to discover a luxurious mansion, great value articles and the only library that has come down to us from Antiquity. This content is made up by almost two thousand rolls of papyrus written in Greek and attributed to an author born in Gadara -Syria- called Philodemus. Twenty centuries ago it brought together the followers of the school, whose main objective was the pursuit of happiness. We are convinced that the message of serenity, zest for life and tolerance of Epicurus is more alive than ever. Our aim is to make available to a great number of people, not just to those interested in Philosophy, Literature, History and Archeology of Hellenistic and Imperial Periods, but also any educated person with humanistic concerns this rich and complex legacy.

**Key words:** Herculaneum, Villa dei Papyri, Philodemus, bibliography update, XXI Century.



## CONTRA A MORTE DEFINITIVA: O LIVRO DOS MORTOS COMO UM GUIA DE MEMÓRIA NO ALÉM

Prof. Ms. Keidy Narelly Costa Matias<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto traz uma discussão acerca do lugar da memória na sociedade egípcia a partir da análise de algumas passagens do Livro dos Mortos de Ani (c. 1275 a.C.); para além da memória dos vivos – necessária à perpetuidade do nome do morto – era necessário que o próprio morto, um Osíris, soubesse acerca dos caminhos os quais deveria seguir, de modo a capacitar-se no sentido de garantir a continuidade de sua existência no Além, vencendo a “segunda morte” (não existência) – aquela definitiva.

**Palavras-chave:** memória, negação da morte, Livro dos Mortos.

Tema Livre

A antiga religião egípcia era caracterizada pela sua fusão com a magia; devemos tratá-la como elemento mágico-religioso. Outrossim, muitas manifestações rituais eram conhecidas no Egito – tanto nas celebrações da vida quanto naquelas relativas ao culto funerário. A sociedade egípcia era quase que completamente ritualizada. Como *ritual*, entendemos toda e qualquer manifestação simbólica dotada de alguma repetição (ritmo) ligada às dimensões mágico-religiosas. Por sua vez, às dinâmicas diárias que não se correlacionam diretamente com manifestações religiosas *per se* atribuímos o conceito de *vida cotidiana*.

Em suas múltiplas esferas – cívicas, artísticas religiosas etc. – a sociedade egípcia procurava legitimação para suas ações através de constantes referências aos momentos primevos da criação do mundo, idealizado pelos deuses e governado por eles próprios até a criação do homem. A sociedade se modificava lentamente, porém, não por inércia: mas sim através de constantes alusões à necessidade de um mundo ordenado, personificado pela deusa “Maat” – que

<sup>1</sup> Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), estudante pesquisadora da Cátedra UNESCO Archai, da UnB, e integrante do MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN, coordenado pela profa. Dra. Marcia Severina Vasques. Email: [keidylnmatias@gmail.com](mailto:keidylnmatias@gmail.com)



pode também ser interpretada como um princípio cujas associações mais próximas se referem aos ideais de “verdade, justiça e equilíbrio”, fulcrais ao *modus vivendi* egípcio; a manifestação contrária ao princípio de *Maat* era a própria representação das forças do caos (*Isfet*), ou seja, da desordem.

[O] papel [de *Maat*] era multifacetado, mas caracterizado por dois aspectos principais. Por um lado, *Maat* representava a ordem ou a balança universal – incluindo conceitos como verdade e justiça – que foram estabelecidos desde o momento da criação. Essa característica é a base de seu relacionamento com *Rê*, pois ela é a própria ordem imposta sobre o universo criado pelo demiurgo solar e, como tal, é também o princípio orientador que acompanhou o deus sol em todos os tempos. A ordem representada por *Maat* deve ser renovada ou preservada constantemente. [...] *Maat* também representou ativamente o conceito de julgamento (WILKINSON, 2003, p. 150).

A arte egípcia – de caráter funcional – tinha por fim documentar *o todo*, dado que o desenho retratado de uma pessoa era a sua própria manifestação; qualquer rasura em uma parede mural, por exemplo, atuava no sentido de deturpar e, de maneira mais trágica, de apagar a memória do homem dela dependente; era uma ameaça de aniquilação da própria continuação da existência na *Duat* – denominação do espaço dos mortos no recorte temporal que estamos tratando, o Novo Império (1550 – 1075 a.C.), com ênfase na XIX Dinastia (1291 – 1185 a.C.). Uma estátua funerária era também o próprio morto; em caso de deformação dessa representação, magicamente o homem morto também se deformava; por exemplo, se uma estátua apresentasse o nariz extraído, o morto poderia enfrentar o caos de viver eternamente sem esse sentido. Outrossim, o caráter mágico da religião garantia que uma prótese ou o próprio verbo (uma ação) poderia atuar no sentido de restituir quaisquer membros ou sentidos perdidos pelo morto.

