



ISSN 1980-5292

ESTUDOS CLÁSSICOS

GRÉCIA

ANO III - Vol. 01 - N° 02



Marinalva Vilar De Lima
Michelly Pereira de Sousa Cordão
Organizadoras



ESTUDOS CLÁSSICOS
GRÉCIA

SÉRIE TEXTOS DIDÁTICOS
ANO III—VOL. 01—Nº 02

MARINALVA VILAR DE LIMA

MICHELLY PEREIRA DE SOUSA CORDÃO

(ORGANIZADORAS)

ESTUDOS CLÁSSICOS GRÉCIA

SÉRIE TEXTOS DIDÁTICOS

ANO III—VOL. 01—Nº 02



CAMPINA GRANDE- PB

2013

© RESERVADOS AOS AUTORES/ORGANIZADORES
TODOS OS DIREITOS DESTA EDIÇÃO RESERVADOS À EDUFCCG

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

E82 Estudos Clássicos Grécia / Marinalva Vilar de Lima, Michelly Pereira de Sousa Cordão (Organizadoras). – Campina Grande: EDUFCCG, 2013.
154 p. : il. – (Série Textos Didáticos ; Ano 3, Vol. 1, n. 2)

ISSN 1980-5292

1. História Antiga. 2. Estudos Clássicos. 3. Grécia. I. Marinalva Vilar de Lima. II. Michelly Pereira de Sousa Cordão. III. Título. IV. Série.

CDU 94(38)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - EDUFCCG

editora@ufcg.edu.br

Prof. Dr José Edílson Amorim
Reitor

Prof. Vicemário Simões
Vice-Reitor

Prof. Dr. José Helder Pinheiro Alves
Diretor Administrativo da Editora da UFCG

Yasmine L. F. de Lima
Editoreção Eletrônica/Capa

CONSELHO EDITORIAL

Antônia Arisdélia Fonseca Matias Aguiar Feitosa (CFP)

Benedito Antônio Luciano (CEEI)

Consuelo Padilha Vilar (CCBS)

Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)

Janiro da Costa Rego (CTRN)

Leonardo Cavalcanti de Araújo (CES)

Marcelo Bezerra Grilo (CCT)

Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)

Rogério Humberto Zeferino (CH)

Valéria Andrade (CDSS)

(...) terra nenhuma é totalmente auto-suficiente quanto aos seus produtos; algumas dão uma coisa, mas carecem de outras, e a melhor terra é a que produz mais coisas; de maneira idêntica, pessoa alguma é auto-suficiente; algumas têm uma coisa, mas carecem de outra, mas o homem que se mantém na posse de mais coisas e afinal chega suavemente ao termo de sua vida, tal homem, rei, eu julgo digno desse título [venturoso]. Devemos olhar para o termo de cada coisa, e ver como ela findará, pois a muitas pessoas a divindade dá um lampejo de ventura para depois aniquilá-las totalmente (Heródoto, Livro I, Cap. 32).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	09
MARINALVA VILAR DE LIMA	
1 O PERFIL DA MULHER EM EURÍPIDES	13
ALANNY PAULO RICARDO DE ALMEIDA	
2 A EDUCAÇÃO ESPARTANA CLÁSSICA.....	21
ALBERTO MONTENEGRO LIMA	
3 TODO PODER AO <i>DEMOS</i> : ASPECTOS DA DEMOCRACIA PERICLIANA.....	27
ANTONIO MARQUES NETO	
4 O (RE)ESCREVER DO DISCURSO: UMA ANÁLISE DA PERSPECTIVA HISTÓRICA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA	41
FLÁVIO ANDRÉ ALVES BRITTO	
5 ESPOSA, HETAIRA E DEUSA: O FEMININO NO COTIDIANO GRE- GO/HOMÉRICO.....	51
GLÁUCIA DE SOUZA FREIRE	
6 A FORTUNA E O AZAR NA ESCRITURA DE HERÓDOTO	61
JOCÉLIO DE OLIVEIRA	
7 AS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES: DIMENSÕES DO POLÍTICO	71
LAÍS MEDEIROS CAVALCANTE E MARINALVA VILAR DE LIMA	
8 MEMÓRIA E TRADIÇÃO ORAL NA GRÉCIA CLÁSSICA: LEITURAS DE HERÓDOTO.....	83
MARINALVA VILAR DE LIMA E MICHELLY PEREIRA DE SOUSA CORDÃO	
9 HISTÓRIA E POESIA NO MUNDO ANTIGO: A NOÇÃO DE VEROSSI- MILHANÇA	91
MARINALVA VILAR DE LIMA E MICHELLY PEREIRA DE SOUSA CORDÃO	
10 SONHOS E ORÁCULOS NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO	103
MIEBT OLIVEIRA DE ARAÚJO	
11 CASAMENTO E FAMÍLIA NO PERÍODO HOMÉRICO: UMA COM- PARAÇÃO ENTRE OS PERFIS DE ESPOSA (HELENA, PENÉLOPE E MEDÉIA.....	113
NAÍNE CAVALCANTI DE OLIVEIRA	

12 A DOCTRINA DE EPICURO: A FILOSOFIA DA FELICIDADE NA GRÉCIA HELÊNICA E SUA RESSONÂNCIA NA ATUALIDADE	125
RAÍSSA BARBOSA DA COSTA	
13 CULTURA E SEXUALIDADE NA GRÉCIA ANTIGA: SEXO, AMOR E CASAMENTO.....	141
SUZANA CRISTINA BATISTA BARRETO	
SOBRE OS AUTORES	151

APRESENTAÇÃO

Não é só hoje, rei Creonte; com frequência
A minha fama traz-me esses transtornos. Nunca
Os homens de bom senso deveriam dar
Aos filhos um saber maior que o ordinário.
Além do nome de ociosos, eles ganham
Com isso a inveja iníqua dos concidadãos.
Se aos ignorantes ensinares coisas novas
Serás chamado não de sábio, mas de inútil.
E se além disso te julgarem superior
Àqueles que se crêem mais inteligentes,
Todos suspeitarão de ti. Minha ciência
Atrai de alguns o ódio, a hostilidade de outros.
Este saber, porém, não é tão grande assim.
Mas, seja como for, tu me receias. Temes
Que eu tenha meios de causar-te sofrimentos.
Não me preocupa agora ameaçar um rei;
Não tremas diante de mim, pois que a maldade
Já me fizeste? Não ofereceste a filha
A quem a quis? Odeio o meu esposo, sim;
Mas, quanto a ti, creio que procedeste bem;
Tua felicidade não me causa inveja.
Casem-se os dois, sejam felizes, mas me deixem
Viver aqui. Suportarei sem murmúrio
As injustiças. Os mais fortes me venceram¹.

Na fala de *Medéia*, Eurípides apresenta aos seus concidadãos os atenienses do século V a.C., uma visão do saber enquanto algo que pode atrair o foco para aqueles que o têm além do ordinário, provocando sentimentos que tomem a seu possuidor como pessoa perigosa. Em se tratando da personagem *Medéia* há um receio que se interpõe, mesmo, a sua permanência em Corinto: ela é possuidora da "Ciência" que lhe permite fazer uso de magias para atingir seus intentos. *Medéia*, antes de mulher traída e prestes a ser abandonada pelo esposo Jasão é uma "feiticeira" que migrou da Cólquida sob condição que não deixa dúvida de seu caráter: ajudou Jasão a roubar o Tosão de Ouro de seu povo, matou e esquartejou

¹ EURÍPIDES. *Medéia*. Trad.: Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p.30, vs.333-356.

seu irmão Ápsirto e fugiu com Jasão. Fama que, certamente, antecederia sua chegada à Corinto.

Medéia, personagem euripidiano do século V a.C., soa moderno e alcança-nos enquanto forma de apresentar um outro modelo de feminino para a sociedade grega antiga de que o tragediógrafo é partícipe. Experiência histórica de que as representações que nos chegaram constroem um *locus* para a mulher que a toma em sua condição de reclusa ao lar, a fiar a lã e administrar os labores domésticos.

A tragédia, gênero tido como superior, era a experiência grega que visava a provocar a catarse e, assim, fazer acontecer na encenação aquilo que se desejava evitar no cotidiano. A assistência vivia com plenitude seus dramas mais insanos.

Remeter aos leitores esse excerto de Eurípides é uma forma de convidá-los a essa leitura [dos ensaios] que é, antes de tudo, um encontro com um saber de que somos herdeiros e que se encontra espalmado, disperso em nosso cotidiano.

Quiçá os ensaios que seguem possam escoar pelo curso do rio por onde escoou a tragédia grega.

Os textos aqui publicizados articularam-se a partir da experiência que desenvolvemos na disciplina História Antiga Ocidental, ministrada para estudantes do II semestre da graduação em História do curso da UFCG. Curso que tinha como “opção” o planejamento, desenvolvimento e produção de pesquisa sobre uma temática concernente ao mundo antigo (Grécia e Roma). O resultado final seria a produção de um artigo nos moldes praticados nos veículos científicos de divulgação. Da experiência resultaram estudos os mais variados que não tiveram seu fechamento no curso de um único semestre, mas foram sendo manipulados para apresentação em eventos locais e regionais. Provocaram uma área de estudo que estava adormecida. Despertar que levou o grupo a participar dos debates promovidos no *GT de Estudos Clássicos e Medievais* da VII e VIII *Semana de Ensino, Pesquisa e Extensão do CH* e das reuniões do *Núcleo de Estudos Clássicos* que é parte integrante do *Grupo de Estudos Culturais*.

Em virtude do êxito da experiência pensou-se em materializar a publicação dos textos, possibilitando o acesso aos resultados alcançados. Projeção para que contamos com o incentivo do professor Antônio Clarindo, presidente da editora da UFCG, mas, também idealizador e estimulador dos estudos da História antiga entre os alunos da graduação.

O material se fazia em um volume extensivo e, assim, optamos por estabelecer dois volumes de cadernos de Estudos Clássicos: um em que foram organizados os ensaios sobre a experiência romana e outro [este] sobre a grega.

Os ensaios estão sequenciados a partir da ordem alfabética do primeiro nome do autor.

As temáticas de que tratam abarcam tanto questões que dizem respeito ao cotidiano como aspectos filosóficos e historiográficos. No campo da historiografia a obra de Heródoto se destaca, contando com estudos sobre sua percepção de História; o onirismo; a felicidade; o azar e a fortuna. O feminino e as relações entre e inter gêneros foram merecedoras de análises bastante pontuais, sendo estabelecidas a partir de um exercício em que o casamento e a sexualidade tonificam as narrativas. A democracia e a educação são apresentadas de forma a considerar proximidades e distanciamentos entre as experiências históricas de Atenas e Esparta.

É com o desejo de que esse seja o início de um exercício a que o curso de graduação possa tornar contínuo que vimos apresentar os ensaios em *Estudos Clássicos - Grécia*.

Por fim, àqueles que pensem tratar-se de temas densos, distantes, difíceis, aconselhamos com Platão, nas palavras endereçadas a *Mênon* por Sócrates:

Toda a natureza, com efeito, é uma só, é um todo orgânico, e o espírito já viu todas as coisas; logo, nada impede que ao nos lembrarmos de uma coisa, o que nós, homens, chamamos de 'saber', todas as outras coisas acorram imediata e maquinalmente à nossa consciência. A nós compete unicamente nos esforçarmos e pro-

curar sempre, sem descanso. Pois, sempre, toda investigação e ciência são apenas simples recordação².

São Paulo, 10 de outubro de 2008
Marinalva Vilar de Lima

² PLATÃO. *Diálogos* (Mênnon, Banquete, Fedro). Trad.: Jorge Paleikat, Rio de Janeiro: Edouro-Tecnoprint, s/d, p.55. [Diálogo *Mênnon*, Teoria da Reminiscência].

1 O PERFIL DA MULHER EM EURÍPIDES

Alanny Paulo Ricardo de Almeida

É, pois a tragédia imitação de uma ação séria e completa, dotada de extensão, em linguagem condimentada para cada uma das partes (imitação que se efetua) por meio de atores e não mediante. Narrativa que opera, graças ao terror e à piedade, a purificação de todas as emoções³.

A imitação que Aristóteles anuncia nos fornece bases para compreender a tragédia eurípidiana através de um exercício analítico sobre a Grécia clássica. Antes de enveredar sobre a análise do feminino em Eurípidés⁴, discutiremos um pouco sobre o gênero trágico.

A tragédia originou-se nas celebrações a Dionísio⁵, tendo assim uma conotação religiosa. Aristóteles, na *Poética*, faz referência à

³ ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b. Trad.: Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1996.

⁴ Eurípidés nasceu nas proximidades de Atenas, na ilha Salamina, provavelmente em 480 a.C. Educou-se em Atenas, onde viveu a maior parte de sua vida e faleceu na Macedônia (406 a.C.). Escreveu noventa e uma tragédias e o drama satírico *Ciclope*. Contudo, apenas dezessete tragédias chegaram até nós. Ver: EURÍPIDES. *Medéia*. Trad.: Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar, 1991 [introdução do tradutor, p.11].

⁵ Dionísio, considerado patrono do teatro, é o deus do vinho e das festas. Diz o mito que Zeus apaixonou-se por Sêmele, mãe de Dionísio. Contudo, Hera, ao saber dos amores de Zeus e Sêmele, resolveu eliminá-la. Transformando-se na ama da princesa tebana, aconselhou-a a pedir ao amante para que se apresentasse em todo seu esplendor, e assim Zeus o fez. O palácio da princesa incendiou com os raios e trovões do deus supremo do Olimpo, que recolheu a criança do ventre da amante e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a gestação. Nascido o filho, Zeus confiou-o aos cuidados das Ninfas. Certa vez, Dionísio colheu alguns cachos de uva, espremeu as frutinhas em taças de ouro e bebeu o suco junto com sua corte. Bebendo repetidas vezes, embriagaram-se do delírio báquico. Sobre o mito de Dionísio ou Baco ver: BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: Histórias de deuses e heróis*, Trad.: David Jardim, 7ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, verbete: Baco-Ariadne; GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e romana*, Trad.: Victor Jabouille, 5ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, Verbetes: Dioniso.

kátharsis, ou purificação, existente na tragédia. Através do sofrimento e da purgação dos personagens, o homem simbolicamente é purificado.

O teatro trágico, então, assume o lugar dos rituais de sacrifícios que eram oferecidos a Dionísio ou Baco. É perceptível que alguns temas são recorrentes nas tragédias.

Rachel Gazolla⁶ enumera alguns temas que utilizamos para compreender as tragédias de Eurípides. A cadeia de crimes de sangue exemplifica-se no enredo de *Ifigênia em Áulis*⁷, em que são apresentados assassinatos dentro da família. Ao ver seu marido Agamêmnon oferecer sua filha Ifigênia em sacrifício a Ártemis⁸, para dar continuidade à Guerra de Tróia, Clitemnestra planeja junto com Egisto, primo e inimigo de Agamêmnon, a morte deste. Contudo, ela também seria assassinada. Electra⁹, filha de Clitemnestra e Agamêmnon, para vingar a morte de seu pai, planeja matar sua mãe e Egisto. Para tal, incita seu irmão Orestes, fazendo com que este siga os seus planos. Electra não observa que seu pai matou sua irmã e que o ódio da mãe é justificado. A mulher aparece como causadora de todos os males, ideia que já aparece no mito de Pandora.

⁶ GAZOLLA, Rachel. Para não se ler ingenuamente uma tragédia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

⁷ Tragédia de Eurípides encenada em 405 a.C. Ifigênia, conforme consta na mitologia, é uma das filhas de Agamêmnon e Clitemnestra. É com as epopeias cíclicas que seu mito se desenvolve e, sobretudo, a partir das obras dos tragediógrafos. Ver: GRIMAL, Pierre. Op.cit. Verbete: Ifigênia; EURÍPIDES. *Medéia*. Op.cit. [introdução do tradutor].

⁸ Deusa da justiça. Em Roma é identificada com a Diana itálica e latina. Em algumas tradições ela aparece como filha de Deméter, porém, ela é considerada a irmã gêmea de Apolo, portanto, filha de Leto e de Zeus. Diz o mito que Ártemis permaneceu virgem, eternamente jovem, donzela selvagem que vivia envolvida na caça. Sua arma, como a de Apolo é o arco. Ver: GRIMAL, Pierre. Op.cit. Verbete: Ártemis.

⁹ Tragédia de Eurípides. Há diversas figuras lendárias no universo da mitologia grega, porém, a mais famosa é a filha de Agamêmnon e de Clitemnestra. Sua lenda sofreu múltiplas variantes, sendo a tragédia homônima de Eurípides uma delas. Ver: GRIMAL, Pierre. Op.cit. Verbete: Electra.

O tema da morte em família é recorrente nas tragédias eurípidianas. Além da que sintetizamos, citem-se outras: Medéia, Hipólito, Bacantes. Medéia mata seus próprios filhos por uma causa maior, sua vingança. Apesar de Medéia ter posto fim a suas crias, justifica o fato e redime um pouco sua “culpa”, através de seu sofrimento.

Faltam-me forças para contemplar meus filhos.
sucumbo à minha desventura. Sim, lamento
o crime que vou praticar, porém maior
do que minha vontade é o poder do ódio,
causa de enormes males para nós, mortais!¹⁰

Nesse momento, Eurípidés rompe com a figura totalmente má de Medéia, demonstrando que os homens abrigam em seu ser o bem e o mal, sendo capazes de despertá-los de forma conjunta ou não. Em uma de suas falas, Medéia diz que pode haver diversidade no caráter: terrível para os inimigos e benévola para os amigos¹¹.

Em Hipólito, Fedra, madrasta de Hipólito, apaixonou-se pelo mesmo, que não a corresponde. Fedra comete suicídio e acusa Hipólito de atentar contra sua honra. Ao fazer tal acusação para proteger o seu nome e os seus filhos, Fedra causa a morte de Hipólito que, exilado por seu pai Teseu, sofre um terrível acidente, resultado de um pedido de Teseu a Poseidon. A paixão desmedida de Fedra gera uma *hýbris*, contudo, a esposa de Teseu é apenas uma vítima de Afrodite¹² que não aceitava a devoção de Hipólito a Ártemis. Observa-se, então, outro elemento trágico anunciado por Rachel

¹⁰ EURÍPIDES. *Medéia*. Op.cit. vs 1225-1229.

¹¹ Idem, *ibidem*. vs. 923-927.

¹² Deusa do amor, que em Roma é identificada com Vênus, antiga divindade itálica. Era a mulher de Hefesto, o deus coxo de Lemnos, ainda que fosse apaixonada por Ares, o deus da guerra. Entre seus amores extraconjugais se encontram Adônis e Anquises. O primeiro morrera muito jovem e o segundo gerou, com Afrodite, Enéias que figura como herói troiano que teria migrado para o Lácio, sendo sua descendência responsável pela fundação de Roma. Ver: GRIMAL, Pierre. op.cit. Verbete: Afrodite; TITO LÍVIO. *História de Roma*. Trad.: Paulo Matos Peixoto, São Paulo: Paumape, 1989 (vol.I, LIVRO I); VERGÍLIO. *Eneida*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Brasília: Ed. UnB, 1983.

Gazolla¹³: o embate entre os deuses. Os deuses apresentam emoções humanas, afirmação que justificamos através do ciúme e inveja de Afrodite que não aceita o amor casto que Hipólito dedica à Ártemis e o repúdio que este destina às mulheres.

Ah! Zeus! Por que impões ao homem o flagelo de mau caráter chamado mulher e o mostras à luz do sol? Se desejavas propagar a raça dos mortais, não seria às mulheres que deverias dar os meios para isso.¹⁴

A sorte menos má é receber em casa Alguma nulidade que, de tão obtusa, nem é notada. Detesto a mulher pensante e faço votos para que em meu lar futuro, jamais haja mulher com mais inteligência que a meramente necessária ao próprio sexo!¹⁵

Através de *Hipólito*, abrimos a discussão sobre o feminino e o masculino.

Não poderíamos falar de feminino sem nos remeter ao modelo de mulher grega e de sua posição na sociedade. *Hipólito* nos mostra o quanto a mulher é subestimada, porém, isso não condiz com o espaço que Eurípides oferece a mulher. Ele a coloca como ser pensante que através de sua *métis* (astúcia), é passível de alimentar paixões desmedidas, violência, erros, enfim, ao bem e ao mal. Como afirma Rachel Gazolla¹⁶, “a tragédia é questionadora – como é a *Filosofia – da areté*”. Ou seja, Eurípides indaga sobre a virtude grega, que no âmbito feminino está extremamente ligada ao ideal grego: melissa – mulher-abelha.

¹³ GAZOLLA, Rachel. op.cit.

¹⁴ EURÍPIDES. *Hipólito*. Op.cit. v. 654-658.

¹⁵ Idem, ibidem. v. 681-686.

¹⁶ GAZOLLA, Rachel.op.cit.

Utilizamos Penélope¹⁷ para demonstrar esse ideal grego. Símbolo de esposa casta que espera seu esposo reservada ao gineceu e submissa a seu filho. Penélope não é totalmente passiva, ela usa a sua *métis* para enganar seus pretendentes enquanto aguarda seu marido. É interessante ressaltar o quanto a questão do exemplo é presente na Grécia, havendo uma constante necessidade de remeter-se ao exemplo, seja ele de mulher, político, religioso, enfim. Até mesmo Eurípides que vem questionar esse ideal de mulher grega, traz resquícios dele em suas obras.

Não há figura que represente mais o ideal de mãe do que *Hécuba*, que lamenta a morte de seus filhos e de sua pátria.

Quantas razões eu tenho – ai de mim!
Para chorar nesta calamidade
A perda de meus filhos, meu marido,
Minha querida pátria... Ai de mim!...¹⁸

Entretanto, *Hécuba* também apresenta um caráter dúbio, ao mesmo tempo em que se mostra frágil e sofredora. Na tragédia homônima, usa da sua astúcia para vingar a morte de seu filho, armando um plano para cegar Poliméstor e matar seus filhos. Como representante do ideal de esposa encontra-se *Alceste*¹⁹, que entrega sua vida no lugar de seu esposo Admeto, que não hesita em aceitar o sacrifício da mulher.

Como já foi explanado, não só a mulher euripidiana possuía uma dualidade, como também a grega. As mulheres em Eurípides são fortes, dissimuladas, ardilosas, transitam na fronteira do amor e

¹⁷ Homero, na *Odisséia*, mostra Penélope esposa de Odisseu e mãe de Telêmaco, como símbolo de verdade. Ver: HOMERO. *Odisséia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

¹⁸ EURÍPIDES. *As troianas*. Op.cit. v. 140-143.

¹⁹ Heroína de peça homônima. Uma das filhas de Pélias, o rei de Iolco, e de Anaxíbia, sua mulher. É apresentada no mito como bela e piedosa. Tendo sido a única filha de Pélias que não participou de seu assassinato, quando Medeia através de sua magia, conseguiu levar as demais filhas do rei a massacrá-lo. Conta-se que Perséfone ficara tão impressionada com a dedicação de Alceste que a fez retornar ao mundo dos vivos, ainda mais bela. Ver: GRIMAL, Pierre. Op.cit. Verbete: Alceste.

do ódio. *Medéia* esclarece essa ideia na medida em que o seu amor por Jason, que a fez trair sua pátria e sua família, se transforma em um ódio mortal.

Veze sem número a mulher é temerosa,
covarde para a luta e fraca para as armas;
se todavia, vê lesados os direitos
do leito conjugal, ela se torna, então,
de todas as criaturas a mais sanguinária!²⁰

Medéia encontra-se abandonada em uma terra estrangeira, tendo seu leito manchado, contudo, o casamento não é legitimado por ela ser uma estrangeira, e Jason sai isento de toda a culpa, e ainda questiona o ódio de *Medéia*.

Por minha salvação, porém, já recebeste
como compensação mais do que deste. Explico-me:
primeiro, a terra grega em vez de um país bárbaro
passou a ser tua morada. Conheceste
as leis e podes viver segundo a justiça,
liberta do jugo da força. Os gregos todos
respeitam a tua ciência (hoje és famosa,
mas se ainda morasses nos confins da terra
quem falaria do teu nome?).²¹

A traição de Jason exemplifica bem o modelo de homem grego, pois o homem era isento de toda a culpa. Já a traição das mulheres era vista como desonra. *Helena*²² é chamada por Eurípides de cadela traidora, pois *Hécuba* a coloca como a causadora de todos os males de Tróia. Ao não aceitar a traição de Jason, *Medéia* vai de encontro aos gregos, mas apesar de toda sua audácia e sua *métis*, extremamente ligada a *hýbris*, ela retrata bem a posição da mulher na Grécia.

Das criaturas todas que têm vida e pensam,
somos nós, as mulheres, as mais sofredoras.
De início, temos de comprar por alto preço
o esposo e dar, assim, um dono a nosso corpo

²⁰ EURÍPIDES. *Medéia*. Op.cit. vs. 298-302.

²¹ EURÍPIDES. *Medéia*. Op.cit. vs. 612-620.

²² Idem, ibidem. vs. 258-261.

- mal ainda mais doloroso que o primeiro. Mas o maior dilema é se ele será mau ou bom, pois é vergonha para nós, mulheres, deixar o esposo (e não podemos rejeitá-lo).²³

No desenrolar da trama, *Medéia* modifica seu comportamento, ora se mostra melancólica, sem forças para lutar, ora se mostra terrível e impetuosa. Segundo Rachel Gazolla²⁴, estas mudanças de temperamento mostram o combate entre os gregos e os bárbaros. A transmutação do amor de *Medéia* para o ódio²⁵, que a leva a matar seus filhos, apresenta-se também de forma distinta em *Clitemnestra*.

Após a morte de sua filha Ifigênia, extingue-se em Clitemnestra todo o amor maternal, fazendo com que esta despreze seus outros filhos, Orestes e Electra, além de vingar-se de Agamêmnon que não pôs fim apenas a vida de Ifigênia, como também ao amor existente em sua esposa. Ao contrário de Clitemnestra, que deixa a figura do bom cair, assumindo a má (modelo aristotélico de herói trágico), "*Medéia é uma figura trágica muito mais que uma heroína trágica*"²⁶, diz Brandão, haja vista que as duas formas convivem em *Medéia*, o bom e o mau, o humano e o sobrenatural.

Medéia não é assim na verdade, seria difícil um herói de Eurípidés que o seja, até chegarmos a Penteu. Medéia não é um caráter composto de bom e de mau no qual o que é mal faz cair tragicamente em ruínas o que é bom, e não podemos certamente rezear por ela como por um de nós. De fato, tratada como heroína autenticamente trágica, ela não produziria efeito²⁷.

²³ Idem, ibidem. vs. 258-265.

²⁴ GAZOLLA, Rachel. Op.cit.

²⁵ Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego: tragédia e Comédia*, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996.

²⁶ Medéia tem essa atribuição por ser descendente do deus Sol e por ser feiticeira.

BRANDÃO, Junito de Sousa. Op.cit. 1996, p.64.

²⁷ KITTO, H.D.F. *A Tragédia Grega*. Coimbra-PT: Armênio Amado editor, 1972 apud BRANDÃO, Junito de Sousa. Op.cit. 1996, p. 64.

Um emocionante diálogo entre *Medéia* e Jáson finaliza a tragédia. Jáson pede para sepultar seus filhos, mas *Medéia* não aceita. O diálogo segue, com Jáson culpando *Medéia* por matar seus filhos e esta diz que foi o ultraje dele quem os matou. A tragédia termina com *Medéia* fugindo em um carro alado enviado pelo Sol, pai de seu pai. Este ponto da obra foi muito criticado por haver a intervenção de um deus, haja vista que as obras de Eurípides são determinadas pelas ações humanas, exceto as Bacantes. Não vemos motivo para tal discussão, pois como afirma Brandão: “o trágico pode não estar no fecho, mas no corpo da tragédia”²⁸. Não finalizamos aqui essa análise, apenas a interrompemos com uma célebre frase de *Medéia*: “Sucumbo a meu infortúnio. Compreendo o crime que tenho a audácia de praticar, mas a paixão é mais forte que a razão”²⁹.

²⁸ BRANDÃO, Junito de Sousa. Op.cit. 1996.

²⁹ EURÍPIDES. *Medéia*, apud BRANDÃO, Junito de Sousa. Op.cit. vs. 1078-1080.

2 A EDUCAÇÃO ESPARTANA CLÁSSICA

Alberto Montenegro Lima

A educação espartana da época clássica, cujo nome técnico é *agogê*, se difere em alguns aspectos da educação vivenciada em Esparta no período homérico. Apesar de suas raízes remontarem à época arcaica, o modelo espartano clássico há muito perdeu o seu “*ethos pedagógico*”, pois a poesia, a arte e a música arcaicas cederam lugar, ou melhor, foram suplantadas pela prática do atletismo militarista, que trouxe consigo técnicas, como o lançamento de discos, o manejo de armas, corridas, saltos, esgrima, etc. Estas práticas passaram a ser o principal objeto educacional na Esparta clássica.

As fontes que tratam a respeito da educação cavalheiresca do tempo de Homero são muito tardias. Por isso, a dificuldade de se falar de uma educação espartana num sentido mais amplo, nesse período, que Henri-Irénée Marrou³⁰ designa como o “tempo dourado”, em que Esparta era um centro cultural para onde afluíam intelectuais de todas as partes da Hélade. Dessa forma, Esparta vai ocupar um lugar privilegiado na História da Educação, como também na cultura helênica.

Contudo, na Antiguidade Clássica, o Estado espartano terá por objetivo primordial, como afirma Werner Jaeger³¹, não apenas formar um único herói, que era a preocupação de Homero, mas, além disso, formar uma cidade inteira de heróis, de guerreiros aptos a servi-la. A partir daí, percebe-se a preocupação da aristocracia lacedemônia em cuidar da educação de seus cidadãos, pois, desde o nascimento até a morte, o espartano pertencia ao Estado que através da figura do *paidónomo* cuidava de sua educação. Esse modelo educacional, mantido pela legislação espartana há muito tempo,

¹ MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Trad: Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990, p. 33.

³¹ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad: Artur Mourão. São Paulo: Martins Fontes, 1994, pp. 106-129.

compreendia um ciclo temporal de treze anos. Assim, aos sete anos o menino deixava a proteção materna para tornar-se soldado defensor de sua pátria.

Nesse aspecto, o estado espartano era muito eugênico, pois ansiava que seus recém-nascidos viessem ao mundo sem nenhum defeito físico ou mental. Caso isso ocorresse, a criança seria eliminada da maneira mais cruel possível, como ser lançada desfiladeiro abaixo, após ter sido examinada por um conselho de anciãos, denominado *Lesqueu*. Da mesma forma, o estado dava a suas mulheres uma educação muito rígida, preferindo retirar toda sua sensibilidade, delicadeza e feminilidade, fazendo com que participassem dos torneios e atividades esportivas, cujo objetivo era dotá-las de corpos fortes e saudáveis para oferecer-lhe filhos belos e vigorosos.

Em vista disso, a criança só seria digna da cidadania espartana se for bela, bem formada e robusta. Assim, seria reconhecida pelo pai que a julgava digna da vida, segundo Mário Curtis Giordani³². Além disso, com o nascimento da criança era celebrada uma festividade que seria mais comemorativa se ela fosse do sexo masculino.

Porém, somente aos vinte anos de idade era que o jovem espartano ingressava no exército, e era na idade de trinta anos que ele tornava-se cidadão de fato e de direito. E o que é ser cidadão nessa Esparta clássica? É, basicamente, ter o direito de participar da *Ápela*, a Assembleia dos Cidadãos Lacedemônios.

Concluído esse período de formação, o cidadão espartano estava obrigado a participar do exército e das guerras, dos vinte aos sessenta anos de idade. Sua vida era orientada pelo sentimento patriota que se sobrepunha ao ideal individualista. O amor pela pátria fez com que a educação espartana se tornasse cada vez mais disciplinada. Por isso, Hugh Lloyd-Jones³³ afirma que o sistema educacional espartano manteve-se graças ao seu êxito, pois o seu exército

³² GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. Petrópolis, RJ: VOZES, 1967, p. 272.

³³ LLOYD-JONES, Hugh. *O Mundo Grego*. Trad: Waltersin Dutra. 2ª ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1977. p. 65.

era o mais treinado e mais eficiente do que qualquer outro na Grécia e participar dele era uma grande honra.

Um outro ponto a ser discutido dentro da educação clássica em Esparta será a função da sua produção intelectual. Alguns estudiosos, como Lloyd-Jones³⁴, insistem em dizer que a esterilidade cultural de Esparta era o resultado inevitável de sua estrutura social e política. Isso, de fato, é verídico do ponto de vista de que era o estado quem relegava as práticas da música e das artes a um segundo plano. No entanto, apesar do aspecto intelectual da educação ser reduzido ao mínimo, os espartanos não eram totalmente iletrados, pois aprendiam pelo menos “o necessário”: a leitura e a escrita. Para Jaeger, apesar de não ter nenhum destaque nem na história da filosofia nem na história da arte, Esparta tem de pleno direito, um lugar na história da educação. Com efeito, em termos técnicos, o modelo de educação, apesar de basear-se no militarismo, funcionava numa “perfeição ímpar”, do ponto de vista do totalitarismo, apesar de apresentar problemas internos comuns a qualquer outro. A despeito disso, Moses Finley³⁵ assegura que nenhum outro estado se podia comparar a Esparta, quanto ao seu exclusivismo ou a sua xenofobia, pois todo o seu sistema estava fechado contra todo tipo de influência externa. Assim, o estrangeiro não era bem visto em Esparta, muito menos aqueles que representassem algo de novo por terem trazido ideias de inovação para um Estado tão conservador como Esparta.

Apesar disso, Finley admite ter havido uma época e, até mesmo posteriormente, que nem mesmo o brilho de Atenas pôde ofuscar-lhe [Esparta]. Tucídides³⁶, também, discursa a respeito do modelo constitucional da educação de Esparta. Ao narrar a *História da Guerra do Peloponeso*, ele diz que os lacedemônios, de certa forma,

³⁴ Idem, *ibidem*.

³⁵ FINLEY, Moses. *Os gregos antigos*. Trad: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 178.

³⁶ TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso (livro I)*. Trad.: Anna Lia Amaral de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

venceram a guerra graças ao seu modelo educacional, usando esse argumento como justificativa para tratar o desfecho da guerra.

De fato, Esparta possuiu, por séculos, o melhor e mais bem preparado exército da Grécia, porém, conforme Paul Petit³⁷, tudo isso não passava de uma “miragem espartana”, pois o grande mal de Esparta foi ter se mostrado demasiadamente perfeita, não prevenindo as futuras consequências que essa “perfeição” iria trazer-lhe.

Entretanto, a estabilidade política de Esparta era excepcional no mundo grego. Disso nos assegura Plutarco³⁸ que afirma também que sua constituição se manteve quase que inalterada por séculos, graças a Licurgo. Ela foi uma das poucas cidades gregas a preservar a monarquia sem a figura de um tirano, possuindo, no entanto, uma aristocracia perfeita. Assim, o Estado passa a representar, pela primeira vez, uma força educadora no mais vasto sentido da palavra.

Enquanto que Xenofonte³⁹, em seu discurso filosófico e político ao mesmo tempo, usado no século IV a.C., via no Estado lacedemônio uma espécie de política primordial que se baseava em sua admiração pessoal, na sua experiência íntima do conhecimento de Esparta. Já em Aristóteles⁴⁰, há uma crença de que a educação espartana era uma preparação militar. Ele chama nossa atenção para as profundas consequências morais e sociais dessa educação em que o ideal personalístico do cavaleiro homérico, desde cedo, sobrepõe ao individualismo na sociedade lacedemônica, questão esta abordada anteriormente.

