

The background of the cover is a detailed, high-resolution image of ancient Greek and Roman stone reliefs. The top section shows a complex scene with multiple figures, including a central figure on horseback. Below this is a wide frieze featuring a variety of figures in dynamic poses, some on horseback and others on foot. A decorative band with circular medallions separates the frieze from the bottom section, which depicts more figures in classical attire. The entire image is in a warm, aged, light brown color palette.

Organização:
Dagmar Manieri e Ana Paula de Jesus

Fontes e Intérpretes do
Mundo Antigo:
Grécia e Roma

 **Atena**
Editora
Ano 2025

The background of the cover is a detailed, light-colored relief sculpture. It depicts various scenes from ancient Greek and Roman art, including figures in classical attire, horses, and architectural elements. The relief is composed of several horizontal registers, with the top register showing a group of figures, the middle register featuring a central figure on horseback, and the bottom register showing a row of figures in profile.

Organização:
Dagmar Manieri e Ana Paula de Jesus

Fontes e Intérpretes do
Mundo Antigo:
Grécia e Roma

 **Athena**
Editora
Ano 2025

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira Scheffer

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora mantém um compromisso firme com a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, assegurando que os padrões éticos e acadêmicos sejam rigorosamente cumpridos. Adota políticas para prevenir e combater práticas como plágio, manipulação ou falsificação de dados e resultados, bem como quaisquer interferências indevidas de interesses financeiros ou institucionais.

Qualquer suspeita de má conduta científica é tratada com máxima seriedade e será investigada de acordo com os mais elevados padrões de rigor acadêmico, transparência e ética.

O conteúdo da obra e seus dados, em sua forma, correção e confiabilidade, são de responsabilidade exclusiva do autor, não representando necessariamente a posição oficial da Atena Editora. O download, compartilhamento, adaptação e reutilização desta obra são permitidos para quaisquer fins, desde que seja atribuída a devida autoria e referência à editora, conforme os termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Os trabalhos nacionais foram submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial da editora, enquanto os internacionais passaram por avaliação de pareceristas externos. Todos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

Fontes e Intérpretes do Mundo Antigo: Grécia e Roma

| Organizadores:

Dagmar Manieri

Ana Paula de Jesus

| Revisão:

Os autores

| Diagramação:

Thamires Camili Gayde

| Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F683 Fontes e intérpretes do mundo antigo: Grécia e Roma /
Organizadoras Dagmar Manieri, Ana Paula de
Jesus. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-3484-9

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.849251408>

1. Idade Antiga – Grécia - Roma. I. Manieri, Dagmar
(Organizadora). II. Jesus, Ana Paula de (Organizadora).
III. Título.

CDD 930

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

☎ +55 (42) 3323-5493

☎ +55 (42) 99955-2866

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ contato@atenaeditora.com.br

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

SUMÁRIO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	22
-------------------------	-----------

PARTE 1 - GRÉCIA

O MUNDO ARCAÍCO	1
------------------------------	----------

1. A organização social: <i>ghenos</i> , fratrias e tribos	1
2. A função do Estado no mundo antigo	1
3. O Estado e a classe dominante	2
4. A formação da Cidade	2
5. Rei Minos e o deus Vulcano	3
6. O rei justiceiro em Hesíodo	3
7. O rei no mundo homérico	4
8. A condição humana em Homero	4
9. Os pintores e o poema de Homero	5
10. A fama de Homero	5
11. Homero e a ação humana	5
12. A vassalagem	6
13. As assembleias no “mundo de Ulisses”	6
14. A religião e a política	7
15. O Olimpo e os aqueus	7
16. A ideologia dos deuses do Olimpo	7
17. O Zeus dos gregos	8
18. Os deuses gregos e a vida terrena	8
19. As mulheres do Olimpo	9
20. O culto familiar	9
21. O <i>pater</i> no espaço doméstico	9
22. As noções de <i>ghenos</i> e de <i>oikos</i>	10

TÍTULO

TÍTULO

23. A figura do herói	10
24. O tempo dos heróis	11
25. O mundo do mito e a filosofia	11
26. O discurso mítico	12
27. Os presentes e a aliança matrimonial	12

A ÉPOCA ARISTOCRÁTICA.....13

1. A <i>aristeia</i> entre os citas	13
2. A religião como legitimação da dominação	13
3. O determinismo social	14
4. A aristocracia	14
5. Cílon e Epimênides em Atenas	14
6. As mulheres nas leis de Sólon	15
7. Sólon e a Assembleia	15
8. A visão de Sólon sobre as classes populares	15
9. A <i>eunomia</i> soloniana	16
10. O arconte na reforma de Sólon	16
11. O <i>thes</i> e o <i>oikos</i> aristocrático	16
12. Os metecos e sua participação na <i>pólis</i>	17
13. Sobre a neutralidade política.....	17
14. Sobre a corrupção	18
15. A <i>pólis</i> na visão de Aristóteles	18
16. A <i>pólis</i> e a lei	19
17. A liberdade na <i>pólis</i>	19
18. Estado e sociedade	20
19. Sobre a autoridade	20
20. Modernidade nos jovens e mundo antigo.....	21

TÍTULO

TÍTULO

21. A religião como função social	21
22. O arconte-rei	22

ESPARTA..... 23

1. O legislador Licurgo	23
2. A <i>Gerusia</i> espartana	23
3. Os éforos em Esparta.....	24
4. A magistratura dos éforos	24
5. A <i>Basileia</i>	25
6. Teógnis e a aristocracia	25
7. A Segunda Guerra Messênia (724 a.C.)	25
8. A revolta dos hilotas	26
9. Os hilotas	26
10. Alcibiades em Esparta	27

MUNDO DO TRABALHO 28

1. O surgimento da escravidão.....	28
2. A escravidão por dívida	29
3. Classe dominante e escravidão por dívida	29
4. Sobre o <i>nexum</i>	29
5. As formas de escravidão	30
6. Os escravos no Código de Gortina	31
7. A escravidão no mundo antigo	31
8. Os castigos aos escravos	32
9. Pirataria e exército como fontes de escravos	32
10. Eutífron e seu pai	33
11. Os <i>thetes</i> e a ilha de Naxos	33

TÍTULO

TÍTULO

12. Sólon e a questão da escravidão cidadã	34
13. Platão como escravo	34
14. As reformas de Sólon	34
15. As minas do Lauriun	35

AS GUERRAS..... 36

1. A revolta jônica contra os persas	36
2. O objetivo dos persas	37
3. Heródoto e os persas na Ilha da Delos.....	37
4. Hípias e os persas	38
5. Os persas e o mito de Medeú	38
6. O sacrifício e a batalha de Maratona	39
7. A controvérsia dos generais em Maratona.....	39
8. Temístocles em Maratona	40
9. Os Alcmeónidas e a acusação de traição.....	40
10. A figura de Milcíades	41
11. Atenas e sua frota	41
12. Milcíades após Maratona.....	42
13. O deus Pã e a batalha de Maratona	42
14. O imperialismo ateniense	43
15. A Liga de Delos	43
16. Siracusa e a democracia	44
17. As colônias	44
18. Epaminondas e a supremacia de Tebas	45

TÍTULO

TÍTULO

A TIRANIA46

1. A tirania entre os gregos	46
2. Monarquia e tirania	46
3. Os tiranos e a aristocracia.....	47
4. A tirania de Pisístrato, em Atenas	47
5. As realizações de Pisístrato	48
6. O assassinato de Hiparco	49
7. Harmódio e Aristogíton como heróis	49
8. O tirano Molpágoras, de Quios	49
9. A tragédia grega e a tirania	50
10. Isócrates e o elogio a Níocles	50
11. Eurípides e a crítica de Nietzsche	51

EVERGETISMO..... 52

1. O evérgeta Xenocles	52
2. Moschion, o evérgeta de Priene	52
3. Polídamas, de Farsala	53
4. A ginasiarquia	53
5. A coregia	54

O REGIME DEMOCRÁTICO 55

1. A democracia e o cidadão.....	55
2. A Assembleia.....	55
3. O Conselho	56
4. As instituições do regime democrático	56
5. A autoridade do arconte	57
6. O ostracismo	57

TÍTULO

TÍTULO

7. <i>Atimia</i> e ostracismo	57
8. A <i>pólis</i> democrática	58
9. O logógrafo	59
10. O meteco Lísias	59
11. A condição econômica de Lísias	59
12. Democracia e oligarquia em Argos	60
13. O discurso de Atenágoras, líder democrata de Siracusa	60
14. As reformas de Clístenes.....	61
15. <i>Trítias</i> e <i>demos</i>	61
16. A figura de Aristides	61
17. Tucídides e “A oração fúnebre de Péricles”	62
18. A fama de Alcibiades	62
19. Efialtes, o líder popular	63
20. A <i>phronesis</i> em Temístocles	63
21. Aspásia e Péricles	64
22. A destruição de Melos	64
23. O discurso de advertência aos melios	65
24. O imperialismo de Atenas	65
25. Atenas e sua força militar	66
26. O líder popular Cléon	66
27. A figura de Nícias	66
28. Ânito, o delator de Sócrates	67
29. O filho de Ânito na visão de Xenofonte	67
30. Diodoto e a salvação de Mitilene	68
31. O <i>misthos</i>	69
32. Os três golpes oligárquicos em Atenas	69