Além do poder da *arte* havia o poder do *verbo*: o “nome” (*ren*) de uma pessoa era um dos sete elementos que a compunham – os outros seis elementos eram o “corpo” (*khat*), a “sombra” (*shut*), o “coração” (*ib*), o “princípio estático” (*ka*), o “princípio dinâmico” (*ba*) e o “espírito glorificado” (*akh*), conforme aponta Claude Traunecker (1995, p. 33-35) – destacamos que a simplicidade das traduções dessas terminologias não é condizente com as suas respectivas complexidades, tópico que não adentraremos neste texto. Retomando, pronunciar o nome de um morto era também uma maneira de não o deixar cair em terrível esquecimento, visto que tal condição era uma das maneiras de se “morrer uma segunda vez”. Saber o nome de alguém era também uma forma de detenção de poder, pois fazer menção a um nome era um exercício



que tanto poderia ocorrer de forma positiva quanto negativa. Desse modo, se os mortos faziam parte da sociedade dos vivos, não é precipitado inferir que os vivos faziam parte da sociedade dos mortos.

As constantes referências à criação, elas mesmas tentativas de manter o princípio de *Maat*, conferiam à sociedade um caráter ordenado, mas que não impedia a existência de inovações, sobretudo, na utilização de novos suportes para a propagação de velhas fórmulas.

A arte egípcia que não hesita em se apresentar como bastante convencional em sua aspiração fundamental, que deveria de algum modo manter os modelos dos primeiros tempos, na realidade os atualiza adaptando-se constantemente às necessidades em perpétua transformação.

[...] Ao longo de três mil anos de história da civilização egípcia os criadores nunca deixaram de encontrar soluções novas, respeitando a perene ideia essencial subjacente da perfeita adequação entre a obra e sua função (BRANCAGLION, 2003, p. 8-9).

O “Livro para Sair à Luz do Dia”, que na modernidade ficou conhecido como “Livro dos Mortos”, foi uma dessas inovações – essa denominação moderna data de 1842, quando Karl Richard Lepsius, egiptólogo alemão, publicou *Das Totenbuch der Ägypter*. Acredita-se que o egiptólogo tenha feito uma adaptação do nome já utilizado pelos egípcios para se referirem ao livro que ficava junto ao morto, em árabe, *kitab al-mayitūn*, ou seja, “livro do defunto”. Dessa maneira, aquilo que antes era retratado nas paredes das pirâmides, no Antigo Império (c. de 2575 – 2150 a.C.), passou a ser documentado majoritariamente nos sarcófagos, durante o Primeiro Período Intermediário (c. de 2150 – 2040 a.C.) e o Médio Império (c. de 2040 – 1640 a.C.), e em seguida nos papiros, a partir de finais do Segundo Período Intermediário (c. de 1640 – 1550 a.C.) e inícios do Novo Império (c. de 1550-1070 a.C.), com exemplares cuja datação se estende até o Período Romano (30 a.C. – 313 d.C.). Esses três conjuntos de textos propiciaram a existência do que se convencionou chamar, respectivamente, de “Textos das Pirâmides”, “Textos dos Sarcófagos” e “Livro dos Mortos”.

Nossa fonte é datada da XIX Dinastia (1291 – 1185 a.C.); trata-se do *Livro dos Mortos de Ani* ou *Papiro de Ani* (Museu Britânico/EA 10470/3.), adquirido pelo *British Museum* através do egiptólogo Sir Ernest Wallis Budge (1857 – 1934), seu então curador de antiguidades egípcias. Budge foi o primeiro tradutor do *Papiro de Ani* (a publicação data de 1895); interessa destacar que, nessa publicação, o britânico se notabilizou pela tentativa de



sistematização do *Livro dos Mortos* por meio da utilização de outras fontes, por exemplo, do *Papiro de Hunefer* (c. 1275 a.C.). Em outras palavras, Budge objetivou completar a totalidade de fórmulas do *Livro dos Mortos* em uma só publicação: o *Papiro de Ani* possui sessenta e cinco fórmulas (65); a totalidade de fórmulas conhecidas do *Livro dos Mortos* é de cento e noventa e duas (192), cujas escolhas variavam de exemplar para exemplar. A escolha das fórmulas se modificava conforme a tradição: alguns capítulos eram mais recorrentes do que outros em determinados períodos. Em resumo, objetivando publicar todas as 192 fórmulas do *Livro dos Mortos*, Budge se utilizou dos 65 encantamentos presentes no *Papiro de Ani* e complementou a publicação com os outros capítulos retirados de fontes variadas.