Diferentemente de Atenas, onde predominava um tipo de formação mais livre e aberta, que de modo mais amplo valorizava o indivíduo e suas capacidades; em Esparta, como afirma Marrou⁴¹, torna-se puramente militar, em função disso foi estruturada a sua educação clássica.

³⁷ PETIT, Paul. *História Antiga*. Trad: Pedro Moacyr Campos. São Paulo: DIFEL, 1962, p. 118.

³⁸ PLUTARCO. *A Vida de Licurgo*.

³⁹ XENOFONTE. *A Constituição de Esparta*.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *A política*. Trad: Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2002.

⁴¹MARROU, Henri-Iréné. Op. Cit.

No entanto, como afirma Jaeger⁴², os direitos civis dos espartanos estão sempre vinculados a sua qualidade de guerreiros. Sendo manifestado na figura de Tirteu, que é para nós o primeiro testemunho do ideal político e guerreiro na totalidade da educação espartana em formação. Nota-se que as elegias de Tirteu são impregnadas por um “*ethos* pedagógico” e por um estilo grandioso que, na contemporaneidade, muitos países, como a Itália fascista de Mussolini, se espelharam para “recriar” um Estado totalitário.

Por sua vez, Políbio⁴³ ressalta que a constituição lacedemônica, elaborada por Licurgo, é a melhor, pois é uma combinação de três instituições: a monarquia, a aristocracia e a democracia. Na prática, Políbio queria dizer que como consequência da elaboração dessa constituição, Licurgo acaba preservando a liberdade de Esparta por um período mais longo do que aqueles que foram registrados entre qualquer outro povo. Em vista disso, ele afirma que havia na sociedade lacedemônica as ideias de coragem e moderação, que se combinam numa alma ou numa cidade. Diz também que o mal não crescerá facilmente em homens ou povos com tais características, nem serão facilmente dominados por seus vizinhos.

Quanto a sua segurança interna, a constituição de Licurgo garantia a proteção da *pólis*, mas, na visão de Políbio, o defeito das instituições lacedemônicas é percebido quando Esparta passa deliberadamente a exercer uma política externa expansionista. É nesse ponto que ele faz uma crítica para desacreditar o modelo institucional espartano, considerando que quem nutre ambições maiores e considera mais desejável governar territórios e povos, deve tomar como modelo a Constituição romana, pois essa é superior e melhor estruturada para a conquista da supremacia mundial.

À medida que Esparta declina, sua educação reforça suas exigências totalitárias. Todo esse esforço é visto por muitos críticos como sendo um “espelho” em que se reflete a imagem de uma Esparta que, até certo ponto, não condiz com aquilo que ela era de fato.

⁴² JAEGER, Werner. Op.cit.

⁴³ POLÍBIOS. *História*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1996.

Em virtude disso, Esparta por séculos é lançada no esquecimento e o seu modelo educacional será, sem sucesso, “copiado por alguns Estados modernos”.

3 TODO PODER AO *DEMOS*: ASPECTOS DA DEMOCRACIA PERICLIANA

Antonio Marques Neto

Caminhando no sentido de promover e alcançar um ideal de perfeição social, o pensamento grego concebeu a ideia de política objetivando a existência de um ambiente de harmonia e equilíbrio, onde prevalecesse o bem de todos.

A habilidade de gerir o bem público, assegurando a supremacia das leis, pode ainda ser entendida como uma ciência suprema ou, mesmo, como arte similar à arte da guerra. Segundo Aristóteles: "*em todas as ciências e artes, o fim é o bem e bem no mais alto grau se acha principalmente na ciência todo-poderosa, esta ciência é a política e o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum*"⁴⁴. No entanto, à política, não estão relacionados apenas sóbrios ideais. Quando a necessidade individual de poder se sobressai aos interesses coletivos, aquela se desvincula dos fundamentos de seus primeiros idealizadores tornando-se um meio eficaz para as pretensões daqueles que desejam o comando. Por conseguinte, a política passa a confundir-se com a mera manipulação de pessoas. Essa necessidade de domínio pôde se elucidar na Grécia clássica com as disputas entre as *poleis* pela hegemonia da Hélade e, em um nível mais interno, na relação entre dominadores e subjugados (*basileu* e súditos; *pentacosimedimnos* e *thetos*; oradores e *demos*⁴⁵). E é essa relação que condicionou a presença de regimes oligárquicos ou democráticos na Grécia clássica.

⁴⁴ARISTÓTELES. *A política*. Trad.: Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

⁴⁵Embora o *demos* no período democrático fosse teoricamente soberano através da Eclésia, me refiro aqui à face manipuladora dos oradores/demagogos na estrutura democrática, os quais correspondem a um dos extremos da relação líderes e liderados em minha análise.

No entanto, considerando que poder e política são elementos que não se dissociam, tal situação sugere uma incompatibilidade entre o bem comum das massas ou *demos* e os interesses daqueles que detêm o *arché* (poder de decidir ou controlar) que formam quase sempre um único personagem soberano, ou alguns privilegiados, configurando constituições⁴⁶ monárquicas ou oligárquicas, as quais potencialmente assumem posturas despóticas, fomentadoras conseqüentemente, de sedições populares. É nesse sentido, que a instalação e a consolidação da democracia em Atenas podem ser entendidas, uma vez que a instabilidade política vivenciada em Atenas nos momentos pré-democráticos, permitiu a seus cidadãos conhecerem da monarquia à tirania, bem como, evoluir politicamente, desenvolvendo um regime político inédito e inconcebível até aquele momento. Indubitavelmente, o desenvolvimento da democracia, foi um processo circunstancial e gradativo possivelmente fecundado com as reformas do legislador Sólon, as contribuições de Efialtes, passando pela excêntrica tirania de Pisístrato, até a sistematização com Clístenes. Esses “prepararam o terreno” para a apoteose consolidada por Péricles. Somemos a isso, a prosperidade econômica e a incontestável excelência cultural e filosófica daquela *pólis*, que não desmerecidamente recebeu a alcunha de “escola da Hélade”. Porém, persiste ainda a indagação, poderia uma constituição alicerçada na igualdade de todos, como a democracia ateniense, resolver o impasse entre extremos no que concerne ao controle do poder? Segundo Políbio⁴⁷, a democracia seria um momento “*quando a maioria inflamada pelo ressentimento vingava-se desse governo [oligárquica] por causa das injustiças cometidas pelos detentores do poder gerando a democracia*”. Em outras palavras, a opressão destinada ao povo solucionava-se quando o mesmo requer a “coroa”:

⁴⁶ Refiro-me ao conceito aristotélico de Constituições, ou seja, regime político. Cf.: ARISTÓTELES. *A constituição de Atenas*. Trad.: Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.

⁴⁷ POLÍBIOS. *História*. Trad.: Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1996, LIVRO VI.

(...) quando qualquer pessoa, observando o despeito e o ódio com que esses dirigentes são vistos pelos cidadãos, tem a coragem de falar ou agir contra os detentores do poder, essa pessoa verá todo o povo disposto a segui-la. Finalmente depois de haverem massacrado ou banido os oligarcas os cidadãos não se arriscam a reinstalar um rei no poder (...) nem se atrevem a confiar o governo a uns poucos homens de escol, pois ainda tem poucos passos atrás de si a evidência de seu erro anterior. Portanto a única esperança que lhes resta intacta está em si mesmos e recorrem a ela e transformam o governo de oligárquico em democrático, assumindo a responsabilidade da condução dos negócios públicos⁴⁸.

Políbio enxerga ainda a democracia como sendo apenas mais uma das etapas de um *Ciclo Natural de Constituições*, que a condena à destruição. Com o caos anárquico, em função da banalização da liberdade, sobretudo de expressão, e da corrupção dos valores e do povo, a democracia se transforma em um governo da plebe, o que se concretiza quando as sucessivas gerações se distanciam dos primeiros democratas:

Quando, porém emerge uma nova geração e a democracia cai nas mãos dos netos de seus fundadores, eles se acostumam de tal maneira á igualdade e a liberdade de palavra que já não lhes dão valor e alguns começam a querer ter mais direitos que a maioria (...) Conseqüentemente levados pela ânsia insensata eles criam entre o povo a avidez por vantagens e o habito de recebê-las, e a democracia por seu turno é abolida passando a ser o governo da força e da violência em vez de uma democracia propriamente dita⁴⁹.

As contradições sociais que levam ao declínio os sistemas políticos, todavia, não se concretizaram na Atenas clássica. Excetuando-se as descrições românticas e mesmo utópicas de igualdade, liberdade e integração popular, entre aqueles que compõem a esfe-

⁴⁸ Idem, ibidem. LIVRO VI, pp. 326-327

⁴⁹Políbio descreve em sua obra *História* a sequência de regimes políticos, que se revezam em um processo cíclico, utilizando esse raciocínio para enaltecer a constituição romana. Idem, ibidem, LIVRO VI, pp. 332-333.

ra social da *pólis*, de forma geral, acreditamos que o regime naquele momento tenha alcançado seu objetivo, haja vista ter Atenas conseguido, concomitantemente a seu ápice democrático, seu esplendor econômico, cultural e, sobretudo, a estabilidade social, tão cara aos momentos anteriores a era de Clístenes e Péricles.

Em outras palavras, enxergando além da imagem construída da democracia, esta consistiu, também, em uma forma de atar as mãos da massa popular, oprimida em muito pela aristocracia, ávida por participação política e, com um iminente risco, por um poderio aristo-oligárquico, ou seja, pela *stasis*⁵⁰ que eficazmente se prevenia pela integração ou pseudointegração de todos os cidadãos.

Como pôde então, o regime pensado por Clístenes se manter por considerável tempo, (encontrando seu declínio apenas em função da tomada dos helenos pelos macedônicos), inclusive expandindo-se pela Grécia, assegurando paz à Atenas, e possibilitando sua magnificência, uma vez que a análise de Políbio, não perde de todo sua razão? Como homogeneizar e, ao mesmo tempo, garantir a partição de todos os cidadãos no processo governamental, tendo em vista as discrepâncias socioeconômicas e culturais, presentes em nosso mundo e igualmente vigentes no clássico?

Nesse sentido, julgamos necessário refletir acerca da já massificada definição de democracia, proferida por Péricles: “*Vivemos sob a forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar os outros. Seu nome, como tudo o que depende não de poucos, mas da maioria, é democracia*”⁵¹. De fato, o ideal democrático pericliano, se sustentou, sobretudo, em dois preceitos: liberdade e igualdade política, os

⁵⁰ *Stasis* ou Fação é um termo largamente expresso na literatura grega, o qual compreende uma gama de significados. No sentido político, segundo Moses Finley é o mal maior e o perigo mais comum, tem sempre conotação pejorativa, sedição, discórdia, divisão, guerra civil, revolução e ruptura do tecido social. Ver: FINLEY, Moses. *Os gregos antigos*. Trad: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁵¹ TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso*, Livro II, 37. Extraído de www.wikipedia.org

quais puseram fim à concentração e ao monopólio de poderes pela aristocracia ou oligarquia de nascimento, possibilitando a transferência daqueles para as mãos do *demos*, que agora passa a ser soberano. Em outras palavras, a desconcentração e, até certo ponto, a fragmentação do *arché* fez-se necessária para a manutenção do equilíbrio. Fato este condenado por Platão, segundo Barker:

(...) é impossível realizar a unidade de tipo social numa democracia, se a oligarquia significa a divisão do Estado em dois, a democracia significa em tantos Estados quanto sejam os cidadãos. Para Platão o princípio da democracia é justamente a ausência de um tipo social, de uma regra, a falta de uma socialização⁵².

Consequentemente, a imagem platônica não é nada otimista, considerando que a extensão do controle a muitos elementos, e, sobretudo, politicamente desqualificados, inviabilizaria o sistema. Como igualmente se vê em Aristóteles: “Um estado constituído por demasiadas pessoas não será um Estado verdadeiro pela simples razão que dificilmente terá uma verdadeira constituição. Quem poderá ser o comandante de uma massa assim tão imensa? E quem poderá ser o arauto a não ser o Estentor?”⁵³. Logo, segundo Políbio e Aristóteles, a essência da democracia não residia apenas na satisfação da vontade e dos caprichos de uma maioria ou povo (no sentido moderno), mas sim, quando este governa a cidade com vistas ao bem comum universal. Isso explica o porquê de entre os lacedemônios não se ter desenvolvido o regime democrático, preferindo-se a *phobos* (obediência às leis) à *pheitó* (força de persuasão), mesmo dispondo uma classe militar homogênea, com interesses comuns.

⁵² Em *Teoria Política Grega*, Barker analisa o aspecto político da Hélade. Consideramos suas observações acerca da obra de Platão oportuna para essa discussão. BARKER, Sir Ernest. *Terceiro tipo de corrupção – Democracia*. In: *Teoria política grega*. Brasília: UnB, 1978. pp. 308-313.

⁵³ ARISTÓTELES. Op., cit., 1985, 1326b 3-7. Em *política* Aristóteles, segue um raciocínio similar a Políbio, quando considera o regime democrático um *desvio* do *Governo Constitucional*, uma das três constituições corretas.

É nesse sentido, que compreendemos a democracia ateniense: como um regime que se desenvolveu, em função de aspectos específicos, opostos e inviáveis aos dias de hoje. Consequentemente, antes de qualquer comentário, deve-se pensar Atenas não unicamente como o *locus* criador e consolidador do regime, mas o meio sem o qual a democracia não poderia ter se sustentado. Esta cidade conjugava aspectos, desde demográficos até sócio-culturais, que contribuiriam para a existência do regime. Sua população relativamente pequena possibilitou um contato muito próximo entre todos os cidadãos, de forma similar às pequenas cidades interioranas. Isso condicionou as pré-discussões informais ocorridas nos ambientes públicos, que mais tarde seriam debatidas na Assembleia, assim como a aproximação direta entre os líderes políticos: os demagogos estadistas com o *demos*, tendo em vista a carência de qualquer meio de comunicação, à exceção dos discursos. Assim, grandes massas populacionais politicamente participantes inviabilizariam o regime, isso facilmente se comprova quando atentamos para as assembleias atenienses, uma vez que na democracia de Atenas não existia burocracia institucionalizada. Ela era direta e não representativa, sendo que esse último aspecto consistiu em seu maior determinante.

De fato, o comparecimento na Assembleia soberana, a *Eclésia*, era aberto a todo o cidadão. E esta atitude, até certo ponto, era no período de Péricles muito mais vista como um dever cívico/moral, do que um direito exigido: “*Olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida de seus próprios interesses, mas como um inútil*”⁵⁴. Considerando que a Assembleia reunia o *demos*⁵⁵, constituído pelos cidadãos, peças-chave de todo o sistema,

⁵⁴ TUCÍDIDES. Op., cit.

⁵⁵ A significância do verbete *demos*, não se resume apenas a povo, variando segundo o contexto e segundo os autores consultados. Consideramos *demos*, na conjuntura ateniense, como uma noção que engloba todo o conjunto de cidadãos aptos a frequentarem a Assembleia e ter participação política. Nesse caso, compreendemos *demos* igual a povo e este último sem nenhuma conotação pejorativa ou generalista. O conceito de cidadão ateniense era nacionalista e patriarcal, uma vez que excluía mulheres, escravos e metecos, considerados não-cidadãos.

era sem dúvida o órgão de maior poder e prestígio em Atenas. O governo era, assim, “pelo povo”, no sentido mais literal. A *Eclésia*, que detinha a palavra final na guerra e na paz, nos tratados, nas finanças, na legislação, nas obras públicas, nos processos de ostracismo, enfim, na totalidade das atividades governamentais, era um comício ao ar livre. Era formada tanto por cidadãos com idade superior a dezoito anos, quanto por quem quisesse comparecer naquele determinado dia em que suas decisões teriam força de lei, respaldadas na aprovação de todos. Nesse sentido, o povo parece de fato um personagem ativo diante da estrutura social do período, o que se depreende da análise de Políbio, quanto à imposição da democracia e mesmo do próprio Aristóteles quando nos relata a atitude do povo diante do desterro de Clístenes:

(...) o povo reuniu-se e Cleómenes e Iságoras tiveram que se refugiar na Acrópole. Mas o povo cercou-os durante dois dias; ao fim do terceiro dia convieram em deixar sair Cleómenes e os que o seguiam, ordenando a Clístenes e demais desterrados, que voltassem a Atenas. Quando o povo teve em suas mãos a direção do governo, Clístenes foi o seu chefe. (...) Razão tinha o povo para depositar confiança em Clístenes⁵⁶.

Entretanto, diante do que já expressamos acima, a manutenção do sistema não se deu de forma tão simples. Na ausência de uma máquina administrativo-governamental, o povo enquanto massa homogênea assumiu tal função. Reunidos no mínimo quarenta vezes ao ano ou em tempos de guerra até mais, na *Pnix*, os cidadãos deliberavam sobre os mais diversos assuntos, quase sempre de pouca relevância se comparados às raras decisões no que tange a invasões imperialistas. Quase sempre se discutia pontos inerentes ao cotidiano da cidade e questões administrativas. As decisões raramente se estendiam a mais de um dia, e todos ali presentes poderiam ser potencialmente líderes fazendo prevalecer seus

⁵⁶ ARISTÓTELES. Op., cit., 1995.

interesses. Acerca desse aspecto, consideramos oportuna a descrição de Fustel de Coulanges⁵⁷:

Enfim, o ateniense podia ser magistrado da cidade, arconte, estratego, astinomo, quando a sorte ou o sufrágio o indicava. Vê-se quão pesado encargo era o de ser cidadão de qualquer Estado democrático, porque correspondia a ocupar em serviço da cidade quase toda a sua existência, pouco tempo lhe restando para os trabalhos pessoais e para a sua vida doméstica. Por isso, muito justamente, dizia Aristóteles não poder ser cidadão aquele homem que necessitasse de trabalhar para viver. Tantas eram as exigências da democracia. A democracia não podia existir senão sob a condição de trabalho incessante para todos os seus cidadãos. Por pouco que afrouxasse, ela acabaria pouco a pouco por perecer ou por se corromper⁵⁸.

Mas até que ponto, o *arché*, estava de fato centrado no *demos*? Qual seria, então, o papel ou a influência dos oradores, os demagogos atenienses? Como pensar uma figura elementar como Péricles, num contexto regido pela vontade de um conjunto?

Uma visão mais simplista e distorcida do regime ateniense poderia transparecer certo sentimento de impotência quanto à ação política das lideranças, ou seja, dos oradores. Todavia, suas atividades não ficavam apenas no plano da representatividade ou da mera execução, ao contrário, a assembleia era um palco onde se digladiavam necessariamente pontos de vista opostos, e estes eram representados nas figuras dos líderes, os quais podem ser entendidos como manipuladores das massas. Na ausência de partidos políticos, as decisões nos dias de Assembleia eram originadas dos discursos, alguns inflamados e puramente demagógicos, dos oradores, e este termo acredito, reflete bem a postura daqueles.

Os líderes na estrutura democrática eram os *estrategos*, grandes generais, que através de sua habilidade na retórica faziam pre-

⁵⁷ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudo sobre o culto o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Bauru. São Paulo: EDIPRO, 1999.

⁵⁸ Idem, *ibidem*.

valecer seus interesses, conseguindo conseqüentemente apoio quase incondicional do povo. Além disso, somado à persuasão, havia certa espontaneidade e liberdade de debate e, sobretudo, de decisão. A democracia de Péricles, a nosso ver, estava isenta de acordos políticos. Aos líderes, não era inerente a submissão de partidos e, ao povo, não era obrigatório nenhuma necessidade de vínculo àqueles, à semelhança do que acontece na democracia moderna. Por conseguinte, os oradores possuíam exclusivamente sua capacidade individual, assim como, inteira responsabilidade diante das situações enfrentadas pela *pólis*. Isso explica a tamanha popularidade de Péricles. Este, regra e ao mesmo tempo exceção, teve uma tamanha popularidade, prestígio e articulação, que pôde liderar o povo e, além disso, controlá-lo, como nenhum outro homem de Estado. Conseguira regê-lo ao invés de ser regido por ele e, assim, não precisava adulá-lo; ao contrário, poderia contrariá-lo sem abalar sua reputação, no entanto sem nunca requerer para si o poder que na prática dispunha "(...) *mas nenhum mais do que ele diligenciou para nunca ultrapassar os seus direitos, se obrigou escrupulosamente a apresentar contas de sua gestão dos negócios públicos*"⁵⁹ e defender a todo custo a democracia, a soberania do povo, que de fato foi o esteio de seu poder.

Nesse sentido, é que se ressaltam dois pressupostos das lideranças democráticas: ainda que agraciados pelo *demos*, os oradores não eram soberanos, nem mesmo autônomos, até mesmo as ações de guerra tomadas pelos *estráteg*os se submetiam à assembleia, como se constata em Finley:

O desenvolvimento semanal de uma guerra, por exemplo, tinha de ser apresentado à Assembleia semanalmente, como se Winston Churchill tivesse de ser compelido a obter um *referendum* antes de cada passo na Segunda Guerra Mundial e depois tivesse de enfrentar outra votação após a concretização do passo, na Assembleia ou nos tribunais, não só para determinar qual seria a etapa seguinte, mas também para saber se seria

⁵⁹ MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 38

destituído e seus planos rejeitados, ou mesmo se seria julgado criminalmente culpado, sujeito a multa ou ao exílio, ou até mesmo fosse condenado à morte pela proposta em si ou pela forma de execução do passo anterior⁶⁰.

O segundo aspecto é que os líderes não dominavam o “poder” indeterminadamente. Sua presença estava condicionada ao seu desempenho, nas ações e nos seus argumentos diante da Assembleia, haja vista que poderiam ser ovacionados em uma reunião e logo desmoralizados e condenados no dia seguinte. Embora as ações tomadas refletissem o desejo da Assembleia como um todo, esta se eximia de culpa. Ficava a cargo do líder responsabilizar-se pelas consequências, fato ilustrado pela desastrosa campanha militar dos atenienses na Sicília em 413 a.C e pela Guerra do Peloponesso que pôs em cheque o próprio regime. São, portanto, dois problemas: fazer política e liderar.

Em suma, considerando que o *demos* nessa conjuntura consiste em uma massa homogênea que facilmente se persuade ao sabor dos oradores, é oportuno pensar novamente a figura de Péricles, agora como grande estrategista político. De fato, suas medidas “populistas”, sobretudo, o estabelecimento do *misthos*, destinado também, a contra-atacar a atitude de Címon (que remove as cercas de suas propriedades a fim de que todos possam desfrutar de suas riquezas), e a integração dos cidadãos no governo ou, ao menos, a pseudo-imagem desta, possibilitou a manutenção do regime e, por extensão, a si próprio. Estabelecendo uma comparação bastante longínqua, poderíamos aproximar Péricles de Augusto da Roma Imperial e mesmo de Pisístrato, ao se instalar no poder pela segunda vez, dispondo da credulidade do povo. Certamente, acreditamos no caráter demagógico de Péricles, no entanto ressalte-se que este acarretou benesses ao povo, ao contrário da malevolência que tal termo amiúde conserva. Esse mesmo raciocínio, explica o por-

⁶⁰ FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p 74.

quê da exceção de Péricles, mas, também, como se conviveu pacificamente com a primeira tirania.

Assim, é impossível pensar a articulação política dos *estrategos* sem a presença da retórica. O mundo grego foi basicamente um mundo da palavra falada e não da escrita e, por isso, não poderia se conceber em uma civilização intelectualizada, como a clássica, outra forma de conquistar o poder e a gestão da *res pública* senão pela palavra. Quando pensamos a democracia nos moldes de Péricles e em seu controle, isto facilmente se evidencia. O uso que se necessita fazer da violência na autocracia, na oligarquia e na monarquia, não se faz necessário em uma democracia. Dessa forma, os demagogos, no exercício constante da eloquência, manipularam os cidadãos nas Assembleias e impuseram suas vontades. A exemplo da república romana, a habilidade de persuadir foi o passaporte para a ascensão de qualquer homem que desejasse o *arché*, exemplificado na figura de Cícero:

A democracia é a condição indispensável ao desenvolvimento da eloquência; reciprocamente, a eloquência é a qualidade superior do indivíduo que pertence a uma democracia: nenhum dos dois pode passar sem o outro. A eloquência é "necessária": eis o seu traço dominante, e, ao mesmo tempo, a explicação do seu sucesso⁶¹.

Nesse sentido, Vernant coloca:

A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público a qual ela se dirige como um juiz que decide em última instância de mãos erguidas entre os dois partidos que lhes são apresentados, é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário⁶².

⁶¹ CÍCERO. *De Oratore*. Extraído de <http://bocc.ubi.pt/pag>.

⁶² VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, pp. 34-35.

Todavia, em Atenas isto não se sentiu tão plenamente como em Roma, uma vez que a retórica era intrínseca à educação. Esta se relacionava à instrução intelectual, que nesse caso englobava filosofia e fundamentalmente a oratória, vista aqui não como dom, mas como técnica. Era um privilégio possível apenas à aristocracia, dotada de recursos para tal. Aqui, se observa o caráter restritivo e elitista da democracia, diretamente relacionado ao aspecto financeiro.

No contexto democrático, contudo, a oratória não deve ser vista exclusivamente pela face “maquiavélica”, pois consiste, indubitavelmente, também, em um meio de assegurar a participação democrática franca e literal. A retórica pressupõe o debate argumentativo e esta perde a razão de existir em uma sociedade de homens não livres.

É pensando essas particularidades que se desmistificam conceitos herméticos e generalistas, como o de democracia e o de igualdade. A *isegoria*, o direito de opinar livremente nas assembleias, não está necessariamente atrelado ao comando político, ainda que seja algumas vezes empregado pelos escritores gregos como sinônimo de democracia. Entendemos que a soberania da *Eclésia* não deve ser contestada. Potencialmente, como afirmamos acima, todos os cidadãos ali presentes poderiam fazer com que prevalecesse seu ponto de vista em detrimento do dos demais, porém, nortear-se exclusivamente por esse aspecto, seria negligenciar os elementos restritivos à participação política universal.

Outro ponto que merece ser considerado acerca do ideal de igualdade democrática é a criação do *misthòs heliastikós* por Péricles. Mais que uma estratégia política, sua maior ação, representou o próprio sustentáculo do regime, considerando que o exercício da cidadania não tinha no mundo clássico natureza coagente, mais sim cívica, moral e ideológica.

O pagamento destinado aos cidadãos, inicialmente aos juízes e depois estendidos a todas as instâncias, à exceção dos *estrátegos*, foi concebido com dupla função: equiparar pobres e ricos quanto a sua presença nas assembleias, assegurando a participação política aos que necessitavam sustentar-se pelo próprio trabalho, tendo em

vista a inviabilidade da maioria dos cidadãos em deixar suas tarefas diárias, principalmente àqueles instalados fora do meio urbano, e dedicar-se aos assuntos do Estado durante todo o dia e até mais. E, em certo sentido, obrigar sua presença no processo, sem a qual este perderia sua razão de ser. Dessa forma, a pobreza não seria empecilho à participação política, o que não significa o acesso da plebe ao controle do governo.

Creio que o objetivo proposto foi alcançado, com ressalvas, visto que a *isegoria*, como afirmamos anteriormente, não poderia sozinho abolir o viés elitista da democracia e a instrução superaria qualquer outro requisito nesse regime. É oportuno ainda ressaltar que a remuneração concedida pelo Estado, foi exclusiva da *pólis* ateniense, mesmo porque nenhuma outra dispunha de recursos para tal. Além disso, a *mistoforia* não constituía uma fonte de renda para os cidadãos, o que elimina conseqüentemente a presença de funcionários públicos e políticos profissionais. Sendo, de qualquer forma, mal vista pelos mais abastados. Pensadores como Sócrates, lamentavam que as assembleias estivessem tomadas por sapateiros, carpinteiros, ferreiros, tendeiros e até vendedores ambulantes. Isso fez com que, gradativamente, a aristocracia se afastasse de sua antiga ocupação, entregando-a à ação dos oradores demagogos.

Além da *mistoforia*, mais dois mecanismos são inerentes ao funcionamento do regime periclino. Em função do constante risco da volta da tirania e até mesmo a possibilidade de abolição da democracia, caso fosse vontade da Assembleia, instituiu-se a prática do *ostracismo* e do *graphé paranomon*, ligado ao primeiro. Ambos os mecanismos podem ser entendidos como dispositivos de segurança para a ordem democrática. Sinteticamente, o ostracismo é a condenação pela Assembleia aos cidadãos considerados ameaçadores do regime democrático e/ou que tenham projeto de estabelecer a tirania. Segundo Mossé⁶³ a pena prevista era a *atimia*, ou seja, privação dos direitos políticos e um exílio limitado a dez anos, sem necessariamente ter caráter desonroso. O perigo da tirania estava tão pre-

⁶³ MOSSÉ, Claude. Op., cit.

sente, que mesmo os homens por demais devotados à democracia, caso alcançassem certo prestígio político, impreterivelmente conheceram o ostracismo. O que ironicamente não aconteceu a Péricles.

Quanto à prática do *graphé paranomon*, consistia em mais um mecanismo pelo qual um homem poderia ser denunciado e julgado por fazer uma proposta ilegal na Assembleia. Mesmo que esta a tenha aprovado, a prática objetivava regulamentar a *isegoria* (mais um elemento restritivo), além de conceder ao povo a oportunidade de reconsiderar uma decisão que ele mesmo tomou. Ou seja, transferir exclusivamente para os líderes a responsabilidade de suas decisões. Isso justifica o papel dos *sicofantas* (delatores profissionais). Ambos seguramente foram usados convenientemente e arbitrariamente, contudo, foi o alto custo pago e imprescindível à manutenção da constituição democrática.

Por fim, na democracia ateniense, a barreira que separa líderes e liderados é bastante tênue. Apesar da soberania do *demos* e da presença dos demagogos, estes são conceitos que não devem ser vistos com lentes da política moderna. Acreditamos que a ideia mais plausível acerca da democracia clássica, seja a relação de interdependência e similaridade dos extremos explicitados. Quanto ao *demos*, este não pode ser entendido apenas personificando um determinado personagem, uma vez que há momentos em que é manipulado e dominado e, em outros, é o grande protagonista político. Mesmo porque, partindo do conceito de *politike techne* de Platão, o homem é, por natureza, dotado da arte do julgamento político, e se assim não o fosse não poderia viver socialmente. É na busca da *dike* (justiça) que os homens se tornam cooperativos e iguais. Além disso, a mesma necessidade de poder, segundo a filosofia grega, é seguida pela necessidade de bem comum, ou seja, a essência da democracia.

Não podemos afirmar se o *estrátego* Péricles estava imbuído desse princípio, no entanto apesar das contradições do regime, este foi feliz.

4 O (RE)ESCREVER DO DISCURSO: UMA ANÁLISE DA PERSPECTIVA HISTÓRICA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Flávio André Alves Britto

História. Nem sempre essa palavra teve o mesmo sentido. Vindo do grego *iotopia*, termo usado pelos jônios no século VI a.C., significava a busca por conhecimento, indagação, mas não narração. No século V a.C. o *historeon* (o que busca conhecimento) dá lugar ao *historikos*, o recitador de estórias. Heródoto usa uma nova palavra que exemplifica sua narração, *historeie*, remetendo a sua investigação baseada nos detalhes da observação. Apenas com Aristóteles, a história (*historia*, no latim) ganha um sentido literário-artístico, formando a dupla personalidade histórica. A História torna-se “ciência”, termo ligado ao campo da investigação, e “arte”, noção associada à representação literária⁶⁴.

Nesse sentido, propomos aqui um estudo sobre o escrever dos historiadores clássicos, como Heródoto, Tucídides, Políbio e Tito Lívio. Partindo da análise de seus discursos⁶⁵, tentaremos encontrar os princípios de cada um no entender e no compor de suas histórias. Para isso, tomaremos como pressuposto esta compreensão de Arnaldo Momigliano: “a primeira coisa que devemos lembrar a respeito da consciência histórica grega é que, em essência, ela é histórica”⁶⁶.

⁶⁴SHOTWELL, James T. *A interpretação da história e outros ensaios*. Trad.: Murillo Bastos Martins. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1967, p. 39.

⁶⁵Sobre o “discurso”, o dicionário Aurélio identifica como uma “exposição metódica sobre certo assunto”. Analisando a idéia a partir de “O Rumor da Língua” de Roland Barthes entendemos a complexidade do termo. Barthes anuncia o duplo comportamento do discurso. O primeiro tipo seria a “escuta” que designa todas as fontes, testemunhos recolhidos pelo historiador, aproximando assim do etnólogo, como Heródoto. O segundo tipo seria a organização do discurso a partir do próprio historiador, retomando e modificando durante o percurso da sua análise. Ver: BARTHES, Roland. *O rumor da língua*, Lisboa-PT: Edições 70, 1987.

⁶⁶MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad.: Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru-SP: Edusc, 2004.

HERÓDOTO: “PAI DA HISTÓRIA”

Segundo a mitologia grega, depois da morte dos titãs (Oceano, Ceos, Crio, Hiperião, Jápeto e Cronos), todos filhos de Urano, Zeus foi induzido a criar divindades que fossem responsáveis por cantar as vitórias e os grandiosos feitos dos deuses do Olimpo. Com isto, compartilha seu leito com Mnemosyne, deusa da memória, durante nove noites consecutivas, gerando nove musas, entre elas, Euterpe (música) e Arche (canto).

Fazendo um paralelo entre a música, a arte de encantar e o novo discurso em pauta, que mais tarde se chamaria História, Heródoto, seguidor de Hecateu, reúne em sua obra nove livros que evocaram não os feitos dos deuses, mas os realizados pelos próprios homens. As nove musas de Heródoto deixaram um enorme legado da arte de escrever para nossa contemporaneidade. Nas palavras de Gagnebin: *“Heródoto também quer lutar contra o tempo que destrói e aniquila até a lembrança dos atos heróicos dos homens, só que ele não canta mais, ele tenta dar razão, a causa (aitia) dos acontecimentos, anunciando a famosa exigência platônica de logon didonai (‘dar a razão’)”*⁶⁷.

Exaltado por uns e criticado por outros, este autor tem atraído a atenção dos historiadores para uma análise das origens do discurso histórico. É acusado de ser um charlatão; não só um mentiroso, mas um mentiroso que mente mal, pois teria forjado fatos e datas. No entanto, foi aclamado por Cícero como o “Pai da História” e durante seu discurso teria causado o derramar de lágrimas em um jovem chamado Tucídides⁶⁸. Esse emblema paradoxal não se limita a isso. Collingwood⁶⁹ compara Heródoto a um historiador positivista, pois entende que sua obra engloba os quatro requisitos bási-

⁶⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 18.

⁶⁸ Idem, *ibidem*.

⁶⁹ COLLINGWOOD, R. G. *A historiografia greco-romana*. In: *A idéia de História*. Trad.: Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, s/d, p. 35.

cos da erudição, a saber: o científico (encontrado nas suas indagações e na sua busca pelas respostas destas), o humanista (preocupação de registrar os feitos dos homens), o racional (fundamentação de provas que estabeleçam autenticidade ao seu *lógos*) e a auto-reveladora (explicação do que seus ancestrais fizeram no passado).