TÍTULO

TÍTULO

33. A restauração da democracia em Atenas (403 a.C.).....	70
34. Trasíbulo e seu discurso de pacificação	70
35. A liberdade dos antigos e a dos modernos	71
36. A intencionalidade nos antigos e nos modernos	71
37. Aristóteles e as quatro formas de constituição	72
38. Sócrates e a política	72
39. A condenação de Sócrates	73
40. Revolução democrática em Samos (412 a.C.)	73
41. Os generais na Batalha das Arginusas	73
42. Licurgo denuncia Leócrates	74

HISTÓRIA..... 75

1. O aedo e o historiador	75
2. O problema da tradução na etnografia de Heródoto	75
3. Heródoto e as pegadas de Hércules	76
4. A interpretação dos deuses de outros povos em Heródoto.....	76
5. Heródoto e a poesia épica	77
6. A guerra em Heródoto	77
7. O lugar de fala em Heródoto	77
8. Heródoto e o conceito de representação	78
9. A figura das amazonas	78
10. Tucídides e a prática do historiador	79
11. A História em Tucídides	79
12. Xenofonte e o modelo-Agamêmnon	79
13. Políbio e a prática do historiador	80
14. Tucídides e a História	80
15. A narrativa histórica em Xenofonte.....	81

TÍTULO

TÍTULO

16. Aristóteles: sobre o poeta e o historiador	81
17. Nietzsche e a crítica à educação clássica	81

SOCIAL, CULTURA E RELIGIÃO 83

1. O oráculo de Delfos	83
2. Os metecos	84
3. As <i>thesmophórias</i>	84
4. <i>Mélissa</i> e o símbolo da mulher ateniense	84
5. As <i>panathéneias</i>	85
6. Os banquetes	85
7. <i>Heteras, pornai e aléutridas</i>	86
8. Sobre os delatores	86
9. A vida de Timarco	86
10. O processo contra Neera	87
11. Neera e a venda de crianças	88
12. A comédia de Aristófanes	88
13. <i>Thetes</i> após a derrota ateniense de 404 a.C.	89

TRAGÉDIA 90

1. As origens do teatro grego	90
2. A arte dionisiaca entre os gregos	90
3. O problema hermenêutico em torno da tragédia grega	91
4. A tragédia e a intencionalidade humana	91
5. A consciência trágica e a <i>pólis</i>	92
6. O espaço de criação no poeta trágico	92
7. A tragédia em Aristóteles	93
8. Górgias e a tragédia	93

TÍTULO

TÍTULO

9. A tragédia como religião cívica	93
10. O destino na tragédia grega	94
11. A responsabilidade humana na arte trágica	94

FILOSOFIA..... 95

1. Ser um filósofo	95
2. Crítias e Alcibiades como discípulos de Sócrates	95
3. Os cínicos	96
4. A filosofia plebeia de Diógenes	96
5. A impiedade de Anaxágoras	97
6. Anaxágoras e o pensamento racional	97
7. Ilusão e mundo comum em Heráclito	97
8. A alma em Heráclito	97
9. A “verdade” em Protágoras	98
10. Górgias e a força do <i>lógos</i>	99
11. O verdadeiro em Górgias	99
12. A Academia de Platão.....	100
13. O platonismo	100
14. A filosofia e a <i>pólis</i>	101
15. Platão e a crítica à arte	101
16. A alma racional em Aristóteles	102
17. Aristóteles e a perseguição dos atenienses	102
18. A <i>entelecheia</i> em Aristóteles	103
19. O possível artístico em Aristóteles	103
20. Natureza e arte no pensamento aristotélico	103
21. O estoicismo	104

TÍTULO

TÍTULO

HELENISMO..... 105

1. A figura de Demóstenes 105
2. As cidades no período helenístico 105
3. Hellenismo e indivíduo privado 106
4. O filho de Aristóteles no mundo do helenismo 106
5. O indivíduo no estoicismo 107
6. O pitagorismo e o *Eclesiastes*..... 107

PARTE 2 - ROMA

FIGURAS DE ROMA..... 109

1. Um jovem general 109
2. A *virtus* de Cipião 109
3. A tomada de Nova Cartago 110
4. O Senado e a invasão da África 110
5. Cipião e sua prática política 111
6. O estoicismo de Catão, o Jovem 111
7. A subserviência ao destino em Musônio 112

OS PLEBEUS..... 113

1. Os plebeus 113
2. A *secessio* da plebe 113
3. A primeira greve da plebe romana 114
4. A barreira religiosa entre patrícios e plebeus 114
5. A plebe e seus tribunos 114
6. O tribuno da plebe 115
7. As funções do tribuno da plebe 115
8. Tibério Graco e os soldados sem-terra 115

TÍTULO

TÍTULO

9. Cícero e o tribuno Márcio Filipo	116
10. Os deuses divididos	116
11. Os irmãos Graco	117
12. Os plebeus como “seres falantes”	117
13. A política na prática dos plebeus	118

TRABALHO, POLÍTICA E GUERRAS 119

1. As corporações de artesãos em Roma	119
2. A noção de república	119
3. A pretura em Roma	120
4. A <i>auctoritas</i>	120
5. O Senado e a tradição religiosa	120
6. Corinto sob a dominação romana	121
7. A figura de Catão	121
8. Catão na visão de Paul Veyne	121
9. Clientelismo e corrupção eleitoral	122
10. Sobre a corrupção eleitoral	122
11. Os cônsules e as Leis Agrárias	123
12. O êthos oligarca de Catilina	123
13. Caio Mário e a guerra civil	123
14. O discurso de Mário em sua campanha eleitoral.....	124
15. Mário e a reforma no exército	124
16. Os germânicos, prisioneiros de guerra	125
17. As alianças políticas de Mário	125
18. Sila invade Roma	126
19. A violência em Roma	126
20. Casamento e aliança política	127
21. Intencionalidade humana e vontade dos deuses	127

TÍTULO

TÍTULO

ESPÁRTACO 129

1. O escravo trácio 129
2. A cidade de Cápuia 129
3. Espártaco e Crixo 130
4. Espártaco e Crasso 130
5. Crasso e Pompeu 130

HISTÓRIA..... 131

1. As fontes da História antiga.....131
2. Os cônsules na visão de Políbio131
3. Políbio e a crítica ao historiador Fábio Pictor.....132
4. A História em Políbio.....132
5. Timeu e Políbio132
6. Filarco e Políbio..... 133
7. *A historia magistra* em Tito Lívio 133
8. Tito Lívio e a retórica.....134
9. Tito Lívio e as lições da História.....134
10. O historiador Salústio e as imagens de César e Catão..... 134

JÚLIO CÉSAR E O IMPÉRIO 136

1. Júlio César fugindo de Sila 136
2. A tomada de Roma por Júlio César137
3. Júlio César na visão de Cícero.....137
4. Júlio César na interpretação de Suetônio137
5. O êthos de Júlio César 138
6. *O Pontifex maximus*..... 138
7. Um cônsul popular 139

TÍTULO

TÍTULO

8. Os casamentos arranjados	139
9. Júlio César como evergeta.....	139
10. Júlia, a filha de Júlio César	140
11. Júlio César e a tradição régia	140
12. Vercingetórix e Júlio César	140
13. A arrogância de Júlio César e os auspícios.....	141
14. O tribuno Pôncio Áquila e Júlio César	141
15. Sobre o cesarismo	141
16. Cícero como edil	142
17. Augusto e o poeta Virgílio.....	142
18. O poder tribunício de Augusto	143
19. A censura de Augusto e a imagem de César	143
20. Agripa e Augusto	143
21. O senado sob o governo de Augusto	144
22. A ideologia do regime de principado	144
23. A astúcia de Augusto	145
24. Os jogos seculares em Roma.....	145
25. Espetáculos cruentos dos romanos	146
26. Evergetismo e carreira política	146
27. O evergetismo no regime de Augusto.....	147
28. Augusto como evergeta	147
29. Despotismo e cesarismo	148
30. O cesarismo de Júlio César	148
31. O estilo político de Júlio César	149
32. Augusto justifica o regime de Principado	149
33. O cesarismo de Otávio Augusto	150

TÍTULO

TÍTULO

34. Sobre o <i>donativum</i>	150
35. Tito Lívio e a <i>historia magistra vitae</i>	151
36. O estoicismo e a liberdade interior	151
37. O príncipe e a arte de governar	151
38. O imperador romano	152
39. Imperador Tibério na ilha de Capri	152
40. Agripina, a mãe de Nero	153
41. Os senadores e Agripina	153
42. Nero e o senador Floro	154
43. A Guarda Pretoriana	154
CRISTIANISMO.....	155
1. Apóstolo Paulo e o escravo Onésimo	155
2. Paulo e a Carta a Filêmon	155
3. O mundo terreno na concepção de Paulo	156
4. Uma escrava com o espírito pitônico em Filipos	156
5. O cristianismo na Roma antiga	157
6. Cristãos na sociedade antiga	157
7. O cristianismo e o Estado romano	158
8. Perseguição aos cristãos	159
9. Constantino e os cristãos	159
10. João Crisóstomo e a crítica aos ricos	160
11. A cristandade	161
REFERÊNCIAS.....	162
SOBRE OS ORGANIZADORES.....	162



INTRODUÇÃO

Foi no início ano de 2022 que iniciei a compilação uma série de textos de história antiga. Primeiro, a intenção era possuir textos curtos e que servissem de complemento às aulas expositivas. Na prática, ao que tudo indica, o método deu resultados positivos. Esses textos são compostos de fontes, bem como de intérpretes, de Grécia e Roma. Além de servirem de complemento à aula expositiva, eles nos permitem um comentário sobre vários aspectos. Sobre as fontes, há de se tomar a precaução de sua utilização. Elas devem passar pelo juízo crítico, já que não há “fontes puras”: elas não são um espelho da sociedade. Correspondem a um excelente material para o historiador e para o professor de história; sem elas não há, verdadeiramente, a ciência da História.