A sequência canônica na qual certos encantamentos foram agrupados foi, em grande medida, constituída na 26ª Dinastia. Duplicações de encantamentos ocorriam em muitos manuscritos. O número de fórmulas empregadas varia consideravelmente: o papiro de Kha, em Turim, contém 33, o de Yuya [contém] 41, o de Ani, 65, e o de Nu, em Londres, 137 (HORNUNG, 1999, p. 17).

O *Livro* nos oferece um sem número de possibilidades e, no que se refere à abordagem acerca do conceito de *memória*, não é destoante; para isso, escolhemos dois capítulos do *Livro dos Mortos* para tratarmos sobre a importância da manutenção da memória no Egito Antigo:

- a) Capítulo 125: “As declarações de inocência diante dos deuses no tribunal”;
- b) o Capítulo 30b: “De como não deixar o coração de Ani criar oposição contra ele nos domínios do deus”.

Podemos apontar didaticamente que o *Livro dos Mortos de Ani* se inicia com dois hinos de adoração, respectivamente, direcionados aos deuses Rê e Osíris. Em seguida, apresenta o Capítulo 30b, uma de suas fórmulas mais conhecidas. A ordem de aparição das fórmulas no *Livro* não necessariamente era a mesma em que as situações magicamente ocorriam as “Confissões Negativas” (Cap. 125) provavelmente eram proferidas antes da pesagem do coração do morto no tribunal de Osíris (Cap. 30b).

## 1. UM GUIA DE MEMÓRIA

Podemos pensar no *Livro dos Mortos* como uma “memória externa”, tal como coloca Frances Yates (1966, p. 22), que nos alerta sobre a importância da memória artificial, “fundada em lugares e imagens [...], definição fundamental



que se há de repetir sempre em diferentes épocas”. Partindo desta acepção, o *Livro dos Mortos* pode ser pensado como um guia de memória, ou seja, como um auxílio necessário ao morto para que ele próprio pudesse evitar o esquecimento dos nomes e caminhos indispensáveis aos domínios fundamentais da lembrança no *post-mortem*. Sua natureza enquanto guia de memória para o morto é inequívoca.

Ademais, mesmo não se constituindo como preocupação central neste texto, interessa destacar que o *Livro* é bastante polissêmico.

\*\*\*

No Egito Antigo, a realização dos rituais funerários era fundamental tanto para que a perda fosse demarcada (para os vivos) quanto para evitar que o morto se tornasse uma assombração - se os rituais não ocorressem, o morto vagaria como um fantasma assombrando os vivos (CANHÃO, 2012; TRAUNECKER, 1995.). Em suma, os ritos eram imprescindíveis para que a continuação da vida no mundo dos mortos - domínio do deus Osíris - ocorresse em sua plenitude. O morto dependia dos vivos, que faziam oferendas em sua tumba e preservavam-lhe o nome, fazendo com que sua existência fosse perpetuada, mas também dependia de si mesmo: para que sua memória fosse eternizada era fundamental que ele, o morto, contivesse memória. É nesse contexto que o *Livro dos Mortos* pode ser considerado um *guia*, pois se tratava de uma mídia fundamental no sentido de fazer o morto lembrar-se dos encantamentos necessários ao sucesso de sua caminhada na *Duat*.

Weinrich (2001) nos faz associar a memória à vida, sobretudo, quando coloca *Léthe* (Λήθη) como algo “letal”, o esquecimento. No Egito Antigo, a morte do corpo físico (*khat*) não eliminava a sua continuidade no mundo dos mortos, que ocorria também por intermédio do seu *ba* – “princípio da energia que permanece no corpo mesmo depois de encerradas as funções vitais” (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2003, p.189).

O *ba* ou “alma” era um dos elementos constitutivos da personalidade humana, que se separava por ocasião da morte. Era representado como um falcão com cabeça humana e, eventualmente, braços. Na forma do *ba*, o morto percorria o mundo dos mortos, ia à Sala do Julgamento, aos Campos de Juncos e de Oferendas e viajava na barca solar. À noite, o *ba* voltava para junto da múmia (ASSMANN, 2003, p. 149 *apud* VASQUES, 2005, p. 68).