José Luis Romero⁷⁰ vai mais longe ainda. Diz que Heródoto foi o precursor da História cultural, baseando-se no argumento de que, mesmo que a narração contenha uma linha predominantemente política, existem aspectos sociais, culturais, econômicos e religiosos que a realçam e complementam suas digressões.

Heródoto de Halicarnassos apresenta aqui os resultados da sua investigação, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos admiráveis dos heleños não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles guerrearam⁷¹.

Em suas primeiras palavras, Heródoto deixa bem claro o objetivo de sua pesquisa: preservar a memória, pois *“como muitos outros gregos, ele acreditava que a memória das ações passadas era o único (imperfeito) remédio que o homem tinha contra a sua própria mortalidade”*⁷². Vencer a barreira do esquecimento e trazer *“os restos do passado”* para remontá-lo a partir do que sobrou, era a missão que Heródoto insistiu em realizar.

Nessa perspectiva coloca-nos Lima: *“Assim, podemos dizer que Heródoto constrói uma auto-imagem de sua obra como locus de materialidade que possibilita o exercício de rememoração. Acreditando que a escritura tem o poder de fazer os homens lembrarem os acontecimentos históricos que lhes precedera”*⁷³.

⁷⁰ROMERO, José Luis. *A valorização de Heródoto pela historiografia contemporânea*. In: http://www.galeon.com/projetochronos/chronosantiga/herodoto/her_int.html.

⁷¹ HERÓDOTOS. *Histórias*. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, LIVRO I, cap.1, p.19.

⁷² MOMIGLIANO, Arnaldo. Op., cit., p. 54.

⁷³ LIMA, Marinalva Vilar de. *Memória e tradição oral na Grécia Clássica: leituras de Heródoto*. Artigo apresentado no Cuarto Colóquio Internacional de Filologia Griega, La Plata, Argentina, 2006.

A palavra *historié* tem, nesse contexto, o sentido da narrativa feita por “aquele que viu e/ou testemunhou” os fatos que narra. Nos seus relatos de pesquisa, Heródoto privilegia a testemunha ocular do fato narrado e a sua própria observação, não do fato em si, mas, de reminiscências que remetam ao fato. Concordando com o que diz Hartog⁷⁴, nas *Histórias* o “olho” tem primazia sobre o “ouvido”.

Há na obra de Heródoto dois tipos de forma temporal: a narração poético-mítica, com cronologias impossíveis de se saber, por remontarem aos “tempos dos deuses”; e a narração “histórica”, onde persiste o tempo possível de observação e pesquisa. Heródoto não nega a existência desse tempo lendário e, por isso, seu discurso continua preso em algumas partes a esse pensamento quando se recusa a proferir palavras ofensivas aos deuses. É importante frisar que a história, como discurso específico, é resultado de lentas rupturas de pensamento e paradigmas, como é bem observado por Croce: “Heródoto, não é por certo um Voltaire; mais ainda, não é sequer um Tucídides (Tucídides o ateu); porém sem dúvida não é um Homero ou um Hesíodo”⁷⁵. Por isso, é bem notável que os historiadores posteriores baseavam-se na linha de seu predecessor, com um olhar crítico acerca de seus “erros”, a fim de promover a (re)escritura do gênero discursivo.

Em busca da verdade, Heródoto se depara com várias versões dos fatos. A partir dessas, é que constrói sua narrativa. No livro I, encontramos as seguintes situações:

Os próprios asiáticos, diziam os persas (...) mas os fenícios não estão de acordo com os persas (...) Quanto a mim, não direi a respeito dessas coisas que elas aconteceram de maneira ou de outra, mas apontarei a pessoa que, em minha opinião, foi a primeira a defender os he-

⁷⁴ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad.: Jacyntho Lins Brandão, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

⁷⁵ CROCE, Benedetto. Apud. DUJOVNE, Leon. *El pensamiento histórico en la antigüedad grecorromana*. In: La filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media. Buenos Aires - Argentina: Galeta-Nueva visión, 1958.

lenos, e assim perseguirei com minha história, falando igualmente das pequenas e grandes cidades dos homens, pois muitas cidades outrora grandes agora são pequenas e as grandes no meu tempo eram outrora pequenas. Sabendo, portanto, que a prosperidade humana jamais é estável, farei menção a ambas igualmente⁷⁶.

Compreendendo suas palavras, fica nítida a intenção de Heródoto, qual seja a de não escolher uma "história verdadeira", mas, apontar versões e testemunhas de lados distintos. Com o temor de ser apontado como dominador dos fatos, abre caminhos para que o próprio leitor julgue as versões e aceite o modo com que acha que as coisas aconteceram.

A busca pela verdade impulsionou muitos trovadores antigos, como pode se depreender do que diz Hecateu de Mileto, que está entre os pensadores que influenciaram Heródoto: "*Eu Hecateu direi o que acredito ser a verdade; as histórias dos gregos são muitas e ridículas*"⁷⁷.

TUCÍDIDES: O CHORO CONTRADITÓRIO

Gagnebin⁷⁸ questiona o choro de Tucídides. Ele chorou por ter descoberto a sua vocação de historiador ou chorava pela Atenas democrática e heróica? Ou ainda, será que chorava porque estava convicto de que iria abandonar aquele estilo amável e sereno? Tucídides quer narrar uma história desligada da religião e do domínio das tradições míticas, com a qual pode estar livre de entraves e de manipulações. Na sua história política, os deuses e oráculos não interferem, pois a sua inteligência e razão norteiam seus relatos, na afirmação de Romilly: "*nenhuma história soube mais que a dele respeitar os documentos, no entanto nenhuma outra esteve mais longe de ser uma simples série de documentos*"⁷⁹, numa sociedade em que a história escrita estava dando seus primeiros passos.

⁷⁶ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap.5, p. 20.

⁷⁷ MILETO, Hecateu de. Apud MOMIGLIANO, Arnaldo. Op., cit., p. 57.

⁷⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.cit.

⁷⁹ ROMILLY, Jacqueline. *História e razão em Tucídides*. Trad.: Tomás Rosa Bueno. Brasília. UnB, 1998.

François Dosse⁸⁰ observa que Tucídides reduz sua operação historiográfica a uma restituição do tempo presente, resultando em um ocultamento do narrador que se retira para deixar os fatos falarem. Sua objetividade exterior reflete o desenvolvimento do raciocínio dos seus personagens. Sua metodologia despreza não só as lembranças, mas os próprios testemunhos. Diferentemente de Heródoto, que apresentava todas as versões possíveis dos fatos, Tucídides condena a subjetividade das testemunhas e adota a versão, que considera ser a racional.

Ele não especifica o que acha sobre a história. Seu foco está na preocupação da narração da Guerra do Peloponense baseada e sustentada nos discursos subsequentes⁸¹. Tucídides diz que sua narrativa,

baseia-se no que eu mesmo vi e nos relatos de outros, após uma cuidadosa pesquisa que tem como propósito obter o máximo de precisão em cada caso (...). Cheguei a minhas conclusões com muito esforço, uma vez que as testemunhas oculares discordam a respeito da mesma ocorrência, por uma imperfeição de memória ou por tendenciosidade⁸².

Tucídides intervém entre a abstração do filósofo e o mito dos poetas, buscando um estudo detalhado dos acontecimentos. “*Tucí-*

⁸⁰ DOSSE, François. *A história*. Trad.: Maria Elena O. Assumpção. Bauru-SP: EDUSC, 2003.

⁸¹ Esses discursos feitos em Tucídides, na leitura de Romilly são chamados antitéticos, “antilogias” ou parênteses de discursos. “No livro I, temos os dois discursos de Naupacto; no livro III, o debate entre Cleon e Diódoto, depois entre os plateenses e os tebanos; no livro IV, entre Nícias e Alcebiades, depois entre Hermócrates e Atenágoras e, finalmente, entre Hermócrates e Eufemos; no livro VII, por fim, as duas arengas da última batalha (...) Tucídides ligava-se a uma tendência muito generalizada em sua época, quase uma moda (...), ou debate oratório, que ocorria quase em toda parte (...) mas pode-se, igualmente, imaginar aqui mais preciso. Se atribuirmos a logos o mesmo significado que aparece anteriormente, na expressão *lógoi lógon antikeîsthai* (um discurso que se opõe a outro discurso), e se considerarmos o alcance lógico de tal tentativa, poderemos ter uma idéia mais justa dos ensinamentos de Protágoras, do ponto de vista técnico sob o qual ele não podia deixar de se apresentar”. Cf.: ROMILLY, Jacqueline. Op., cit., pp. 117-119.

⁸² TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponense*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1986.

dides separou o essencial do fortuito, as causas dos ressentimentos mais imediatos e dos pretextos"⁸³. A causalidade da guerra, bem como, da sua obra, está centrada no poderio de Atenas e na desconfiança de Esparta. A História tem um objetivo de não apenas trazer um conhecimento dos fatos, mas, também, a sua compreensão.

POLÍBIO: PRAGMATISMO E ENSINO

Em busca da verdade que conduz o processo histórico, Políbio tenta explicar, julgar e advertir. É nestes três pontos em que concentra sua "história pragmática", termo por ele usado em sua obra.

Políbio, nascido em Megalópoles, na Arcádia, chegou a Roma aos quarenta anos de idade e diz saber que o grande progresso romano não era obra do azar. Sentiu-se no dever de encontrar a causa de tão glorioso êxito. Com isso, seu pragmatismo procura distinguir a história fabulosa da real, observando as relações entre religião, costumes e aparato político-institucional. Atribui distintos pesos a cada uma dessas instâncias, ainda que perceba que a resposta para o sucesso romano pode vir da compreensão de sua inter-relação. Segundo Dosse, com Políbio: "*A história ganha assim, em inteligibilidade, o que ela perde em emoção e o método apodíctico preconizado subordina tudo a demonstração segundo um sistema de provas hierarquizado*"⁸⁴.

Políbio considera que quando alguém escreve ou ler história deve dar menos importância aos fatos do que aos seus resultados, pois o não questionamento para tornar-se objeto de estudo não serve para nada no futuro. A resposta encontrada por ele para tão grande esplendor romano está intrinsecamente ligada às instituições que regem e formam a constituição da sociedade romana, determinando a causalidade histórica. Políbio achava que as lições concedidas pela história era a escola mais autêntica para o exercício

⁸³ FINLEY, Moses I. *Tucídides, o moralista*. In: Aspectos da Antiguidade. Trad.: Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins fontes, 1991.

⁸⁴ DOSSE, François. Op., cit.p.49.

dos negócios políticos, pois o presente e o futuro aprenderiam com o passado.

O objetivo de seu estudo é esclarecido no Livro VI, quando ele diz:

Desde o início tal assunto pareceu-me um das partes imprescindíveis do plano de minha exposição global, e creio haver salientado esse ponto em muitas passagens, especialmente nas observações preliminares referentes aos princípios fundamentais desta História, nas quais disse que o melhor e mais valioso resultado almejado por mim seria proporcionar aos leitores de minha obra o conhecimento da maneira pela qual, e graças a que espécie de constituição, em menos de cinquenta e três anos praticamente todo o mundo foi vencido e caiu sob o domínio único dos romanos, fato jamais ocorrido antes⁸⁵.

A constituição romana, ainda que igualmente ligada às leis que dão sentido e força a toda constituição, distingue-se das demais na medida em que integra os principais modelos de regimes, resultando em um sistema misto. Com base na visão aristotélica, descreve os três regimes primários: a monarquia, a aristocracia e a democracia, todas sofrendo, em si mesmas, um mal congênito. A monarquia sendo apresentada enquanto modelo que ao se degenerar faz surgir em seu lugar a tirania; a aristocracia, a partir do favorecimento de determinados grupos em detrimento de outros e da disputas entre eles gera a oligarquia; e a democracia que implica em fragmentar excessivamente o controle da sociedade conduz à oclocracia. Mas, ao pensar Roma observa existir um nível de complexidade que não permite aplicar as regras surgidas de experiências vividas por outras sociedades, então pondera:

Entretanto, no caso dos romanos não é fácil de modo algum explicar a situação presente, em decorrência da natureza complexa de sua constituição, nem é fácil predizer o futuro por causa de nossa ignorância de seu

⁸⁵ POLÍBIOS. *História*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1996, LIVRO VI, cap. 2, p. 325.

comportamento peculiar no passado tanto na vida pública quanto na vida privada⁸⁶.

Políbio descreve a complexidade do sistema político romano que, a seu ver, tem na figura dos cônsules, homens públicos que tinham autoridade para fazer quaisquer requisições aos aliados, designar tribunos militares, recrutar soldados e ter a possibilidade de gastar qualquer quantia dos fundos públicos, uma monarquia; na figura do Senado, que tinha autoridade sobre o tesouro público e controle da receita e despesa do Estado, tenderia a aristocracia; por fim, na figura do povo, que designava e julgava as funções públicas, ter-se-ia a democracia.

Para ratificar ainda mais seus argumentos sobre o progresso de Roma através de suas instituições, compara os sistemas políticos romano e cartaginês e conclui que o romano é superior, por não depender de forças mercenárias para a preservação de sua liberdade, *“mas contam com o seu próprio valor e com a ajuda de seus aliados”*⁸⁷.

TITO LÍVIO: “TODA A HISTÓRIA”

Não sei se valerá a pena relatar toda a história do povo romano a partir das origens da cidade (...) Quanto a mim, ao contrário, uma das recompensas que busco em meu trabalho é encontrar nele, pelo menos enquanto estiver escrevendo sobre a antiguidade, um esquecimento dos males que durante anos afligiram nossa época, e não ser obrigado àquelas precauções que costumam perturbar, de certo modo, o espírito do escritor, embora não o afastem da verdade⁸⁸.

O intuito de Tito Lívio era contar toda a história de Roma. Dentre os seus 142 livros, apenas 35 estão ao nosso dispor. Para isso, não recorre a fontes originais, sendo restrito a documentação prévia de seus antecessores. Quanto ao seu estilo *“Lívio preferiu uma*

⁸⁶ POLIBIOS. Op.cit. LIVRO VI, cap. 3, p.326.

⁸⁷ Idem, ibidem, LIVRO VI, cap. 52, p.344.

⁸⁸ TITO LÍVIO. *História de Roma*. Trad.: Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, prefácio, p.17.

visão romaneada do objeto descrito, que melhor se adequava a seus propósitos moralizantes. Constrói, pois, uma narrativa plana, regular, singela e até enfadonha, em oposição ao inevitável estilo despojado e frio de seu colega grego (Políbio)”⁸⁹. Esse caráter romaneado se explica, também, pela paixão de Tito Lívio pelo que estava fazendo.

Seja como for, eu me sentiria, feliz em dar minha contribuição pessoal para a celebração dos altos feitos do maior povo do mundo. E se, em meio a essa multidão de historiadores, meu nome permanecer na obscuridade, a excelência e a grandeza dos que me ultrapassarem me servirá de consolo⁹⁰.

Sua narração começa com o aparecimento de Antenor e Enéias, sobreviventes da guerra de tróia; com a fundação de Alba Longa e o nascimento dos gêmeos Rômulo e Remo e a lenda da loba e da figueira Ruminal; com o desenvolvimento da monarquia e o assassinato de Tarquínio, o Soberbo.

Portanto, mesmo escrevendo para um público do início do regime imperial, Lívio não se conforma em estabelecer um recorte pontual, retroagindo aos primórdios romanos. Distintamente de um Tucídides e mais proximamente do espírito historiográfico universalista de Políbio é que Lívio firma suas compreensões sobre os muitos fatos que narra. Com Lívio a história articula aspectos de um Heródoto, ainda que não explique o acontecimento histórico a partir da interferência dos deuses; de Tucídides, na maneira como apresenta séries longas de discursos que diz terem sido registrados pela tradição ou analistas; e de Políbio a quem imita mais de perto pelo interesse em escrever uma história de caráter utilitarista.

⁸⁹ PEIXOTO, Paulo Matos. *Introdução*. In: idem, *ibidem*, p.12.

⁹⁰ TITO LÍVIO. *Op.*, cit., *prefácio*, p.17.

5 ESPOSA, HETAIRA E DEUSA: O FEMININO NO COTIDIANO HOMÉRICO

Gláucia de Souza Freire

Houve um lugar, no tempo antigo, onde se desenvolveu boa parte dos conceitos e valores que constituem o pensamento ocidental moderno. Banhada pelas águas salgadas, nascera a Hélade que entre os séculos XII e VIII a.C., vivia as fantásticas histórias contadas nos poemas épicos de Homero, as quais inspiram muitas análises historiográficas atuais. Nessa época de uniões e grandes conflitos militares e comerciais, além da mútua influência cultural entre os diversos povos, estabeleciam-se normas na sociedade que refletiam nos costumes dos antepassados. Dessa forma, buscava-se estabelecer certa organização constitucional.

Perto desse mundo terreno, atentos a todo movimento humano, consagravam-se os deuses, abrigados pelo imponente Monte Olimpo. Na Grécia Homérica, mortais e imortais conviviam, sendo que o Destino dos homens, traçado pelas temidas *Moiras*, não podia ser modificado pelos seres divinos, que logo escolhiam seus protegidos, provocando-lhes as mais variadas emoções. A sociedade era organizada de forma patriarcal, pois se centralizava na figura do homem a imagem do poder e do domínio. A mulher permanecia submissa a essa condição, embora não possa ser considerada como inferior, já que, dentro do *oikos* ela exercia o papel de regente. Vale ressaltar, porém, que essa autonomia era-lhe concedida pelo marido, que podia reclamá-la a qualquer instante.

Neste artigo, objetivamos perceber o mundo feminino a partir de três representações distintas: a esposa, a cortesã e a deusa, estabelecendo um paralelo entre elas, no que toca ao cotidiano. Questionamos, ainda, seu papel na sociedade, discutindo se aceitavam a completa submissão, se debatiam com os homens sobre os mais variados assuntos, ou se os protegiam e os guiavam.

As esposas, pelo modelo grego homérico, deviam comportar-se com recato e obediência ao marido. É importante destacar que isso não as tornava inferiores. A tradição definia seu modo de vida como mãe de família, esposa ética, com talento para cuidar da casa. Outro aspecto que merece destaque são as ações estratégicas das esposas. Assim como vemos Penélope, na *Odisseia*, enganar seus pretendentes, para que estes não viessem a ocupar o trono que pertencia a Ulisses e que deveria ser herdado por Telêmaco, caso esse se mostrasse merecedor⁹¹, temos Clitemnestra que, revoltada por ter perdido sua filha Ifigênia, por causa da sede de poder de seu marido Agamemnon, trama assassiná-lo, unindo-se a Egisto, seu cunhado⁹².

Vemos, também, como a mulher devia esperar seu companheiro. Penélope, assim que reconhece verdadeiramente Odisseu, mostra-se acolhedora:

A qualquer hora que o queiras, teu leito acharás preparado, visto ter sido a vontade dos deuses eternos trazer-te para tua casa bem feita e o querido país de nascença⁹³.

Da mesma figura, podemos extrair mais um exemplo do comportamento da esposa "ideal", aquela que obedece à figura masculina da casa, mesmo que fosse seu filho, criado sem auxílio

⁹¹ Nessa sociedade, o trono não era passado de forma hereditária, como um princípio básico. O príncipe deveria mostrar-se sábio, corajoso, belo, nobre. Ver: FINLEY, M.I. *Os gregos antigos*, Trad: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁹² Agamenon, rei dos frígios, quando estava para partir de sua terra, a lutar contra os troianos, sacrificou sua filha, para que pudesse obter um bom resultado. Durante os dez anos da guerra, Clitemnestra guardou sua raiva, planejando assassinar o marido, assim que ele voltasse. Cassandra, a profetisa troiana, também foi morta, já que fora aprisionada como espólio do rei. Este, porém, tinha outros dois filhos, Orestes e Electra, que não receberam da mãe, o amor que ela tinha por Ifigênia. Decidiram, então, vingar o pai. Clitemnestra é morta pelos filhos, e Orestes é perdoado por ter honrado o nome da família. Ver: GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e romana*, Trad.: Victor Jabouille, 5ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

⁹³ HOMERO. *Odisséia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p. 379.

paterno. No canto I da *Odisseia*, quando Penélope desce ao salão onde estavam os pretendentes, para pedir a um cantor que parasse a música, Telêmaco prontamente manda-a recolher-se ao seu ambiente, para daí poder reger as tarefas domésticas. Como esposa, ela devia limitar sua permanência ao gineceu, ambiente próprio do recato, da *melissa*, do desenvolvimento do caráter zeloso da mãe. Clitemnestra, também, se mostra fiel, embora que, em seu caso, falsamente: “Do prazer que se tem com outros homens. Nada sei, e nem de outros escândalos”⁹⁴.

A fala demonstra que esse comportamento era o usual; era o costumeiro. Contudo, ao mesmo tempo, revela a estratégia criada por ela, para que seus planos fossem bem-sucedidos, além de evidenciar uma exceção ao modelo tradicional.

Sabemos que os deuses refletem a personalidade dos humanos na Grécia antiga⁹⁵. Dessa forma, podemos inspirar-nos em Hera e Héstia para compreendermos a diferença entre as esposas, também em outro ambiente, o divino.

Héstia é mais voltada para o convívio no lar, para as reuniões familiares; Hera é a astuta, a que provoca Zeus e o interroga. Tem autonomia para desenvolver uma personalidade própria; defende o matrimônio, a família como instituição, a fertilidade da mulher. Guarda o que lhe é próprio, contudo, persegue os filhos que o marido gerou fora do casamento “lícito”⁹⁶. Em certo momento da *Ilíada* (canto I), quando Tétis vai pedir ajuda a Zeus para Aquiles, Hera tudo observa, mas é advertida: “*Senta-te, em silêncio, e obedece-me, que, do contrário, de nada te valerão todos os deuses do Olimpo contra mim*”⁹⁷.

⁹⁴ ÉSQUILO. *A trilogia de Orestes*. Trad.: David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988, p. 35.

⁹⁵ Para eles, sem dúvida, seria o contrário, já que os imortais influenciam, sobremaneira, seus “fiéis”, despertando-lhes as mais estranhas emoções: sejam os prazeres de Afrodite, ou o senso de justiça de Atena. Ver: FINLEY, M.I. op.cit.

⁹⁶ Hércules, filho de Alcmena e Zeus, será incansavelmente perseguido. Hera exige que o semideus cumpra doze tarefas difíceis; são os célebres “Doze Trabalhos de Hércules”. Ele contará com a ajuda de Atena como protetora da justiça. Ver: GRIMAL, Pierre. op.cit.

⁹⁷ HOMERO. *Ilíada*. Trad.: Otávio Mendes Cajado. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 30.

À mulher, cabia preservar-se se quisesse ser vista como honrada. A grega que estivesse sendo criada nos costumes da família tradicional, saía de um gineceu para outro, quando casava: do gineceu dos pais, cuidado por sua mãe, ao seu, organizado por ela própria, tarefa que devia desempenhar muito bem. Nesse, ela teria seu *oikos*, suas criadas, seus filhos e seu marido, a quem apresentava respeito, cuidado e uma obediência inquestionável, embora saibamos que há algumas exceções, tornando-se quase inconveniente uma generalização nesse sentido. Helena, de início, revela-se contrária a esse perfil: sai da casa de Menelau, para ir à de Páris. Aquele, no entanto, segundo conta a lenda, vai à guerra para recuperá-la. Ao derrotar Tróia, recupera sua honra.

Podemos, então, afirmar que a honra do homem depende de sua mulher? Entendemos que, para os gregos deste período, a castidade da alma era mais importante que a do corpo físico. As “separadas”, por exemplo, podiam casar-se novamente, mediante pagamento de novo dote. Aliás, o divórcio só podia ser requerido pela mulher, caso ela fosse espancada publicamente. O homem poderia rejeitá-la se apresentasse um motivo justo, como defeito físico, adultério, falta de organização, esterilidade. A esposa devia atender a todos os requisitos com perfeição, para que correspondesse ao marido e agradasse à sociedade. Devia gerar filhos e, assim, perpetuar a linhagem da família. A mãe era respeitada pelo homem, como quem originava seus descendentes.

Desse modo, não podemos analisar o gênero na Grécia Homérica, como simples relação entre superior e inferior, pois não seria adequado. A questão é que se atribuía a cada um, os papéis que se julgava natural: a mulher como mãe e o homem como guerreiro⁹⁸.

⁹⁸ Cabe aqui, apresentar uma exceção. As Amazonas tinham verdadeira ânsia pelo combate. Era seu costume não casarem, nem admitir filhos varões. Representam a personalidade guerreira da mulher, bem ao modo de Atena, filha de Zeus. Sua líder mais conhecida foi Hipólita, que se apaixona por Hércules. Ver: DESCHANEL, Emile. *As cortesãs gregas*. Trad.: Luiz Toledo Machado. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

No que se refere ao aprendizado escolar, nessa época, eram raras as moças, voltadas ao casamento, vale salientar, que aprendiam leitura e cálculo. Seu aprendizado consistia em dominar tarefas domésticas, e isto era o bastante para muitas; para a *melissa*, a esposa-abelha de Simônides, nada mais interessava a não ser o cuidado com a casa e com seu marido e prole. Em Esparta, era-lhe permitida a prática de exercícios físicos para que fosse elevada a fertilidade. Quanto aos passeios, eram raros. Quem, às vezes, costumava aparecer em público era a sacerdotisa. A ela devia-se respeito, pois havia dedicado sua vida a um deus. Renunciara ao prazer de ser mãe, para servi-lo.

Na *Ilíada*, Tétis representa muito bem o perfil do cuidado materno, ao dirigir-se ao filho, Aquiles: "*Por que choras, meu filho? Que amargura te penetrou na alma? Conta-me toda, não a escondas em teu espírito; conheçamo-la ambos*"⁹⁹. Havia, da parte dele, um respeito pela mãe. As Moiras haviam usado Tétis para apresentar a Aquiles seu destino. Dependiam das mulheres para continuar seu trabalho, seu *status* de temidas e de regentes¹⁰⁰.

Diante do debate sobre a personalidade da esposa, suas limitações e seus "domínios", por alguns momentos, nos vem a pergunta: e se as mulheres ousassem? Não ousadia, como a de Clitemnestra ou a de Helena, mas uma diferente. A ousadia do pensamento, da reflexão, do quebrar com o tradicional e de se envolver em debates e discussões que, num primeiro momento e, aparentemente, eram do encargo dos homens. Onde encontraríamos essas "tais"? Quem eram elas?

Referindo-nos ao mundo dos humanos, temos as cortesãs. Algumas delas representavam características de intelectuais:

Era, enfim, uma mulher vitoriosa entre muitas que mereciam vencer. Tinha, portanto, o seu preço.

⁹⁹ HOMERO. *Ilíada*, Op., cit., s/d, p. 26.

¹⁰⁰ As Moiras eram três divindades responsáveis por traçar o destino dos homens: Cloto (nascimento, fiar); Láquesis (o decorrer da vida); Átropos (o morrer). Ver: GRIMAL, Pierre. Op.cit.

(...) Suas atribuições, diversas por direito, nem sempre eram bem definidas. Compartia a vida de seu amo, não somente a privada como a pública; era sua poetisa, seu músico, sua dançarina, e até sua oradora; algumas vezes, quando o amo precisava subir à tribuna, ela preparava os seus discursos¹⁰¹.

As prostitutas tinham diferentes *status*. Havia as *palakas*, que vendiam seu corpo a quem pudesse pagar. Geralmente ficavam pelos caminhos, sem ter um local próprio para o “trabalho”. Queriam sobreviver, antes de tudo. Para elas, a dedicação ao intelecto é dispensável, já que não têm tanta oportunidade para isso. Não tinham contato tão próximo aos “grandes nomes” da época. Estes preferiam outras cortesãs. Educadas para a conversa, as diversas manifestações artísticas. Na maioria das vezes, ex-escravas, imigrantes ou já nascidas neste meio: eram as *hetairas*. Negociavam o corpo, isto fazia parte de sua condição, mas não se limitavam a isso. Frequentavam os *symposia*, reuniões onde não havia permissão para a entrada das esposas ou moças. Era um momento de debate descontraído, onde, na maioria dos casos, servia-se grande quantidade de bebida. As cortesãs apresentavam números de dança e canto, além de prestarem aos cúmplices, prazeres mais “libertinos”. O preço dessas *hetairas* era muito superior ao das *palakas*. Só os “grandes” senhores podiam pagar por elas. Muitos deles eram homens célebres, tais como Péricles, Sócrates, Epicuro¹⁰².

Às *hetairas*, eram permitidas ações que as esposas não participavam de maneira nenhuma, como a presença nos simpósios, por exemplo. Elas aprendiam todas essas noções de política, economia, filosofia e artes diversas, junto às antecessoras (mães), ou outras, mais experientes. Eram as chamadas “escolas de cortesãs”, onde as jovens cresciam aprendendo as artes da sedução e do agir racionalmente. Não lhes era aconselhado apaixonar-se, já que o “mal de Afrodite” tinha o dom de deixar sem senso lógico muitas das pessoas que por ele eram vitimadas. A paixão por certos rapazes só as

¹⁰¹ DESCHANEL, Emile. Op.cit. p. 26.

¹⁰² Idem, ibidem.

levaria ao prejuízo, já que a maioria não as desejava como esposas. Suas famílias, também, não aprovavam este tipo de casamento. As jovens *hetairas* deveriam extrair bens (joias, tecidos ou outros utensílios) dos amantes, para tentarem chegar às posições mais cobiçadas, como as de Aspásia e Frinéia, ou tantas outras que obtiveram sucesso e riquezas, tanto intelectuais, quanto materiais¹⁰³.

Deschanel¹⁰⁴ diz ter havido muitas *hetairas* famosas. Acreditamos que isto tenha resultado do fato de se relacionarem, como já mencionamos, com nomes consagrados da intelectualidade grega. Começemos por Aspásia, a amante de Péricles. Ela foi mestra de Sócrates, o que demonstra sua desenvoltura com o pensamento. Escreveu alguns discursos para o consolidador da democracia em Atenas, que deixou a esposa para viver com Aspásia. Isto revela muito mais que o gosto pelos prazeres físicos proporcionados pela *hetaira*, demonstrando uma relação de respeito por essa. É isso que se deve a muitas delas. Frinéia foi amante de Hipérides e Praxíteles; ofereceu renda própria para a reconstrução da muralha de Tebas, que Alexandre havia destruído. Laís era invejada por sua beleza, sendo assassinada por esta causa. Há ainda Hiparca, que desobedece a 'norma' das cortesãs de não se apaixonarem. Ela ama Crates, um filósofo corcunda e pobre. Seu aspecto físico contraria o modelo grego de beleza, o equilíbrio nos detalhes e formas, contudo desperta o amor de uma mulher disposta a encarar os padrões estabelecidos pela sociedade.

Inúmeras outras aparecem em destaque ao lado dos filósofos. Teoria, Arqueanasa, Lagisca (amantes de Sófocles, Platão e Sócrates, respectivamente). Todas elas aprenderam e ensinaram.

O que as *hetairas* representavam para a sociedade? Antes de qualquer coisa, elas eram mulheres. Sensíveis e, ao mesmo tempo fortes, algumas se sentiam honradas, e o eram, de fato, a cada visita de seu admirador. Contribuíram enormemente para o desenvolvimento de certas concepções em algumas áreas do conhecimento.

¹⁰³ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁴ DESCHANEL, Emile. *Op.cit.*

Recebiam convidados com impecabilidade, atraindo-os, também, para o ambiente da reflexão, mesclada à exposição das ideias e discursos.

Nas palestras entre os homens eminentes e estas mulheres talentosas, o proveito intelectual era mútuo. Os homens davam às mulheres, solidez e elevação e as mulheres davam aos homens essa flexibilidade de espírito, essa penetração, esse conhecimento da natureza humana que constitui sua ciência intuitiva¹⁰⁵.

Eis o que as *hetairas* proporcionavam a quem convivia com elas e a quem as estuda, ou tenta esboçar um estudo a seu respeito, hoje: o aprendizado. Agradeçamos a elas esse privilégio.

Deschanel¹⁰⁶ coloca que dentre todas as cortesãs, a mais conhecida é Safo de Lesbos. Platão a considera como a décima musa. Safo inspirou amores através de seus poemas e de sua história. Há registro de que ela nasceu em 612 a.C. e viveu em Lesbos. Foi criada numa “escola de cortesãs”, onde aprendeu artes diversas até abrir sua própria escola. Entende-se, através de seus poemas, que se relacionava com uma jovem, Átis, e que a família desta não a quis junto a Safo¹⁰⁷. Ao “conversar” com Afrodite, é religiosa:

Deusa do alvo trono, Afrodita imortal,
urdidora de intrigas, ó filha de Zeus,
esvazia o meu peito da angústia e do mal,
abrandando, ó Venerável, os rigores teus!¹⁰⁸

Safo é comparada, em certos casos, a Homero, pelo modo como escreve, a clara influência que o mundo religioso exerce sobre ela; percebe-se com clareza, em seus versos o culto a Afrodite. Talvez todas as cortesãs rendessem culto à deusa. Ela era a divindade

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 36.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁷ Como se pode observar em, que transcreve alguns versos: “*Minha Átis não retornou ainda! / Eu morrerei sinceramente/ ao fim deste pranto ardente*”. SAFO Apud DESCHANEL, Emile. Op.cit. p. 69.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 59.

da sensualidade, dos prazeres. Devia ser a preferida das *hetairas*. Afinal, assim como Hera guardava o matrimônio, Afrodite guarda o amor em âmbitos gerais, não só no casamento “normal” e “lícito”. A escultura de Vênus Anadiômena teve como modelo, Frinéia. É Afrodite que leva Helena de Esparta a Tróia; ela tem grande parcela de influência na guerra, lutando contra os gregos. A deusa trai o marido Hefestos, com Ares, o deus da guerra; dessa união nasce Eros, o menino que atira setas aos diversos corações e preenche-os com o “mal de Afrodite”. As *hetairas*, sem dúvida, a escolheram para homenagear.

Ártemis, como a representação da castidade, não poderia ser deixada de lado. Como já enfatizamos, o importante no casamento é a castidade da noiva no âmbito do sentimento, sobretudo. Héstia, como personalidade da esposa calma, já foi retratada, bem como, Hera. Esta como a figura da audácia, do questionar e do cobrar. Deméter representa a fertilidade da terra, assim como Hera, a da mulher. A Terra aparece como mãe dos seres vivos que a habitam, já que tudo está ligado a ela.

Por último, consideramos Atena como representatividade maior do feminino enquanto guerreira, sábia. Renuncia ao modelo feminino fragilizado, elevando-se entre os deuses no Olimpo: a filha de Zeus, apenas gerada em Métis, não nascida dela, e que por isso sente-se sem mãe, o que lhe dá mais altivez, já que surge da cabeça de Zeus, ressuscitando a Sabedoria:

Atena sai da cabeça de Zeus já adulta, criada, armada, repleta de grandes atributos. Todavia, se a relação com a vida da cabeça é enfatizada, sua ligação com seu corpo feminino recebe o tratamento oposto. Tudo o que é considerado feminino em sua condição de donzela permanece oculto sob várias camadas de couraças protetoras, e ela ainda traz junto a seu peitoral a temível cabeça da Górgona. Essa é a Atena guerreira que irá proteger Atenas, a maior cidade-Estado grega¹⁰⁹.

¹⁰⁹ FUNARI, Pedro Paulo A. *et al.* (orgs.). *Grécia*. In: Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino. Campinas-SP: Unicamp, 2003.