Um detalhe importante é sobre a forma metodológica de se utilizar esse material. O primeiro princípio é o perspectivismo, tanto das fontes quanto dos intérpretes. Por isso afirmo acima que as fontes não são um espelho da sociedade; isto ocorre na medida em que há diferentes perspectivas de se abordar um “fato” histórico. Assim, o perspectivismo exige um senso crítico apurado. Nas palavras de Antoine Prost, “a crítica é a própria história e ela se afina à medida que a história se aprofunda e se amplia”.¹ Tal senso crítico no regime de modernidade nasce de dois pensadores importantes para a história: Marx e Nietzsche. No primeiro, a crítica radical ante a classe dominante (capitalistas) conduz a uma visão da história como um conflito de classes. Nesse sentido, o que se denomina de “visão geral” (ou “valores gerais”) nada mais é que um valor particular – a visão de mundo da classe dominante – utilizada de forma hegemônica. Para Marx isto é ideologia.² Em Nietzsche, nasce a preocupação em desmascarar um valor transcendental, entendido como “moral”. O filósofo se preocupa em destruir as várias formas de metafísica; para Nietzsche o que se denomina de “fato”, “verdade”, “valores últimos”, não passa de uma interpretação

¹ Prost, 2017, p. 57.

² “As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação” (Marx; Engels, 1979, p. 72).

específica do mundo.³ Neste ponto, os dois pensadores se aproximam ao rejeitarem valores últimos ou visões generalizantes. É o século XIX com seu historicismo que corrói os valores e os conduzem a um relativismo histórico.

Assim, ao nos aproximarmos do Mundo Antigo há uma série de cuidados que devemos seguir. Primeiro o erro do anacronismo que implica a deficiência no estudo da historicidade dos objetos (de estudo). A História como disciplina científica deve perseguir o ideal de se resgatar a historicidade. Com as novas correntes historiográficas como a Escola dos *Annales*, a variedade dos objetos de estudo conduziu a História a uma riqueza de temas pesquisados. Como afirma Peter Burke, agora se estuda a morte (Philippe Ariès), o amor moderno (Jean-Louis Flandrin), o nascimento do purgatório (Jacques Le Goff), entre outros.⁴ Os contornos da historicidade que persegue a História não quer dizer que se configura a “realidade” do passado. É esta consciência epistemológica que concede à História o *status* de uma disciplina específica. Se o anacronismo implica em um trabalho incompleto no campo da História, a historicidade requer uma constante reescrita do passado. Nas palavras de Prost: “Será necessário retomar incessantemente a história, levando em consideração novas questões e novos conhecimentos”.⁵

Esses textos são um complemento às aulas de História. Para além das ilustrações, compõem acréscimos indispensáveis ao processo de ensino. Seu conteúdo está de forma dispersa; por isso ele necessita da intervenção do professor, como também dos discentes. Mas seu caráter “disperso” não implica a ausência da riqueza de detalhes. Neles são contemplados os vários níveis da sociedade, como a política, os grupos sociais, a economia e o campo da cultura em geral.

³ “Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é interpretável de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. Perspectivismo” (Nietzsche, 2008a, p. 260).

⁴ Burke, 2010, p. 92-97.

⁵ Prost, 2017, p. 80.



PARTE

1

GRÉCIA



C A P Í T U L O 1

O MUNDO ARCÁICO

1. A organização social: *ghenos*, fratrias e tribos

“Em Homero, a fratria aparece ainda como unidade militar, na famosa passagem em que Nestor aconselha a Agamemnon: ordena os homens por tribos e por fratrias, para que a fratria auxilie a fratria e a tribo auxilie a tribo. Além disso, a fratria tem o direito e o dever de perseguição para vingar o homicídio de um dos membros da fratria, ou seja, em tempos anteriores tinha também a obrigação de vingança de sangue. Ela tem ainda templos e festas comuns, já que o desenvolvimento do conjunto da mitologia grega a partir do culto de ária antigo da natureza foi essencialmente condicionado pelas gens [*ghenos*] e fratrias e processou-se no seu seio. Ela tinha ainda um chefe (*phratriarchos*) e ainda, segundo Coulanges, assembleias e resoluções vinculadas, uma jurisdição e administração. Mesmo o Estado ulterior, que ignorava a gens, deixou à fratria certas funções públicas. A tribo constituiu-se a partir de várias fratrias aparentadas. Na Ática havia quatro tribos, cada uma com três fratrias, contando cada uma destas, trinta gens”.¹

2. A função do Estado no mundo antigo

“O Estado não é, portanto, de modo nenhum, um poder imposto de fora à sociedade e tão pouco é “a realidade da ideia ética”, “a imagem e a realidade da razão” (Cf. Hegel). Ele é antes um produto da sociedade num estágio determinado de desenvolvimento; é o reconhecimento de que esta sociedade está enredada numa insolúvel contradição consigo própria, que se cindiu em oposições inconciliáveis de que ela é incapaz de se livrar. No entanto, para que essas oposições – classes com interesses econômicos em conflito – não se consumam a si próprias e à sociedade numa luta estéril, tornou-se necessário um poder situado aparentemente acima da sociedade para abafar o conflito e mantê-lo dentro dos limites da “ordem”; e esse poder surgido da sociedade – mas que se coloca acima dela e se aliena cada vez mais dela – é o Estado”.²

¹ Engels, 1986, p. 120, 121.

² Engels, 1986, p. 192.

3. O Estado e a classe dominante

“Como o Estado surgiu da necessidade de manter enfreadas as oposições de classes mas, ao mesmo tempo, surgiu no meio do conflito entre essas classes, ele é, em regra, o Estado da classe mais poderosa, economicamente dominante, e que, por seu intermédio, se torna também a classe politicamente dominante, obtendo assim novos meios para a subjugação e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado da Antiguidade era, antes de tudo, o Estado dos donos de escravos para a subjugação dos escravos, tal como o Estado feudal era o órgão da nobreza para a subjugação dos camponeses servos e dependentes e o moderno Estado representativo é o instrumento da exploração do trabalho assalariado pelo capital”.³

4. A formação da Cidade

“A religião doméstica proibia a duas famílias unirem-se e confundirem-se. Mas era possível que várias famílias, sem nada sacrificar de sua religião particular, se unissem pelo menos para a celebração de outro culto que lhes fosse comum. E foi o que sucedeu. Certo número de famílias formou um grupo, ao qual a língua grega deu o nome de fratria e a latina de cúria. (...)

Não havia cúria ou fratria que não tivesse seu altar e seu deus protetor. Ali o ato religioso conservava as características peculiares da família. Consistia essencialmente num banquete fúnebre oferecido em comum; o alimento, tendo sido preparado sobre o próprio altar, era, conseqüentemente, sagrado, e era consumido recitando-se algumas orações; a divindade estava presente e recebia seu quinhão de alimentos e de bebidas. (...) Em Atenas nos dias de festa como, por exemplo, as Apatúrias [festas das fratrias] e as Targélias [realizadas no mês de maio, *thargélion*. Em homenagem ao deus Apolo], cada fratria se reunia ao redor do seu altar e imolava uma vítima, cuja carne, depois de assada no fogo sagrado, se repartia por todos os membros da fratria, guardando-se grande cuidado para que nenhum estrangeiro tomasse, para si, qualquer porção. (...)

Cada fratria ou cúria tinha seu chefe, curião ou fratriarca, cuja principal função era a de presidir aos sacrifícios. Talvez, a princípio, suas atribuições tenham sido mais amplas. A fratria tinha as suas assembleias, as suas deliberações e podia promulgar decretos. Na fratria, como na família, havia um deus, um culto, um sacerdote, uma justiça e um governo. Era uma pequena sociedade modelada exatamente sobre a da família. A sociedade continuou naturalmente a crescer, e segundo o mesmo sistema. Muitas cúrias ou fratrias se agruparam, formando-se assim a tribo. Essa nova assembleia teve também a sua religião; em cada tribo havia um altar e uma divindade protetora.

³ Engels, 1986, p. 194,

O deus da tribo era em geral da mesma natureza do da fratria, ou do da família. Era homem divinizado, um herói. Desse herói derivava o nome da tribo: por isso os gregos denominavam-no herói epônimo. Tinha seu dia de festa anual. A parte principal da cerimônia religiosa consistia em um banquete, do qual toda a tribo tomava parte. A tribo, como a fratria, tinha assembleia e promulgava decretos a que todos os seus membros deviam submeter-se. Tinha tribunal e direito de jurisdição sobre seus membros. Tinha um chefe, *tribunus*, *phylobasiléus*. Pelo que conhecemos das instituições da tribo, constatamos que esta foi constituída, em suas origens, como sociedade independente, como se não existisse acima dela nenhum poder social”.⁴

5. Rei Minos e o deus Vulcano

“O deus dessa gente [cretenses] se chamava Vulcano e correspondia ao Zeus dos gregos e ao Júpiter dos romanos. Era um personagem onipotente e iracundo. Quando se irritava, seus fiéis se recomendavam à deusa mãe, (...) para que o acalmasse. A grande força de Minos, como rei, foi descender dele ou, pelo menos, ter conseguido que seus súditos o acreditassem. Quando decretava alguma lei, dizia que fora Vulcano que a sugerira na noite anterior, e quando requisitava um quintal de trigo ou um rebanho de ovelhas dizia que era para presentear Vulcano. Estes presentes o deus, naturalmente, os deixava nas mãos de Minos, que mandara seus “engenheiros” construir imensos depósitos debaixo do palácio real, para os conservar. E valiam pelo que, entre nós, vale o imposto, porque em Creta, onde não se conhecia o dinheiro, as taxas eram pagas em objetos e ao deus, não ao governo”.⁵

6. O rei justiceiro em Hesíodo

Marcel Detienne interpreta a noção de discurso em Nereu, o Velho do Mar, na *Teogonia* de Hesíodo. Nesta obra, Nereu é um justiceiro. Como afirma Detienne, a verdade (*alétheia*) de Nereu não se refere só ao seu poder mântico; ele possui o poder de “nunca esquecer a equidade” e de “só ter pensamentos justos e benignos”, ou seja, ele tem a função de justiça.