A realização do ritual de mumificação recebia contornos fundamentais, pois reconhecer-se no além era uma pré-condição vital à perpetuidade da existência; não se reconhecer era não ter repouso, era não se encontrar consigo mesmo: a perda da memória tinha, portanto, como consequência mais urgente a perda do lugar e da identidade social do morto na *Duat*. Não ter memória significava estar susceptível a uma “segunda morte”; esta, por sua vez, desencadeadora da condição egípcia de *não existência*.

[A] segunda morte era causada pela condenação da alma pelo tribunal divino diante de Osíris, pela incapacidade do morto em mover-se no Outro Mundo e pela perda do nome (memória). Portanto a segunda morte reporta-se à falta de condições que permitam à alma sobreviver, pois o corpo já se encontrava inanimado pela primeira morte.

A morte em si não é capaz de colocar fim ou abreviar a existência a não ser de maneira parcial, a morte do corpo físico. Ela era acompanhada sempre de um grande perigo, o de extinguir a existência da alma, esta eventualidade deveria ser afastada com precauções na forma de fórmulas mágicas, amuletos e ritos bem determinados pelo *Corpus Religioso* (BRANCAGLION, 2003b, p. 13).

Em síntese, desde o Antigo Império os egípcios desenvolveram fórmulas que tinham por fim atuar na manutenção da vida através da perpetuação da memória; essas fórmulas foram perpassadas por muitos suportes, notadamente, as paredes das pirâmides, os caixões e os papiros. O *Livro dos Mortos* era um guia que propiciava ao morto lembrar-se de si mesmo, de modo que ele próprio pudesse ter conhecimento dos seus caminhos na *Duat*.

### 1.1. As vinhetas

Doravante, propomo-nos a elencar e a discutir duas vinhetas do *Livro dos Mortos* que apresentam as ideias referentes ao conceito de memória. Interessa destacar que não é nossa intenção analisar as cenas, mas tão somente discuti-las à luz daquilo que fora apresentado.

#### 1.1.1. Capítulo 125: Confissões Negativas ou Declarações de Inocência

As Confissões Negativas (Figs. 1 e 2) são o conjunto de quarenta e dois (42) encantamentos que tinha por finalidade assegurar a absolvição do morto diante de pretensas acusações, sendo a negação dessas acusações de natureza fundamental para o garante da continuação da existência no além. Interessa destacar que essas fórmulas não eram inventadas pelo morto, mas sim constituíam parte de uma tradição. Considerando a função mágica do



verbo, as fórmulas atuavam no sentido de restituir a ordem na medida em que sua pronúncia conferia ao morto determinada segurança diante daquilo que mais o amedrontava: deixar de existir. Enfatizava-se que não se havia cometido dados desvios de conduta mesmo que, quando em vida, o morto os tivesse praticado, haja vista que o ato de estar escrito o inocentava.

O morto se portava diante dos guardiões da *Duat*; ele precisava professar corretamente o nome de cada um, bem como confessar o que não havia feito de errado; a inocência se dava a partir da negação. Cada guardião escutava uma declaração de inocência, sendo a lembrança do encantamento e sua pronúncia as chaves da absolvição. Para rememorar esses encantamentos era que o morto lançava mão do *Livro dos Mortos*.

A seguir, uma relação das Confissões Negativas presentes no *Papiro de Ani*; optamos por mostrar apenas as declarações de inocência, sem a nomenclatura de cada guardião que antecede os dizeres aqui expostos:

- 1ª [...] Eu não fiz nada de errado;
- 2ª [...] Eu não roubei;
- 3ª [...] Eu não furtei;
- 4ª [...] Eu não matei pessoas;
- 5ª [...] Eu não destruí as oferendas de alimentos;
- 6ª [...] Eu não reduzi as medidas [dos grãos];
- 7ª [...] Eu não furtei a propriedade do deus;
- 8ª [...] Eu não falei mentiras;
- 9ª [...] Eu não fui carrancudo;
- 10ª [...] Eu não forniquei com o fornicador (?);
- 11ª [...] Eu não fiz ninguém chorar;
- 12ª [...] Eu não dissimulei;
- 13ª [...] Eu não transgredi;
- 14ª [...] Eu não cometi especulação de grãos;
- 15ª [...] Eu não roubei uma parcela de terra;
- 16ª [...] Eu não contei ou discuti segredos (não tagarelei; não espalhei segredos);
- 17ª [...] Eu não provoquei uma ação judicial;
- 18ª [...] Eu não disputei propriedades;
- 19ª [...] Eu não tive relações sexuais com uma mulher casada (eu não cometi adultério);
- 20ª [...] Eu não copulei erradamente (?);
- 21ª [...] Eu não fiz [as pessoas sentirem] medo;
- 22ª [...] Eu não transgredi;
- 23ª [...] Eu não fui destemperado;
- 24ª [...] Eu não ocultei a verdade;
- 25ª [...] Eu não amaldiçoei;
- 26ª [...] Eu não fui violento;