A partir daí, compreende-se a simbologia atribuída a Atena na Grécia antiga e em seu aparato mitológico. Principalmente para os atenienses, seus adoradores, que atribuíam os filhos gerados a Palas Atena. Como vemos na *Odisseia*, ela incita Telêmaco a buscar o pai. Nas palavras de Werner Jaeger: “É na mais alta, íntima e pessoal relação do herói com a sua deusa Palas Atena, a qual o guia nas suas andanças e jamais o abandona, que o poder espiritual da mulher como inspiradora e guia acha a sua expressão mais bela”¹¹⁰.

Neste sentido, pode-se concluir que a personalidade da mulher na Grécia Homérica reúne as várias faces da figura feminina do Olimpo. Seja Hera, Afrodite, ou Atena encontram modelos de mulher que atendam, pelo menos em parte, os seus perfis de deusas com emoções humanas. Audácia, sensualidade ou coragem, são características típicas de muitas delas. Apesar da posição de subjugada, a mulher é, na época, quem cuida do *oikos*, quem sustenta a organização do ambiente usado pelos homens, na figura da esposa que o idealiza, utilizando, por vezes, de alguns artifícios para concretizá-lo. Com as *hetairas*, servas das três deusas citadas, vemos a mulher como uma personalidade intelectual, além de companheira. É quem divide opiniões e discursos com os homens, tendo liberdade para questioná-los.

Características distintas, figuras masculinas interferindo e atuando em suas vidas. Elas, esposas, cortesãs ou deusas permanecem como gregas célebres na História, em *Clio*. Ela, uma das musas, filha de Zeus e Mnemósine, a Memória, que guarda o estilete e a trombeta, instrumentos com os quais escreve e faz ouvir, onde as fontes escritas ou orais encontram espaço e podem perpassar os tradicionais, ou “libertinos”, hábitos dessas mulheres que, tantas vezes, refletem as do mundo contemporâneo.

¹¹⁰ JAEGER, Werner. *Cultura e educação da nobreza homérica*. In: Paidéia: A formação do homem grego. Trad.: Artur M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 48.

6 A FORTUNA E O AZAR NA ESCRITURA DE HERÓDOTO

Jocélio de Oliveira

Ao propormos a discussão sobre as noções de fortuna e azar na escritura de Heródoto, entendemos que é extremamente necessário localizar o “pai da História” em seu contexto histórico: a Grécia clássica dos séculos V e IV a.C.

A interpretação que fizemos após a leitura de *Os gregos antigos*¹¹¹ considera que o período denominado clássico na Grécia é o lugar da *polis*. É o momento em que a cidade-estado grega chega ao seu auge e ao seu declínio.

Segundo Finley¹¹², o que se vivia não era exatamente o domínio da cidade sobre o campo, pois a maioria da população era de fato rural. Além disso, não estamos falando da *pólis* como um lugar, apesar dela ocupar um território. Estamos pensando-a como uma comunidade independente, que se autogoverna sob a orientação subliminar que a lei é do povo, feita por ele e para ele, ou pelo menos era o ideário a se viver. Percebemos, também, a cidade-estado como o lugar onde se vê e se exerce a política, o que ocorre de formas específicas em cada localidade.

Pensamos os séculos V e IV a.C. como os “séculos bélicos” ou a “era das guerras”, conforme o sugere Finley:

A guerra, como toda a gente reconhecia, fazia parte da vida. (...) A guerra era um instrumento normal da política, que os Gregos usavam em pleno e com frequência. Não procuravam especialmente a guerra, mas também não faziam muito por evitar. No século IV, houve sinais de enjoo da guerra e até se falou de uma paz comum em toda Hélade. No entanto, disso nada resultou e os estados continuaram a guerrear-se (...) ¹¹³.

¹¹¹ FINLEY, Moses. *Os gregos antigos*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹¹² Idem, *ibidem*.

¹¹³ Idem, *ibidem*, p. 55

Contudo, sabe-se que a guerra era um meio, não um fim e que a paz era negociada quando possível.

Mas, ainda nessa tentativa de localizar Heródoto em seu tempo, nos interessa perceber questões de poder, como o poder da fala, através de alguns questionamentos: quem fala, para quem fala e de onde fala? Preocupação essa que trazemos de Gervácio Aranha¹¹⁴ ao resumir o pensamento de Foucault assumido pela historiografia, a partir de quem o discurso é visto como sendo articulado a partir de relações de poder.

Nessa perspectiva, tomemos um trecho da obra de Heródoto:

Heródoto de Halicarnassos apresenta aqui os resultados da sua investigação, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos admiráveis dos hele- nos não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles guerrearam¹¹⁵.

O sujeito que fala, Heródoto, é grego da colônia de Halicarnassos, localizada à costa da Ásia. Na condição de ser grego, usa a lei e a lógica de seu mundo para falar aos gregos. Apesar de considerar em sua narrativa os feitos dos bárbaros, o modo com que escreve sobre eles se dá a partir da relação que se estabelece entre ele, o sujeito, e o posicionamento que assume na sua escritura objetivando se fazer entender por aqueles para quem endereça sua escrita. Isso porque, Heródoto, ao falar dos outros povos, o faz de forma a torná-los compreensíveis ao destinatário grego do séc. V a.C., leitores para quem escreve sua obra.

Heródoto se propõe a discutir o “outro” para mostrar que ele é diferente. Numa tentativa de entender como funciona o “outro”, ele usa da lei da comparação entre bárbaros e gregos¹¹⁶. As-

¹¹⁴ ARANHA, Gervácio Batista. *A história renovada: a emergência de novos paradigmas*. In: Saeculum – Revista de História, n.º 4/5, João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB. 12/ 2000.

¹¹⁵ HERÓDOTOS. *Histórias*. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, LIVRO I, cap.1, p.19.

¹¹⁶ Essas discussões estão presentes em GAGNEBIN, Jeanne Marie. *O início da história e as lágrimas de Tucídides*. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

sim: "Hartog observa que Heródoto quer realmente descrever os outros povos, narra com generosidade e admiração os seus estranhos costumes; mas ele só consegue falar deles "em grego", isto é, com as categorias e com a lógica de compreensão de um grego do século V"¹¹⁷.

Percebemos esse tipo de exercício no seguinte trecho de suas *Histórias*:

Mas vou alongar-me em minhas observações a respeito do Egito, pois em parte alguma há tantas maravilhas como lá, e em todas as terras restantes não há tantas obras de inexprimível grandeza para serem vistas; por isso falarei mais sobre ele. Da mesma forma que o Egito tem um clima peculiar e se o rio é diferente por sua natureza de todos os outros rios, todos os seus costumes e instituições são geralmente diferentes dos costumes e instituições dos outros homens. Entre os egípcios as mulheres compram e vendem, enquanto os homens ficam em casa e tecem. Em toda a parte se tece levando a trama de baixo para cima, mas os egípcios a levam de cima, para baixo. Os homens carregam os fardos em suas cabeças, mas as mulheres os carregam em seus ombros. As mulheres urinam em pé, e os homens acocorados. Eles satisfazem as suas necessidades naturais dentro de casa, mas comem do lado de fora, nas ruas, alegando que as necessidades, enquanto as não-vergonhosas devem ser satisfeitas abertamente. Nenhuma mulher é consagrada ao serviço de qualquer divindade, seja esta masculina ou feminina; os homens são sacerdotes de todas as divindades. Os filhos não são compelidos contra a sua vontade a sustentar seus pais, mas as filhas devem fazê-lo, mesmo sem querer¹¹⁸.

Mas, ainda é preciso usar Finley¹¹⁹, quando diz: "*a atmosfera na qual os pais da história começaram a trabalhar estava impregnada de*

¹¹⁷ LIMA, Marinalva Vilar de. *Memória e tradição oral na Grécia Clássica*: leituras de Heródoto. Artigo apresentado no Quarto Colóquio Internacional de Filologia Griega, La Plata, Argentina, 2006.

¹¹⁸ HERÓDOTOS. *Op., cit.*, livro II, cap. 35.

¹¹⁹ FINLEY, Moses. *Uso e abuso da história*. Trad.: Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.05.

mitos. Sem o mito, na verdade, eles nunca teriam conseguido iniciar seu trabalho". De fato, a memória de que se utiliza Heródoto se restringe a três gerações, pois o resto perdeu-se na atmosfera do mito. Por mais que com um trabalho investigativo e com sua consequente sistematização, tente se desvincular daquela atmosfera, Heródoto mantém alguns de seus itens dispostos ao longo da narrativa, a exemplo do destino.

Todavia, "antes do século V ninguém tenta organizar o material essencial da história, nem de seu próprio tempo nem das gerações anteriores"¹²⁰. Esse mérito está dado ao filho de Halicarnassos por ter tentado estabelecer uma cronologia para os fatos de metade do século VII a.C. em diante. Até então, o mito era o pai da memória coletiva dos gregos e a primeira forma de contar ou justificar a história.

Quando escreve sua investigação, o autor faz várias digressões, vistas como maravilhosas por Gagnebin, para quem ele se utiliza de "anedotas amenas ou pedagógicas que mantêm aceso o interesse do ouvinte e do leitor"¹²¹. Isso nos leva a refletir sobre até que ponto Heródoto, mesmo sem saber, já se propunha a fazer o que Duby¹²² sugere: um discurso histórico para divertir, pois é para relaxar e sonhar que as pessoas o ouvem. A essa ideia cabe agregar o que considera Marshal: "rapsodo, grande conferencista, erudito viajado que traz um material espantoso para encantar plateias"¹²³. Este debate, entretanto, foge ao que me propus a discutir, mas faço o apontamento para que os que vierem depois possam pensá-lo.

No que tange à forma como escreve o "pai da História", somos pontuais na concordância com Gagnebin¹²⁴, ao dizer que ele busca as verdadeiras causas, em detrimento da utilização da explicação mitológica. De toda forma, ao mesmo tempo em que Heródo-

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p.15.

¹²¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op., cit., p. 18.

¹²² DUBY, Georges apud ARANHA, Gervácio B. Op., cit.

¹²³ MARSHAL, Francisco. *A história por Heródoto e Tucídides*. In: Revista Biblioteca Entre Livros. São Paulo. Edição Especial, nº 8, 2006, p. 54-63.

¹²⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op., cit.

to tem seu texto marcado por uma narrativa mítica, o que a autora percebe quando ele se “perde”, sem conseguir efetuar uma cronologia, atribui ao mesmo um caráter histórico, configurado como antônimo em relação àquela primeira. Heródoto ainda busca legitimar seu discurso investigativo quando se refere às informações que dispõe ao leitor/ ouvinte¹²⁵. Assim: “segundo dizem os persas”; “Eles dizem ainda”; “Esse Quéops, dizem os egípcios, reinou durante cinquenta anos”¹²⁶. De outras vezes, diz que é ele mesmo que sabe ou por ter visto ou por ter ouvido¹²⁷.

Como afirmamos acima, um dos aspectos mitológicos do qual Heródoto não se desvincula se refere à ideia do destino que se faz fundamental para pensarmos a fortuna e o azar na sua escritura.

No mito grego, o destino é personificado na figura das *Moîrai*, que são responsáveis por “coser, fiar e tecer” o destino dos homens, de forma que cada criança que nascia já tinha seu destino traçado por elas¹²⁸.

Existem leituras sobre o nascimento delas, que sugerem uma dupla filiação, e que as colocam ora como fatais, ora como forças positivas. Giuseppe Sampaio deste modo resume o que reza a lenda:

O Kháos, massa confusa e informe, foi o primeiro que veio a ser. Sozinho, ele originou Érebo e Noite negra. Essa por patogênese pariu o hediondo Lote, as Partes, a Sorte negra, chamadas de Fiandeira, Distributriz e Inflexível, que fiavam os dias de nossas vidas, e o fatal dia da morte. Eram elas, na realidade, o inevitável Des-

¹²⁵ Cf.: LIMA, Marinalva Vil ar de. *Heródoto: uma história em quadros trágicos*. p. 2. [texto não publicado].

¹²⁶ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, 2, p. 19; LIVRO I, 182, p. 77; LIVRO II, 127, p. 129.

¹²⁷ Cf. LIMA, Marinalva Vil ar de. *Heródoto: uma história em quadros trágicos*. p. 2

¹²⁸ SAMPAIO, Giuseppe Mallman de. *Moîrai: o destino no mito grego*. In: ARAÚJO, Orlando Luiz de; LIMA, Marinalva Vilar de (orgs). *Ensaio em Estudos Clássicos*. Campina Grande: EDUFPG, 2006, p. 80.

тино, - as Moîrai -, grande responsável por tudo que aconteceu na vida dos deuses e seres humanos¹²⁹.

Curioso é perceber que elas, também, tinham “domínio” sobre os deuses, o que o autor vai esclarecer mais na frente, ao dizer que as *Moîrai* estavam para os deuses assim como os deuses estavam para os homens.

O *Destino* na Grécia tinha um sentido de divisão, de limites¹³⁰, herança da dor, dos sofrimentos causados pelas separações e cesuras que a Noite recebe do pai e transmite às *Moîrai*. Justamente sobre esse viés do limite, que figura na obra de Heródoto como resquício do *Destino*, vejamos o que diz Mallman:

Assentamos que o homem grego tinha plena liberdade dentro de certos limites, o homem era constituidor do seu próprio Destino, isto é, era a própria causa de ser o que era, mas caso ousasse ultrapassá-los, essa Desmedida seria considerada uma *harmatia* (erro) ou uma *hybris* (violência feita a si mesmo e aos deuses)¹³¹.

De certa forma, o homem está fadado a ser livre; livre para atuar dentro do que o seu *Destino* lhe permitisse e, por isso, fugir dele era ineficiente ou, às vezes, acelerador da consecução dele próprio. Em Heródoto, essa leitura coaduna-se com uma “*lei cosmológica de repetição e de compensação*”¹³². A partir do momento em que o rei Croisos sonha que seu filho Átis seria atingido por uma ponta de ferro, ele o priva de participar da guerra e de caçadas. Convencido pelo filho de que em uma caça a um javali não haveria esse tipo de perigo e, ainda, tendo Adrástos como protetor tem a per-

¹²⁹ Idem, *ibidem*, p. 82.

¹³⁰ Não pretendo aprofundar muito a discussão em torno do destino, assim como para a ideia de força positiva das *Moîrai*, de forma que sugiro a leitura de: SAMPAIO, Giuseppe Mallman de. *Op.cit.*

¹³¹ SAMPAIO, Giuseppe Mallman de. *Op.cit.* p. 91.

¹³² GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Op. cit.*, p. 20. Sobre o eterno retorno, ler também: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Coleção Leituras Filosófica).

missão do rei para a caçada. Entretanto, Átis acaba sendo morto por acidente através da lança de Adrastos¹³³.

Esse exemplo é rico e curioso, também, por no mínimo três outros fatores: a ideia de repetição e retorno; a relação de fuga do *Destino* com a privação da vivência plena do ideário de felicidade e o orgulho desmedido.

A repetição acontece porque o filho de Croisos representa a quinta geração de Giges. Homem de confiança do rei Candaules que é convencido por esse a vê a rainha nua. O estratagema do rei fracassa e a rainha percebe a presença de Giges em seu aposento. Vendo-se desferida em sua dignidade aquela procura Giges e com ele trama sua vingança contra o marido. Candaules é morto e Giges casa com a rainha e assume o trono, sob “permissão” do oráculo, mas com a ressalva da sacerdotisa de que na quinta geração os fatos seriam vingados.

A relação de fuga do *Destino* com a privação do ideário de felicidade em Heródoto¹³⁴ é construída explicitamente ao longo do livro I. Nesse sentido, sobre a compreensão de Heródoto acerca da felicidade Antônio Clarindo coloca:

Primeiro, o homem deve lutar sempre, combater com honra e lealdade; segundo deve, de preferência, morrer em batalha; terceiro, ser coberto de glórias, para os que ficam honrar a sua memória; quarto, ter filhos que lhe deem netos, que mantenham seu nome e a honra da família e, quinto e último atributo, que enquanto viver more numa cidade próspera e civilizada¹³⁵.

Assim, quando Croisos nega a Átis a oportunidade de guerrear, ele o priva de viver por uma memória, por uma felicidade, e ao fazer isso ele se encaminha, da mesma forma, para o cumprimento do sonho, já que criou no seu filho o desejo, cada vez maior, de voltar à caçada, à luta.

¹³³ HERÓDOTOS. Op., cit., livro I, cap. 35-45.

¹³⁴ Cf.: Idem, ibidem, livro I, cap. 30-32.

¹³⁵ SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa de. *A idéia de felicidade em Heródoto e nos tempos atuais*. *Jornal RS Letras*, Porto Alegre, 10/ 2005, p. 11.

Ao mesmo tempo, para Heródoto, “a felicidade humana nunca se mantém no mesmo lugar”¹³⁶ e só pode ser medida depois da morte, de forma que só podemos dizer se uma pessoa foi feliz ou não depois de sua morte, pois ela pode caminhar bem e um revés da Fortuna lhe retirar do seu caminho. Mas, seria isso uma relativização da felicidade? De repente, todos podem ser felizes mesmo sem viver o ideal já exposto?

Por fim, vamos lembrar Gagnebin: “o que os deuses castigam é o orgulho desmedido (a *hybris*), a pretensão de um homem de ser mais que um homem”¹³⁷. Semelhante leitura, faz Lima¹³⁸ ao dizer que como os deuses só suportavam o orgulho deles mesmos, os humanos deviam se manter no seu lugar. Assim, vejamos o que Heródoto escreve sobre Croisos: “Mas depois da partida de Sólon a vingança divina caiu pesadamente sobre Croisos, em minha opinião porque ele se julgava o mais venturoso de todos os homens”¹³⁹.

Eis a ação do *Destino* que, de fato, não pode ser desfeito, desfiado pelo homem e, por isso, ao que comete a desmedida vale os males do infortúnio. “Quando os homens violam o limite traçado pelo destino, se produz um revés na fortuna”¹⁴⁰.

Pensando o infortúnio, deve-se alertar ainda para a má interpretação dos sinais¹⁴¹. Sobre isso, Lima diz: “[Heródoto] pensava que a primeira opinião é sã até o momento em que um golpe da fortuna a frustra; ‘inversamente, um mau juízo pode trazer um golpe afortunado’,

¹³⁶ DUJOVNE, Leon. *El pensamiento histórico en la antigüedad grecorromana*. In: La filosofía de la Historia en la Antigüedad y em la Edad Media. Buenos Aires – Argentina: Galetta-Nueva visión, 1958, p. 8.

¹³⁷ CHÂTELET, François. Apud GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op., cit., p. 21.

¹³⁸ LIMA, Marinalva Vilar de. *Heródoto: uma história em quadros trágicos*. Op., cit.

¹³⁹ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap. 34, p. 29.

¹⁴⁰ DUJOVNE, Leon. Op.cit.

¹⁴¹ LIMA, Marinalva Vilar de. *Heródoto: uma história em quadros trágicos*. Op., cit., apresenta uma discussão sobre isso a partir da construção de uma visão trágica do Heródoto trágico, mostrando a percepção dos sinais como alternativa última, já que não se muda o destino.

porém não obstante isso, o mau juízo é sempre assim”¹⁴². Na obra *Histórias* de Heródoto, localizamos um exemplo disso numa narrativa, também, sobre o rei Croisos, que consulta os oráculos para saber se devia atacar a Pérsia e recebe a resposta de que se o fizesse destruiria um grande império. Interessado em estender seus domínios ataca o império de Ciro. No entanto, é derrotado e feito prisioneiro do rei Persa, apresentando como último pedido àquele que enviasse um mensageiro à Delfos para questionar o que a Pítia lhe havia informado, tendo a resposta que não chegou a pensar: o grande império era o seu¹⁴³.

Assim, na narrativa herodotiana os homens são dispostos como estando fadados ao “cuidado” ou ao infortúnio, numa visão mais trágica, porque não poderiam alterar seu *Destino* e ainda são responsáveis pelo seu infortúnio. Ainda mais, quando pensamos que os deuses davam sinais para avisar aos homens dos grandes infortúnios, se utilizando dos sonhos, esses eram prenes de significados nebulosos que os levava a cumprir, mais rapidamente, o *Destino*.

Nesse sentido, para findar nossa leitura sobre Heródoto, fazemos um exercício de rememoração – método que Lima¹⁴⁴ defende como prática do autor da nossa fonte - que localizo em dois momentos: ao utilizar-se da tradição oral, ele recupera a memória coletiva nesse processo investigativo de entrevista; e no produto final, obra escrita, através da sua leitura, já que as pessoas podem e puderam fazer esse exercício de localizar na memória aquelas imagens, retomando os causadores dos reveses na fortuna: a desmedida e o mau juízo.

Por isso, percebemos que a felicidade do homem lhe é garantida, desde que este seja perspicaz e eficiente na observação desses dois detalhes que expusemos. Da mesma forma, a tristeza acompanha o infortunado, como se observa no caso de Adrastos.

¹⁴² Idem, *ibidem*.

¹⁴³ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap. 53, p. 34

¹⁴⁴ LIMA, Marinalva Vilar de. *Memória e tradição oral na Grécia*: leituras de Heródoto. Artigo apresentado no Quarto Colóquio Internacional de Filologia Griega, La Plata, Argentina, 2006.

7 AS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES: DIMENSÕES DO POLÍTICO

Laís Medeiros Cavalcante
Marinalva Vilar de Lima

Esse ensaio objetiva analisar a dimensão dada ao aspecto político nas obras do comediógrafo grego Aristófanes, nascido em Atenas cerca de 450 a.C.¹⁴⁵. Ele se destacou na produção cômica do mundo antigo que, por sua vez, proporcionava aos autores uma enorme liberdade tanto na forma do texto, quanto nos conteúdos trabalhados. A comédia usufruía da flexibilidade temática através de sua linguagem, que permitia a feitura de críticas, o seu assunto principal. Nesse sentido, coloca Finley¹⁴⁶:

Os poetas cômicos abordavam, sobretudo a cena contemporânea com toda a sua rica diversidade, a sua política, hábitos e costumes, modas e manias, aspirações, vícios, ideias recentes e tradições desaparecidas, os seus generais e soldados, os camponeses e os filósofos, namorados e escravos.

A comédia antiga chegou aos festivais dramáticos já sob o regime democrático, séc. V a.C.¹⁴⁷. Ainda que a tragédia e a comédia sejam coetâneas, essa última, de acordo com Brandão¹⁴⁸, só apareceu oficialmente em 486 a.C., cerca de cinquenta anos depois de ter surgido a tragédia.

¹⁴⁵ Cf. KURY, Mario da Gama. *Introdução*. In: ARISTÓFANES. *As Nuvens, Só para mulheres, Um Deus chamado dinheiro*. Trad.: Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p.07; FINLEY, M.I. *Os gregos antigos*. Trad.: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988, p.91.

¹⁴⁶ FINLEY, M.I. *Op.cit.* p.92.

¹⁴⁷ *Idem*, *ibidem*, p.91.

¹⁴⁸ BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985, p.75.

Para Brandão¹⁴⁹: “O aparecimento da comédia surge tardiamente por motivos de ordem política interna de Atenas. É que sendo a Comédia Antiga uma sátira pessoal violenta (...) onde a política ocupava um lugar de honra, só era possível num clima de liberdade absoluta.”

Assim, a Comédia antiga possuía um íntimo vínculo com a política, percebido através do constante interesse pelo cotidiano da cidade e por seus problemas. Para Finley¹⁵⁰ isso se dava pelo fato de:

Libertos dos estorvos canônicos dos poetas trágicos (...) os comediógrafos empregavam todos os recursos estilísticos possíveis, para verter uma torrente de ridículo sobre personalidades e ideais, e nem sequer os deuses escapavam ao seu apetite de vítimas. Por vezes, os alvos eram disfarçados, mas raramente enganavam o espectador razoavelmente informado; com frequência, porém, eles eram chamados pelo seu próprio nome, como Sócrates, por exemplo, nas *Nuvens*, ou Eurípides em *Acarnenses*, *Rãs* e *Tesmoforiantes*.

Ainda nessa linha de raciocínio Mário da Gama Kury¹⁵¹ acrescenta:

A linguagem da comédia era desabrida e contundente, muito diferente da tragédia, à exceção do lirismo de alguns coros encantadores. Havia comunicação direta entre o autor e os espectadores, por meio do corifeu, que se dirigia à plateia em nome do autor na parábase (...).

Aristófanes é apresentado como sendo “o maior cômico de todos os tempos”¹⁵², “o mais famoso comediógrafo da antiguidade grega”¹⁵³, “o maior comediógrafo grego”¹⁵⁴, e poderíamos estender a recolha de elevação do valor de Aristófanes em muito mais cita-

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.75.

¹⁵⁰ FINLEY, M.I. *Op.cit.*, p.92.

¹⁵¹ KURY, Mario da Gama. *Op.cit.* 1995, p.07.

¹⁵² BRANDÃO, Junito de Souza. *Op.cit.*, p.76

¹⁵³ KURY, Mario da Gama. *Op.cit.* p.07.

¹⁵⁴ POMPEU, Ana Maria César. *Apresentação*. In: ARISTÓFANES. Lisístrata. São Paulo: Editorial Cone Sur, 1998, p.09.

ções que seguem no mesmo sentido. Acerca de sua expressividade Finley¹⁵⁵ sintetiza:

A sua graça e seu espírito inventivo eram ilimitados, tal como o era a rudeza de sua invectiva, e possuía uma inteligência penetrante. Era igualmente capaz de fazer poesia de grande beleza e seriedade. O que muitas vezes nos escapa, infelizmente, é a linha divisória entre as duas facetas. Quando é que uma piada era apenas uma piada e não um ataque ofensivo, e até que ponto eram sérias – com que objectivo – as passagens sérias?

As peças de Aristófanes podem ser classificadas em três tipos, com base nos aspectos que lhes norteiam: político, crítico e escapista. Porém, o tema que mais se destaca é a democracia e em especial a da cidade de Atenas, pois essa é o seu lugar de origem. Entretanto, ainda que critique as instituições sob regime democrático, através de ataques violentos, não é possível concluir que ele fosse contrário à democracia ateniense, tampouco a guerra com Esparta¹⁵⁶. As instituições, autoridades e, nem mesmo, os deuses do Olimpo, ficaram de fora. Suas críticas eram feitas para aparecerem de forma subtendida ou figurada.

A política marca fortemente a comédia antiga por essa ter como eixo central a preocupação com o cotidiano da cidade. Nesse sentido, temos que, das comédias de Aristófanes,

Das suas primeiras dez peças todas representadas durante a primeira metade da Guerra do Peloponeso, sete eram políticas no tema, e estavam repletas de farpas contra líderes populares, a começar por Péricles, e contra instituições como, por exemplo, os tribunais e a própria guerra¹⁵⁷.

Por outro lado, observam-se, também, evidências de um grande desejo de alcançar a paz, dada a guerra do Peloponeso que ocorria em tal período. Aspecto que marca a obra de Aristófanes,

¹⁵⁵ FINLEY, M.I. Op.cit., p.92.

¹⁵⁶ Idem, ibidem, p.92.

¹⁵⁷ Idem, ibidem, p.92.

sobretudo, nas peças Arcanenses, Paz e Lisístrata¹⁵⁸. As atenções se voltam para Atenas, uma das cidades-estados mais influentes e importantes do universo grego, também, *locus* de amadurecimento do gênero cômico. Distinção apresentada por Kury¹⁵⁹:

Apesar de a comédia haver sido praticada em várias regiões do mundo cultural grego (na Megárida, na Sicília com Epicarmo, em Sicione), foi em Atenas que o gênero, como quase todos os que hoje constituem o patrimônio intelectual do Ocidente, atingiu a maturidade. E em Atenas o desenvolvimento da comédia esteve intimamente ligado às vicissitudes políticas pelas quais passou o centro literário da Grécia.

Compreensão, também, marcada por Finley¹⁶⁰:

Em que outro sítio poderiam encontrar-se festivais públicos anuais, ainda por cima religiosos, ridicularizando continuamente as mais sagradas instituições, e, ainda mais notável, dirigindo chistes anti-bélicos no seio de uma guerra dura e crítica – tudo como iniciativa do estado, desde a escolha inicial das peças à coroação final do dramaturgo vencedor? (...) a Comédia antiga constituiu um fenômeno monolítico e geral que durou cerca de meio-século. Talvez nada reflecta tão exactamente certas qualidades da Atenas do século quinto, as suas amplas liberdades, a sua auto-confiança, a sua vitalidade e exuberância e a capacidade de o demos se rir de si mesmo.

Um elemento presente nas comédias relacionadas à política, é a presença feminina nos momentos em que ocorrem as “revoluções”. Há um interesse muito forte das mulheres em participar das decisões da assembleia, deixando de serem subjugadas pelos homens e tentando mudar a imagem que coloca a mulher ligada somente às atividades domésticas, por causa do seu sexo.

¹⁵⁸ POMPEU, Ana Maria César. Op.cit., p.09; BRANDÃO, Junito de Souza. Op.cit.p.77.

¹⁵⁹ KURY, Mário da Gama. *Introdução*. In: ARISTÓFANES; MENANDRO. A paz, O misantropo. Trad.: Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p.07.

¹⁶⁰ FINLEY, M.I. Op.cit., p.93.

É importante perceber a reviravolta que Aristófanes provoca nos valores clássicos, a partir de que a mulher deveria se colocar distante das deliberações feitas pelo mundo masculino. Nas peças de Aristófanes a mulher é representada como passível de ocupar cargos públicos ou tomar decisões que atingiriam a cidade como um todo, podendo alterar-lhes o destino, passando de subjugadas para estrategistas. Além disso, apresenta demonstra quão indispensável é a ação para o universo feminino, visto que deliberar por meio da palavra não fazia parte de seu mundo.

Aqui analisamos, mais detidamente, as peças: *Lisístrata* e *Revolução das mulheres*¹⁶¹, todas da autoria de Aristófanes e constituintes da Comédia Antiga.

Observamos que nas duas primeiras, a ala feminina do mundo grego é apresentada de forma atuante, fazendo a crítica ao governo dos homens que, na maioria dos casos, se mostra facilmente corrompida pelos interesses pessoais e financeiros; já na última, o autor foca na questão educacional, chegando até a ridicularizar os sofistas.

É notável, também, tanto em *Lisístrata* quanto em *Revolução das mulheres*, a utilização das armas de sedução e dos aparatos de beleza para conseguir ludibriar os homens. Em *Lisístrata*, tem-se a greve de sexo liderada pela ateniense *Lisístrata*. A peça inicia-se com uma reunião entre as mulheres das cidades mais atingidas pela Guerra do Peloponeso: de Atenas, Esparta, Corinto e da Beócia que, então, decidem pôr fim as hostilidades a partir de uma tática pouco comum; e em *Revolução das mulheres*, observa-se a troca de papéis: as mulheres tomam o lugar de seus maridos na assembleia.

Lisístrata é uma comédia considerada pacifista e também profeminista, porque as atenienses provocam uma “revolução

¹⁶¹ Ver: ARISTÓFANES. *A revolução das Mulheres, A greve do Sexo (Lisístrata)*. Trad.: Mário da Gama Kury. São Paulo: Brasiliense, 1988; POMPEU, Ana Maria César. Op.cit.

feminina” no momento em que tomam o poder da Acrópole. “A peça foi uma tentativa real de acabar com uma guerra de verdade”¹⁶².

De acordo com Pompeu¹⁶³:

O enredo de Lisístrata é simples, pois se resume em dois planos arquitetados pelas mulheres, através de sua líder, Liberatropa (Lisístrata): 1) as esposas mais velhas atenienses devem apossar-se da Acrópole da cidade, que é seu centro político e religioso e 2) as esposas mais jovens de toda a Grécia devem seduzir seus maridos ao máximo e repudiá-los no momento certo, fazendo uma greve de sexo.

A decisão de se unirem e fazerem uma greve de sexo, recusando-se a cumprir com suas obrigações conjugais se liga ao desejo de fazerem com que seus maridos encerrem a guerra. A revolta nelas é causada pelo fato dos homens sempre estarem ausentes, guerreando. Veem-se solitárias e perdendo a juventude à espera de seus companheiros, enquanto eles podem casar a qualquer momento. Eis o significado da guerra, atribuído por Aristófanes para elas. A vontade de que a guerra acabe é unânime, porém, a comédia mostra algumas delas não tendo força para resistirem aos apelos dos companheiros e estas são duramente criticadas pelas companheiras.

Na peça a discórdia chega ao fim apenas quando o dinheiro da Acrópole está sob o poderio feminino, entretanto, esta perdura entre as mulheres e o coro dos velhos, que utilizam alusões obscenas para se referirem as suas oponentes. Tudo se resolve após Lisístrata negociar com os embaixadores atenienses e espartanos. Nesse momento, faz-se novamente a paz, que representa o novo casamento entre os envolvidos. Essa renovada união se refere à paz que deveria ser feita entre Atenas e Esparta.

No campo das relações amorosas, não se considera as outras possibilidades de satisfação sexual por parte dos homens, a exemplo das relações com as cortesãs, viúvas, entre outras. Daí conclui-

¹⁶² KURY, Mário da Gama. *Nota sobre Lisístrata*. In: ARISTÓFANES. *A revolução das Mulheres, A greve do Sexo (Lisístrata)*. Trad.: Mário da Gama Kury. São Paulo: Brasiliense, 1988

¹⁶³ POMPEU, Ana Maria César. *Op.cit.* p.09.

se que a ação se dá no plano familiar, de onde as cidades são como pequenos núcleos de famílias que seguem princípios semelhantes.

Na obra *Lisístrata*, há uma inversão dos papéis atribuídos aos gêneros, pois, os homens passariam a se ocupar das atividades femininas e as mulheres se preocupariam com os assuntos masculinos, ou seja, da guerra, o que nunca havia sido pensado no mundo grego. Pode-se perceber essa metamorfose no momento em que o magistrado discute com Lisístrata, momento em que Aristófanes elabora uma metáfora a partir da referência ao uso do tear que serviria para arrumar toda a bagunça política, como se houvesse uma grande manta que fosse proteger a cidade:

Li. Como um fio, quando está embaraçado, como este, tomando-o, puxando-o com fusos deste lado e daquele outro.

Co. Das lãs, dos fios e dos fusos negócios terríveis presumis cessar? Que tolas!

Li. E se houvesse algum bom senso em vós, das nossas lãs administrarias todas as coisas.

Co. Como então? Vejamos.

Li. Primeiro seria preciso, como com a lã bruta, em um banho lavar a gordura da cidade, sobre um leito expulsar sob golpes de varas os pelos ruins e abandonar os duros, e estes se amontoam e formam tufos, sobre os cargos cardá-los um a um e arrancar-lhes as cabeças; em seguida cardar em um cesto a boa vontade comum, todos misturando; os metecos, algum estrangeiro que seja vosso amigo e alguém que tenha dívida com o tesouro, misturá-los também, e por Zeus, as cidades, quantas desta terra são colônias, distinguir que elas são para nós comoovelos caídos ao chão cada um por si; em seguida o fio de todos estes tendo tomado, trazê-los aqui e reuni-los em um todo, e depois de formar um novelo grande, dele então confeccionar uma manta para o povo¹⁶⁴.

Outro ponto importante a se abordar é a disputa entre o coro dos velhos e o das mulheres, sendo que esse último sai como o vencedor.

¹⁶⁴ POMPEU, Ana Maria César. Op.cit. pp.51-53.