“Quando o rei [*basileús* que sucede ao *ánax*] esquece a justiça, quando comete uma falta ritual, automaticamente a comunidade é esmagada por calamidades, fome, esterilidade das mulheres e dos rebanhos: o mundo está fadado à desordem, retorna à anarquia. Indiferenciada, porém, a justiça está estreitamente ligada a certas formas de mântica. Não mão, o rei tem o cetro, penhor e instrumento da autoridade: pela virtude deste bastão, ele emite *thémistes*, decretos, julgamentos que são espécies de oráculos. (...) O rei justiceiro não visa em absoluto restituir o passado como passado. As “provas” da justiça são de caráter ordálico, ou seja, não

⁴ Coulanges, 1975, p. 93, 94, 95.

⁵ Montanelli, 2018, p. 16.

há vestígio de uma noção positiva da prova: submeter-se ao julgamento é entrar no campo das forças religiosas mais terríveis. A “verdade” institui-se pela aplicação correta, ritualmente cumprida, do procedimento. Quando preside o juízo ordálico em nome dos deuses, o rei “diz a verdade”, ou melhor, veicula a “verdade”. Assim como o poeta e o adivinho, o rei é “mestre da verdade”. (...) Contudo, os três – poeta, adivinho e rei justiceiro – afirmam-se como mestres do discurso, de um discurso que se define por uma mesma concepção da *alétheia*”.⁶

7. O rei no mundo homérico

“O mundo homérico tinha suas autoridades máximas, os reis em particular, às quais estava sujeita a riqueza de qualquer um, de diversos modos, resumidos na fórmula “honrá-lo como um deus, com oferendas” (*Iliada* 9.155). Um homem podia, inclusive, ser rei de muitas *póleis*, como o pai de Eumeu. A simples existência de um poder assim, no entanto, não garante por si mesma a crença de que existiam relações feudais. As posses feudais só constituem um dos laços possíveis entre as classes baixas e altas”.⁷

8. A condição humana em Homero

“Mais uma vez, convém fazer uma ressalva, pois esses *aristeiai*, que são os combates homéricos, são adulterados, aos nossos olhos, por uma circunstância notável: aquele que põe a coragem ou o temor no coração do combatente, que dirige a lança ou a desvia é, com grande frequência, um deus. Tudo está repleto de milagres e, por conseguinte, de surpresas. Quando estimamos estar indo para um resultado certo, descobrimos que isso “teria com certeza acontecido, se nesse momento um deus...” não houvesse interferido. Essa característica, aliás, contribui para o patético, ajudando-nos a medir a fraqueza dos pobres mortais, tão amiúde manipulados. A “cabeça encantadora” de Heitor rolando na poeira, o “pobre louco” de Pátroclo, que corre ao encontro de sua própria morte, dirigem a nossa piedade para os indivíduos, porém a própria atmosfera da batalha, plena de maravilhoso, assume um valor não menos comovente. Ela traduz o sentimento do homem vencido por forças superiores”.⁸

⁶ Detienne, 2013, p. 45, 46, 53 e 54.

⁷ Finley, 2013, p. 246.

⁸ Romilly, 1998, p. 75.

9. Os pintores e o poema de Homero

“Por um lado, os artistas [pintores] se conformam, em parte, às nossas expectativas, pelo fato de que sua escolha dos temas da *Ilíada* focaliza alguns de seus episódios mais memoráveis; por outro, há episódios que eles ou ignoram ou aparentemente preterem, de propósito, em favor de versões não-homéricas da mesma ação. Essa atitude não é compatível com uma estrita devoção ao poema, quer como praxe consagrada na profissão, quer como concessão ao interesse público. Seria uma bela resposta dizer que isso tampouco é compatível com o desconhecimento completo do poema; e eu de bom grado a aceitaria. Homero era um personagem a quem, no século VII a.C. e no início do VI a.C., os artistas dispensavam, por certo, a mesma ampla deferência que os outros gregos. O que eles não estavam dispostos a fazer, salvo em casos excepcionais, era voltar-se para Homero como única fonte de conhecimento da história troiana”.⁹

10. A fama de Homero

“Na minha opinião o que ocorreu foi simplesmente que a elevada refutação de Homero foi construída apenas de maneira muito lenta; os artistas, com raríssimas exceções, careciam de oportunidades de ouvir não somente recitações integrais da *Ilíada* ou da *Odisseia*, como também de excertos desses poemas. Sem dúvida, eles estavam preocupados com a vasta rede de lendas gregas como um todo, porém ainda não era óbvio, nem para eles nem para a maioria dos indivíduos que constituíam sua clientela, que esses episódios específicos, nessa versão particular, deversem ter um lugar privilegiado no interior de tal rede de lendas. De modo mais simples ainda, o mundo de Homero e o mundo dos artistas [pintores] não eram idênticos, nem mesmo estreitamente ligados”.¹⁰

11. Homero e a ação humana

“Decididamente, Homero não conhece uma possibilidade de desenvolvimento do espírito. Todo aumento das forças físicas e espirituais vem do exterior, sobretudo por intervenção da divindade. (...) E é o verdadeiro e autêntico ato da decisão humana que Homero ignora; daí porque, mesmo nas cenas em que o homem reflete, a intervenção dos deuses sempre tem uma parte importante. A crença nesta ação do divino é, portanto, um complemento necessário às representações homéricas do espírito e da alma humana”.¹¹

⁹ Snodgrass, 2004, p. 215.

¹⁰ Snodgrass, 2004, p. 235.

¹¹ Snell, 2009, p. 20.

12. A vassalagem

“Existia entretanto uma terceira categoria de relação em que se exprimia a desigualdade – a relação do vassalo. Enquanto o casamento e os vínculos de hospitalidade transbordavam das fronteiras da comunidade – os últimos sempre, o primeiro por vezes –, a vassalagem era uma instituição estritamente interna, que estabelecia uma hierarquia indefinida entre os nobres de uma mesma comunidade e desempenhava um decisivo papel na estrutura interna do poder. Pode dizer-se isto de outro modo: os vassalos constituíam o terceiro elemento essencial da casa aristocrática, sendo os outros dois constituídos pelos membros da família e pela força de trabalho (escravos ou assalariados). “Vassalo” é um termo vago: eis porque convém ao termo grego *therapon*. Em uma extremidade da escala, define os homens livres mas certamente não nobres, que prestam assistência aos banquetes no palácio, assim realizando os “serviços que os criados fazem aos senhores” (Cf. *Odisseia*, XV, 324). Na outra outra extremidade, encontra-se um herói como Mériones, *therapon* do rei Idomeneu de Creta. Mériones recebe nos poemas alguns dos epítetos mais gloriosos, como “igual do célere Ares”, “condutor de guerreiros” (Cf. *Ilíada*, XIII, 295, 304); é um dos raros chefes de segunda categoria designado no catálogo das naves; e numerosos versos da *Ilíada* glorificam a sua coragem no combate. Todavia, deve admitir-se que Mériones, enquanto *therapon*, seguiu Idomeneu a Tróia por obrigação, e não porque tivesse sido “disso persuadido”. Obrigações dessa natureza e desta força eram, como as que a linhagem impunha, pessoais. Isso não significa que fossem arbitrárias, fracas ou incertas, mas que em grande medida se situavam à margem dos vínculos da comunidade; ou melhor, que se situavam acima”.¹²

13. As assembleias no “mundo de Ulisses”

“Entretanto, a *Ilíada* e a *Olisseia* comportam muitas assembleias e discussões, que de modo nenhum eram simples comédia. Do ponto de vista puramente dos direitos formais, o rei tinha o poder de tomar uma decisão só e sem consultar quem quer que fosse. Muitas vezes agia assim. Mas havia a *themis* – o costume, a tradição, os hábitos populares, os usos – quer dizer, seja qual for o nome que lhe demos, o enorme poder do “é assim que se faz (ou não se faz)”. O mundo de Ulisses possuía um sentido muito desenvolvido das conveniências e do decoro. Uma única vez, nos dois poemas, um homem do povo, Tersites, ousa tomar a palavra no decurso de uma assembleia, e é imediatamente chamado à ordem por Ulisses. A conduta de Tersites era inconveniente: o povo devia escutar, depois aclamar ou discordar, mas não devia tomar a palavra. Essa era a prerrogativa dos nobres; o seu papel era aconselhar, e o do rei ter ou não em conta os seus conselhos. No decorrer de uma reunião de anciãos, Nestor diz a Agamenon: “Cabe-te a ti ainda mais do que aos outros falar e escutar”.