- 27<sup>a</sup> [...] Eu não distorci a verdade;  
28<sup>a</sup> [...] Eu não fui impaciente;  
29<sup>a</sup> [...] Eu não discuti (não duvidei);  
30<sup>a</sup> [...] Eu não tagarelei sobre assuntos;  
31<sup>a</sup> [...] Eu não fiz nada errado;  
32<sup>a</sup> [...] Eu não cometi o mal.  
33<sup>a</sup> [...] Eu não contestei o rei;  
34<sup>a</sup> [...] Eu não profanei a água  
35<sup>a</sup> [...] Eu não falei alto;  
36<sup>a</sup> [...] Eu não amaldiçoei a um deus;  
37<sup>a</sup> [...] Eu não exaltei a mim mesmo (eu não fiz autoexaltação);  
38<sup>a</sup> [...] Eu não profanei a comida dos deuses;  
39<sup>a</sup> [...] Eu não furtei os bolos-Khenef (oferendas) dos [mortos] santificados;  
40<sup>a</sup> [...] Eu não furtei os bolos-Hefnu de uma criança (eu não tirei comida da boca de uma criança);  
41<sup>a</sup> [...] Eu não prendi um deus na minha cidade;  
42<sup>a</sup> [...] Eu não matei o gado sagrado.

“No capítulo 125, o morto não era o requerente, mas sim o acusado; ele tinha de justificar-se perante os juízes divinos, recitando uma longa lista de potenciais transgressões e atestando que não havia cometido-as” (ASSMANN, 2005, p. 75). Para que esses 42 encantamentos fossem verbalizados era preciso tê-los em mente; visando não se arriscar diante dessa dificuldade imposta pela memória, o morto se munia do *Livro dos Mortos* como um guia. Finalmente, em consonância com Assmann (2005) podemos ainda sugerir que as Confissões Negativas eram um reflexo das regras morais da sociedade egípcia que, por sua vez, não tinha um *corpus* de leis estipulado, como ocorria, por exemplo, em algumas cidades da Mesopotâmia.

#### 1.1.2. Capítulo 30b: De como não deixar o coração de Ani criar oposição contra ele nos domínios do deus

O segundo capítulo que apresentamos é um dos mais conhecidos do *Livro dos Mortos*; trata-se da pesagem do coração do morto contra a pluma da deusa Maat (Fig. 3). O equilíbrio deveria prevalecer neste episódio; o coração e a pluma de Maat deveriam estar equiparados, pois isso representava o restabelecimento da ordem perdida quando da morte do corpo físico – caso fosse aprovado o morto era declarado “justo de voz” e estava apto a entrar nos domínios do deus Osíris (Fig. 4). Não ser aprovado no julgamento dos mortos



era uma das maneiras de se morrer uma segunda vez, pois a reprovação diante de Osíris ocasionava no desaparecimento total do ser – que seria devorado por um monstro híbrido chamado Ammut, a própria “personificação da segunda morte” (ASSMANN, 2005, p. 75).

O surgimento de um julgamento dos mortos a partir da imagem arcaica da morte como um inimigo foi um dos desenvolvimentos mais significativos da história da religião egípcia, e a imagem de tal julgamento era uma das ideias religiosas centrais do Egito. [...] O conceito de julgamento dos mortos veio a adquirir uma importância elevando-se entre as imagens da morte que influenciaram a realidade vivida dos antigos egípcios (ASSMANN, 2005, p. 73).

As Confissões Negativas bem podiam ser professadas antes da pesagem do coração, dado que não faz muito sentido se julgar “inocente” depois de ter sido declarado “justo de voz”. Para entrar no mundo dos mortos era preciso se declarar inocente (Cap. 125) e depois ser aprovado no tribunal de Osíris (Cap. 30b). Erik Hornung (2002, p. 33) acentua que “por meio das ‘confissões negativas’ que o morto recita diante de Osíris e dos 42 juízes dos mortos, ele elimina todas as suas transgressões”.