Quando a paz é realmente firmada, se faz referência à vida no campo, sendo este o local onde realmente se tinha a calmaria. Também se encontra alusão à renovação da vida através da fertilização da terra, figurada nas velhas que salvam as mulheres da Acrópole ao jogarem água das suas jarras nos velhos e em suas tochas de fogo, que seriam utilizadas contra as primeiras. Nesse ponto, Aristófanes correlaciona noções mitológicas, litúrgicas e políticas.

O campo religioso também se faz presente na comédia de Aristófanes. No caso de *Lisístrata*, este tema pode ser encontrado no fim da peça onde se canta duas odes, uma delas para a deusa Ártemis, que irá prolongar a paz. Mas, as batalhas são travadas pelos deuses junto aos mortais e as mulheres têm a proteção de mais duas deusas: Afrodite, que favorece a excitação do desejo erótico nos homens; e Atenas, ligada à guerra, patrona das cidades e guardiã delas, pois estão fechadas em seu templo.

Em *Revolução das mulheres*, Aristófanes apresenta as mulheres, também, com participação ativa, e sua ação se dá na Assembleia. Esse feito tem início a partir do momento em que as mulheres se incomodam com a má administração masculina e com os problemas econômicos, consequências do pós-guerra.

Mais uma vez o autor vem utilizar de personagens femininas para fazer críticas ao governo dos homens. Ao chegarem ao poder, elas propõem que todos os cidadãos entreguem seus bens para que a Acrópole tenha um fundo financeiro comunitário, o que proporcionaria uma vida mais tranquila, já que as disparidades econômicas e sociais deixariam de existir. O comediógrafo propõe uma espécie de regime comunitário, sob elaboração de uma constituição pensada pelas mulheres, em que todos estariam em pé de igualdade, construindo uma isotimia nas relações socioeconômicas, mas, também, no campo das relações sexuais. O comunitarismo seria empregado para o âmbito das relações sexuais, que deveriam acontecer de acordo com a beleza e a idade, numa ordem que funcionaria assim: antes de praticar sexo com a mulher desejada, era necessário estar com as mais feias e mais velhas primeiro. Na verdade, nesse sistema se tem a ridicularização de aspectos cotidianos, muito

presente na comédia antiga. O auge dessa característica pode ser percebido ao final da peça, em que um jovem deseja desfrutar dos prazeres sexuais com uma jovem e finda se metendo no maior qui-proquó com duas velhas que têm a preeminência de acordo com a lei.

UM RAPAZ: Eu queria saber onde mora uma gatinha muita boa, morena, miudinha. (Baixando a voz) Quero ver se consigo ir direto à casa dela, sem ter de passar por alguma velha horrorosa!

VALENTINA: Não senhor! Até agora o senhor seguiu a lei, porque lhe convinha: comeu do bom e do melhor, de graça, no jantar coletivo, mas agora quer burlar a lei. Nada disso!

SECRETÁRIA: Lá vem a velha! Até eu me assustei.

1ª VELHA: (saindo de casa e correndo para o rapaz) Você está me procurando, meu amor?

UM RAPAZ: (recuando, assustado) Eu?

1ª VELHA: Você sim, bonitão! Vejo o desejo reluzindo nos seus olhinhos!

UM RAPAZ: (à parte) Antes uma boa morte! (À velha) Deve haver algum engano...

(...)

UMA MOÇA: Para onde você está arrastando esse homem?

(...)

UMA MOÇA: Você está louca? Você não vê logo? Moço como ele é, ele não tem idade para deitar com você, que podia ser mãe dele! Se a moda pegar vai haver um incesto por aí! (Tenta afastar o rapaz da velha).

(...)

VALENTINA: Qual será a vingança dela?

(...)

2ª VELHA: (Dirigindo-se a moça) Ei, menina! Que é que você quer com esse rapazinho? E a lei, não vale nada? O artigo primeiro é claro: ele deve deitar antes comigo!¹⁶⁵

A solução acaba sendo dada por Valentina que é a chefe da Constituição e que ironicamente finda por decidir que o rapaz deverá deitar com ela.

¹⁶⁵ ARISTÓFANES. *A revolução das Mulheres, A greve do Sexo (Lisístrata)*. Trad.: Mário da Gama Kury. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp.83-87.

Na *Revolução das mulheres* a crítica às disparidades é feita tanto no que toca à economia, quanto em relação às capacidades físicas e intelectuais, pois não há ocupação específica para um determinado sexo, porque os dois participam das atividades de acordo com a sua natureza. Porém, em todas elas a mulher aparece como um ser mais frágil do que o homem.

A *Revolução das mulheres* é articulada muito proximamente do que ocorre em *Lisístrata*, distando dessa pelo fato de ter sido pensada no pós-guerra em que estava em jogo dirimir as suas consequências. A personagem Valentina (Praxágora) lidera as demais mulheres de Atenas, sendo tão eloquente quanto *Lisístrata*, e junto com elas impõe nova Constituição que viria a pôr fim ao pauperismo. Para o desfecho da ação as mulheres ocupam a assembleia e as palavras iniciais da personagem principal nos dão a ver o ambiente, a metamorfose e os objetivos que norteiam a trama:

VALENTINA: (com uma lanterna na mão e olhando ansiosa para as duas ruas) Será possível? Apesar de termos combinado tudo direitinho em nossa última reunião secreta, nenhuma das nossas correligionárias apareceu até agora! E está chegando a hora da assembleia! Temos de ocupar já os lugares onde até agora os homens públicos falavam das mulheres públicas. É hora de sentar nossas (apontando para certa parte do corpo) pessoas nos melhores lugares antes que cheguem lá os homens. (Pausa; torna a olhar as duas ruas). Que estará acontecendo? Será que não conseguiram as barbas postizas? Ou terão tido dificuldades para roubar as roupas dos maridos?(...) ¹⁶⁶.

Aristófanes é explícito naquilo que critica, atacando os mais distintos aspectos da experiência ateniense. A ênfase recai sobre os vícios, não sendo propriamente dirigidas ao modelo de sociedade, tampouco ao regime democrático em si mesmo, mas ao nível de ultra democratismo que ele chegou. Na compreensão de Brandão ¹⁶⁷, com que concordamos,

¹⁶⁶ ARISTÓFANES. Op.cit., 1988, p.54.

¹⁶⁷ BRANDÃO, Junito de Souza. Op.cit., p.77.

Aristófanes foi indubitavelmente um intérprete no teatro daquilo que se pensava e não se dizia, ou se dizia em voz baixa na Ágora, porque não se tinha coragem de dizê-lo em voz alta nas tribunas.

Os políticos de Atenas, Cleão, Cleofonte, Hipérbolo, são vergastados com uma audácia de linguagem, que não se admitiriam hodiernamente nos países mais democráticos do mundo, conforme se pode testificar em *As rãs*, *Os cavaleiros*, *Lisístrata*, *As vespas*, *As aves...* Cleofonte, Cleão, Hipérbolo e, em parte, também Péricles, não passam de charlatães vulgares que apodreeceram o povo com o vírus da demagogia.

Com o término da Guerra do Peloponeso ocorreu o fim deste modelo de comédia. A comédia produzida no século IV a.C. adotou um tom mais moderado, menos direta em seu conteúdo político e social. A nova comédia seguiria no curso do modelo de sociedade que se implantava. Para Brandão "*a peça As Rãs é o canto de cisne da Comédia antiga*"¹⁶⁸. Mesmo algumas das peças de Aristófanes já apresentam uma acentuada ruptura com o modelo cômico antigo, a exemplo de *As Tesmofórias*, *A Assembleia das mulheres* e *Pluto*.

Sobre a Nova Comédia coloca-nos Finley¹⁶⁹:

A Nova Comédia, que atingiu seu clímax com Menandro, abandonou os assuntos correntes, as ideias políticas da época, e simultaneamente, a temática social, passou a ser uma comédia de costumes, respeitável e segura, tão pouco obscena como a comédia da Restauração em Inglaterra, limitada a personagens imaginários e a tramas convencionais e monótonas e sumarizada no título da obra de Shakespeare - descendente directa da Nova Comédia - uma comédia de erros. (...)

(...) a Nova Comédia se adequava aos últimos dias da independência de Atenas, quando a polis lutava pela sobrevivência, e, ainda mais, à Atenas politicamente morta do meio século, após Alexandre Magno.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, p.78.

¹⁶⁹ FINLEY, M.I. *Op.cit.* p. 94.

8 MEMÓRIA E TRADIÇÃO ORAL DA GRÉCIA CLÁSSICA: LEITURAS DE HERÓDOTO¹⁷⁰

Marinalva Vilar de Lima
Michelly Pereira de Sousa Cordão

Os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnassos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam¹⁷¹.

Essas são as palavras com que Heródoto principia sua narrativa, abrindo o primeiro ato da História do conflito entre Gregos e Persas. Apresenta ao leitor as primeiras indicações dos argumentos que desenvolve e que constituirão a tradição para o gênero discursivo¹⁷²: História.

¹⁷⁰ Uma versão resumida das idéias desenvolvidas nesse texto foi apresentada por Marinalva Vilar de Lima, no Quarto Coloquio Internacional de Filologia Griega "Lenguaje, Discurso y Civilización. De Grecia a la Modernidad" ocorrido em La Plata, na Argentina em julho de 2006.

¹⁷¹ Heródoto. *Histórias*, trad.: Mário da Gama Kury, Brasília: Editora da UNB, 1985. Livro I, cap.1, p.19. Todas as citações foram retiradas da tradução para a língua portuguesa de Mário da Gama Kury. Para este texto, também, consultamos outras traduções das *Histórias* de Heródoto. Ver também: HERODOTO. *Histórias*, Livro 1º, trad.: José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, Lisboa-PT: Edições 70, 2002; HERÓDOTO. *Histórias*, Trad.: J. Brito Broca, 2ª.ed., Rio de Janeiro: Ediouro/Prestígio, 2001; HERÓDOTO. *Histórias*, trad.: Mário da Gama Kury, Brasília: Editora da UNB, 1985; HERODOTO. *Los nueve libros de la Historia*, Trad.: P. Bartolomé Pou, 7ª.ed., Madrid-ES: EDAF, 2004.

¹⁷² As distinções entre os gêneros discursivos aparecem como preocupação já nos diálogos platônicos, especialmente Fedro. A personagem Fedro dialoga com Sócrates sobre um discurso de Lísias que trata do amor. A primeira parte do diálogo é ocupada pela leitura do discurso "(...) *descosido de Lísias. Fala-se aí do amor que é paixão e do amor que é sensatez. Mas - Platão aí pôs, imitando talvez os retóricos a quem combatia - o artificialismo próprio dos*

Explicitado nos parece está o eixo a partir de que Heródoto aglutina a cena narrada: o apelo à construção de uma memória (*mneme*) em contraposição ao esquecimento (*amnésia*). Distingue a memória do esquecimento, mas afasta-se da compreensão de que o homem perfeito é aquele que jamais vem a perder a visão da verdade, não tendo, portanto necessidade do exercício de rememoração.

É possível localizar, antes mesmo das *Histórias* de Heródoto terem sido escritas, preocupações com a construção de uma memória coletiva, ainda que esta se apresente mais presa à recuperação de uma memória primordial, de base mitológica que vem a explicar aspectos da constituição do cosmos; que procura sistematizar o universo dos deuses, a partir do encadeamento teogônico; e que estabelece os laços entre os homens, recuperando suas genealogias, como ocorre nas obras dos poetas¹⁷³.

discursos dos 'logógrafos', isto é, nos quais não se encontra uma idéia justa, sugestiva e verdadeiramente fecunda, mas onde se podem perceber todas as regras da arte retórica" (PLATÃO. *Diálogos* (Mênon, Banquete, Fedro), trad.: Jorge Paleikat, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p.129 – apresentação do tradutor). Nos comentários sobre o discurso de Lísias, Platão, a partir do uso da conversação entre Sócrates e Fedro, argumenta que não basta ao orador a eloquência, devendo juntar a isso saber e exercício. Apresenta um conjunto de argumentações que toca nas muitas formas discursivas e os possíveis equívocos cometidos por aqueles que tenham o domínio da *arte* a que se lançam. Portanto, se alguém deseja tornar-se músico deveria, em primeiro lugar, ter o domínio completo da teoria da harmonia, não sendo o fato de saber manejar/afinar instrumentos que lhe daria esta prerrogativa. Como nesse caso, para as demais artes Platão apresenta o que a elas é adequado, passando a apresentar uma argumentação mais longa sobre a produção retórica, sobre o que resume, a partir de uma fala que, no diálogo, é atribuída a Sócrates: "*Se é da tua natureza a eloquência, serás um orador apreciado, com a condição de juntares a isso saber e exercício. Mas, se uma dessas condições te falta, há de ser um orador imperfeito"* (PLATÃO. *Op.cit.*, p.173). Aristóteles, também, vai se preocupar com esta questão e, na *Poética*, estabelece uma sistematização dos elementos constituidores dos distintos discursos produzidos na tradição escriturística helênica. Aponta os aspectos que cabem em cada modelo discursivo, tratando das distinções entre eles e dos possíveis equívocos cometidos por seus produtores, ainda que o centro da obra seja a poesia (ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*, Trad.: Jaime Bruna, São Paulo: Cultrix, 1997).

¹⁷³ Sobre o debate pode se consultar as obras de Homero, Hesíodo, Empédocles, Platão, Pitágoras, Plotino, Fedro, Santo Agostinho, Orósio, etc. Veja também: ELIADE, Mircea.

Compreensão que vai estar presente na doutrina platônica e que será discutida, tanto à sua época (de Platão), pelo filósofo e por seus discípulos, quanto a *posteriori*, pelos *neoplatônicos*. Devendo-se considerar argumentos específicos presentes nas obras produzidas pela escola platônica e neoplatônica. Pois que, apenas a título de exemplo, Platão trata das duas distintas concepções gregas de memória: “memória primordial” e “memória histórica”, bem como, apresenta o debate sobre o esquecimento, a ele precedente, transformando-os e os reinterpretando na elaboração de sua doutrina. Para Platão aprender é rememorar.

E, conseqüentemente, através da fundação de uma memória que se molda aos limites da escritura, Heródoto coloca para a posteridade a possibilidade do exercício de rememoração (*anámnesis*)¹⁷⁴ dos acontecimentos.

Há na Grécia, de acordo com as análises de Eliade, duas formas de valorização da memória: 1. aquela que diz respeito e que regressa aos eventos primordiais, a que se lançam os poetas (mas não apenas eles) através da formação de uma tradição oral ou escrita de base cosmológica, genealógica e teogônica; e 2. a que recupera existências anteriores em nível histórico e pessoal¹⁷⁵.

Ainda que localizemos em Heródoto uma grande mistura entre uma e outra compreensão da ideia de memória¹⁷⁶, pensando a

Mito e realidade. 4ª. ed., São Paulo: Perspectiva, 1994; DUROZZOI, Gérard & ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. Campinas-SP: Papirus, 1993 (verbetes: Academia, Alexandria, Platão, Plotino e Neoplatonismo).

¹⁷⁴ Sobre estas questões veja: ELIADE, Mircea, *Mitologia da memória e do esquecimento*. In: _____. Op. cit.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 110.

¹⁷⁶ Mistura que pode ser identificada na medida em que a obra está repleta de digressões que recuperam quadros genealógicos, mitológicos, cosmológicos dos muitos povos de que narra os costumes e as tradições e que, também, se preocupa com a montagem de quadros narrativos sobre os personagens envolvidos no conflito e com o conflito enquanto acontecimento histórico de que constrói uma narrativa respeitando as muitas fontes que consulta. Portanto, não há ainda em Heródoto uma tomada de decisão em narrar apenas o acontecimento que dá sentido mais geral a sua obra. Maneira de narrar que em muito o distan-

obra em nível geral, é possível considerar que, em uma dimensão mais conceitual, ele a apresenta dentro de uma concepção que a associa diretamente com o esquecimento. Donde resulta que o combate, por ele construído, ao esquecimento se dá através do registro dos acontecimentos de forma escrita, que pereniza a memória. Compreendemos que Heródoto vê a escritura como possibilidade de (re)presentar o ausente e de, conseqüentemente, ativar a memória.

Assim, podemos dizer que Heródoto constrói uma autoimagem de sua obra como *locus* de materialidade que possibilita o exercício de rememoração. Acreditando que a escritura tem o poder de fazer os homens relembrares os acontecimentos históricos que lhes precedera.

Logo, ao escrever os resultados de suas investigações, Heródoto estabelece uma articulação direta entre a narrativa histórica e a memória, talhando uma compreensão da escrita que a distingue da oralidade. Ainda que boa parte de suas recolhas se dê no território da tradição oral.

Assume o lugar de protagonista de deslocamentos de uma memória em potência (a partir da seleção dos acontecimentos que lhes servem para construir as tramas históricas), preservada pelos indivíduos que diz ter consultado; nos registros materiais que ainda alcança em suas viagens; e através de histórias que recolhe em segunda mão.

Outorga à escritura o estatuto de conservadora da memória dos acontecimentos, tendo esta a possibilidade de dá vida ao morto. Perspectiva que lhe permite construir uma hierarquia no universo da tradição mimética: a oralidade adquire um *status* inferior, ao ser pensada como modalidade que se preste a promover o exer-

cia de um Tucídides, por exemplo. Heródoto se mantém entre preocupações investigativas sobre o conflito em que se envolvem gregos e persas e uma imensa empolgação diante das particularidades dos povos e lugares que visitou ou sobre os quais obteve informações (a esse respeito o Livro II das *Histórias* de Heródoto, em que trata do logot egípcio, é um exemplo de demonstração do entusiasmo do historiador de Halicarnasso).

cício de rememoração, conforme explicita ao tratar de cada informante a que consulta, necessitando apresentar as versões dos acontecimentos que escutou de uns e de outros. Preocupação que o leva a marcar com ênfase as diversas narrativas que recolhe sobre um mesmo acontecimento, em uma espécie de diálogo com o leitor que parece deixar no ar a desconfiança com que trata as versões que lhes foram informadas e que apresenta em sua obra. Vejamos, então, a amostragem que recortamos das *Histórias* e apresentamos a seguir:

Essa é a versão dos persas quanto a tais acontecimentos; (...) mas os fenícios não estão de acordo com os persas(...), São essas as versões dos persas e fenícios¹⁷⁷. Dizem os Coríntios (e os lésbios concordam com eles)¹⁷⁸. Essa é a história contada pelos coríntios e lésbios¹⁷⁹. Segundo dizem os próprios lacedemônios¹⁸⁰. Essa é a versão apresentada pelos cretenses da História dos Cários, mas os próprios cários não concordam com os cretenses¹⁸¹...

São versões que confronta, podendo ser opostas ou concordantes, mas, que parecem estar articuladas com o intuito de lhes dá salvo conduto de que não seria ele, Heródoto, o responsável pelos erros, que porventura, pudesse vir a cometer ao construir as tramas a que se lança; a isso se pode agregar que, agindo assim deixa ao leitor o espaço de julgamento das narrativas “postas nas bocas” das testemunhas dos acontecimentos, podendo este tomar partido pela versão que lhe pareça mais verossímil.

Sua atitude é, por outro lado, a de se colocar em uma posição distinta (superior) daquelas de seus muitos informantes, visto que não se limita a construir a trama histórica com base apenas na tradição oral. Percepção que explicita nas passagens em que relata

¹⁷⁷ HERÓDOTO. *Histórias*, LIVRO I, cap.5, p.20.

¹⁷⁸ Idem, *ibidem*, cap.23, p.25.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*, cap.24, p.25.

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, cap. 64, p.38.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, cap.171, p. 74.

suas viagens e as observações, delas provenientes, nos lugares por onde esteve, acessando narrativas que, ele próprio, teria escutado ou as experiências de ritos e cerimônias com que tivera contato, visto que, conforme afirma, à sua época ainda eram realizadas. Atribui maior peso de verossimilhança às histórias que deixaram alguma reminiscência materializada ou que, tratando-se de práticas ritualísticas, pode presenciar sua manutenção *in loco*. Então vejamos:

Eu mesmo sei que as coisas se passaram assim, pois ouvi o relato dos próprios délfios¹⁸².

Todas essas oferendas ainda existiam no meu tempo, mas outras desapareceram¹⁸³.

A propósito desses costumes posso falar com certeza porque os conheço¹⁸⁴.

De mais ninguém consegui ouvir qualquer coisa. Eis, porém, as informações obtidas na mais ampla investigação que pude fazer, através de minhas próprias viagens e do que vi indo até Elefantina, e além daquele ponto através de respostas às minhas perguntas (...) ¹⁸⁵.

Acreditamos que é já Heródoto o construtor de uma clara distinção entre os “memorialistas” (aqui visualizados nos informativos a que Heródoto consulta) e a narrativa historiográfica, distinguindo-se esta última das narrativas memorialistas por:

1. tratar-se de um discurso escriturário;
2. construir-se a partir da recolha de versões dos acontecimentos;
3. submeter-se ao crivo da verossimilhança.

É perceptível em nosso historiador a plena consciência da importância da “palavra”¹⁸⁶ na Atenas que conhecera. Entretanto, é

¹⁸² Heródoto. Histórias, cap.20, p.24.

¹⁸³ Idem, ibidem, cap.92, p.49.

¹⁸⁴ Idem, ibidem, cap.140, p.65.

¹⁸⁵ Idem, ibidem, LIVRO II, cap.29, p.97.

¹⁸⁶ Sobre a importância da palavra na Grécia Werner Jaeger, na obra *Paidéia: a formação do homem grego*, argumenta (ao buscar definir o sentido da *arete* grega) que, já em Homero, é possível ser esta verificada, para o que nos diz que, no livro IX da *Ilíada*, o velho Fênix, educador de Aquiles, “o herói-protótipo dos gregos”, “recorda ao jovem o fim para que foi educado: ‘para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações’” (p.30). Também

preciso lembrar que suas histórias, ainda que possam ter sido lidas para um auditório, não foram construídas a partir de preocupações advindas do território do oral e do vocal¹⁸⁷. Assim, é dentro da tradição escrita em prosa que Heródoto vai verter suas investigações, inovando em relação à prosa dos logógrafos por preocupar-se em construir uma narrativa de um acontecimento de caráter universal e ao fazê-lo assumir o lugar do olho e do ouvido que capta as experiências vividas pelos personagens envolvidos¹⁸⁸.

Atitude que lhe confere um lugar de fala em que o exercício da alteridade estabelece o tom para suas narrativas. A Heródoto interessa apresentar as muitas facetas do conflito que se dedica a historiar, visto serem estas *leitmotiv* da obra, mas o faz a partir da apresentação dos *logoi* dos distintos povos e lugares que acessa. Nesse sentido, é possível visualizar na obra espaços amplamente dedicados à narrativa do conflito (4 livros finais) em que não apenas narra o momento do encontro dos guerreiros em armas, mas mesmo, a estilização e os emblemas que distinguem aliados de aliados e estes de seus oponentes. Por outro lado, os primeiros livros (5 primeiros) nos possibilitam acessar os *logoi* de povos pouco conhecidos e, mesmo, completamente distantes dos modelos gregos de ser. Ainda que disso resulte uma hierarquização dos povos, construída a partir do espelhamento na tradição helênica. Haven-

Jaeger trata da questão nos demais períodos, tomando outras obras como fonte para suas argumentações. Para os períodos arcaico e clássico veja as discussões que faz Jean-Pierre Vernant na obra *As origens do pensamento grego* em que faz uma análise comparativa entre o exercício da cidadania entre os atenienses e os espartanos, apontando para uma Atenas em que está na argumentação o principal artifício de inclusão do cidadão nas discussões políticas de sua cidade, sendo o discurso político que vem a assinalar e a inserir os cidadãos no espaço da política. Jean-François Châtelet em *História das idéias políticas*, também, analisa o peso da argumentação no universo da *polis* grega e tece considerações sobre o pensamento de Heródoto no campo da política.

¹⁸⁷ Sobre a distinção entre oralidade e vocalidade veja: ZUMTHOR, Paul, *A letra e a voz: a 'literatura' medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

¹⁸⁸ Cf. HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad.: Jacyntho Lins Brandão, Belo Horizonte-MG: Editora da UFMG, 1999.

do, como já analisou Hartog¹⁸⁹, graus de grecidade que utiliza na comparação que faz, por exemplo, entre gregos e persas, persas e citas, citas e amazonas, dentre outras.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

9 HISTÓRIA E POESIA NO MUNDO ANTIGO: A NOÇÃO DE VEROSSIMILHANÇA

Michelly Pereira de Sousa Cordão
Marinalva Vilar de Lima

A separação levada a efeito pelos historiadores positivistas do século XIX entre o discurso historiográfico e o literário¹⁹⁰, não se observava entre os historiadores antigos, compreensão que se tornou possível ao estabelecermos interlocuções com autores, como Heródoto, Tucídides e Tito Lívio, em cujas obras visualizamos elementos de caráter poético. Traços estilísticos de seus textos nos levam a aproximá-los das obras dos poetas Homero e Virgílio, por exemplo. Heródoto¹⁹¹, ao narrar nos últimos livros de suas *Histórias*, as batalhas decisivas da guerra entre gregos e persas, nos provoca a lembrança da experiência de leitura da guerra de Tróia, narrada por Homero na *Ilíada*. Ambos constroem obras providas de um estilo narrativo que nos permitem, enquanto leitores, imaginar cada movimento dos corpos dos homens que ora lutavam nas guerras, dada a descrição detalhada com que descrevem as ações humanas.

Segundo Nelson Schapochnik¹⁹², tratou-se de uma separação estratégica, estabelecida pelos historiadores que naquele século se profissionalizaram, para legitimarem a historiografia enquanto provida de uma cientificidade, caráter que poderia ser elevado com a supressão do aspecto narrativo da representação histórica.

Por outro lado, nos referidos textos clássicos visualiza-se consideráveis distinções entre os dois gêneros. Distinções explicita-

¹⁹⁰ SCHAPOCHNIK, Nelson. *As figurações do discurso da história*. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A velha história: teoria, método e historiografia*. Campinas: Papirus, 1996, p. 169.

¹⁹¹ HERÓDOTOS. *História*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

¹⁹² SCHAPOCHNIK, Nelson. Op., cit., p. 169.

das por Aristóteles¹⁹³ que, ao promover uma sistematização das diferentes espécies do gênero poético, se preocupou em estabelecer fronteiras entre poesia e história, considerando que a forma (verso ou prosa) de uma obra não constitui o caminho para fazê-lo. Para ele, ambos os gêneros se diferenciam porque a história conta os feitos particulares que realmente aconteceram, ao passo que a poesia *imita* o que poderia acontecer do “(...) *ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade*”¹⁹⁴. A poesia (epopeia, tragédia, comédia, etc.), portanto, se distinguiria entre os gêneros discursivos, por seu caráter verossímil (*eikós*), se constituindo de *imitações* (criações) de ações (*mythoi*). O *poietés* significa criador; logo, seu gesto de mimetização implica também em um gesto de criação.

Platão¹⁹⁵, antes de Aristóteles, já havia conceituado a noção de *mímesis*, associando-a também ao exercício do poeta, cujas produções se encontrariam afastadas em três graus da realidade superior (a Ideia), na medida em que imitavam obras do “mundo material” que, por seu lado, eram constituídas por aparências do real (a Ideia). Tomando Homero como exemplo, Platão considera que o imitador não alcança a ciência das coisas que representa, nem possui a opinião reta, colocando ainda que o poeta produz fantasmas, se localizando numa “*infinita distância do verdadeiro*”¹⁹⁶. Essa percepção é tomada por Aristóteles como ponto de partida para definir a poesia como imitação das ações humanas. Todavia, à diferença de Platão, valoriza a poesia enquanto *mímesis*, considerando-a uma ciência por se referir ao geral¹⁹⁷.

¹⁹³ ARISTÓTELES. *Arte Poética*. In: _____ *et al.* A Poética Clássica. Trad.: Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997. Ressalte-se que Aristóteles tem como preocupação central nesta obra abordar as distintas espécies de poesia e suas respectivas marcas; donde coloca o debate acerca da história, gênero que não aparece na ordem de seus interesses, apenas para fundamentar sua noção de poesia.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES. *Op.*, cit., p. 28.

¹⁹⁵ PLATÃO. *A República*. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1973, V. II.

¹⁹⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 235.

¹⁹⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 138.

Por outro lado, se Platão considera a existência de três espécies de realidades, ainda que acredite numa verdade superior, não nega ao menos, o caráter verossímil das outras. A ideia da coisa é a realidade; a obra de artesão, por exemplo, é a aparência do real e a pintura/poesia é a imitação da aparência e, dessa maneira, se localiza num espaço mais distante do real. Portanto, Platão não considera como falsas as imitações, mas como realidades inferiores, acreditando na existência de uma verdade por excelência. Deslocando-nos para a prática do historiador, poderíamos dizer que esse, no geral, procura apontar uma versão mais verossímil, ainda que considere a existência de versões variadas.

Aristóteles¹⁹⁸ deixa claro que o verossímil da poesia (o *eikós*) por ele comentado não constitui o falso que, por sua vez, se refere ao que seria impossível de acontecer, considerando-se a unidade “racional” de uma obra. No geral, o gênero poético narra o *mythos*¹⁹⁹ criado pelos poetas segundo sua verossimilhança e necessidade, pois que não se trata de uma criação aleatória, desvinculada das possibilidades de ter acontecido. Por outro lado, Aristóteles considera o que chama de *mythoi* episódicos como criações menores, por constituírem uma composição não decorrente da verossimilhança e/ou da necessidade. Trata-se de *mythoi* que, por não serem verossímeis/possíveis são desmerecidos pelo filósofo, constituindo-se o que se poderia designar de “falsos” e, portanto, de experiências completamente impossíveis de acontecer.

Horácio, poeta latino do séc. I a. C., considera que “*a pintores e poetas sempre assistiu a justa liberdade de ousar seja o que for*”²⁰⁰, todavia aponta limites para essa liberdade, na medida em que admoesta ao poeta que não lhe é permitido reunir objetos que, uma vez juntos, não resultem em unidade. Não seria cabível, por exemplo, es-

¹⁹⁸ ARISTÓTELES. Op., cit.

¹⁹⁹ Aquilo que se conta, fábula. Para a tradução dos termos usados em grego neste texto, consultamos o vocabulário inserido no livro: MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 2003, p. 437-675.

²⁰⁰ HORÁCIO. *Arte Poética*. In: ARISTÓTELES et al. Op., cit, p. 55.

tabelecer uma ligação entre uma cabeça humana e um pescoço de cavalo, pois que sua combinação não resultaria num ser uno, o ideal da poesia, segundo Horácio. Esse desmerece poetas que inserem objetos em situações impossíveis de acontecer, donde se observa uma influência de Aristóteles, criticando aquele que “(...) *recorre ao maravilhoso para dar variedade a matéria una e acaba pintando golfinhos no mato e javalis nas ondas*”²⁰¹.

Horácio, ao considerar ainda que a poesia não se distancia da realidade, uma vez que narra coisas úteis e agradáveis à vida, coopera na nossa argumentação de que na antiguidade, a poesia não estava associada à ideia de ficção, conceito por vezes usado contemporaneamente para se designar os textos literários. Dessa forma, ao associarmos história e poesia, não estamos construindo para a segunda um lugar como um discurso ficcional, visto que poesia, ao menos na antiguidade, se associava ao possível, campo ao qual a história, também, se associava, ainda que estabelecesse uma relação diferenciada com ele.

De forma análoga ao exercício de Aristóteles em face da poesia, Cícero²⁰² se preocupou em estabelecer as marcas que, aos seus olhos, singularizavam a oratória em relação aos outros discursos, apontando características que aproximam o orador e o historiador, como também, o orador e o poeta, ao mesmo tempo em que alerta para as diferenças entre esses pares. Para Cícero, a história se preocupa com os fatos que realmente aconteceram, não os narrando com *elocutio* (elocução)²⁰³, caráter específico da oratória. Por sua vez, a poesia, se preocupa menos com os fatos do que com a forma

²⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 55-56. A esse respeito ver, também, o diálogo de Platão, *Fedro*.

²⁰² CICERÓN. *El Orador*. Trad.: E. Sánchez Salor. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 45.

²⁰³ Ressalte-se que essa história sobre a qual Cícero comenta se trata da escrita dos Anais, por ele rebaixada na obra *De oratore*, na medida em que considera necessário se estabelecer uma história com base na eloquência forense, exercício não desenvolvido pelos analistas, segundo ele.

e, nesse sentido, se distancia tanto da oratória como da história, pois que as últimas se interessam, sobretudo pelos fatos²⁰⁴.

Por outro lado, no *De oratore* Cícero, para quem a história era função do orador, chama a atenção para a necessidade do historiador adornar os fatos narrados, por meio da eloquência forense. Desqualifica a produção dos “grandes Anais”, materiais construídos pelos pontífices máximos para a conservação da memória oficial de Roma. Tratava-se de escritos sobre “todos” os acontecimentos do ano, inscritos numa tábua branca, exposta na casa dos pontífices que, dessa forma, possibilitavam ao povo (*populus*) conhecê-los. Segundo Cícero, “muitos seguiram essa forma de redação que, sem ornamento algum, deixou apenas os monumentos relativos aos tempos, aos homens, aos lugares, aos acontecimentos”²⁰⁵. Os analistas, para ele, eram apenas narradores de fatos e, por isso, ausentava em suas produções embelezamento e eloquência. Exercício que parece ter sido promovido pelo historiador romano Tito Lívio (séc. I a.C.) que, em hipótese, se apropriou das teses ciceronianas, na medida em que sua *Ab urbe condita libri* (História de Roma)²⁰⁶, é marcada por um caráter literário e oratório que, todavia, não diminui seu aspecto historiográfico.

Políbio²⁰⁷, em provável resposta a Aristóteles, demarca fronteiras rígidas entre a história e a espécie da poesia chamada tragédia, colocando que a esta caberia criar experiências que poderiam ter acontecido, mediante o uso de expedientes que provocassem emoções no público. Ao historiador, todavia, cumpriria tão somente “(...) registrar os fatos e as palavras reais por mais banais que sejam (...)”²⁰⁸. Ao colocar que o tragediógrafo pode/deve fascinar os ou-

²⁰⁴ CICERÓN. Op., cit.

²⁰⁵ CÍCERO apud HARTOG, François. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Trad.: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 145.

²⁰⁶ TITO LÍVIO. *História de Roma*. Trad.: Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989 (V. I-VI).

²⁰⁷ POLÍBIOS. *História*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1996.

²⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 123.

vintes com a verossimilhança dos discursos (*pithanotáton lógon*) e que, ao historiador, por sua vez, caberia instruir aquele com uma narrativa verídica dos fatos, Políbio tenta retirar da escrita da história o elo que a ligava à poesia: a ideia de verossimilhança. Além disso, responde às teorizações de Aristóteles, tentando construir uma superioridade para a história em relação à poesia²⁰⁹.

Segundo François Hartog²¹⁰, o historiador grego concebe a tragédia enquanto um discurso associado ao verossímil/persuasivo (*pithanón*), que difere do verossímil (*eikós*) aristotélico, visto se associar ao engano/falso (*pseudos*). O *eikós* se articula à atividade mimética do poeta, criador de *mythoi*, segundo Aristóteles. Por outro lado, Políbio afirma se pautar num discurso verdadeiro (*alethinón lógon*), voltado para o benefício daqueles que desejam aprender²¹¹. Daí a noção de uma história pragmática, útil aos leitores.