¹² Finley, 1982, p. 99, 100.

O rei, se não tinha em conta o sentimento da maioria, estava no seu direito, mas corria um risco. Todo o dirigente deve tomar em consideração a eventualidade de os que estão sujeitos, pela lei ou pela tradição, a obedecer-lhe poderem um belo dia recusar-se a isso, seja pela resistência passiva, seja abertamente pela revolta. Assim, em Homero, a assembleia era para os reis um meio de testar a opinião pública, da mesma maneira que o conselho de anciãos exprimia o sentimento dos nobres”.¹³

14. A religião e a política

“O estrangeiro é aquele que não tem acesso ao culto, a quem os deuses da Cidade não protegem e que sequer possui o direito de invocá-los. Estes deuses nacionais, como só querem receber orações e oferendas do cidadão, repelem todo estrangeiro: a entrada do estrangeiro nos templos não é permitida e sua presença durante as cerimônias é um sacrilégio. (...) Desta forma, a religião abria entre o cidadão e o estrangeiro uma distinção profunda e indelével”.¹⁴

15. O Olimpo e os aqueus

“Como dissemos, o Olimpo, isto é, a ideia de que os deuses morassem no céu e não na terra, foi trazida à Grécia pelos aqueus. Os novos donos, quando chegaram a Delfos, encontraram o maior templo dedicado a Geia. Substituíram-na por Zeus. Pouco a pouco, impuseram também no resto do país os deuses celestes sobre os terrestres sem, porém, os destruir. Formaram-se assim duas religiões: a dos conquistadores, que constituíam a aristocracia dominante, com castelos e palácios, rezando voltados para cima; e a do povinho subjogado que, em suas cabaninhas de barro e palha, rezava olhando para a terra. Homero só nos fala dos deuses olímpicos, celestes, porque era pago pelos ricos”.¹⁵

16. A ideologia dos deuses do Olimpo

“Mas Homero evita evocar as lutas que o Olimpo teve de sustentar contra Cronos e os Titãs e contra os Gigantes. Nesses mitos da luta dos deuses, reflete-se, sem sombra de dúvida, o fato de que os deuses do Olimpo nem sempre reinaram, de que em tempos passados existia uma outra religião e, embora nesses deuses vencidos não se devam ver simplesmente as divindades nas quais os homens dos tempos antigos acreditaram, permanece o contraste, indicando no que consiste a essência dos novos deuses. Os derrotados não são espíritos malignos, astutos, sensuais; são selvagens, desregrados, nada mais que pura força bruta. Os deuses do Olimpo fizeram triunfar a ordem, o direito, a beleza. A titanomaquia e a gigantomaquia são o testemunho, para os gregos, de que seu mundo se impôs a algo estranho;

¹³ Finley, 1982, p. 78, 79.

¹⁴ Fustel de Coulanges. *A cidade antiga* In: Morales, 2014, p. 56, 57.

¹⁵ Montanelli, 2018, p. 57.

juntamente com a luta contra as Amazonas e contra os Centauros, permanecem elas para sempre como símbolos da vitória grega sobre o mundo bárbaro, sobre a força bruta e sobre o horror”.¹⁶

17. O Zeus dos gregos

“Como soberano, Zeus encarna, diante da totalidade dos outros deuses, a maior força, o poder supremo: Zeus de um lado, todos os olímpianos reunidos do outro, é ainda Zeus que prevalece. Diante de Cronos e dos deuses Titãs em liga contra ele para disputar o trono, Zeus representa a justiça, a exata repartição das honrarias e das funções, o respeito aos privilégios de que cada um pode se prevalecer, a preocupação com aquilo que é devido mesmo aos mais fracos. (...) Pai dos deuses e dos homens, como já o designa a *Ilíada* – não porque tenha gerado ou criado todos os seres, mas porque exerce sobre cada um deles uma autoridade tão absoluta quanto a do chefe de família sobre sua gente -, Zeus divide com Apolo a qualificação de *patrós*, o antepassado; ao lado de Atena *Apatúria*, assegura como *frátrios* a integração dos indivíduos nos diversos grupos que compõem a comunidade cívica; nas cidades da Jônia, faz de todos os cidadãos autênticos irmãos, celebrando, no seio de suas respectivas fratrias como numa mesma família, a festa das *Apatúrias*, isto é, daqueles que se reconhecem filhos de um mesmo pai”.¹⁷

18. Os deuses gregos e a vida terrena

“O dito atribuído a Tertuliano, “*credo quia absurdum*” não é grego, e contrasta mesmo com a mentalidade greco-pagã. Segundo a concepção clássica grega, até mesmo os deuses estão sujeitos à ordem do cosmo, e eles, em Homero, sempre tomam parte na ação do modo mais natural. Até quando Hera obriga Hélios a mergulhar, veloz, no oceano, o fato permanece “natural”, pois Hélios é apresentado como um auriga que, por uma vez, pode muito bem fazer seus corcéis correrem mais rápido do que de costume. Certamente esta não é uma magia que tenta subverter a natureza. Os deuses gregos não podem criar do nada (não existe, por isso, entre os gregos, uma história da criação); não podem senão inventar ou transformar. Poder-se-ia quase dizer que o sobrenatural atua, em Homero, segundo uma ordem pré-estabelecida. Pode-se mesmo fixar regras, segundo as quais os deuses intervêm nos acontecimentos da vida terrena. (...) Essa vida superior dos deuses confere um sentido próprio à existência terrena. Agamênon parte para a guerra e quer vencer, mas Zeus de há muito estabeleceu que os gregos devam ser derrotados; e assim, tudo o que os homens realizam, com fervor e paixão, pondo em jogo até mesmo a vida, é guiado pela mão ligeira dos deuses; seus propósitos se cumprem e só eles sabem como todas as coisas irão terminar”.¹⁸

¹⁶ Snell, 2009, p. 33.

¹⁷ Vernant, 2006, p. 31, 33, 34.

¹⁸ Snell, 2009, p. 28, 29.

19. As mulheres do Olimpo

“A vida, porém, não está ordenada de modo árido e frio, e é vigorosamente que os deuses põem em atividade suas magníficas existências. Bastaria um exemplo: Hera, Atena e Afrodite são as principais figuras entre as mulheres do Olimpo. Poderíamos reagrupá-las assim: Hera e Afrodite, a mulher como mãe e como amante; Ártemis e Atena, as virgens, uma, vivente solitária em harmonia com a natureza, a outra, espiritual e operante na coletividade. E mais ainda se poderia dizer a respeito, isto é, como nessas quatro mulheres estão representadas as quatro possibilidades de feminino. (...) As deusas gregas, malgrado sua unilateralidade, são seres perfeitos e belos; possuem naturalmente a nobre simplicidade e a plácida grandeza que Winckelmann considerava como a essência do classicismo. Entretanto, nem toda a essência do mundo grego é expressa nesse ideal de classicismo. Os deuses do Olimpo conhecem todas as paixões sem nada perderem por isso de sua beleza e estão muito seguros de sua própria dignidade a ponto de, vez por outra, deixarem-se levar tranquilamente por bem audazes caprichos”.¹⁹

20. O culto familiar

“Além disso, as mais antigas fundações funerárias sempre contornam o caminho de uma fundação para a glória de um deus; Diómedo de Cós também transforma sua própria família em uma associação que adorará Hércules, que será conhecido como Hércules de Diomedonteio para honrar seu fundador; o sacrifício irá para Hércules, Dionísio, Afrodite e para alguns outros deuses; o mais velho dos descendentes será o sacerdote do culto; para si mesmo, Diómedo contenta-se em prescrever que sua própria estátua seja coroada durante o sacrifício aos deuses; o banquete contará com a presença do próprio Hércules, que jantará com os membros da associação: será uma *theoxenia*, *xenismos*”.²⁰

21. O pater no espaço doméstico

“Graças à religião doméstica, a família era um pequeno corpo organizado, pequena sociedade com o seu chefe e o seu governo. Coisa alguma, na nossa sociedade moderna, nos dá a ideia deste poder paternal. Naqueles tempos, o pai não é somente o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade para fazer-se obedecer: o pai é, além disso, o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos antepassados, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. Toda a religião reside no pai. (...) A palavra *pater* tinha ainda outro sentido. Em linguagem religiosa aplicava-se esta expressão a todos os deuses; no vernáculo do foro, a todo homem que não dependesse de outro

¹⁹ Snell, 2009, p. 38.