Podemos nos questionar sobre a ordem de aparição das sentenças no *Livro dos Mortos* na medida em que observamos que a *psicostasia* antecede às *confissões negativas*. A ordem na qual as cenas são apresentadas no *Livro dos Mortos* não representa necessariamente a ordem na qual ocorriam, dado que essa necessidade de classificação é produto de nossa sociedade; no Egito Antigo esse ideal de ordenação se apresentava de outras maneiras. Aliás, interessa destacar que os capítulos do *Livro dos Mortos* não eram enumerados, sendo a enumeração um produto do século XIX.

Na primeira das vinhetas apresentadas (Fig. 3), temos a pesagem do coração contra a pluma da deusa Maat, na sala da “Dupla Maat” – entrada do paraíso osíriaco. Na segunda vinheta (Fig. 4) o morto já aparece declarado como “justo de voz”, ou seja, apto a entrar em contato direto com o deus Osíris que, por sua vez, está protegido por Ísis e Néftis, deusas funerárias; Osíris Ani (o morto) está acompanhado por Hórus, filho de Osíris.

Quando indicamos que a ocorrência dessa cena era propiciada tanto por aqueles que compunham o mundo dos vivos quanto pelo próprio morto,



em outras palavras, dizemos que caso o enterramento não acontecesse a continuação da existência não se apresentava como uma possibilidade, pois não entrar na terra era também não conhecer o deus, desse modo, os vivos tinham função central na medida em que garantiam o enterramento do morto.

Em adendo à necessidade do morto em ter posse do *Livro dos Mortos*, a mumificação aparece como um reflexo da necessidade de se permanecer reconhecível. Para tanto, era fundamental evitar a profanação do corpo; as mumificações dos mais abastados duravam até 70 dias, conforme Heródoto (séc. V a.C. [1985]). Outra questão central é a necessidade de morrer na terra do Egito (*Kemet*), pois assim a feitura tradicional dos rituais estava assegurada. Todos esses princípios remetem aos primeiros tempos: os antigos egípcios [do Novo Império] concebiam a si mesmos como um povo detentor de um grande passado, de uma história cuja preservação era necessária como mecanismo ordenador do cosmos. Assim, *tradição* e *memória* caminhavam juntas nos mundos dos vivos e dos mortos.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa exposição trouxe questões relativas aos cânones da arte egípcia e aos seus ideais de representação – vistos como o “duplo” do ser representado – de modo a ressaltarmos a função mágica da religião que, por sua vez, era transportada à escrita. Os poderes do *verbo* e da *imagem* se coadunavam; produziam sensações e inferiam sentidos. Dessa forma, os encantamentos presentes no *Livro dos Mortos* apareciam como detentores de magia e de poder – e podiam se tornar manifestações mágicas no outro mundo (espaço dos mortos).

Elencamos dois capítulos do *Livro dos Mortos* de Ani (125 e 30b) a fim de demarcarmos a importância da realização dos ritos fúnebres. Dois vieses foram destacados: o primeiro com relação à atividade do morto enquanto sujeito agente de seu próprio destino (Cap. 125) e, de outro modo, a dependência que o morto tinha em relação aos vivos, pois era destes que aquele dependia para que fossem realizados os ritos e recebidas as oferendas necessárias à continuação da vida. Procuramos apresentar não uma análise descritiva dos dois capítulos aqui expostos do Papiro de Ani, mas sim utilizá-los como exemplos que nos permitem conferir ao *Livro dos Mortos* também a categoria de ser um guia mnemotécnico; aliás, todas as vinhetas do *Livro*



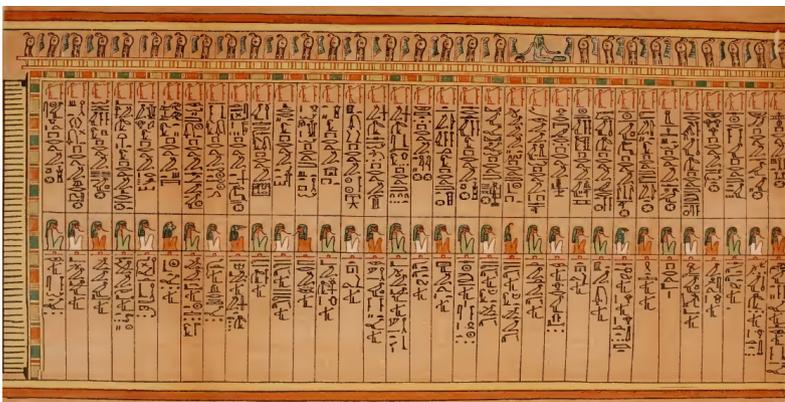
dos Mortos possuem na preservação da memória uma característica urgente. A perda da memória era o mesmo que desencontrar-se socialmente através do não reconhecimento de si, portanto, uma questão de identidade social.