A *mímesis* aristotélica, conforme Hartog, se constitui de representações de ações, se tratando de um conceito ligado especificamente à poesia. Assim, para Aristóteles, a história não trata de imitação (*mímesis*), nem de criação (*poíesis*). Constitui-se de uma narrativa que diz o que aconteceu (*légein tà genómena*), ao passo que a poesia cria o que aconteceu (*poieîn tà genómena*), com base no verossímil. Por outro lado, Hartog coloca que Políbio considera a história como *mythos*, conforme o significado aristotélico, na medida em que a concebe, também, como uma narração de uma única ação, provida de início, meio e fim, característica que, para Aristóteles, seria específica à poesia. A história, para esse, expõe um único tempo e não uma única ação²¹²; daí se constituir de uma narrativa de eventos particulares, localizados num só tempo, ao passo que a poesia daria conta do geral, do universal.

²⁰⁹ HARTOG, François. Op., cit., p. 139.

²¹⁰ Idem, ibidem.

²¹¹ HARTOG, François. Op., cit., p. 119.

²¹² ARISTÓTELES. Op., cit., p. 45.

Hartog coloca que Políbio desloca para a história a noção de *mythos*, “(...) mas ignora tranquilamente a questão da *mímesis*”²¹³. Logo, “se a história é um *mythos* (mesmo verídico), deve logicamente corresponder à *mímesis* e estar do lado da *poíesis*”²¹⁴. Contudo, Hartog diz ainda que isso não significa muita coisa, visto que, para Políbio, o historiador lida com experiências e, a partir do “olho”, narra o verdadeiro.

Políbio, pois, promove uma separação considerável entre poesia e história, tanto afirmando que a história não deve escrever textos agradáveis para emocionar o público, já que se trata de um conhecimento pragmático, como considerando que o verossímil está ligado apenas à poesia, visto que a história se associa apenas ao verdadeiro. Nesse sentido, Políbio se distancia de Tucídides e de Heródoto, cujas obras possuem uma dimensão poética, no sentido de narrarem (e afirmarem, por vezes, fazê-lo) o verossímil, na medida em que produziu uma escrita essencialmente pragmática, termo que advém em grego de *pragmatos* (fato, coisa, prático). Sugere, assim, uma narrativa desvinculada de elementos poéticos e associada, sobretudo, a fatos objetivos, donde a história deveria constituir um conhecimento útil/pragmático ao futuro, a quem ensinará.

Conforme Políbio, o conhecimento direto dos fatos, por meio dos “olhos”, instrumento que, segundo ele e os gregos, se sobrepuja aos ouvidos, constituía o objetivo principal da história. Para ele, um dos caminhos possíveis ao historiador para a realização da pesquisa histórica constituía o uso de livros, cujos escritores, porventura encontrados nas bibliotecas disponíveis, deveriam ser cotejados entre si, exercício que lhe possibilitaria a produção de uma escrita com mais facilidade e comodismo. Por outro lado, a investigação direta, a partir da “vista”, “*constitui a parte mais importante da História*”²¹⁵ e, ao mesmo tempo, a mais difícil e laboriosa. Apenas

²¹³ HARTOG, François. Op., cit., p. 140.

²¹⁴ Idem, *ibidem*.

²¹⁵ POLÍBIOS. Op., cit., p. 418.

da última forma seria possível ao historiador alcançar a verdade dos fatos acontecidos, conforme a percepção polibiana.

Tucídides esclarece bem a distinção entre a tarefa dos poetas e a sua como historiador, afirmando que, se sua obra a partir de evidências (*tekmeríon*), construiu uma descrição dos fatos da antiguidade anteriores à guerra do peloponeso muito próxima de como eles aconteceram, os cantos dos poetas, constituídos por adornos e amplificações, bem como, o exercício dos logógrafos, cujas obras teriam se preocupado, sobretudo em agradar aos ouvidos do público, não possuíam credibilidade, "(...) *uma vez que suas estórias não podem ser verificadas, e eles em sua maioria se enveredaram, com o passar do tempo, para a região da fábula (mythôdes) (...)*"²¹⁶. Tucídides, portanto, observa que a diferença essencial da história em relação à poesia era localizada no exercício, promovido apenas pelo produtor da primeira, de investigar, a partir de *tekmeríon* (evidências, indícios), o caráter verdadeiro dos fatos.

Por outro lado, Tucídides ao perceber as dificuldades de narrar com precisão os discursos que ouviu e/ou aqueles que lhes foram ditos por outras fontes, visto não os recordar, afirma que os reproduzirá com as palavras que considerava que os oradores deveriam ter usado, dada a circunstância e a necessidade da época, ressaltando ainda que aderiu ao significado geral do que foi dito pelos oradores²¹⁷.

Os exercícios do poeta e do historiador, então, se encontram imbricados na obra de Tucídides, ainda que, conforme colocamos anteriormente, o historiador tenha apresentado as diferenças entre ambos. Dado compreensível pela própria percepção de que não havia uma separação sistematizada entre poesia e história, exercício promovido apenas por Aristóteles, um século mais tarde.

Contudo, Tucídides, diferentemente dos poetas, tem como referência a circunstância histórica da época do pronunciamento

²¹⁶ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1986, p. 28.

²¹⁷ Idem, *ibidem*.

dos discursos, fato que lhe concede um mínimo de suporte para a elaboração daqueles. Tendo um vasto conhecimento sobre a guerra do Peloponeso, da qual afirma ter participado como militar, o historiador construiu os discursos, provido de um mínimo de referência, visto que ele próprio escutou alguns deles, ainda que afirme não se lembrar dos mesmos.

Tucídides constrói os discursos a partir de uma estratégia textual, visto que, quando coloca em sua obra, por exemplo, o suposto discurso fúnebre de Péricles²¹⁸ pelo qual este glorifica os atenienses mortos numa das primeiras batalhas da guerra, o faz, sobretudo para elogiar a democracia ateniense, já que coloca Péricles fazendo referência à mesma. Dessa forma, construir os discursos dos oradores constitui um instrumento narrativo através do qual o historiador pôde inserir suas compreensões de mundo, uma vez que, se defende uma história verdadeira, não pode fazê-lo no *corpus* restante do texto. Tucídides, por fim, usa Péricles para colocar aquilo que pensa sobre Atenas e, por consequência, para elogiar sua cidade-estado.

No tratamento dos discursos, o historiador aparenta se colocar como um narrador do provável, ao passo que no *corpus* da narrativa tenta se apresentar como um escritor preocupado em dizer a verdade (*alethéia*) do que aconteceu. Suposta “contradição” que levou Jacqueline Romilly²¹⁹ a analisar a obra de Tucídides, se preocupando em observar como a mesma constitui resultado da construção subjetiva, da interpretação e da criação do historiador que, com base em sua inteligência e razão, “(...) realizou o paradoxo de servir-se da objetividade mais rigorosa para a elaboração mais pessoal”²²⁰. Dos discursos “criados” aos fatos “reproduzidos”, Romilly observa usos de “procedimentos de relato” na obra do historiador, não compreendendo aqueles como providos de um caráter diferenciado

²¹⁸ TUCÍDIDES. Op., cit., p. 97-102.

²¹⁹ ROMILLY, Jacqueline. *História e razão em Tucídides*. Trad.: Tomás Rosa Bueno. Brasília: UnB, 1998.

²²⁰ Idem, *ibidem*, p. 15.

do restante da narrativa por serem apenas prováveis, ao passo que essa demonstraria uma maior preocupação com a verdade.

Afirmar que Tucídides construiu procedimentos de relato não implica, por outra parte, em negar seu esforço de investigação para construir a sua verdade sobre os fatos narrados. Esforço que demonstra ao colocar que procurará “(...) investigar cada detalhe com o maior rigor possível, seja no caso de eventos dos quais eu mesmo participei, seja naqueles a respeito dos quais obtive informações de terceiros”²²¹.

No diálogo *Sofista*²²², Platão demonstra sua concepção de discurso (o *lógos*) como a relação entre nomes, ligados a sujeitos, e verbos, ligados a ações, não denominando de discursos os enunciados que apenas nomeiam, pois que considera como *lógos* apenas os discursos relativos a coisas que “são”, “foram”, “se tornaram” ou “ainda serão”. Senão, vejamos: “*não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele [o lógos] discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, demos o nome de discurso*”²²³. Logo, o discurso narra uma ação promovida por homens e não apenas nomeia ideias.

Compreensão que contribui para pensarmos o debate que tem sido alimentado na Academia na contemporaneidade sobre a relação entre os discursos e as experiências humanas. Se seguirmos as contribuições de Platão, poderemos ter elementos para defender a existência de um real a ser representado e, mais do que isso, a existência de uma tradição de escritura clássica que tem como preocupação promover *imitações* das ações humanas. Platão é emblemático: “*o discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso*”²²⁴.

Mais adiante, Platão afirma que os discursos tratam de coisas falsas e verdadeiras e, nesse sentido, apresenta uma postura

²²¹ TUCÍDIDES. Op., cit., p. 28.

²²² PLATÃO. *Sofista*. In: Diálogos. Trad.: Jorge Paleikat; João Costa. São Paulo: Editor Victor Civita, 1972, pp. 135-203.

²²³ Idem, ibidem, p. 196.

²²⁴ PLATÃO. Op., cit., 1972, p. 196.

que será, posteriormente, apropriada por Aristóteles para a sistematização dos gêneros de escrita, conforme já comentamos. No *Sofista*, o Estrangeiro, um dos personagens do diálogo, após construir dois curtos discursos sobre Teeteto, o outro personagem, afirma que ambos possuem qualidades distintas, pois que um era falso e o outro era verdadeiro. Este diz “o que é tal como é” e o falso diz “outra coisa que aquela que é”, isto é, diz aquilo que não é. Platão, nesse sentido, considera que há seres e não-seres, compreensão que se contrapõe à percepção dos sofistas de que todos os discursos podem ser igualmente verdadeiros.

Platão se esforça para assegurar ao discurso da filosofia um lugar entre os gêneros que dizem o Ser. Daí sua querela contra pessoas que, segundo ele, desejavam separar “tudo de tudo”, na medida em que isolavam a *coisa* de todo o resto e, logo, separavam o *lógos* do Ser. Referindo-se a este, Platão coloca: “*Se dele fôssemos privados, recusando-lhe absolutamente o ser, isso significaria negar-nos toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse, e dele estaríamos privados se concordássemos que absolutamente nada se associa a nada*”²²⁵.

No *Fedro*, Platão constrói um diálogo sobre a retórica, iniciando-o com uma colocação de Fedro em que apresenta uma certa concepção que reduz a retórica a “ilusões”:

(...) ouvi dizer que para quem deseja tornar-se um orador consumado, não se torna necessário um conhecimento perfeito do que é realmente justo, mas sim do que parece justo aos olhos da maioria, que é quem decide, em última instância. Tão-pouco precisa de saber realmente o que é bom ou belo, bastando-lhe saber o que parece sê-lo, pois a persuasão se consegue, não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade²²⁶.

Para refutar a referida opinião, Platão constrói argumentos que o leva à conclusão de que, com efeito, os discursos retóricos constituem apenas uma aparência do real, contudo, trata-se daqueles elaborados pelos indivíduos que comungam com essa opinião:

²²⁵ PLATÃO. Op., cit., 1972, p. 193.

²²⁶ PLATÃO. *Fedro*. Trad.: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 2000, p. 87.

os sofistas, homens que, segundo ele, apenas procuram a sabedoria por não a terem introduzida na alma, como ocorre com os “verdadeiros sábios”. Para ele, há uma retórica louvável, constituída por uma verdade e não por opiniões²²⁷, ao contrário do que dizem Tísias e Górgias, homens que “(...) demonstraram que o provável deve ser mais respeitado do que o verdadeiro e que, por magia da palavra, as coisas aparentemente pequenas se tornam grandes e as grandes pequenas”²²⁸. Para Platão, as artes dos homens por ele criticados na maioria de seus diálogos, não constituem a verdadeira “arte retórica” que, por sua vez, é provida de regras próprias, visando à verdade e não apenas a sua aparência.

O conceito de falso, para Aristóteles e Platão, pois, está associado à produção dos sofistas, figuras que nem constroem *lógos*, nem *mythos* e, portanto, se localizam em espaços distintos daqueles por onde historiadores e poetas circulam.

Nesse sentido, ainda que suas referências se associem ao *lógos* construído pelos bons filósofos, Platão nos permite argumentar que o historiador é também um produtor e narrador de *lógos*, termo que aparece nas obras de Heródoto (os *logoi* dos persas, por exemplo), Tucídides e Políbio. Por outro lado, com a leitura dos comentários de Aristóteles sobre a arte poética, percebemos que o poeta é um criador de *mythos*. Considerando que *lógos* e *mythos*, segundo Hartog²²⁹, constituíam conceitos imbricados no mundo antigo/grego, poderemos dizer que história e poesia também o eram.

Convém ressaltar, por outra parte, que nas obras dos citados historiadores a ideia de *lógos* prevalece, donde compreendemos que nisso poderia residir a diferença principal entre história e poesia. Conforme Detienne²³⁰, por exemplo, em todos os nove livros de

²²⁷ Idem, *ibidem*, p. 94.

²²⁸ Idem, *ibidem*, p. 104.

²²⁹ HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Trad.: Sonia Lacerda et al. Brasília: UnB, 2003, p. 35-51.

²³⁰ Cf.: DETIENNE, Marcel apud MORELO, Sonila. *A relativização da verdade em Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (dissertação de mestrado), p. 40.

Heródoto, a palavra *mythos* aparece apenas duas vezes, colocando que o historiador narrou, sobretudo, os *logoi* dos povos com quem estabeleceu contatos. Tucídides coloca que em sua obra não se encontrará o *mythôdes* (o fabuloso). Políbio afirma que o historiador lida com *lógon alethinôn* (discursos verdadeiros). Tito Lívio, por outra parte, narra *fabulae* e *res gestae* (coisas acontecidas), demonstrando um diferencial em relação aos historiadores gregos supracitados, pois que, ao invés de procurar estabelecer uma história sobre fatos recentes, tradição específica aos gregos, estende sua narrativa até os primórdios da fundação de Roma. Contexto a ele acessível, sobretudo pela *fama* (o que se diz) e pela *fabula*, palavras cujas origens etimológicas se associam ao verbo falar.

Na obra de Tucídides, a noção de verossímil não está associada ao fabuloso (*mythôdes*), conforme ele afirma e sugere, mas aquilo que ele narra segundo o provável. Logo, está associado à narração de experiências que, por evidência, aconteceram. De toda forma, se seguirmos suas próprias teorizações, Tucídides, ao se referir aos discursos, parece agir como uma espécie de poeta revestido de historiador, já que não os verifica por meio de evidências (*tekmeríon*), afirmando reconstituí-los com base no que considera ter sido necessário aos oradores terem falado. Postura criticada duramente por Políbio que, ao comentar sobre a prática historiográfica, parece dirigir uma crítica indireta a Tucídides, de quem promoveu apropriações, colocando que o historiador não "(...) deve atribuir aos personagens palavras que poderiam ter sido ditas (...) "²³¹.

Posturas que poderiam ser vistas como dicotômicas, podendo revelar uma contradição na obra do historiador. Contudo, Tucídides se construiu como um historiador que narrou tanto o verdadeiro por meio do que "viu" e "ouviu", como o verossímil por meio de *tekmeríon*. Para reafirmar sua tese de que a Hélade era desprovida de um caráter uno antes da guerra de Tróia, toma Homero, "a melhor evidência disto"²³² (*tekmerioi dè málista*), como fonte. Por

²³¹ POLÍBIOS. Op., cit, p. 123.

²³² TUCÍDIDES. Op., cit., p. 20.

outro lado, Tucídides não demonstra uma crença passiva nas fontes dos poetas, utilizando-as até o ponto em que poderiam ajudá-lo na construção de sua argumentação, pois que o historiador faz questão de não aceitar todas as evidências daqueles como críveis e precisas, preferindo, por exemplo, "(...) recusar-me a crer que a expedição contra Tróia tenha sido tão grande quanto os poetas afirmaram e a tradição ainda repete"²³³. Trata-se de uma metodologia profícua para o diálogo entre história e literatura na contemporaneidade.

Heródoto, por sua vez, narra o verossímil ao apresentar variadas versões resultantes daquilo que "ouviu" de seus "informantes". Todavia, deixa claro como é possível apontar uma versão mais verdadeira, a partir do recurso aos seus próprios "olhos", instrumento que lhe asseguraria estabelecer o referido exercício. De forma semelhante, Tito Lívio escreve, de um lado, o verossímil a partir do uso de *fabulae* e *famae* que lhe são contadas, bem como, da tradição de escrita dos analistas. De outro, afirma que só lhe é possível narrar o verdadeiro a partir de documentos (*litterae*), escritos à época dos fatos sobre os quais narra. Assim, entendemos que a noção de verossímil, associada por Lívio e por outros historiadores clássicos ao gênero teatral/poético, constitui o *tópos* principal de sua obra, superando a própria ideia de verdade, associada por eles ao gênero da História.

Assim, a história na antiguidade, observada nos historiadores greco-romanos citados neste texto, não se diferencia da poesia apenas por narrar o que aconteceu, mas, também, por constituir um exercício de investigação do passado por meio de indícios que o evocam. Todavia, ambos esses gêneros se aproximam por lidarem com um conceito que perpassa suas obras: a verossimilhança.

²³³ TUCÍDIDES. Op., cit., p. 23.

10 SONHOS E ORÁCULOS NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO

Miebt Oliveira de Araújo

Quanto aos sonhos não posso contestá-los dizendo que não são verídicos, nem quero tentar desacreditar os expressos em termos claros (...), não me atrevo a fazer contestações a respeito dos oráculos e não admito que outros o façam²³⁴.

O trecho acima demonstra a credulidade na infalibilidade dos oráculos que Heródoto apresenta no decorrer de sua obra. Pretendemos aqui, analisar a influência da religião grega na obra *Histórias*, através da análise de dois elementos que se apresentam frequentemente na obra: os oráculos e os sonhos premonitórios.

Mário da Gama Kury²³⁵, assim como outros classicistas, discute o título de "Pai da História" conferido a Heródoto. Em nossa pesquisa pudemos observar que muito já se escreveu sobre Heródoto, entretanto, as conclusões seguem os mais diversos caminhos. Alguns autores se empenham por apresentar Heródoto como um charlatão, que forjou datas e fatos. Já outros, buscam defender o título de "Pai da História" para Heródoto, fazendo o possível para aproximar os métodos do século V a.C. com os dos historiadores contemporâneos.

Segundo Kury, Heródoto é merecedor do título de "Pai da História", não por ter inventado a história que conhecemos hoje, mas por ter dado um grande passo nessa direção. Prossegue afirmando que "(...) essa glória caberia ao seu continuador, Tucídides, com a sua História da Guerra do Peloponeso. De fato, nosso autor ainda tem muito dos hábitos que censurava em seus predecessores (...)"²³⁶.

²³⁴HERÓDOTOS. *Histórias*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985, LIVRO I, cap. 160, p. 71.

²³⁵ KURY, Mário da Gama. *Introdução*. In: Idem, *ibidem*, pp. 7-14.

²³⁶ Idem, *ibidem*. p. 9.

De acordo com o pensamento de Kury²³⁷, Heródoto ainda possuía uma grande quantidade de características de seus predecessores, os logógrafos (sistematizadores de mitos). Como estes, Heródoto crê na infalibilidade dos oráculos e na determinação do destino humano pelos deuses. Levando-se em consideração a opinião de Kury, a obra de Heródoto deve ser lida considerando-se o contexto em que ele estava inserido, ou seja, a sociedade helênica do século V a.C. Compreensão, também, veiculada por Finley²³⁸.

Primeiramente, apresentaremos uma pequena biografia de Heródoto, bem como, uma análise das instituições políticas, militares e religiosas da Grécia do século V a.C., a fim de dar elementos ao leitor para perceber alguns dos aspectos fundamentais da sociedade em que este autor estava inserido.

Heródoto nasceu em Halicarnassos, na Cária, aproximadamente em 484 a.C. A Cária era uma das províncias do império persa e, portanto, Heródoto nasceu súdito de Xerxes, rei dos persas naquele momento. Heródoto participava da vida pública e opunha-se ao tirano da cidade, motivo pelo qual teve que se retirar para a ilha de Samos. Ele realizou várias viagens, durante as quais recolheu material para sua obra, que foi lida em público quando chegou a Atenas, que passava por seu momento de esplendor²³⁹. A Atenas do século V a.C. presenciava a tão falada democracia, a plenitude da *pólis* e o máximo florescimento das artes, da filosofia e do teatro²⁴⁰. Esse período era marcado, ainda, pelas guerras entre as cidades gregas e as persas, acontecimento que Heródoto procurou narrar. Nessa cidade, ele provavelmente conviveu com homens ilustres como Péricles, Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

Após esse breve comentário da Grécia do século V, é fundamental uma análise da religião grega, e a sua influência na formação da mentalidade do homem grego do período analisado. A reli-

²³⁷ Idem, *ibidem*.

²³⁸ FINLEY, Moses I. *Os gregos antigos*. Trad.: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1998.

²³⁹ KURY, Mário da Gama. *Introdução*. In: HERÓDOTOS. *Op.cit.*

²⁴⁰ FINLEY, Moses. *Op.cit.*

gião grega era politeísta, o que significa que eles acreditavam em vários deuses, e antropomórfica, pois os deuses possuíam características humanas, nas quais estavam inseridos sentimentos, como a paixão, a inveja e a cólera, que era manifestada constantemente²⁴¹.

Mais do que adorados, os deuses eram temidos. Os gregos não tinham essa relação de pai e filho que nós conhecemos na religião cristã. Suas orações e cultos não eram realizados para fazer preces e pedir perdão pelos pecados, mas para evitar um possível castigo dos deuses. Eles não possuíam a ideia de que a morte pudesse trazer alívio para os sofrimentos humanos, pois todos os mortos iriam para as terras subterrâneas dominadas pelo deus Hades. Ou seja, nenhuma recompensa aguardava os "bons", e nenhum castigo esperava os "maus"²⁴².

Os deuses se irritavam com facilidade, mas não castigavam sem motivo. Puniam apenas aqueles que se consideravam superiores aos demais seres humanos e que davam demonstração de arrogância. Então, vejamos um trecho das *Histórias* em que Heródoto retrata isso:

(...) a divindade fulmina com seus raios os animais de grande porte, sem permitir que eles o ostentem, enquanto não faz qualquer mal aos pequenos; ela atinge sempre com seus dardos as casas e as árvores mais altas; em verdade, a divindade se compraz em rebaixar tudo que se eleva²⁴³.

A obra de Heródoto está repleta de exemplos desse pensamento religioso: Quando os deuses punem o rei lídio Croisos porque ele se comparava a um deus, ou quando Polícrates se preocupa com seu excesso de sorte, temendo que os deuses pudessem ficar enciumados e, assim, o castigassem.

Os gregos desconheciam seu destino e não costumavam esperar muito de suas próprias vidas. Tinham o pensamento de que o

²⁴¹ Idem, *ibidem*.

²⁴² Idem, *ibidem*, pp. 41-46.

²⁴³ HERÓDOTOS. *Op., cit.*, Livro VII, cap. 10, p.345.

destino já estava decidido pelas *Môirai*, as Fiandeiras. Elas fiavam os dias da vida de todos os homens, incluindo o dia da morte. O comprimento do fio que elas atribuíam a cada mortal era decisão exclusiva delas. Nem mesmo Zeus podia interferir na decisão tomada por elas, pois ele poderia apenas determinar a sorte dos homens. Isso pode ser exemplificado com a seguinte passagem da fonte aqui analisada:

(...) os lídios fizeram as perguntas de cuja transmissão Croisos havia incumbido, e dizem que a resposta da Pítia foi a seguinte: “Nem mesmo um deus é capaz de fugir de seu destino prefixado”. Croisos pagou pelos pecados de seus antepassados da quinta geração (...). Loxias quis que a ruína de Sadis não ocorresse no reinado de Croisos e sim no de seu filho, mas não conseguiu persuadir as Moiras (...)”²⁴⁴.

Não cabendo ao homem tomar decisões sobre o seu próprio destino, ele exercia leituras dos oráculos e dos sonhos premonitórios. Os oráculos possuíam a característica de estabelecer uma certa comunicação dos homens com os deuses, funcionando como uma ponte que ligava os interesses de ambos. Nos oráculos, os homens queriam saber o futuro dos acontecimentos através das decisões divinas. As consultas oraculares para as dúvidas humanas eram tidas como sagradas e fidedignas, e aqueles que não compreendiam os desígnios que a *pítia* falava, em nome dos deuses, eram punidos, uma vez que era o próprio Zeus que respondia aos homens.

O oráculo mais famoso e considerado o mais fidedigno de todos era o de Delfos. Uma passagem significativa para exemplificar essa afirmação na obra de Heródoto é quando o rei lídio Croisos põe a prova vários oráculos e constata a veracidade do oráculo de Delfos: “*Alguns deles não o satisfizeram absolutamente, mas quando ouviu o oráculo de Delfos ele o acolheu como exato e fez uma prece, considerando Delfos o único lugar verdadeiro de adivinhação (...)*”²⁴⁵.

²⁴⁴ HERÓDOTOS. Op., cit., Livro I, cap. 94, p. 49.

²⁴⁵ Idem, ibidem, LIVRO I, cap. 48, p. 32.

Para fazer uma análise mais aprofundada do oráculo de Delfos, dialogamos com Junito de Souza Brandão²⁴⁶. Segundo esse autor, o oráculo de Delfos possuía uma tradição oracular muito antes da vinda mitológica de Apolo à região. Conta uma lenda muito antiga que Zeus havia soltado duas águias, cada uma em uma extremidade do mundo, opostas entre si. As aves acabaram se encontrando em Delfos, que era conhecido como o centro do mundo. Com a vinda mitológica de Apolo, Delfos ganhou uma nova orientação religiosa sobre o comando desse deus. O oráculo ficava sob a responsabilidade da *pítia* ou pitonisa, que antes de transmitir os desígnios divinos, entrava em transe, ficava calma, concentrada e serena, como se estivesse “possuída” pelo deus. As consultas eram feitas em diversos períodos do ano, com exceção dos meses de inverno, quando o deus Apolo ia visitar os hiperbóreos. Com eles ficava três meses, deixando no seu lugar o deus Dionísio²⁴⁷.

Heródoto descreve, na maior parte de sua obra, casos em que os deuses, através dos oráculos, decidiam questões importantes, tanto para os gregos, quanto para os persas. O oráculo de Delfos é citado várias vezes que, como foi colocado anteriormente, era o mais conhecido e fidedigno.

Delfos era habitualmente consultado acerca da fundação de colônias e, quando as ordens do oráculo eram ignoradas, os homens eram punidos com catástrofes naturais, o que pode ser observado no seguinte trecho:

(...) Quanto ao oráculo que lhe foi proferido, Croisos não está certo ao queixar-se, pois Loxias lhe declarou que se ele marchasse com um exército contra os persas destruiria um grande império. Seu dever, então, se ele tivesse sido bem aconselhado, seria mandar perguntar se o deus se referia ao seu próprio império ou ao de Ciro. Mas ele não compreendeu o que lhe foi dito, nem

²⁴⁶ BRANDÃO, Junito de Souza. *O mito de Apolo: Epidauro e oráculo de Delfos*. In: *Mitologia Grega*. Vol. II, Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 83-122.

²⁴⁷ Idem, *ibidem*.

pediu maiores explicações, logo queixe-se ele de si mesmo²⁴⁸.

A *pítia* havia dito que, caso Croisos atacasse os persas, um grande império cairia, não especificando qual. Croisos sente-se enganado pela resposta dada pelo oráculo, mas Heródoto discorda das críticas e reafirma a veracidade das mensagens oraculares.

Heródoto demonstra, também, que os oráculos possuíam grande poder político na Grécia. Um simples presságio de Delfos poderia tanto dar início, como pôr fim a uma guerra. Um exemplo disso está no livro V, em que os atenienses, prontos para atacar os eguinetas, cancelaram o conflito por trinta anos, porque a pitonisa de Delfos avisou que uma luta no momento seria desfavorável aos atenienses:

Os atenienses estavam prestes a iniciar uma expedição contra eles quando lhes chegou de Delfos um oráculo aconselhando-os a refrear-se durante trinta anos a contar do traje dos eginetas; mais tarde, no trigésimo primeiro ano após haver consagrado um santuário a Aiacos, deveriam empreender a guerra contra os eguinetas, e então tudo se passaria segundo os seus desejos; se, ao contrário, iniciassem a guerra imediatamente, sofreriam nesse ínterim muitos males, causando por seu turno muitos males também (...)²⁴⁹.

Para Heródoto, sinais premonitórios costumavam anunciar grandes infortúnios. Os deuses avisavam aos humanos antes de lançarem suas maldições, através de sonhos premonitórios, assim como da observação do voo das aves, dos relâmpagos e outros fenômenos naturais. Nos sonhos, ao contrário do que acontecia nos oráculos, os homens não mais interrogam os deuses sobre o futuro, mas esses vinham até eles e lhes avisavam sobre desgraças prestes a acontecer e impossíveis de serem evitadas. Podemos perceber isso nas seguintes passagens do livro I de Heródoto:

²⁴⁸ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap. 91, p. 49.

²⁴⁹ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap. 89, pp. 248.

O sonho mostrou então a Croisos que Átis seria atingido por uma ponta de ferro. Quando acordou e refletiu sobre o sonho, ele ficou muito inquieto, e começou por escolher uma mulher para o seu filho (...) ²⁵⁰

Átis foi atingido por uma lança e assim o presságio do sonho de seu pai se consumou (...) ²⁵¹.

Segundo Finley ²⁵², todos tinham a capacidade de sonhar, mas nem todos sabiam decifrar a verdadeira mensagem transmitida pelo sonho, então recorriam aos magos ou intérprete de sonhos, o que também pode ser notado na obra *Histórias*:

Astiages teve outra visão; pareceu-lhe que das partes pudendas de sua filha crescia uma vinha, e essa vinha cobria toda a Ásia. Após relatar sua visão aos intérpretes de sonhos ele mandou vir da Pérsia a sua filha, cujo parto estava próximo, e quando ela chegou mandou que a vigiassem de perto; ele pretendia matar a criança esperada pela filha, pois segundo os magos intérpretes de sonhos sua visão significava que o filho da sua filha reinaria em seu lugar ²⁵³.

Percebe-se na citação anterior, que, após as visões tidas durante o sono, que geralmente profetizavam desgraças, os homens ficavam preocupados e tentavam de todas as formas evitar que a mensagem transmitida se concretizasse, mas dificilmente conseguiam.

Por fim, a partir da análise da obra *Histórias* pudemos perceber que Heródoto era bastante influenciado pela religião grega e, assim como os seus contemporâneos, acreditava na interferência divina na vida dos homens, bem como, em uma comunicação entre as divindades e os humanos através dos oráculos e dos sonhos premonitórios.

²⁵⁰ Idem, ibidem, LIVRO I, cap. 34, p. 29.

²⁵¹ Idem, ibidem, cap. 43, p. 31.

²⁵² FINLEY, Moses. Op., cit.

²⁵³ HERÓDOTOS. Op., cit., LIVRO I, cap. 108, p. 54.

11 CASAMENTO E FAMÍLIA NO PERÍODO HOMÉRICO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS PERFIS DE ESPOSA (HELENA, PENÉLOPE E MEDÉIA)

Naíne Cavalcanti de Oliveira

A partir da leitura de fontes e pesquisas diversas, é possível analisar mais profundamente e de forma elaborada, o tema aqui proposto, direcionando o olhar da pesquisa para o papel da mulher na família e no casamento. Seleccionamos as figuras de Penélope, Helena (personagens das epopéias de Homero, *Odisseia* e *Iliada*, respectivamente) e Medéia (personagem da obra trágica *Medéia*, de Eurípidés) para compará-las no âmbito de seus perfis como esposas e mães.

O casamento era uma etapa essencial para a sociedade e principalmente para a moça, que desde pequena era educada para se tornar uma boa esposa e mãe. A família, através do matrimônio, era o núcleo e a condição necessária para a preservação da raça. Assim, os valores do matrimônio e da família são apreciados nos poemas homéricos²⁵⁴.

No período homérico, não existia uma forma legal de matrimônio, mas, só as tradições que faziam parte da sociedade, reveladas por Homero em seus escritos. Vale salientar as dificuldades para promovermos estudos acerca deste período da história grega, pois as únicas fontes escritas a que temos acesso são a *Iliada* e a *Odisseia*²⁵⁵ e alguns vasos (fontes pictóricas e arqueológicas). Elas podem ser representações do real ou do que seus criadores queriam

²⁵⁴ VRISSIMTZIS, N. A. *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga: um guia da vida privada dos gregos antigos*. Trad.: Luiz Alberto Machado Cabral, São Paulo: Odysseus, 1ª ed., 2002, p. 40.

²⁵⁵ FINLEY, M.I. *Os gregos antigos*, Trad.: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1998.

que fosse o real, isto é, o ideal²⁵⁶. De acordo com Finley, em sua obra *Uso e abuso da história*, o historiador tem que se policiar para não extrapolar as generalizações, pois elas são geralmente “a soma feita pelo historiador, das opiniões sobre interpretações e casualidade históricas que ele apresentou de modo menos óbvio na seleção e ordenação de seus fatos. As generalizações parecem perigosamente maleáveis aos impulsos subjetivos da mente que as produzem”²⁵⁷. Como historiadores reflexivos²⁵⁸, e não positivistas/metódicos, devemos questionar as fontes e procurar respostas para as indagações que dirigimos a elas. Esse exercício é o que nos motiva, pois o que seria de um historiador sem questionamentos e motivos para investigar?

A partir dessas questões, pudemos levantar nas obras homéricas três requisitos que definiam a concretização do casamento: a entrega de presentes pelo noivo ao futuro sogro (*hédna*); a procissão em que os noivos eram levados até a casa (*oikos*) do noivo; a introdução da mulher na casa (*oikos*) do marido, sendo por ele carregada.

Ao contrário do que muitos pensam, a *hédna*, nos tempos homéricos, se constituía de presentes concedidos pelo candidato a noivo ao seu futuro sogro, e não o pagamento de dote pela família da noiva ao noivo. Essa prática só foi instituída no período clássico, como veremos mais adiante.

Após as negociações entre o pai da noiva e o noivo, havia um ritual, conhecido também, como um tipo de procissão. A noiva era levada junto ao seu noivo num carro alegórico em direção a *oikos* (casa, família) do futuro marido. Lá, ela encontraria pessoas que não conhecia, novos costumes, novos rituais, novos deuses.

²⁵⁶ Sobre o conceito de Representação no sentido que aqui colocamos, ver: CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Trad.: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 19.

²⁵⁷ FINLEY, Moses. I. *Uso e abuso da história*. Trad. Marylene Pinto Machael. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 59.

²⁵⁸ Termo inspirado na “Nova História”, movimento que nasceu em grande parte de uma insatisfação com a história positivista do século XIX. Essa “História Nova” foi inaugurada pelos fundadores da revista *Annales d’histoire économique et sociale*.

Depois de várias cerimônias e sacrifícios às divindades relacionadas ao casamento, como Hera e Zeus, Ártemis, Ilíate (protetora dos partos) e Afrodite (deusa da fertilidade), havia mais um tipo de ritual, inserido no conjunto das tradições: a introdução da mulher na casa do marido sendo carregada nos braços dele. Essa imagem é geralmente relacionada aos recém-casados apaixonados um pelo outro, porém na Grécia antiga, no período destacado, ela simbolizava a superioridade do homem em relação à mulher. O amor, Eros²⁵⁹ ou Ágape²⁶⁰, raramente existia entre marido e mulher, pois o que existia entre eles era um sentimento de admiração, respeito e trocas. A esposa dava filhos legítimos e varões ao esposo, ao passo que ele dava segurança à família e mantinha a casa.