²⁰ Veyne, 2015, p. 250.

que tivesse autoridade sobre uma família e sobre um domínio, *paterfamilias*. Os poetas mostram-nos que era empregada indistintamente a todos quantos se desejava honrar. O escravo e o cliente usam-na com seu senhor. Aparecia como sinônima das palavras *rex*, *anax*, *basileus*. Encerra em si, não o conceito de paternidade, mas aquele outro de poder, de autoridade, de dignidade majestosa”.²¹

22. As noções de *ghenos* e de *oikos*

“Uma instituição explica-se muitas vezes pela palavra que a designa. Ora, a palavra *gens* significa precisamente o mesmo que a palavra *genus*, podendo usar-se indiferentemente uma pela outra, e dizer-se *gens* Fabia ou *genus* Fabium, pois qualquer das palavras corresponde ao verbo *gignere* e ao substantivo *genitor*, do mesmo modo que *ghenos* corresponde a *ghennâm* e a *ghonéus*. Todas estas palavras trazem em si a ideia de filiação. Os gregos designavam também os membros do *ghonéus* pela palavra *homogalactes*, que significa “nitrido pelo mesmo leite” (Cf. Tito Lívio). Comparem-se todas estas palavras com aquelas outras habitualmente traduzidas por família, como o latim *família*, o grego *oikos*. Nem uma, nem outra contêm em si o sentido de geração ou de parentesco. O verdadeiro significado de *família* é propriedade; designa o campo, a casa, o dinheiro, os escravos [*famulus* em lat. é escravo, servo, criado doméstico], e por isso as Doze Tábuas [Leis], aludindo ao herdeiro, dizem-no *familiam nancitor*, o que aceita a sucessão. Quanto à *oikos*, é claríssimo que não traz ao nosso espírito nenhuma outra ideia a não ser a de propriedade ou de domicílio”.²²

23. A figura do herói

“Ao contrário dos primeiros [os homens comuns, ser “mortal”], o herói conserva no além o seu próprio nome, a sua figura singular; a sua individualidade da massa anônima dos defuntos. Ao contrário dos segundos [dos deuses], ele se apresenta, no espírito dos gregos, como um homem que viveu outrora e que, consagrado pela morte, viu-se promovido a um *status* quase divino. Indivíduo “à parte”, excepcional, mais do que humano, o herói deve, no entanto, assumir a condição humana; ele conhece as suas vicissitudes, provocações, limitações; deve enfrentar os sofrimentos e a morte. O que o define, no interior mesmo do seu destino de homem, são os atos que ele ousou empreender e que pôde cumprir com sucesso: as suas proezas. A empresa heroica condensa todas as virtudes e todos os perigos da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar: o ato que cria, que inaugura, que inicia (herói civilizador, inventor, herói fundador de cidades ou de linhagens; herói iniciador); o ato que, em condições críticas, no momento decisivo, assegura

²¹ Coulanges, 1975, p. 70, 71.

²² Coulanges, 1975, p. 84, 85.

a vitória no combate, restabelece a ordem ameaçada (luta contra o monstro); o ato, enfim, que, abolindo os seus próprios limites, ignorando todos os interditos comuns, transcende a condição humana e, como um rio que sobe até a sua fonte, vem ajuntar-se à força divina (herói sacrílego, descida aos infernos, vitória sobre a morte)".²³

24. O tempo dos heróis

"Entre os heróis que a epopeia homérica põe em cena e aqueles a quem se dirige o culto nascente, a diferença é marcada por uma mudança de perspectiva temporal a seu respeito. Para celebrar suas façanhas, o poeta épico situa-se no tempo dos heróis e para lá transporta sua audiência; ele se insere na época que os viu viver, faz-se contemporâneo dos homens que guerreavam gloriosamente sob os muros de Tebas e ao longo das margens de Tróia. Os heróis do culto, ao contrário, ligam-se, aos olhos daqueles que os honram, a um tempo longínquo e passado: pertencem a uma outra idade, formando uma humanidade diferente daquela dos mortais que lhes rendem homenagem. Eles constituem "a raça dos heróis", hoje desaparecida, de que apenas restam aqui, como vestígios visíveis, as sepulturas".²⁴

25. O mundo do mito e a filosofia

"O mito era uma narrativa, não a solução de um problema. Contava a série das ações ordenadoras do rei ou do deus tal como o rito as mimava. O problema achava-se resolvido sem na verdade ter sido posto. Mas, na Grécia, onde, com a Cidade (*pólis*) triunfa novas formas políticas, só subsistem do antigo rito real vestígios cujo sentido se perdeu; apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo; não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano, simbolizado pela sua vitória sobre o dragão, e a organização dos fenômenos cósmicos. A ordem natural e os fatos atmosféricos (chuvas, ventos, tempestades, raios), ao tornarem-se independentes da função real, deixam de ser inteligíveis na linguagem do mito em que até então se exprimiam. Apresentam-se doravante como "problemas" sobre as quais a discussão está aberta. São esses problemas (gênese da ordem cósmica e explicação dos *metéora*) que constituem, na sua forma nova, o problema, a matéria da primeira reflexão filosófica. O filósofo toma assim a sucessão do velho rei-mágico, senhor do tempo: elabora a teoria do que outrora o rei realizava".²⁵

²³ Vernant, 2008, p. 431, 432.

²⁴ Vernant, 2008, p. 128.

²⁵ Vernant, 2008, p. 448.

26. O discurso mítico

“O discurso mítico tem como princípio de organização o prazer: o prazer dos ouvintes, o prazer do narrador que se deixa conduzir ao prazer, seguindo adiante do prazer dos ouvintes. Discurso do prazer e prazer do discurso, o *mythos* surge, pois, como o outro do discurso historiográfico”.²⁶

27. Os presentes e a aliança matrimonial

“Os presentes [*hedna*] do pretendente eram comparáveis. Eram dados ao pai da moça com a intenção de provocar um presente de volta, a moça para casar. “Pois esse não era o comportamento dos pretendentes no passado”, era a censura de Penélope. “Todos que pretendessem conseguir uma esposa, filha de um homem rico, e disputavam-na entre si (...) davam esplêndidos presentes” [Homero, *Odisseia*, 18.275-9]. O presente de volta era equivalente ao presente original, daí o fato de a filha de um homem rico inspirar especialmente presentes de grande valor ao se lhe fazer a corte. Mas, como com o presente de despedida a um hóspede amigo, sempre existia o risco de que eles fossem dados em vão. A filha de um homem rico tinha muitos pretendentes, que competiam com seus presentes, e só um deles não daria o seu em vão. “Será o mais feliz em seu coração, acima de todos os outros”, disse Ulisses a Nausícaa, “aquele que vencer com seus presentes de cortejo e te levar para sua casa”. E a fim de que o leitor não perdesse nenhum detalhe, um dos escoliastas explicou cuidadosamente que Ulisses quis dizer “vencer os outros pretendentes”. A razão de ser darem presentes durante o cortejo era simplesmente que presentear fazia parte de todas as ocasiões importantes. O casamento era, naturalmente, uma ocasião de grande importância, particularmente nos círculos sociais superiores nos quais os heróis de Homero se moviam. Neles um casamento funcionava, entre outras coisas, como uma aliança política; de fato, casamento e hospedagem amistosa eram os dois recursos fundamentais para estabelecer alianças entre os nobres e chefes. E a troca de presentes era a expressão invariável da conclusão de uma aliança”.²⁷

²⁶ Hartog, 2014, p. 331.

²⁷ Finley, 2013, p. 269, 270.



C A P Í T U L O 2

A ÉPOCA ARISTOCRÁTICA

1. A *aristeia* entre os citas

“Uma vez por ano, cada monarca, em seu nome, prepara uma cratera de vinho misturado com água; desse vinho bebem aqueles dos citas que mataram os inimigos; os que não fizeram esta proeza, não provam o vinho, permanecendo assentados à parte e sem honras, o que é para eles um enorme opróbrio; pelo contrário, aqueles dentre eles que mataram um grande número de inimigos bebem, ao mesmo tempo, em duas taças juntas”.¹

2. A religião como legitimação da dominação

“Se levarmos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas do poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte, etc. Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural de cosmos. (...) Por todas essas razões, a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe”.²

¹ Heródoto, *Histórias* IV, 66 In: Hartog, 2014, p. 200.

² Bourdieu, 2019, p. 33, 34 e 46.

3. O determinismo social

“A “inveja dos deuses” nasce quando alguém que é estimado inferior se coloca em paridade com alguém superior (como Ájax³) ou quando por um favor do destino esse colocar-se em paridade se processa por si (Niobeia,⁴ como mãe extremamente feliz). Na hierarquia social, essa inveja exige que ninguém tenha mérito acima de sua situação, que a felicidade também seja conforme a essa e ainda que a consciência de si não saia dos limites traçados pela condição. O general vitorioso sofre muitas vezes a “inveja dos deuses”, do mesmo modo também o discípulo, quando criou uma obra de mestre”.⁵

4. A aristocracia

“Uma profunda clivagem horizontal marcava o mundo dos poemas homéricos. Acima da linha divisória, os *aristoi*, literalmente “os melhores”, nobres hereditários, que possuíam a maior parte das riquezas e todo o poder, em tempo de paz como em tempo de guerra. Abaixo, encontravam-se todos os outros, a multidão que nenhum termo técnico definia coletivamente. O fosso que separava estes dois estratos raramente era transposto, salvo por efeito de acasos devido à guerra e às rapinas. A própria economia tornava impossível a criação de novas fortunas e, por isso mesmo, de novos nobres. O casamento verificava-se estritamente nos limites de uma mesma classe, de maneira que esta outra porta para a promoção social estava também hermeticamente fechada”.⁶

5. Cílon e Epimênides em Atenas

“Pelo ano de 612 a.C., via-se ser geral o descontentamento e, havendo indícios que anunciavam uma próxima revolução, logo despertou a ambição de um *eupátrida*, Cílon, que, pensando derrubar o governo da sua casta, quis fazer-se, ele próprio, tirano popular. A energia dos arcontes fez-lhe abortar a tentativa; mas a agitação continuou depois dele. Debalde os *eupátridas* lançaram mãos de todos os recursos da religião. Em vão afirmaram que os deuses estavam irritados e apareceram fantasmas. Sem resultado, purificaram a Cidade [Atenas] de todos os crimes do povo e erigiram dois altares, um à Violência e outro à Insolência, para apaziguar essas duas divindades cuja influência maligna havia perturbado os espíritos. Tudo isto de nada serviu. Os sentimentos de ódio não se abrandaram. Trouxeram de Creta o piedoso Epimênides, personagem misterioso, que se dizia filho de uma deusa, e fizeram-no realizar sua série de cerimônias expiatórias; esperava-se, impressionando assim a imaginação do

³ Na Guerra de Tróia, Ájax em um acesso de raiva degola um rebanho de ovelhas julgando que são soldados. Quando se conscientiza do erro, se suicida.