O morto continuava sua existência em um espaço cartografado em seus ambientes e discursos pelo *Livro dos Mortos*; se o morto dependia da *Duat* para existir, por outro lado, a *Duat* precisava do morto para ser praticada, experienciada. O caso egípcio de tratamento da memória é *sui generis*, bem como o caráter polissêmico do *Livro dos Mortos*, todavia, é inegável a sua importância como um guia mnemônico: era preciso reconhecer a *Duat* e reconhecer-se nela sem nunca tê-la visto, essa era uma das mais primordiais tarefas a serem executadas – reconhecer o outro mundo nada mais era do que reconhecer a si mesmo.

Podemos sugerir, em alusão à denominação inicial do *Livro dos Mortos* (*Livro para Sair à Luz do Dia*), que este era um *livro dos vivos*; daqueles que almejavam continuar existindo. O mundo dos mortos era um espaço abstrato e, como abstração, também era uma existência que, por sua vez, era cartografada mediante fórmulas que não refletiam outra coisa senão a busca incessante pela eternidade.

## ANEXOS

Figura 1: As Confissões Negativas.



FAULKNER, Raymond. *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998, plate 31.



FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead.** The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998, plate 31.

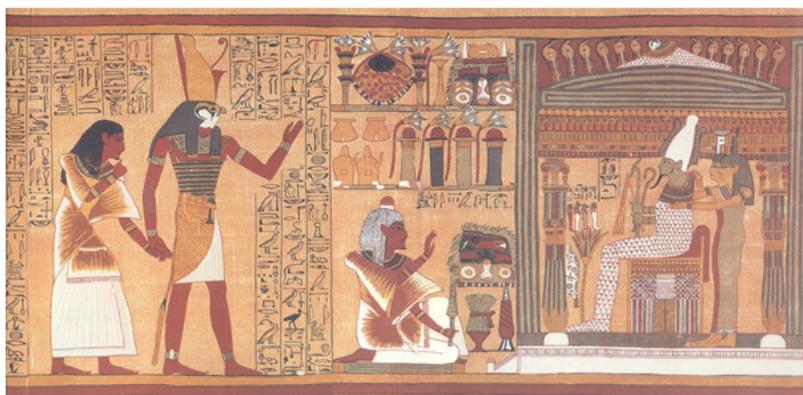
Figura 3: Capítulo 30b do Livro dos Mortos (cena da pesagem do coração contra a pluma da deusa Maat).



FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead.** The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998, plate 3.



**Figura 4:** Continuação do Capítulo 30b do Livro dos Mortos. Nesta cena, o morto, Ani, aparece sendo conduzido pelo deus Hórus à presença do deus Osíris que, por sua vez, está em companhia das deusas Ísis e Néftis e diante dos quatro filhos de Hórus. O morto aparece ainda diante de uma mesa de oferendas, em atitude de adoração ao deus Osíris.



FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead.** The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998, plate 4.

**Abstract:** This paper presents a discussion about the function of memory in Egyptian society based on the analysis of some passages from the Book of the Dead of Ani (c. 1275 b.C.); in addition to the memory of the living ones – needed for the perpetuity of the name of the deceased – it was necessary for the dead person himself, an Osiris, to know about the paths which should be followed in order to become able to ensure the continuity of his/her existence in the otherworld, defeating the “second death” (nonexistence) – the definitive one.

**Keywords:** memory, denial of death, Book of the Dead.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Jan. **Death and Salvation in Ancient Egypt.** New York: Cornell University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Search for God in Ancient Egypt.** New York: Cornell University Press, 2001.

BAINES, John. **Visual and Written Culture in Ancient Egypt.** Oxford: Oxford University Press, 2007.



BRANCAGLION Jr., Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia I**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (Série Monografias, 6). CD-ROOM. 2003.

\_\_\_\_\_. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (Série Monografias, 6). CD-ROOM. 2003b.

CANHÃO, Telo Ferreira. **Doze textos egípcios do Médio Império**. Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

DUNAND, François; ZIVIE-COCHE, Christiane. **Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C.-395 d.C.)**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003.