A partir das leis estabelecidas por Sólon (VI a.C.), houve a instituição de uma forma específica legal para o casamento. Havia dois requisitos para que ele se concretizasse: a *engyesis* e a *ékdosis*. O primeiro era uma espécie de contrato verbal do casamento. Dentro dele havia a *proika*, o conhecido dote que o pai pagava ao noivo como forma de indenização pelos gastos da filha, pois esta não podia trabalhar fora e nem guerrear; ela era tida como uma despesa a mais, não trazendo nenhum lucro à família. A *proika* tinha dois fins: o de atrair, pois as famílias das noivas pagavam elevadas quantias para vê suas filhas casadas, instigando, assim, os homens com idade para casar. Servia também como forma de manter os maridos com suas esposas, pois se eles as deixassem sem motivo (a esterilidade era um motivo para o divórcio) tinham que devolver o dote às famílias das esposas, o que representava uma grande perda econômica. Concluído o processo de negociações, dava-se início às cerimônias e aos sacrifícios aos deuses. Uma dessas cerimônias era o segundo requisito obrigatório para o casamento se firmar, a *ékdosis*, a entrega da noiva à família do noivo²⁶¹.

²⁵⁹ Uma atração intensa por algo ou alguém; desejo vigoroso; princípio de ação, cuja energia é a libido.

²⁶⁰ Afeto profundo e afeição.

²⁶¹ VRISSIMTZIS, N. A. Op., cit.

Os gregos antigos diferenciavam o sexo do sentimentalismo. Como os casamentos eram uniões de conveniência, raramente existia amor entre os casais, como já foi citado, sendo assim, o sexo dentro do casamento tinha um único objetivo, o de gerar filhos varões e legítimos. O casamento, também, tinha como objetivo o enriquecimento das duas famílias que se tornariam uma e, portanto, mais forte e mais rica²⁶².

Ao observar as poucas, porém notáveis, diferenças entre o período homérico e clássico, no tocante ao casamento, isto é, como ele acontecia e o que era preciso para que ele se concretizasse, é importante colocar, também, uma outra diferença entre esses dois períodos: a questão da virgindade.

Como Vrissimtzi coloca, a virgindade, no período homérico, era só um detalhe anatômico²⁶³. Embora as moças se casassem aproximadamente aos 16 anos se elas chegassem à casa de seus maridos, já defloradas, eles não iriam se sentir homens desonrados. O objetivo delas era ter filhos varões e com garantia de serem filhos deles de fato. No período clássico, Sólon instituiu a lei da virgindade guardada, para que as esposas dessem aos seus maridos e ao Estado a certeza de que aqueles filhos eram, de fato, legítimos²⁶⁴.

Podemos perceber que a mulher era assimilada, no meio grego, como elemento de comércio e de riqueza móvel. Elemento de comércio, porque o casamento era uma prática ligada a um comércio contratual de família, em que cabia à mulher selar a aliança entre elas. Riqueza móvel, pois, como seu dote, ela era objeto de troca e, assim, tinha a possibilidade de sair de sua casa para partir rumo ao seu novo *oikos*, onde passaria a exercer cultos particulares diferentes dos seus²⁶⁵.

²⁶² FINLEY, M.I. *O mundo de Ulisses*, Lisboa: presença, s/d.

²⁶³ Idem, *ibidem*, p. 29.

²⁶⁴ Idem, *ibidem*.

²⁶⁵ BELEBONI, R. C. *O leito de Procusto: o gênero na Grécia antiga*. Campinas-SP: Unicamp, 2003, p. 155.

A mulher, quando casada, era respeitada pela sociedade. Quando era obediente, compreensiva e boa mãe (fértil), ela era admirada pelo seu marido que a via como uma mulher casta, ou seja, honrada. O casamento e a maternidade são vistos como únicos aspectos de realização da mulher, enquanto esposa. A casa era o lugar em que a mulher podia atuar, podendo-se compará-la a Héstia, deusa imóvel (lareira) que tinha como espaço definido o interior do lar. “Fixada no solo, a lareira é como um umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade e permanência”²⁶⁶.

Dentro do *oikos* havia um aposento especial onde a mulher vivia, o *gynaikoníte* (gineceu). Lá, ela podia receber suas amigas e conversar com elas, distante do mundo que as circundava. Como o mundo das esposas se resumia ao gineceu, elas eram consideradas incultas, não sabiam o que se passava ao seu redor. Por isso, seus maridos não tinham interesse de manter conversações com elas. Consequentemente, eles procuravam as *hetairas*, prostitutas elegantes e instruídas em música, dança e, algumas, em política, pois com elas os homens podiam conversar, discutir política e praticar o sexo, não só com o fim de reprodução²⁶⁷. Essa é uma questão que historiadores clássicos, como o próprio Vrissimtzis, por exemplo, colocam como verdade absoluta. Finley²⁶⁸ diz que existe, sem dúvida, uma dose de verdade nessas observações, entretanto, essas generalizações devem ser observadas com atenção. Novos estudos e interpretações das fontes escritas e arqueológicas da Grécia antiga estão pondo em xeque alguns paradigmas da historiografia tradicional. Acerca desse “novo olhar” sobre as fontes, Belebony diz que:

Devemos levar em conta as famílias menos favorecidas que permaneciam em uma situação crítica de subsistência marginal. Nesses casos, vemos as mulheres sendo obrigadas, pelas necessidades, a sair de casa para vender seus artigos no mercado. Havia também aquelas que, embora estando excluídas das participações

²⁶⁶ VERNANT, Jean-Pierre apud. BELEBONY, R. C. Op., cit., p. 153.

²⁶⁷ VRISSIMTZIS, N. A. Op., cit.

²⁶⁸ FINLEY, Moses. I. Op., cit., 1989, p. 59.

nas ações políticas, no campo religioso ganharam visibilidade e espaço. Elas chegaram a ser sacerdotisas nos templos de Deméter, de Atena e de Hera²⁶⁹.

Ainda tratando sobre o mundo feminino, localizado dentro do gineceu, podemos usar um exemplo que contradiz essa afirmação. É o caso de Helena, que:

(...) diferentemente das outras mulheres, conversa com os homens, fora do gineceu, nas duas obras. Na *Ilíada* ela passeia pela cidade e conversa com o velho rei Príamo, seu sogro, identificando para ele os heróis gregos que estavam combatendo perto das muralhas de Tróia. Na *Odisseia*, Menelau conversa com Telêmaco em sua sala palaciana, quando chega Helena e põe-se a conversar com eles²⁷⁰.

Como já foi comentado, a obra de Homero nos dá a impressão de que ele estava escrevendo sobre o real ou o ideal, isto é, o que ele e a sociedade de sua época, imaginavam ou queriam que fosse o certo. No que se refere ao ideal de esposa, Homero nos apresenta vários exemplos em seus escritos. Um deles é a figura de Penélope, mulher dedicada a casa e ao marido, um exemplo do que seria a *mélissa* (boa esposa).

Penélope estava numa situação difícil, tendo em vista sua condição de mulher. Ela tinha que, além de tomar conta dos afazeres domésticos e cuidar do filho (Telêmaco), escolher um novo marido, em meio a tantos pretendentes, para se tornar rei no lugar de seu primeiro marido, Odisseu, que estava sendo considerado um morto de guerra por não ter voltado de Tróia. É notável a submissão de Penélope em relação ao seu filho, que na ausência do pai se tornou o homem da casa, bem como, sua falta de autonomia. Na passagem em que ela é repreendida por Telêmaco, pode-se notar essas características de um verdadeiro exemplo de esposa honrada:

²⁶⁹ BELEBONI, R. C. Op. cit., p. 157.

²⁷⁰ CRAVEIRO, A. C. *Helena de Tróia: representações do feminino através do mito*. CratoCE: URCA, 2004 (Monografia de conclusão do curso de Especialização em Estudos Clássicos, orientada pelo Prof.Dr. Orlando Luiz de Araújo - UFC), pp. 13-14.

Para o teu quarto recolhe-te e cuida dos próprios labores, roca e tear, e as criadas solícitas ordens transmite para que tudo executem, que aos homens importa a palavra Mormente a mim, a quem cumpre assumir o comando da casa²⁷¹.

No episódio em que ela tenta afastar de si a possibilidade de escolha de um pretendente prometendo que, ao acabar de tecer uma toalha escolheria um deles, Penélope mostra a dualidade de sua personalidade: a mulher inteligente e dissimulada que é capaz de manipular os homens, seus pretendentes, usando de uma mentira – ela tecia a toalha de dia e desfazia o trabalho a noite – para que, assim, pudesse retardar a usurpação do trono por algum deles. Ao mesmo tempo em que ela se mostra como a esposa fiel à memória do marido, Penélope revela a dinamicidade e a engenhosidade que há nas mulheres, características temidas pelo homem. Por pensar em estar viúva, por ser de uma família rica e por ser rainha, ela tinha como obrigação, casar-se de novo, entretanto, com sua inteligência e engenhosidade, escondidas, porém eficazes, ela burla as tradições de sua época, mantendo-se fiel à esperança de que um dia seu marido voltaria.

Esse perfil de Penélope difere completamente do perfil de esposa e mãe da personagem de uma das tragédias mais conhecidas de Eurípidés: *Medéia*. Essa peça constitui-se de um enredo em que o centro da questão é a condição de Medeia, Filha de Aites, rei da Cólquida e neta do Sol, era conhecida pelo domínio das artes da feitiçaria e das ervas.

Movida por grande paixão, sentimento incitado por Hera, Medéia ajuda Jasão a roubar o velocino de ouro, para que ele conseguisse de volta o trono de Iolco, que foi usurpado por seu tio, Pélias. Em troca, Jasão promete casar-se com ela e ser fiel durante toda a eternidade. Depois de ajudar Jasão em provas humanamente impossíveis de serem realizadas, Medéia foge com ele para Iolco e,

²⁷¹ HOMERO. *Odisséia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, Canto I, vs. 356-360.

lá, usa de seus conhecimentos das ervas para devolver a saúde a seu sogro e para matar Pélias.

A revolta da população de Iolco contra Medéia e Jasão foi tão forte que os dois tiveram de fugir para Corinto. Nessa cidade, Jasão encontra em Glauce, filha de Creonte, rei de Corinto, refúgio e, assim, repudia Medéia para que pudesse casar-se novamente.

É notável na união de Medéia e Jasão, o valor que o dote tinha. Medéia entrega o velocino de ouro e, nesse caso, podemos vê-lo como um possível dote para Jasão. Com isso, ele a leva para Iolco, o que pode representar a procissão e a entrada da noiva no seu novo *oikos*. A obediência, que antes era dedicada à figura do pai, será agora voltada para seu marido. Como já foi citado, ao chegar a seu novo *oikos*, a mulher deixa as práticas religiosas de sua antiga casa para adorar aos deuses de seu marido. Porém, Medéia continua usando da feitiçaria e, por consequência, é banida juntamente com seu marido de Iolco.

Entretanto, o dote oferecido por Medéia não representou vantagens para Jasão, que a repudia para casar-se com a princesa de Corinto. Essa nova união representou para ele riqueza e *status* na sociedade. Chegando a Corinto seus costumes se tornam “gregos”, isto é, sua “barbaridade é civilizada”.

Medéia se encontra em dois estados de espírito completamente diferentes. O primeiro é aquele estado da mulher civilizada, isto é, grega; a mulher que por mais que estivesse abatida pelo abandono do marido estaria conformada por saber que o adultério feminino era punido porque era encarado como uma contestação da autoridade do marido e porque criava a hipótese de filhos ilegítimos, já o homem só era punido se tivesse envolvimento com a mulher de outro homem. No segundo momento, aparece Medéia que, movida pelo ódio da humilhação de ser repudiada pelo seu marido e de ser expulsa de Corinto pelo rei Creonte, se volta para as antigas práticas de feitiçaria do seu país de origem para se vingar dos seus inimigos.

A única forma mais eficaz que ela encontrou para vingar-se foi usando da feitiçaria para matar Glauce, Creonte e até seus pró-

prios filhos. Ela renega seu amor de mãe pela ânsia de ver sofrendo aquele homem que a humilhou. Ser mãe era uma dádiva dos deuses. Como já foi citado, desde criança a mulher era ensinada a cuidar e educar seus filhos, ela vivia no centro da casa justamente para esse fim. Por essas razões a atitude de Medéia é tida como bárbara, além do fato dela vir de uma região assim considerada.

Essa personagem euripidiana, Medéia, é ativa, tem vontade própria, não se deixa abater pelo abandono, mas tenta de todas as formas, e com as armas que possui, fazer justiça. Este perfil refuta completamente o ideal da *mélissa* (boa esposa). Eurípides dá voz à mulher, ao evidenciar que nem todas eram conformadas com seu *status* na sociedade²⁷². Em uma de suas muitas falas, Medéia revela os medos e aflições que algumas mulheres sentiam, mas não podiam expressar:

Das criaturas todas que têm vida e pensam,
Somos nós, as mulheres, as mais sofredoras.
De início, temos de comprar por alto preço
O esposo e dar, assim, um dono a nosso corpo
- mal ainda mais doloroso que o primeiro.
Mas o maior dilema é se ele será mal
Ou bom, pois é vergonha para nós, mulheres,
Deixar o esposo (e não podemos rejeitar)
Depois, entrando em novas leis e novos hábitos,
Temos de adivinhar para poder saber²⁷³.

Medéia simboliza a paixão em sua forma extremada, através da qual é levada a cometer as maiores atrocidades e violências por meio de estratégias preconcebidos. O homem, para efetuar vingança, utiliza-se das armas, a mulher das armadilhas²⁷⁴.

Na Grécia antiga, o mistério feminino fazia com que o homem se sentisse ameaçado, pois eles tinham receio do poder de sedução delas. Fonte de prazer e perigo, o feminino é a imagem

²⁷² CRAVEIRO, A. C. Op., cit.

²⁷³ EURÍPIDES. *Medéia*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, vs. 259 a 267.

²⁷⁴ CRAVEIRO, A. C. Op., cit., p. 25.

ambígua que devora e dá vida, fêmea insaciável e mãe benévola²⁷⁵. Podemos ver essas características nos hinos dedicados a Afrodite, deusa que representa o poder de sedução inerente a todas as mulheres; poder este tão temido e admirado pelos homens:

Ser de olhos brilhantes que giram, Oblíquos e negros, velados pelas pálpebras que descem lentamente e que, em vez de ocultar seu poder sedutor, intensificam-no. Lábios macios nos quais brotam sorrisos e palavras enganosas, discurso envolvente, que prende o homem e o arrasta para a Ilusão²⁷⁶.

A mulher não tinha espaço para expressar-se. Ora, era o homem que tinha o poder da escrita e, por isso, as fontes que temos para analisar o mundo antigo, nos oferecem visões masculinas desse período. Isto é, eles escreveram o que pensavam que as mulheres pensavam, ou, o que elas deveriam pensar (na casa, no marido e nos filhos). Nesse sentido, Marta Mega de Andrade coloca que:

Quanto a isso, reside uma confusão entre o que se diz e o que as mulheres são e fazem, em outras palavras, o seu "papel". Ora literatura é literatura, e o primado da literatura é a ficção, o imaginário, no timo sentido. Assim, a ambiguidade do feminino era uma figura do imaginário²⁷⁷.

Medeia, também, revela hesitação, sentimentos contraditórios de determinação e horror pelo que vai, premeditadamente, executar. Porém, sua hesitação não dura muito tempo, executando seu plano e ainda o justificando. Nessa obra, é o trágico que dá voz à mulher. Nela, essa aparece como um ser capaz de ter sentimentos e atitudes fortes e não só como um ser submisso que vivia o sofri-

²⁷⁵ MARQUETTI, F. R. *Encanto de sereia*. a permanência de traços arcaicos de imagens de Vênus. Campinas-SP: UNICAMP, 2003, p. 197.

²⁷⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷⁷ ANDRADE, M. M. *A cidade das mulheres: a questão feminina e a pólis revisada*. Campinas-SP: UNICAMP, 2003, p. 119.

mento. Medéia, enfim, contraria todo o ideal, projetado pelos homens, de esposa e mãe.²⁷⁸

Diferentemente de Penélope e Medéia, que continuam fiéis aos seus maridos, Helena não mantém essa posição. Homero tenta, de todas as formas, colocar Helena como vítima de sua própria beleza e dos homens que estão ao seu redor. Para outros autores, ela continua sendo a esposa traidora, perfil de mulher abominado pela sociedade da época. Na narrativa de Homero, Helena arrepende-se de deixar Menelau, ao compreender o significado de suas ações e o número de vidas que isso custou. Mas, no final das contas, não fica claro se ela, em momento algum, teve outra escolha. Helena não deixa Menelau, na *Ilíada*. Paris a rouba com o auxílio de Afrodite. Esta falta de autonomia é característica marcante de Helena na obra homérica, que apresenta indícios do *status* feminino durante a época de Homero. Esta é uma característica que as duas personagens de Homero compartilham e que demonstra um ponto de disparidade em relação à Medéia: a falta de autonomia.

Ao analisar o perfil dessas personagens femininas, fica bem nítido o lugar que cada uma tomou para si. Por mais que sejam personagens, e não saibamos se existiram ou não mulheres com essas características, uma coisa é certa, representam modelos de feminino concebidos nos períodos da história grega de que são oriundos. Esse retrato pode ser uma representação do real e do lugar institucional atribuído à mulher, como, provavelmente, pode ser o caso de Penélope: esposa fiel, cuidadosa, submissa e boa mãe. Porém, antes de possuir todos esses dons de uma boa esposa, ela é uma mulher. E, como tal, ela tinha em sua essência um lado de simulação e de beleza que seduzia, encantava e persuadia. Essas últimas características, para os antigos, eram da própria natureza da mulher e, por isso, era, ela mesma, pressionada pela sociedade patriarcal, que tinha de educar esse seu lado “escuro”, e o único meio de domesticá-lo seria servindo ao marido e a casa.

²⁷⁸ CRAVEIRO, A. C. Op., cit., p. 27.

No caso de Helena, seria apenas em parte o retrato da mulher preconizada pela sociedade da época, por causa da sua provável traição, indesejada por aquela. Entretanto, ao mesmo tempo, ela seria uma mulher que, como Penélope, não tinha vontade própria e possuía tal beleza a ponto de ser desejada por muitos homens. Ao passo que Medéia, seria o pesadelo dos homens gregos: temperamental, sem submissão e sem amor materno. Ela é considerada como *“mulher de feroz caráter, de hedionda natureza e espírito implacável”*²⁷⁹.

Como se pode observar, pelas reflexões acerca do “papel” e do perfil da mulher dentro da família e do casamento na Grécia antiga, constatamos o quanto a sociedade grega era centrada na figura do homem, fazendo com que o mundo da mulher se resumisse a sua casa, ao seu marido e aos seus filhos. De acordo com a historiografia tradicional, a maior parte da vida de uma mulher era dentro do gineceu. Entretanto, podemos observar também que nem todas seguiam a risca os padrões instituídos pela sociedade. As três mulheres, aqui estudadas, permitiram-nos problematizar a generalidade que aparece nas análises de estudiosos do mundo clássico. De forma “expositiva”, como é o caso de Medéia ou, burlando as tradições de forma estratégica, caso de Penélope ou, ainda, usando da sedução e da beleza para persuadir, exemplo de Helena. Elas se sobressaem em relação às mulheres de sua época. Deram voz, vez e atitude às mulheres; mostraram o poder (in)consciente, que elas possuíam.

²⁷⁹ EURÍPIDES. Op., cit. vs. 100.

12 A DOCTRINA DE EPICURO: A FILOSOFIA DA FELICIDADE NA GRÉCIA HELÊNICA E SUA RESSONÂNCIA NA ATUALIDADE

Raíssa Barbosa da Costa

A felicidade pode ser alcançada?

Esta é uma questão que acompanha a humanidade desde a antiguidade. É também o motivo pelo qual escolhemos tratar, nesse ensaio, das ideias de Epicuro, filósofo grego do período helenístico (sécs. IV e III a.C.) que dedicou sua filosofia à busca do prazer e da felicidade humana.

No entanto, surge outra questão: será que o conceito de felicidade encontrado por Epicuro, séculos atrás, tem alguma ressonância nesse mundo agitado, estressado e consumista em que vivemos? E ainda, quais as diferenças que podemos encontrar para o conceito de felicidade na antiguidade e no mundo contemporâneo?

Para identificar as questões acima, é necessário, primeiramente, entender o que é o epicurismo e, para isso, devemos saber um pouco mais sobre o filósofo que desenvolveu essa corrente filosófica e, portanto, ter conhecimento do período em que ele desenvolveu seu diálogo. Elementos que consideramos importantes para a compreensão de suas ideias.

A respeito da vida de Epicuro, sabemos que sua saúde era muito frágil, pois sofria de cálculo renal, o que nos remete à ideia de que sua vida foi marcada pela dor. Ele era filho de um ateniense chamado Néocles; foi criado na cidade de Samos²⁸⁰ e sua mãe era praticante de magia, o que significa que Epicuro, desde muito novo, já adquirira um conhecimento a respeito das crenças e misticismos que acompanhavam os gregos.

²⁸⁰ Samos (em grego, Σάμος) é uma ilha grega no leste do mar Egeu, localizada entre a ilha de Quíos ao norte e o complexo arquipelágico do Dodecaneso ao sul e em particular a ilha de Patmos e na costa da Turquia, em que foi formalmente conhecida como Jônia. É também o local onde nasceu Pitágoras.

Após ter conhecido o ensinamento platônico de Panfilio (que ele rejeita) e descoberto a teoria atômica de Demócrito, por intermédio de Nausifanes, o filósofo grego Epicuro (341-270 a.C) abre, por volta de 306, sua escola em Atenas: 'jardim' a céu aberto, onde vive em harmonia a comunidade de seus inúmeros fiéis alunos, entre os quais mulheres e até, ao que dizem, escravos. De seus textos, aparentemente numerosos, mas de um estilo frouxo, restam-nos as cartas e fragmentos²⁸¹.

Porém, antes mesmo de Epicuro nascer, o pensamento filosófico e científico, que vai influenciar em muitos aspectos a doutrina do epicurismo, se desenvolveu durante o período clássico da Grécia Antiga, principalmente no século V a.C.. O que podemos dizer que foi o ambiente perfeito para tal, por causa do sistema político democrático das cidades-estados, como Atenas, palco de um grande desenvolvimento cultural e científico. Segundo o historiador grego Heródoto de Halicarnassos²⁸², a raiz que sustentou todo esse desenvolvimento, essa distinção cultural que os gregos, mesmo após perder sua autonomia, procuravam preservar, estava no senso de liberdade política do cidadão grego²⁸³, que por fazer parte de uma cidade-estado, autônoma, e, por fazer uso de seus direitos de cidadania, não estava submetido a nenhum soberano. Esse período é também o ambiente de vários nomes importantes para as ciências humanas atuais, como Sócrates, Platão e Demócrito²⁸⁴.

A Batalha de Queroneia (336 a.C), entre gregos e macedônios, marca a passagem da Grécia para as mãos de Felipe II, rei da

²⁸¹ DUROZOI, Gerard; ROUSSEL, André (1993) apud GONZAGA, Andréa. *A felicidade de Epicuro*. Crato-CE: URCA, 2004 (Monografia de conclusão do Curso de Especialização em Estudos Clássicos, sob orientação da Profa. Marinalva Vilar de Lima).

²⁸² HERÓDOTO. Apud CHAVES, Lázaro Curvelo. *Vida e obra*. In. EPICURO *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1987.

²⁸³ Eram considerados cidadãos apenas os homens nascidos na dada cidade-estado ou os filhos de cidadãos da mesma. Mulheres, escravos e estrangeiros ficavam de fora dos direitos de cidadão. Ver: FINLEY, M.I. *Os gregos antigos*, Trad.: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1998.

²⁸⁴ FINLEY, Moses I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Macedônia, cujo império foi ampliado por seu filho Alexandre Magno. A Grécia passou a fazer parte de um grande mosaico de povos, submissos a Macedônia. Isto fez com que muitos elementos da cultura grega se difundissem pelo mundo. Esse período de “submissão” e, conseqüente, perda de liberdade político-administrativo dos gregos é nomeado pela historiografia de período helenístico²⁸⁵.

O império macedônico começou sua expansão com o rei Felipe II, porém, como já foi dito, quem conseguiu realizar o grande feito de expansão do domínio macedônico foi seu filho Alexandre, que depois passaria a ser chamado e lembrado como Alexandre, o Grande. Em 334 a.C., Alexandre atravessou a Ásia, desafiou Dario III e chegou à Índia. Suas conquistas e seu projeto de construir uma ponte entre o oriente bárbaro e a civilização grega constituíram a origem da chamada civilização helenística, que se desenvolveu em grande parte na Ásia (Pérsia, Síria e Índia) e no Egito. Assim, depois que a Grécia perdeu o poder e a independência política, sua língua e sua cultura se tornaram quase universais.

A submissão a um Império, fez com que o discurso grego, que tanto se referia à liberdade, principalmente o discurso filosófico voltado para o político e o social, perdesse o sentido: “*Se as decisões políticas e as leis emanam, prontas e indiscutíveis, de Filipe ou Alexandre para todo o império, na vida pública cabe somente obedecer: nem a cidade é mais dona do seu destino, nem o cidadão pode decidir sobre ela.*”²⁸⁶. Não que este tipo de discurso tenha deixado de existir entre os gregos, mas apenas pode ser observada uma mudança no foco do pensamento filosófico, exatamente porque o antigo discurso tinha se tornado ineficiente. O discurso do período clássico se tornou vazio. A busca pela verdade continuou e o diálogo dos filósofos voltou-se para a subjetividade humana.

²⁸⁵ Ver: LEVÊQUE, Pierre. *O período Helenístico*. Lisboa: Edições 70; FINLEY, M.I. Op.cit.

²⁸⁶ PESSANHA, Américo Motta. *As delícias do jardim*. In: _____. *Ética*. São Paulo: Cia das Letras, 1982, p. 66.

A acumulação das riquezas em um pólo da sociedade não impede o empobrecimento geral. Nenhum tempo foi mais trágico que o tempo de Epicuro [...] A infelicidade se estabelece entre os gregos, a desordem e a angústia aumentam todos os dias [...] Sangue, incêndio, pilhagens: mundo de Epicuro²⁸⁷.

Epicuro viveu esse período de conflitos e de mudanças, numa humanidade doente, cheia de crenças que, para o epicurismo, podem ser a principal causa da infelicidade humana. Sendo assim, ele participou do novo foco filosófico, formulando um discurso a respeito da busca do prazer e da conquista da felicidade, que se destacou, ou melhor, diferenciou-se de outros discursos, a exemplo do elaborado pelo estoicismo, sobre o qual exporemos mais na frente.

Para Epicuro, a chave da felicidade estava em ter uma vida de contínuos prazeres, e é exatamente nesse ponto que sua filosofia é mal interpretada. Alguns consideram o epicurismo como sinônimo de sibaritismo, ou seja, um poço de desejos excessivos de prazer e luxo, como o estoico Cícero²⁸⁸ que, a respeito da escola fundada por Epicuro, dirá que se trata de “*um jardim de prazer onde os discípulos enlanguesciam em gozos refinados*”²⁸⁹. Mas, como podemos ver a partir das palavras do próprio filósofo, o prazer para Epicuro tinha um significado muito mais profundo: “*O limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a dor. E onde há prazer, enquanto existe, não há dor de corpo ou de espírito, ou de ambos*”²⁹⁰. Epicuro associa a existência do prazer à ausência da dor.

²⁸⁷ NIZAN apud idem, *ibidem*.

²⁸⁸ Cícero foi um filósofo, orador, escritor, advogado e político romano. É autor de diversos tratados filosóficos sobre o Estado, o bem, o conhecimento, a velhice, o dever, a amizade, entre outros, que transmitem a tradição do pensamento grego. Para observar sua contraposição ao epicurismo, ver: CÍCERO. *Dos deveres*. Trad.: Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999; CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad.: Carlos Ancêde Nougê. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²⁸⁹ CÍCERO apud PESSANHA, Américo Motta. Op., cit., p. 62.

²⁹⁰ EPICURO. *Antologia de textos*. Trad.: Agostinho da Silva. In: EPICURO *et al.* Op., cit., p. 14.

A filosofia, ou ainda, o filosofar no epicurismo, era visto como algo essencial para a alma, um remédio para os males que afligiam o homem e uma porta para a felicidade. Então, vejamos:

Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem canse de fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz²⁹¹.

Epicuro acreditava ter achado uma “fórmula” para conquistar a felicidade e, por isso, sua filosofia avançava além dos meros diálogos e teorias, pois ele procurava viver a filosofia. É a partir dessa ideia de formular uma filosofia *phármakon*, que Epicuro passa a ser considerado o médico das almas.

Antes de aprofundar um pouco mais na filosofia *phármakon*, gostaríamos de explicar, de forma sintética, um pouco a respeito das outras escolas filosóficas que coexistiram com o epicurismo e que, como esta, também “pregavam” uma doutrina voltada para o subjetivo. É o caso, por exemplo, do cinismo, representado por Diógenes de Sínope²⁹², fundado por um discípulo de Sócrates, que pregava o desapego total aos bens materiais. A maior diferença desta em relação ao epicurismo, se encontra na relação homem-prazer. Enquanto que, para o epicurismo, a felicidade se encontrava relacionada ao prazer, para os cínicos, era exatamente o oposto. Sua filosofia partia do princípio de que a felicidade não dependia de

²⁹¹ Idem, ibidem, p.11.

²⁹² Diógenes de Sínope foi um filósofo grego e talvez o maior representante do Cinismo. Conta a história que Diógenes vivia a perambular pelas ruas, na miséria e um dia foi aprisionado por piratas e vendido como escravo. Um bom homem o comprou e, percebendo a inteligência de seu escravo, lhe deu um voto de confiança, deixando nas mãos de Diógenes os seus negócios e também a educação de seus filhos. Ver: DUROZOL, Gerard; ROUSSEL, André (1993) apud GONZAGA, Andréa. *A felicidade de Epicuro*. Crato-CE: URCA, 2004 (Monografia de conclusão do Curso de Especialização em Estudos Clássicos, sob orientação da Profa. Marinalva Vilar de Lima).

nada externo à própria pessoa e, assim, coisas materiais, reconhecimento alheio e até a preocupação com a saúde, com o sofrimento e com a morte, nada disso podia trazer a felicidade²⁹³. Segundo os Cínicos, é justamente a libertação de todas essas coisas, que podia trazer a felicidade que, uma vez obtida, nunca mais poderia ser perdida.

Os estoícos em muito vão se aproximar dos cínicos e, por isso, vão se afastar substancialmente dos epicuristas. O estoicismo era uma doutrina filosófica que propunha viver de acordo com a lei racional da natureza e aconselhava a indiferença (*apatheia*) em relação a tudo que é externo ao ser. O homem sábio deveria obedecer à lei natural, reconhecendo-se como uma peça na grande ordem e propósito do universo.

Sabendo um pouco mais sobre as diferentes escolas filosóficas do período do epicurismo, podemos, então, adentrar um pouco mais na filosofia *phármakon*, proposta por Epicuro, que foi bastante difundida. Um exemplo disto são as escrituras encontradas nos portões da cidade de Enoanda²⁹⁴, feita por um discípulo de Epicuro, Diógenes²⁹⁵. Este queria que todos que passassem pela cidade pudessem contemplar as palavras e levá-las consigo de alguma forma. Por isso, ele procurou difundir a filosofia da felicidade a partir de um *tetraphármakon* que, como afirma Pessanha²⁹⁶, é um remédio com quatro pontos importantes, formulado a partir dos principais princípios de Epicuro, para que os homens consigam eliminar os males da alma. Eis o *tetraphármakon*:

²⁹³ Ver: LIMA, Marinalva Vilar de. *Os mortos na antiguidade: uma leitura de Luciano de Samósata*. In: LIMA, Marinalva.V. & ARAÚJO, Orlando Luiz (orgs). *Ensaio em Estudos Clássicos*, Campina Grande-PB: EDUFPG, 2006, pp.135-154.

²⁹⁴ Enoanda ficava na Capadócia, esta foi uma província romana, uma grande região interior na parte oriental da Ásia Menor.

²⁹⁵ Diógenes de Enoanda, diferentemente de Diógenes de Sínope, foi um discípulo e filósofo epicurista, do século II d.C. Em seu tempo, foi o principal responsável por difundir os ensinamentos de seu mestre e conservá-los.

²⁹⁶ PESSANHA, Américo Motta. Op., cit., p. 58.

Não há o que temer quanto aos deuses.
Não há nada a temer quanto à morte.
Pode-se alcançar a felicidade.
Pode-se suportar a dor²⁹⁷.

Estudando esse *tretraphármakon*, percebemos que cada pedaço dele remete a uma fragilidade humana. Ao dizer “*não há o que temer quanto aos deuses*”, podemos lembrar que a mãe de Epicuro praticava magia e que, graças a isto, ele desde pequeno entrou em contato com as inúmeras crenças que regiam a vida dos homens. Os Deuses de Epicuro não participam dos conflitos da terra, vivem em uma felicidade eterna. Cabe aos homens não temê-los, mas, sim, imitá-los em sabedoria e serenidade, evitando a angústia ou o medo.

Em “*não há nada a temer quanto à morte*”, fica ainda mais simples de entendermos que, se levarmos em consideração que a morte tem o significado de perda da sensibilidade para Epicuro e, assim, não se deve temer algo que não vai estar presente em nossas vidas. Pois, quando ela ocorrer, conseqüentemente, já não estaremos vivos. Logo, não podemos sentir a morte e, então, sofrer ao saber que um dia ela acontecerá será perder a serenidade.

A terceira frase do *tretaphármakon* já diz respeito a uma questão sobre a qual a humanidade se pergunta há tempos: seria possível alcançar a felicidade? Para Epicuro, “*pode-se alcançar a felicidade*”, pois o homem tem uma espécie de vocação para ser feliz dentro de si, mas, para conseguir alcançar tal estado de espírito, não deve achar que uma doença ou outro infortúnio vá privá-lo de ser feliz. O homem tem que buscar e acreditar numa vida prazerosa, ideia que nos remete a quarta e última frase: “*pode-se suportar a dor*”. Essa frase lembra que o prazer está ligado à ausência da dor, tanto física quanto à dor da alma. O próprio Epicuro, como já foi dito, sofreu de cálculo renal, mas nem mesmo isso o impediu de ser feliz, pois ele aprendeu a suportar e a conviver com essa dor. Porém, quando a dor é na alma deve ser feito um redirecionamento dos valores que orientam a vida, para que possam ser eliminados os

²⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 58.

temores que o atormentam e, para Epicuro, o homem precisa de conhecimento e serenidade para vencer essas etapas.

Segundo Epicuro, Para viver bem e com prazer, o medo, tanto das coisas ruins quanto das boas, deve ser eliminado. Dessa forma, a filosofia seria o remédio que poderia pôr fim aos medos humanos.