⁴ Mãe de 14 filhos comparava-os aos filhos dos deuses. Em represaria, Apolo e Ártemis matam seus filhos.

⁵ Nietzsche, 2020, p. 32.

⁶ Finley, 1982, p. 51.

povo, reaviver a religião e fortalecer a aristocracia. Porém o povo não se comoveu; a religião dos *eupátridas* já não se impunha sobre a alma: o povo continuou a exigir reformas”.⁷

6. As mulheres nas leis de Sólon

“Na ausência de uma educação sistemática para as mulheres, a lei limitava-lhes a conduta pública, regulamentando-a no que se refere às três principais oportunidades em que podiam deixar o lar: passeios, funerais e festividades religiosas. À noite só eram permitidos passeios de carruagem, precedida de um archote que iluminasse o caminho; nas viagens era proibido levar mais que três costumes, sendo os alimentos racionados a um óbolo (Cf. Plutarco); nos funerais, era-lhes prescrito que ficassem atrás da carreta fúnebre – os homens iam à frente – sendo-lhes vedados os cantos fúnebres e a prática de alguns atos de autoflagelação até então habitualmente executados: dilaceração das faces, gemidos e açoites ao próprio corpo. Se a mulher tinha menos de três sessenta anos, era-lhe proibido comparecer ao funeral ou penetrar no quarto onde o corpo aguardava a hora do sepultamento, a menos que, em relação ao morto, guardasse um parentesco até o grau de primo (Cf. Demóstenes e Plutarco)”.⁸

7. Sólon e a Assembleia

“Não sabemos se a Assembleia [*Ekklesia*] existia antes de Sólon. Ao tempo desse legislador, todavia, todos podiam dela participar, inclusive os *thêtes*. Na verdade, excluídos do acesso às magistraturas, os *thêtes* tinham o direito de fazer parte apenas da Assembleia e dos tribunais (Cf. Aristóteles). A esse órgão, Sólon concedeu o poder de eleger magistrados, restringindo-o, porém, pois a maior parte deles era escolhida por sorteio (Cf. Aristóteles). Anote-se, ainda, o papel fiscalizador do *Areópago* sobre as decisões da Assembleia, exercido na qualidade de guardião das leis e da constituição”.⁹

8. A visão de Sólon sobre as classes populares

“Ao povo dei tantos privilégios quantos lhe bastam, à sua honra nada tirei nem acrescentei; mas os que tinham poder e eram admirados pelas riquezas, também pensei, que nada tivessem de infamante; de pé, antepondo sólido escudo, entre uma e outra facção a nenhuma delas permiti vencer injustamente. (...) Assim o povo poderia seguir melhor com os seus chefes, nem livre em excesso nem oprimido; a fartura gera o orgulho, quando muita prosperidade segue os homens que não têm espírito sadio. (...) Em assuntos importantes é difícil agradar a todos”.¹⁰

⁷ Coulanges, 1975, p. 227.

⁸ Barros, 2020a, p. 124.

⁹ Barros, 2020a, p. 113, 114.

¹⁰ Sólon, Fr. 5 In: Barros, 2020a, p. 127.

9. A *eunomia* soloniana

“Eis o que meu coração me ordena ensinar aos atenienses: a *disnomia* traz males inúmeros à Cidade, mas a *eunomia* [boa lei, excelente ordenação jurídica] faz aparecer tudo em boa ordem e bem ajustado e, muitas vezes, coloca peias nos homens injustos. Aplaina o abrupto, põe fim à violência, murcha as flores da desgraça em seu desabrochar... Endireita as sentenças torcidas, enfraquece as obras do orgulho, põe fim à ira da penosa discórdia; com ela tudo entre os homens é justiça e prudência”.¹¹

10. O arconte na reforma de Sólon

“Mesmo na distribuição dos cargos, Sólon estabeleceu distinções entre as classes, pois apenas aos *pentacosiomédimnoi* [mais ricos] garantiu aos cargos de arconte e tesoureiro. (...) Anteriormente, os magistrados provinham de famílias nobres e ricas e era o *Areópago* que, com poderes absolutos, os colocava no poder e distribuía entre eles os cargos. Com Sólon, todavia, essa prática não prevaleceu. Na eleição dos magistrados, foi combinado o critério da eleição com o do sorteio. Os arcontes não mais seriam apontados pelo *Areópago*. De cada uma das quatro tribos era colhida uma lista de dez nomes e do total de quarenta escolhiam-se por sorteio nove para o arcontado. Quanto aos deveres, todo ateniense era obrigado a prestar o serviço militar, com exclusão dos *thêtes*, cujo recrutamento só se fazia em circunstâncias especiais e assim mesmo para funções reconhecidamente destituídas de dignidade. Não podemos afirmar com segurança se ao tempo de Sólon as liturgias já existiam, sabe-se que os mais poderosos economicamente eram obrigados a determinadas prestações”.¹²

11. O *thes* e o *oikos* aristocrático

“O que havia de terrível no *thes* era a ausência de todo vínculo, a sua não-pertença. A casa patriarcal, o *oikos*, era o centro à volta do qual a vida se organizava, de onde provinham não somente a satisfação das necessidades materiais, incluindo a segurança, mas também as normas e os valores éticos, as ocupações e as responsabilidades, os vínculos sociais e as relações com os deuses. O *oikos* não era simplesmente a família; compreendia todas as pessoas da casa com os seus haveres; daí resulta que a “economia” (...) era a arte de administrar um *oikos*, significava explorar um domínio, e não conseguir manter a paz na família. O que significava exatamente, em termos de obrigação costumeira ou legal e na própria vida familiar de um homem, ser um membro permanente mas livre do *oikos* de outrem, de modo nenhum é claro. Do ponto de vista negativo, isso significava que a liberdade de escolha

¹¹ Sólon In: Barros, 2020a, p. 142, 143.

¹² Barros, 2020a, p. 110.

e de movimento se encontrava consideravelmente reduzida. E no entanto, estes homens [*thes*] não eram nem escravos nem servos, nem se encontravam obrigados por um vínculo. Constituíam uma espécie de séquito (*therapontes*), oferecendo os seus serviços em troca de um lugar conveniente na unidade social de base, a casa. E nessa qualidade de membros de uma casa, apesar de tudo, encontravam além da segurança material, os valores e as satisfações psicológicas que andavam a par com essa situação. A alta aristocracia lograva, ao agrupar escravos, principalmente mulheres, e toda uma hierarquia de pajens aos quais se juntavam os *thetes*, edificar um poderio doméstico grandioso, dispondo de tudo aquilo que era exigido a um homem poderoso e de posição social elevada neste mundo”.¹³

12. Os metecos e sua participação na *pólis*

“Penso que devemos considerar seus interesses [dos metecos] suficientemente, se os liberássemos dos deveres que parecem impor sobre eles uma desonra sem conferir qualquer benefício à *pólis*, e também da obrigação de servir na infantaria junto dos cidadãos: pois grande é o perigo para aquele que o faz, e não é pouca coisa deixar seus ofícios e seus negócios privados. (...) Se, além disso, concedermos aos metecos o direito de servir na cavalaria e vários outros privilégios próprios lhes serem concedidos, penso que encontraremos sua lealdade aumentada tanto quanto como a força e grandeza da *pólis*”.¹⁴

13. Sobre a neutralidade política

O discurso 31 do *Corpus Lysiacum* é parte de um exame prévio de admissão de candidatos ao cargo público. Neste caso, o assento no Conselho dos 500. O discurso é datado após a restauração da democracia em Atenas (em 403 a.C.), provavelmente em início do século IV a.C. O discurso questiona o comportamento de Filon durante o regime oligárquico dos Trinta. Filon é acusado de não ter tomado parte no conflito, ou seja, de não ter se aliado nem ao lado dos oligarcas, nem contra eles, preferindo permanecer longe de Atenas durante o conflito. Quando os exilados (pela oligarquia) tomaram File (uma fortificação) e partiram para o Pireu (porto) para restaurar a democracia, Filon reuniu seus bens e partiu para Oropus, fixando-se nesta cidade como meteco, sob a proteção de um *prostates* (tutor) e pagando o *metoikion*, a taxa referente aos metecos.

“Eu simplesmente digo que somente têm o direito de deliberar [ser conselheiro] sobre nossos assuntos aqueles que não apenas têm o título de cidadãos, mas que também o são realmente. Pois, para estes, existe uma grande diferença se a *pólis* é próspera ou não – eles se sentem obrigados a participar de suas desgraças, assim como

¹³ Finley, 1982, p. 55, 56.