FAULKNER, Raymond. **The Egyptian Book of the Dead**. The Book of Going forth by Day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998.

HERÓDOTO. **Histórias**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.

HORNUNG, Erik. **Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

HORNUNG, Erik. **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

HORNUNG, Erik; BRYAN, Betsy (Orgs.). **The Quest for Immortality: Treasures of Ancient Egypt**. Washington: Nacional Gallery of Art, 2002.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses egípcios**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WEIRICH, Harald. **Leté: arte e crítica do esquecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.27-66.

VASQUES, Marcia Severina. **Crenças funerárias e identidade cultural no Egito Romano: máscaras de múmia**. 2005. 149 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia - USP. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-07082006-104608> >. Acesso em: 20 de janeiro de 2017.

WILKINSON, Richard. **Symbol & Magic in Egyptian Art**. New York: Thames & Hudson, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**. New York: Thames & Hudson, 2003.

YATES, Frances. **El arte de la memoria**. Madrid: Ediciones Siruela, 1966.

# NORMAS DE PUBLICAÇÃO

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Hélade* é estruturada em três seções:

- a) Dossiês;
- b) Artigos de tema livre;
- c) Resenhas;

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha).

### INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.

- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.

- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail **revistahelade@gmail.com**.

### FORMATO DOS ARTIGOS

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida,

os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).

- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Ilíada**, III, 345).

- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

#### Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

#### Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In*: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In*: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

#### Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.

PRÓXIMO NÚMERO

## ETNICIDADE E AS POLÍTICAS DAS IDENTIDADES NAS SOCIEDADES ANTIGAS

Tão logo assumiu o governo, o presidente norte-americano Donald Trump anunciou que cumpriria uma insólita promessa de campanha: a construção de muro separando as fronteiras do México e dos Estados Unidos. O objetivo seria coibir o fluxo migratório. De acordo com o jornal inglês *The Guardian*, o diretor do *American Civil Liberties Union's immigrants' rights Project*, Omar Jadwat, comentou: "President Trump's fantasy of sealing the border with a wall is driven by racial and ethnic bias that disgraces America's proud tradition of protecting vulnerable migrants"<sup>1</sup>.

A iniciativa de Trump, apoiada e aplaudida pelos setores mais conservadores, pode ser plenamente elencada na longa lista de conflitos étnicos do mundo contemporâneo. Através do conceito de etnicidade, diversos analistas investigaram os embates entre Sérvios, Croatas e Muçulmanos na Bósnia, Gregos e Turcos no Chipre, Católicos e Protestantes na Irlanda, Hindus e Muçulmanos na Índia, e tantos e tantos outros. As identidades étnicas passaram a ser amplamente examinadas a partir da segunda metade do século XX, em especial a partir da superação do viés essencialista que outrora tornava o conceito quase indiscernível da ideia de *raça*, e pelo reconhecimento de que se trata de um fenômeno político culturalmente referenciado.

A contribuição das pesquisas acerca das sociedades antigas para a consolidação do conceito foi bastante significativa. Há uma quantidade exaustiva de trabalhos que exploram a temática e que produziram inegável impacto no meio acadêmico. Caso tomemos a Grécia Antiga como exemplo, seria forçoso recordar a publicação *de Inventing the Barbarian* (1989), de Edith Hall, *Ethnic identity in Greek Antiquity* (1997) *Hellenicity* (2002), de Jonathan M. Hall, *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece* (2007), de Lynette Mitchell, *The Returns of Odysseus* (1998) e a coletânea *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (2001), de Irad Malkin, além do recente *Ethnicity in the Ancient Mediterranean* (2014), organizado por Jeremy McInerney. Há uma miríade de outros trabalhos, mais recentes ou mais antigos, que abordam a temática e que a reconhecem como um campo de estudos amplo, diversificado e farto de possibilidades.

Com vistas a contribuir com esse debate, o próximo número (n. 2, v. 3) da *Hélade* publicará o dossiê *Etnicidade* e as políticas das identidades nas sociedades antigas. Os interessados poderão enviar suas contribuições até o dia 01 de novembro de 2017 para o e-mail [revistahelade@gmail.com](mailto:revistahelade@gmail.com).

---

1 Disponível em: <<https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/25/donald-trump-sign-mexico-border-executive-order>>. Acesso em 30 de junho de 2017.



**HÉLADE**

[www.helade.uff.br](http://www.helade.uff.br)