Resumindo, o homem feliz para o epicurismo é aquele que não se perturba com o que o rodeia. Então, analisando essa conclusão, podemos dizer que faz bastante sentido um filósofo do século III a.C. ter pensado dessa maneira. Logo no início desse trabalho, relatamos o que acontecia na Grécia em que Epicuro viveu e formulou suas ideias. Sendo assim, faz muito sentido pensar que, para a época, isolar-se de um mundo conflituoso poderia realmente ajudar o ser humano a sentir-se melhor, a alcançar a tão desejada felicidade. Baseando-nos ainda na escola formada por Epicuro no ano 306 a.C, na qual ele recebia amigos, pessoas que estivessem interessadas em compartilhar os prazeres do conhecimento, a frase que se encontrava no portão de entrada da escola, O Jardim, qual seja, *“forasteiro, aqui te sentirás bem. Aqui, o bem supremo é o prazer.”*, já nos remete à ideia central que levou Epicuro a abrir aquele lugar, em torno do qual girava a filosofia e a ética do epicurismo. Um lugar onde as pessoas podiam meditar e filosofar e, assim, a felicidade passa a ser constituída, a nosso ver, a partir da soma da liberdade, da amizade e de tempo para meditar, ações que trazem prazer ao homem.

O que faz a originalidade e a grandeza de sua doutrina é que numa época de misérias e lutas em que os diálogos disputam a herança de Alexandre, e proveniente de um homem pobre e só, sofredor desde a juventude de dolorosa doença de bexiga que não lhe dá sossego, ela afirma tranquilamente que o homem é feito para ser feliz, que carrega essa felicidade nele próprio e que a filosofia não é preparação para a morte, mas procura a alegria.²⁹⁸

²⁹⁸ PETIT. Apud PESSANHA, Américo Motta. Op., cit.

A doutrina de Epicuro se solidificou e sustentou-se durante alguns séculos após sua morte, principalmente por causa de seus discípulos que, mesmo separados por séculos de seu mestre, como é o caso de Diógenes, tentaram, cada um de sua maneira, perpetuar a filosofia de Epicuro. Como foi visto, Diógenes escreve nos portões da cidade em que vive o *tretapharmakon*, mas, um outro ilustre discípulo de Epicuro, foi Tito Lucrécio²⁹⁹ que deixou por escrito sua incontida admiração pelo filósofo da seguinte maneira:

Ó tu que pudeste, de tão grandes trevas, fazer sair tão claro esplendor, esclarecendo-nos sobre os bens da vida, a ti eu sigo, ó glória do povo grego, e ponho agora meus pés sobre os sinais deixados pelos teus, não por qualquer desejo de rivalizar contigo, mas porque por amor me lanço a imitar-te. De fato, como poderia a andorinha bater-se com o cisne, que poderiam fazer de semelhante em carreira os cabritos de trêmulos Membros e os fortes, vigorosos cavalos? Tu, ó pai, és o descobridor da verdade, tu me ofereces lições paternas, e é nos teus livros que nós, semelhantes às abelhas que nos prados floridos tudo libam, vamos de igual modo recolhendo as palavras de ouro, de ouro mesmo, as mais dignas que houve desde que o tempo é tempo. Logo que a tua doutrina, obra de um gênio divino, começa a proclamar a natureza das coisas, dispersam-se os terrores do ânimo, apartam-se as muralhas do mundo, e vejo, como tudo se faz pelo espaço inteiro³⁰⁰.

Diante de tantas dificuldades, um homem encontra um caminho que lhe levava a felicidade. Transportando o caso para o nosso século, o XXI, seria possível seguir a proposta de felicidade de Epicuro?

Tomando como base o Brasil e os brasileiros, desde o final do século XX e o início do século XXI, também é notável uma gran-

²⁹⁹ Tito Lucrécio Caro I (99-55 a.C.) foi um escritor romano, mas pouco se sabe sobre sua vida. Sabe-se que conseguiu com sucesso realizar a tarefa de sistematizar a cosmologia epicurista em seu poema filosófico de seis volumes.

³⁰⁰ TITO LUCRÉCIO CARO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. In: EPICURO *et al.* Op., cit., p. 63.

de diferença, semelhante ao que ocorreu entre os séculos IV e III a.C, na Grécia, na forma de agir e pensar do homem. O Brasil, durante 20 anos, já próximo ao fim do século XX, passou por um período em que havia uma exigência da participação do povo na política e nos movimentos sociais. Ao contrário do que ocorrera na Grécia, onde havia uma democracia e uma liberdade, o Brasil se encontrava em meio a uma ditadura que censurava os questionamentos e qualquer forma de opinião contrária ao regime militar. Para isso, utilizava-se da repressão através do exílio e também de torturas³⁰¹. Muitos dos músicos, poetas, escritores, filósofos, brasileiros do fim do século XX, foram exilados, torturados e mortos ao tentarem ir de encontro ao governo ditatorial. No século V a.C. na Grécia, antes da mudança no foco da filosofia, o que se passava entre os Gregos era simplesmente o contrário: eles esbanjavam de uma liberdade que os faziam felizes.

A busca pela liberdade de expressão, pelo direito de voto e pelo fim da censura, durante a ditadura, significava mais do que a questão da busca pela própria liberdade, pois vai, ao menos teoricamente, trazer para os brasileiros a felicidade. Contudo, quando finalmente o regime militar entra em crise, a pressão popular, o forte crescimento da oposição e a abertura ao pluripartidarismo³⁰² de 1979, foram fatores que contribuíram para que, finalmente, a ditadura militar acabasse. Com a eleição indireta de 1985 e a vitória de Tancredo Neves³⁰³, candidato do partido oposto ao dos milita-

³⁰¹ SODRÉ, Nelson Werneck. *Vida e morte da ditadura: 20 anos de autoritarismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

³⁰² O pluripartidarismo havia sido proibido no Brasil, após o golpe militar de 1964, cabendo só a existência do partido militar que estava no poder, sendo vetada também as eleições diretas. O povo se encontrava preso numa ditadura, ou seja, havia perdido seu direito de escolha de um governante. Ver: Revista projeto História, PUC-SP: EDUC, dossiê *Cultura e poder – o golpe de 1964: 40 anos depois*, 2004 (vls. I e II).

³⁰³ Após um período negro na História do Brasil, Tancredo Neves, foi eleito o primeiro presidente civil em mais de 20 anos. A ansiedade de todo o país pela sua posse e por uma reorganização da sociedade, ainda amedrontada pelo regime militar, era nítida, no entan-

res, por mais que este não tenha assumido a presidência do Brasil, posto que foi transferido para seu vice, José Sarney, a ditadura não mais conseguia perdurar, pois o povo se libertava.

Porém, ao contrário do que se possa imaginar, as gerações seguintes à queda da ditadura, a “geração perdida”, não querendo generalizar, não se encontra mais nas ruas em busca de seus direitos. Surge neles um sentimento de vazio que sugere a impressão que acreditam que tudo que precisava ser feito para a conquista da liberdade já o foi por seus pais. Então, a geração se entrega à música, às drogas, à “boa vida”, à falta de um diálogo social. Os brasileiros se voltam para questões muitas vezes egocêntricas, restritas ao “eu”. As ações dos jovens no fim do século XX passam a ser realizadas com o objetivo de alcançarem conquistas individuais. O social e o político perderam a vez nas conversas entre adolescentes e jovens, pois, como já foi ressaltado, é como se eles não precisassem fazer mais nada.

As pessoas nos dias atuais, ao pensarem em felicidade, pensam logo em algum momento das suas vidas em que se sentiram felizes, associando essa sensação, também, a um conjunto de coisas: a um estado de espírito, às pessoas próximas que amam, a um bem-estar financeiro e social, à boa saúde, à aquisição de algum bem de consumo, entre outras. Então vejamos o que diz uma das jovens que entrevistamos sobre a questão: *“Felicidade é um estado de espírito, quase incansável, difícil de se obter e que se esvai rapidamente (...). É estar bem e poder contagiar as outras pessoas”*³⁰⁴.

Muitas pessoas, também, acreditam que a felicidade está no prazer, mas é exatamente na questão do que é o prazer, que vimos a maior diferença a compreensão elaborada pelo epicurismo antigo e a atual. O prazer, como já foi dito, para o epicurismo, estava inteiramente relacionado à ausência da dor. Epicuro acreditava que o

to, Tancredo foi internado com dores no tórax na véspera da sua posse, e após algumas cirurgias ele morreu de infecção generalizada.

³⁰⁴ Gabriela Barbosa, estudante do curso de História, por nós entrevistada em 30 de março de 2007.

prazer se estendia e não era momentâneo. Ler um livro, por exemplo, era prazeroso tanto para o momento, quanto para períodos subsequentes da vida de um indivíduo, pois o conhecimento adquirido na leitura continuava com ele. O prazer tinha consequências construtivas para sua vida: amizade, liberdade, banquetes, entre outros. Hoje, a ideia de prazer está relacionada a pequenos momentos e que, nem sempre, irão trazer boas consequências para a vida: o prazer em poder comprar, o consumismo; o prazer em passar a noite numa balada; e assim por diante.

Analisando as propagandas de diversos produtos, podemos ver a utilização de muitas ideias da filosofia da felicidade. Porém, as empresas de marketing e propaganda não estão interessadas em transmitir a filosofia de Epicuro de forma a levar as pessoas a pensar e conquistar felicidade, e sim, utilizam as ideias de liberdade, felicidade e prazer e as ligam à ideia de consumo. Desse modo, transportam o meio de alcançar a felicidade ao poder de compra, influenciando as pessoas a entenderem que se elas não podem *ter*, elas não serão felizes. Sabendo como a mídia hoje influencia as pessoas, e ainda com a globalização, não fica difícil entender o porquê das pessoas ligarem o prazer diretamente a coisas fúteis ou, ainda, desnecessárias para a conquista de um melhor estado de espírito. As empresas de marketing e propaganda mostram um caminho para a felicidade, e muitas pessoas o seguem.

Mas há, ainda, quem realmente acredite que a felicidade é inerente ao homem, como Epicuro, caso de alguns livros de autoajuda, que procuram mostrar a simplicidade da felicidade. Não que ela seja fácil de ser alcançada, mas que *“as pessoas felizes permitem-se ser felizes”*³⁰⁵. Por outro lado, Epicuro não venderia, de forma alguma, seus conhecimentos, assim como os seus discípulos acreditavam que o conhecimento deveria ser compartilhado com outras pessoas. Mas no mundo capitalista de hoje, até para adquirir conhecimento tem-se que ter um poder aquisitivo. *“De que me serve*

³⁰⁵ NIVEN, David. 100 Segredos das Pessoas Felizes. Trad. Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, p. 15.

descobrir alguma coisa que nos parece importante se não a revelarmos para as pessoas que possam realmente usar a informação? Por que passar a vida inteira brincando de 'eu tenho um segredo que só conto para alguns poucos privilegiados'?"³⁰⁶.

Essa afirmação feita por um psicólogo nos faz pensar, sobre como o conhecimento, como já havia dito, se restringe, também, aos que podem e que, muitas vezes, não irão fazer uso do que lhe foi passado. Este mesmo psicólogo faz uma ressalva muito próxima das ideias do epicurismo: *"Ninguém é capaz de fazer alguém feliz em um passe de mágica. O que podemos é ajudar as pessoas a verem aquilo que precisam ver, apontar o caminho e torcer para que elas o sigam"*³⁰⁷. Ou seja, Epicuro, por mais que acreditasse ter achado uma forma de conquistar a felicidade, e tentar de uma maneira limpa e simples difundir seus conhecimentos, não poderia fazer alguém feliz, a menos que este o quisesse ser.

O sucesso de temas subjetivos na atualidade deve-se, assim como ocorreu na antiguidade, a uma mudança no foco do pensamento humano. Recapitulando a ideia, inicialmente exposta neste ensaio, a Grécia passou por uma transição que contribuiu para que os filósofos e pensadores mudassem o foco de seus diálogos. Os novos que surgiam iam seguindo essa linha, caso de Epicuro. Na transição do século XX para o XXI, uma "onda" "new age" se instalou, de forma que as pessoas, também, passaram a se voltar mais para o interior, para as coisas mais subjetivas, claro que, com mudanças visíveis nos conceitos, como já foi dito mais acima. O mundo se rendeu ao "império americano", através de seus produtos e propagandas que provocam uma espécie de "neocolonização", observada na influência direta da cultura americana nos demais países. Ressalte-se que há exceções e, também, muitos conflitos por causa das diferenças. Vivenciamos uma globalização da cultura.

A vertente filosófica ou teológica "new age" ou "nova era", vem trazer uma ideia e uma proposta de bem-estar para o mundo.

³⁰⁶ GILMAR. Apud idem, ibidem, p. 7.

³⁰⁷ Idem, ibidem, p. 7

Ela também se baseia muito na cultura oriental, a exemplo do budismo que acredita na serenidade, no equilíbrio, no isolamento e na meditação. Elementos que nos lembram a filosofia de Epicuro, bem como, nos mostram o quanto ainda está presente sua proposta nesse mundo estressante e agitado que vivemos.

O budismo, pode-se dizer que seria o mais próximo que temos hoje da filosofia de Epicuro. Pensando melhor sobre o assunto, devemos lembrar que o império macedônio se expandiu também para o oriente, levando a cultura helênica para a Ásia, assim como, muito da cultura oriental acabou por se infiltrar na ocidental. Lembremos que o pensamento budista é bastante antigo, sendo uma religião e filosofia baseadas nos ensinamentos deixados por Siddhartha Gautama, o Buda histórico, que viveu aproximadamente entre 563 e 483 a.C. na Índia, de onde se espalhou através da Ásia, Ásia Central, Tibete, Sri Lanka, Sudeste Asiático e, também, países como China e Japão, entre outros do Leste Asiático. Os ensinamentos básicos do budismo são: evitar o mal, fazer o bem e cultivar a própria mente. O objetivo desses é o fim do ciclo de sofrimento. Sendo assim, será que qualquer semelhança com o epicurismo seria mera coincidência?

A filosofia da felicidade de Epicuro foi, durante a Idade Média ocidental, quase que totalmente esquecida. Foi nesse período que muitos dos escritos desse filósofo foram perdidos, o que impediu que a contemporaneidade conhecesse mais sobre sua proposta para uma vida prazerosa. Contudo, o budismo no oriente, durante o mesmo período, só cresceu e se expandiu, e, hoje, alcança também o ocidente, o que nos permite fazer essa relação.

Contudo, a proposta da filosofia da felicidade ainda se encontra em alguns pontos da sociedade, outros, porém, modificaram seus conceitos em prol de um objetivo em comum, que por mais que seja oposto ao que foi pensado por Epicuro, ainda traz, como base para conseguir o que querem, a sua filosofia. Por outro lado, outras instâncias da sociedade, como a religiosa, se opõem completamente a essa filosofia, ao imporem certas regras que aumentam o medo e diminuem o prazer do homem.

Por fim, que fique a lição: *“Nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou o poder produzem a felicidade e a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação nos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza”*³⁰⁸.

³⁰⁸ EPICURO. Op., cit., p. 17.

13 CULTURA E SEXUALIDADE NA GRÉCIA ANTIGA: SEXO, AMOR E CASAMENTO

Suzana Cristina Batista Barreto

A cada dia a Grécia Antiga é mais estudada e pesquisada em seus múltiplos aspectos. Seus mitos e heróis, documentos e arte, enfim, sua história e sua cultura continuam sendo vasculhadas de maneira incessante, graças à grandeza e importância de sua civilização. E nesses estudos, as relações amorosas com todas suas nuances, sutilezas e variações, ocupam um lugar de destaque: ao mesmo tempo em que revelam um mundo radicalmente diferente do nosso, nos instiga a refletir sobre como conduzimos nossa sexualidade em nosso mundo.

Assim é que se colocam as questões: Como os gregos celebravam o casamento? Havia divórcio? Tinham alguma espécie de controle da natalidade? Quais eram suas preferências sexuais? O que representavam as relações intergênero para eles? O que sabemos a respeito da prostituição?

Foi estimulada por questionamentos dessa natureza que estabelecemos como propósitos para esse estudo: a) a busca de informações sobre a vida sexual na Grécia antiga; b) a percepção sobre como os gregos concebiam as relações de casamento, as práticas sexuais e o amor; tomando como base textos literários (a tragédia e a comédia) e evidências iconográficas a que temos acesso na contemporaneidade e que foram produzidas no chamado “período clássico”.

Utilizamos ainda as discussões de Michel Foucault sobre o debate em torno da sexualidade na Grécia antiga. Foucault realiza uma interpretação das concepções sobre sexualidade na Grécia clássica, a partir dos textos de seus dramaturgos, historiadores e filósofos. Ele analisa como se formou o “homem do desejo” e coloca importantes questões sobre a formação da moral. Demonstra tam-

bém que a moral na Antiguidade nada tinha a ver com a maldição da carne preconizada pelo Cristianismo³⁰⁹.

Nesse sentido, procurou-se discutir a instituição do casamento no referido contexto, problematizando sua relação com as ideias e práticas ligadas ao amor e ao sexo.

Com base na leitura de Nikos Vrissimtzis³¹⁰, que aborda o cotidiano na *pólis* grega, foi possível observar que o autor deixa claro dois conceitos inteiramente diferentes para as palavras *Eros* e *Ágape* que costumam ser traduzidas em uma única palavra, Amor. O autor define *Eros* como “estou apaixonado” – amor carnal, concernente ao desejo sexual, erotismo etc.; e *ágape* como significando “afeto profundo e afeição” o que corresponde ao nosso “eu amo”. Ainda com base em Vrissimtzis³¹¹ temos que o primeiro termo pressupõe paixão e entusiasmo, e o segundo, serenidade e profundidade.

Vrissimtzis³¹² demonstra que no período Homérico, o poeta Homero, em seus poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*, já apresentava uma forte presença de *Eros*. Não esqueçamos que tudo começou quando Helena, a rainha de Esparta e esposa de Menelau, apaixonou-se por Paris, o príncipe troiano, e ambos fugiram para Tróia. *Eros* foi a causa e ninguém pôde descrevê-lo e louvá-lo melhor que Homero.

Fazendo ainda alusão ao que Vrissimtzis³¹³ acomete em seu estudo temos termos que identificam como viviam os gregos antigos. Obviamente as relações amorosas, em qualquer época ou lugar estão diretamente correlacionadas ao *status* social de ambos os se-

³⁰⁹ Ver: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque, 12ª ed., Rio de Janeiro: Graal Editora, 2007 (vol. II).

³¹⁰ VRISSIMTZIS, Nikos A. *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga: um guia da vida privada dos gregos antigos*. Trad.: Luiz Alberto Machado Cabral, São Paulo: Odyssseus, 1ª ed., 2002.

³¹¹ Idem, *ibidem*.

³¹² Idem, *ibidem*.

³¹³ Idem, *ibidem*.

xos, e, sobretudo ao da mulher. Os gregos antigos deram às suas mulheres os papéis de mãe e de filha, o que, no entanto, não deve nos conduzir a pensar que sua posição fosse insignificante.

Dentro do estudo de Vrissimtzis³¹⁴ o casamento é considerado, já nos tempos homéricos, como o alicerce da sociedade. Desse modo, a importância do casamento e da família é enaltecida com a figura dos casais Zeus e Hera, Heitor e Andrômaca, Odisseu e Penélope, onde são mostrados como modelos a serem seguidos.

Ideia que Moses I. Finley³¹⁵ vai aprofundar na análise que desenvolve sobre o período homérico, apresentando a instituição do casamento como uma das possibilidades com que o jovem grego contava para conseguir riqueza. Nesse sentido, o casamento é pensado como uma reunião de forças entre duas famílias.

A peça *Medéia*, de Eurípidés³¹⁶, foi encenada pela primeira vez em Atenas, em 431 a.C. Essa importante tragédia foi amplamente apreciada pelos gregos do período clássico, época em que viveu Eurípidés. Nela Eurípidés explora o drama de Medéia. Medéia, princesa da distante Cólquida, descendente do Sol, apaixonada por Jasão, traiu sua família e abandonou a terra natal, auxiliando seu amado e a expedição dos argonautas a conquistarem o velocino de ouro. Quando, anos mais tarde, depois de terem constituído família e se instalado na Grécia (Corinto), Jasão anuncia que pretende desposar uma princesa local para aumentar seu prestígio e influência, Medéia vai às raias da loucura - para vingar o ultraje que Jasão pretende lhe impingir, Medéia, utilizando-se de astúcia e conhecimentos mágicos, arquitetou o assassinato da noiva e de seus próprios filhos! O dilaceramento psicológico, a tensão e o jogo dos diálogos contribuem para transformar essa peça de Eurípidés numa obra-prima.

³¹⁴ Idem, *ibidem*.

³¹⁵ Moses I. Finley. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

³¹⁶ EURÍPIDES. *Medéia*, Trad.: Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

Trazendo a ideia de que a mulher era a figura “inocente”, longe disso encontra-se Medéia, mulher rancorosa, ardilosa. Medéia mulher que antes de qualquer outra coisa era conhecida como feiticeira, que trazia em seu coração a ira, conseguiu mudar os olhares que se tinha da mulher grega. Eurípidés apresenta aos seus coetâneos uma outra referência para o feminino.

Em *Lisístrata*, peça escrita no ano de 411 a.C., Aristófanes resume a revolta das mulheres em dois planos: 1. as mulheres mais velhas deveriam apossar-se da Acrópole da cidade; 2. as esposas jovens de toda a Grécia deveriam seduzir seus maridos ao máximo para em seguida repudiá-los. Plano liderado pela ateniense Liberatropa (Lisístrata). As mulheres aristofânicas representam uma ação através de que o comediógrafo faz um apelo à paz na Grécia, visto que esta se encontrava dilacerada pela Guerra do Peloponeso. Compreensão do feminino que se afasta do modelo hegemônico de esposa grega.

Para esse estudo é necessário dizer que as figuras de Medéia e Liberatropa não se encontram dentro dos padrões femininos gregos, uma vez que fogem a imagem da mulher frágil e que permanece no gineceu, tendo que desenvolver apenas o papel da mãe e esposa dedicada.

Outros termos como divórcio, concubinas, contracepção e planejamento familiar estavam menos explícitos dentro dessa sociedade em que a mulher era vista como “pura”. O divórcio só era concebido quando o adultério se dava por parte da mulher, visto que o homem não era tido como adúltero por manter relações extraconjugais. O concubinato tinha como principal objetivo a procriação, o que não só era permitido como incentivado pelo estado, caso a esposa legítima fosse estéril ou gerasse apenas meninas³¹⁷.

Quanto ao sexo, a sociedade grega aceitava o ato sexual sem grandes restrições, visto que, esta aceitação limitava-se ao homem. Era comum a exibição de imagens com sentido erótico (normal-

³¹⁷ VRISSIMTZIS. Nikos A op.cit.

mente um *falo*) nas portas do *oikos* para que quem passasse soubesse que ali existia fertilidade e felicidade.

Certas representações eróticas tinham, de fato, um caráter religioso e votivo que estava relacionado particularmente à fertilidade; outras desempenhavam um papel *apotropaico* (prevenir-se contra o mal) e outras ainda pretendiam proporcionar um estímulo sexual. Os gregos acreditavam na Moderação e, por conseguinte, todo desvio como a atividade sexual desenfreada ou a lascívia, não era aceitável. Havia na Grécia uma lei que protegia mulheres e crianças de estupros, independentemente de elas serem livres ou escravas³¹⁸.

A prostituição foi praticada na Grécia sob várias formas. As prostitutas, assim como qualquer mulher grega, tinha proteção do estado, mas, também, eram obrigadas a pagar tributos e estavam sujeitas a um frequente controle. As prostitutas, em sua maioria, eram escravas ou ex-escravas que haviam sido libertadas, mas, podiam também ser mulheres livres que eram imigrantes estrangeiras ou ainda meninas que haviam sido abandonadas por seus pais e que terminavam nas mãos de algum rufião. No universo da prostituição havia, ainda, os *proxenetas*, que eram homens ou mulheres da mais baixa posição social que exploravam uma ou mais prostitutas, mantidas ou não em prostíbulos³¹⁹.

Havia ainda as várias categorias de prostitutas, classificadas de acordo com o lugar em que exerciam a profissão, assim definidas por Vrissimtzis³²⁰: *Khamaitýpai* (que eram assim denominadas por trabalharem ao ar livre, deitando-se no chão); *Leophóroi ou peripatetikáí* (que encontravam seus clientes dando voltas pelas ruas); *gephyridai* (frequentavam e trabalhavam perto das pontes); *géphyrai* (freqüentavam os banhos públicos); *katákleistai* (trabalhavam dentro dos prostíbulos).

³¹⁸ Idem, *ibidem*.

³¹⁹ Idem, *ibidem*.

³²⁰ Idem, *ibidem*.

Acerca do pagamento que era feito a prostituta, Vrissimtzi coloca que existia um preço a ser pago: um óbolo (uma dracma = seis óbolos), mas o pagamento, também, poderia ser efetuado em espécie. Existiam formas diferenciadas de pagamentos que eram feitas de acordo com a condição do cliente. A função das prostitutas era a de ter relações sexuais mediante pagamento, com quem quer que as solicitasse.

De acordo com os estudos de Deschanel³²¹ as *hetairas*, assim como as prostitutas comuns, eram provenientes das classes dos escravos, ex-escravos e metecos (imigrantes). As *hetairas* deviam sua fama, sobretudo, aos banquetes (ceias exclusivas para os homens). Elas eram chamadas aos banquetes não apenas como tocadoras de flautas e dançarinas, mas também como companhia feminina. Das *hetairas* sabemos que elas eram muito bem pagas e disso resultava que adotavam um estilo de vida suntuoso, vivendo em mansões ricamente mobiliadas e decoradas, com escravos à disposição. Sua fortuna consistia exclusivamente em dinheiro, uma vez que, como mulheres não podiam adquirir bens imóveis. Além disso, eram muito solicitadas pelos homens públicos que eram ligados ao universo político da Atenas clássica. Estes buscavam não apenas o prazer, mas, sobretudo os conhecimentos a que elas se dedicavam a estudar.

Pelo fato de serem as *hetairas* mulheres e, também, não-atenienses, elas precisavam de algum protetor – não necessariamente de um *proxeneta* – que cuidasse delas. O sonho de toda *hetaira*, mesmo a mais famosa dentre elas, era encontrar um cidadão abastado que a levasse para casa como sua concubina, onde poderia viver comodamente uma relação semelhante ao casamento e ter filhos³²².

³²¹DESCHANEL, Emile. *As cortesãs gregas*: Hiparca, Frinéia, Laís, Aspásia, Safo, trad.: Luiz Toledo Machado, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

³²² Cf. Idem, *ibidem*; VRISSIMTZIS. Nikos A op.cit.

Já a pederastia era uma atividade obrigatória para os jovens, uma vez que fazia parte de seu programa educacional³²³. Seu surgimento se deu por volta do século VI a.C. e durou até o fim do século IV a.C. Quando falamos em Pederastia nos vem logo à cabeça a ideia de homossexualidade, sendo que esta, na verdade, não tinha um caráter homossexual.

A palavra pederastia denotava a afeição espiritual de um homem adulto por um garoto, o que significava uma instituição pedagógica plena de ideais. A pederastia seguia um conjunto concreto de regras. Nesse relacionamento, o adulto era denominado *erastés* ("amante") e o adolescente, *erómenos* ("amado"). Os *erómenos* deviam ter entre doze e dezoito anos e o *erastés* devia ter acima de vinte anos, o que significa que já havia ultrapassado o estágio de *erómenos*. A continuidade do relacionamento depois dos dezoito anos era considerada inaceitável, para prevenir que se transformasse numa relação homossexual.

O encontro e o primeiro contato ocorriam nos ginásios, onde os jovens se exercitavam. Presentes simbólicos eram dados pelos *erastés* aos seus *erómenos*, esses presentes tinham caracteres simbólico e pedagógico³²⁴.

Enquanto durava o relacionamento, o *erastés* ensinava ao *erómenos* as maneiras de comportamento, as regras de cortesia, os valores morais, a disciplina, mas também as atitudes básicas sobre a vida social, legislação e os negócios exteriores da cidade. Quando o *erastés* passava a ensinar ao *erómenos* como se comportar diante de uma situação de ato sexual, o *erastés* bolinava os órgãos genitais dos *erómenos*. O próprio ato sexual ocorria (se e quando ocorria), exclusivamente, entre as coxas do jovem, na posição intrafemural, já que era o único permitido, de acordo com as regras não escritas da pederastia.

³²³ MARROU, Henri-Irinee. *História da Educação na Antiguidade*. Trad: Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.

³²⁴ VRISSIMTZIS, Nikos A. *Op.cit.*

Devemos, porém, ressaltar que, a nobre instituição da pedestria não deve ser confundida com pedofilia, e que o homoerotismo na Grécia antiga era simplesmente tolerado pelo estado, porém, jamais constituiu um “padrão” da sociedade grega antiga.

Quando falamos em homoerotismo feminino na Grécia antiga, limitamo-nos, pois, muito pouco se sabe a seu respeito. O termo que prevaleceu em quase todas as línguas, porém, é a palavra grega lésbica, derivada da Ilha grega de Lesbos, a pátria de Safo³²⁵, que é erroneamente considerada como a sacerdotisa, por excelência, do amor homoerótico feminino.

Partindo agora para o estudo feito por Michel Foucault em seu livro “História da Sexualidade: o uso dos prazeres”³²⁶, onde aborda o debate em torno da sexualidade na Grécia antiga, observamos que Foucault realiza uma interpretação das concepções sobre sexualidade na Grécia clássica. Ele analisa como se formou o “homem do desejo” e coloca importantes questões sobre a formação da moral. Demonstra que a moral na Antiguidade nada tinha a ver com a “maldição da carne” preconizada pelo Cristianismo.

Foucault³²⁷ estuda como a atividade sexual na Grécia clássica é associada a uma prática educacional e ao exercício da temperança para a realização de um bom uso dos prazeres, do domínio de si e dos outros, da aquisição e manutenção da liberdade e da verdade. Assim, o exercício sexual se constitui como domínio de prática moral e modo de subjetivação presente no projeto de uma “estética da existência”.

Os problemas elaborados por Foucault sobre a relação com o próprio corpo, com a esposa e o amor pelos rapazes, estão presentes, também, em “História da sexualidade: o cuidado de si”³²⁸. Porém, nesta obra, ao lidar com os primórdios do cristianismo e ob-

³²⁵ DESCHANEL, Emile. Op.,cit.

³²⁶ FOUCAULT, Michel. Op., cit.

³²⁷ Idem, ibidem.

³²⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque, 9ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1985 (v.3).

servar o aparecimento das recomendações da virgindade, da defesa da fidelidade conjugal e a condenação do amor pelos rapazes, Foucault não aborda estas questões em termos de maior ou menor liberdade de conduta sexual. Tais formulações éticas já se encontravam presentes na reflexão médico-filosófica do século IV, que o autor analisa em "História da sexualidade: o uso dos prazeres"³²⁹. Sua questão central é constatar a emergência de uma arte de existência inteiramente nova, dominada pelo cuidado de si, onde o que se torna relevante é a dependência ou independência do sujeito.

Nesta análise, o mal e a fragilidade, inscritos no próprio sujeito, é que recomendarão este cuidado de si, que vê no casamento o lugar natural do sexo e de sua racional inserção, mas que, mesmo assim, não livra do mal que o próprio sexo proporciona à fragilidade da natureza humana. Neste caso, o amor pelos rapazes ainda não é colocado em termos de essência antinatural.

O ascetismo cristão, desse primeiro momento, incorpora práticas de si provenientes da Antiguidade como o autoexame, direção da consciência, técnicas de auto decifração, procedimentos de purificação, fazendo com que esse si cristão não seja dado, mas se constitua numa busca. Para Foucault a virada crucial é quando Santo Agostinho submete as práticas de si a um recentramento em torno da purificação, auto decifração, e luta contra o desejo³³⁰.

Este deslocamento, apresentado por Foucault, significa a passagem de uma concepção de si mesmo a ser construído a uma imagem de si como algo já dado, precisando apenas de decifração e anulação. Entretanto, esse movimento só tornou-se possível pelo advento do poder pastoral incorporado ao ascetismo monástico, que pelo código privará o indivíduo cada vez mais da liberdade de auto constituição³³¹.

Portanto, os anseios de Foucault na problemática da constituição dos sujeitos e das possibilidades de práticas antissubjetivan-

³²⁹ FOUCAULT, Michel. Op. cit., 2007.

³³⁰ Idem, *ibidem*.

³³¹ Idem, *ibidem*.

tes ecoam em suas análises de diferentes temporalidades, mas com um núcleo comum: a busca por possibilidades estratégicas de não sujeição. Contudo, às margens de seu problema central, nas bordas de suas obras, encontram-se reflexões sobre as possibilidades de uma auto constituição mais livre dentro de práticas religiosas como a ascese cristã dos primeiros séculos. Assim, a religião em Foucault não fica relegada a uma prática doutrinária de códigos que visam à sujeição através de um discurso. Abre-se a possibilidade, de em determinados contextos históricos, a religião oferecer um aparato discursivo que possibilite uma prática antissubjetivante³³².

³³² FOUCAULT, Michel. *Op.cit.*, 2007.

SOBRE OS AUTORES

ALMEIDA, Alanny Paulo Ricardo de: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG.

ARAÚJO, Miebt Oliveira de: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG. E-mail: miebt_araujo@hotmail.com

BARRETO, Suzana Cristina Batista: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG.

BRITTO, Flávio André Alves: Graduado em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG. E-mail: dede_britto@hotmail.com

CAVALCANTE, Laís Medeiros: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG; Mestranda em História pela UFCG.

CORDÃO, Michelly Pereira de Sousa. Graduada e Mestre em História pela UFCG, Integrante do grupo de *Estudos Culturais*; Doutoranda em Ciências Sociais pela UFCG. Desenvolve estudos na área de História Antiga e Moderna e Sociologia Política. E-mail: michellycordao@gmail.com

COSTA, Raíssa Barbosa da: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG. Mestranda em História pela UFCG.

FREIRE, Gláucia de Souza: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG; Mestranda em História pela UFCG. E-mail: glauciasf1@yahoo.com.br

LIMA, Alberto Montenegro: Graduado em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG. E-mail: beto_estudioso@hotmail.com

LIMA, Marinalva Vilar de. Professora das áreas de História antiga e medieval da Unidade Acadêmica de História e Geografia; Douto-

ra e Pós-Doutora em História Social pela USP; Mestre em História do Brasil pela UFPE; Líder do grupo de Estudos Culturais da UFCG; Professora dos programas de Pós-graduação em História e em Ciências Sociais da UFCG. Desenvolve estudos na área de História antiga e medieval e cultura popular. E-mail: iramlima@ig.com.br

MARQUES NETO, Antônio: Graduado em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG.

OLIVEIRA, Jocélio de: Graduado em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG.

OLIVEIRA, Naíne Cavalcanti de: Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela UFCG. E-mail: nainecavalcanti@bol.com.br

RDS GRÁFICA E EDITORA LTDA.
FORTALEZA - CE
TIRAGEM: 300 exemplares
TIPOGRAFIA : Book Antiqua (textos)
Adobe Arabic (títulos)
FORMATO: 16x23 cm
PAPEL DO MIOLO: Offset 70 g/m²
PAPEL DA CAPA: Cartão tríplex 250 g/m²
LAMINAÇÃO DA CAPA: Fosco
NÚMERO DE PÁGINAS: 154
ACABAMENTO: Encadernado e colado

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - EDUFCCG