¹⁴ Xenofonte, *Poroí* In: Morales, 2014, p. 83, 84.

de seus benefícios. Mas aqueles que, cidadãos de nascimento, têm por princípio que a pátria está em todo lugar onde eles possuem negócios, estes serão evidentemente os que trairão os bens coletivos da *pólis* em nome de suas vantagens privadas: aos olhos destes, não é a *pólis* a pátria, mas sua propriedade. Eu, portanto, mostrarei que Filon pôs sua segurança pessoal acima do perigo comum, e que preferiu bem mais passar a vida sem risco que enfrentar o perigo pela salvação da polis, como fizeram os outros cidadãos”.¹⁵

14. Sobre a corrupção

Discurso 29 do *Corpus Lysiacum*. Ele remete à Guerra Coríntia (395-387 a.C.) na qual o general-chefe da expedição, Trasíbulo, é acusado, juntamente com seus subordinados, de ter traído os aliados, saqueado diversas cidades e se enriquecido ilicitamente. Érgocles e Filócrates são aliados de Trasíbulo (que morreu durante a revolta da cidade de Aspendus, em 389 a.C.) e acusados de corrupção. Como exemplo, os habitantes de Halicarnasso reclamam da pilhagem realizada pela expedição de Trasíbulo.

“Eu imagino, atenienses, que sobre o caso de Halicarnasso, sobre seu comando na expedição, assim como sobre seus atos, Érgocles não tentará se justificar; pelo contrário, ele afirmará que é um dos retornados do exílio de File, que é um democrata, e que ele compartilhou em seus perigos. Entretanto, eu não tomaria a mesma atitude diante de todos eles, atenienses. Aqueles que, por desejo de liberdade, porque respeito à lei, e por ódio aos criminosos, compartilharam seus perigos, eu não os vejo como maus cidadãos, e eu certamente não afirmo que seria injusto que seu exílio fosse tomado em conta. Mas no caso daqueles que, depois de retornar do exílio, cometem em plena democracia crimes contra o povo e tornaram maiores suas propriedades individuais, sua riqueza pessoal às custas de vossa propriedade, merecem sua cólera muito mais do que os Trinta. Os Trinta foram nomeados para fazer nada menos do que o mal sobre vocês, qualquer que fosse o meio, enquanto vocês se tornaram confiantes com essas pessoas [Érgocles e aliados] para que eles assegurassem à *pólis* a liberdade e a grandeza”.¹⁶

15. A *pólis* na visão de Aristóteles

“Observamos que toda Cidade (*pólis*) é um tipo de comunidade (*koinonion*), e que toda comunidade é constituída visando a algum bem. (...) Na medida em que todas as comunidades têm essa finalidade em comum, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará ao maior de todos os bens. Essa comunidade é chamada de Cidade (*pólis*), aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos. (...) A Cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias

¹⁵ Lísias. *Contra Filon* In: Morales, 2014, p. 114.

¹⁶ Lísias. *Contra Filócrates* In: Morales, 2014, p. 225-228.

aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência (*autarqueias*). Formada a princípio para preservar a vida, a Cidade existe para assegurar a boa vida. É por isso que toda Cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A Cidade é o fim (*télos*) destas, e a natureza de uma coisa é seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens”.¹⁷

16. A *pólis* e a lei

“Da lei deriva o bom, o justo e o devido como necessário para sustentar e manter a *pólis* dentro dos limites do “dever ser” requisitado pelo poder constituído. Um bom cidadão, e justo, era aquele que se submetia aos ditames da lei e que se entregava inteiramente em favor da manutenção e da prosperidade da *pólis*. A *pólis* vinha antes do cidadão, de tal modo que a destinação dele coincidia com a da *pólis*, perante a qual deveria conformar suas esperanças (ideais), seus projetos e seu comportamento, enfim, sua própria vida. A lei, em dependência da qual a *pólis* tinha garantia sua unidade, promulgava igualmente o belo, o bom e o justo, com o que prescrevia a virtude (a *areté*) cidadã, que, entretanto, não excluía os princípios da virtude (a *areté*) moral atinente aos bons costumes tradicionais. Daí que era a legislação que tornava uma cidade boa e justa e, por consequência, requisitava dos homens que fossem virtuosos, isto é, bons cidadãos, sem, todavia, deixar de ser, em consonância com os princípios tradicionais consuetudinários, bons filhos, bons pais, bons esposos, bons amigos, e, sob tais requisições, bons homens”.¹⁸

17. A liberdade na *pólis*

“Vê-se, portanto, que a “liberdade” (se queremos identificá-la com a democracia) se traduz, nos fatos, por uma coerção exercida sobre os indivíduos. A cidade, quaisquer que sejam suas instituições, impõe suas leis aos indivíduos, não, como o diz Aristóteles, para que cada um viva “bem”, mas para que a sociedade, no seu conjunto, subsista. O indivíduo está subordinado ao grupo. Este age como um tirano insaciável e quanto mais se pretende “livre” mais é tirânico. Não é sem razão que Aristófanes representa o povo de Atenas como um velho autoritário, caprichoso, que intervém em todos os domínios e é fundamentalmente parasita. As sociedades modernas, tão ligadas (dizem-nos) às liberdades individuais, não poderiam reclamar das cidades “livres” do mundo helênico, nas quais os cidadãos são estreitamente submetidos à comunidade, de uma maneira que muitas vezes nos parece estranha e lembra o “totalitarismo” caro às sociedades primitivas”.¹⁹

¹⁷ Aristóteles. *Política*, 1252a, b.

¹⁸ Spinelli, 2015, p. 482.

¹⁹ Grimal, 1990, p. 98.

18. Estado e sociedade

“Isso pressupõe [entre os antigos], portanto, o conceito de Estado como algo que compreende a cidade-Estado entre outras formas. Não obstante, na filosofia política clássica estava completamente ausente o conceito de “Estado”. Quando as pessoas hoje falam de “Estado”, elas, em geral, entendem “Estado” em oposição a “sociedade”. Essa distinção é estranha à filosofia política clássica. Não é suficiente dizer que a *pólis* (Cidade) compreende tanto o Estado quanto a sociedade, pois o conceito de “cidade” antecede a distinção entre Estado e sociedade; portanto, não se compreende “a cidade” ao dizer que a cidade compreende o Estado e a sociedade. O equivalente moderno de “a cidade” no nível do entendimento do cidadão é “o país”. Pois quando um homem diz, por exemplo, que “o país está em risco” ele também ainda não fez uma distinção entre Estado e sociedade. A razão pela qual os filósofos políticos clássicos ocupavam-se em primeiro lugar da Cidade não era que eles ignoravam outras formas de sociedade em geral e de sociedade política em particular. Eles conheciam a tribo (a nação), assim como estruturas mais complexas, como o império persa. Ocupavam-se da Cidade em primeiro lugar porque preferiam a Cidade às outras formas de sociedade política. Pode-se dizer que as bases dessa preferência eram estas: As tribos não são capazes de alta civilização, e sociedades muito grandes não podem ser livres”.²⁰

19. Sobre a autoridade

Esta passagem se encontra no capítulo “O que é autoridade?” da obra *Entre o passado e o futuro*, de Hannah Arendt. A autora interpreta a concepção de política em Platão e Aristóteles.

“Onde a força [*bia*] é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. (...) O governar a si mesmo e a distinção entre governantes e governados pertencem a uma esfera que precede o domínio político, e o que distingue este da esfera “econômica” do lar [*oikos*] é o fato de a *pólis* basear-se no princípio da igualdade, não conhecendo diferenciação entre governantes e governados. (...) A necessidade deve ser controlada antes que a “boa vida” política [*bios politikos*] possa se iniciar e ela somente pode ser controlada pela dominação. Consequentemente, a liberdade para a “boa vida” assenta-se na dominação da necessidade. (...) O homem livre, o cidadão da *pólis*, não é coagido

²⁰ Strauss, 2016, p. 166, 167.

pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo”.²¹

20. Modernidade nos jovens e mundo antigo

“Por que razão agora se suporta a verdade também sobre o passado recente? Porque há uma nova geração que se sente em oposição a esse passado e desfruta, com essa crítica, as primícias do sentimento de poder. Antes, pelo contrário, a nova geração queria basear-se na velha, e começava a sentir a si própria adotando as opiniões dos pais e, quando possível, tomando-as com maior rigor. A crítica aos pais era então um vício: agora os mais jovens idealistas começam com ela”.²²

21. A religião como função social

“Ao nível do culto público e da religião da Cidade, a resposta é óbvia. Nesse plano, a vida religiosa aparece integrada à vida social e política, da qual constitui um aspecto. Entre sacerdócio e magistratura há menos diferença ou oposição do que equivalência e reciprocidade: o sacerdócio é uma magistratura; toda magistratura comporta um aspecto religioso. Dos deuses até a Cidade, das qualificações religiosas às virtudes cívicas, não existe nem ruptura nem descontinuidade. A impiedade (*asébeia*), falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social, delito contra a cidade. Nesse contexto, o indivíduo estabelece a sua relação com o divino pela sua participação em uma comunidade. O agente religioso opera como representante de um grupo, em nome desse grupo, nele e por ele. O elo entre o fiel e o deus comporta sempre uma mediação social. Não estabelece comércio direto entre dois sujeitos pessoais, ele exprime a relação que une um deus a um grupo humano tal casa, tal Cidade, tal tipo de atividade, tal ponto do território. Expulso dos altares domésticos, excluído dos templos da sua Cidade, não aceito em sua pátria, o indivíduo acha-se desligado do mundo divino. Perde ao mesmo tempo o seu ser social e a sua essência religiosa; não é mais nada”.²³

²¹ Arendt, 1972, p. 129, 158, 159.

²² Nietzsche, 2021, p. 120.

²³ Vernant, 2008, p. 420.

22. O arconte-rei

“O arconte-rei, na qualidade de chefe da religião, organiza as representações dramáticas, uma das formas do culto público prestado a Dioniso. Escolhe, entre os concorrentes, os três poetas, cujas obras se lhes afigura merecerem ser representadas. Concede-lhes um coro, ou seja, a permissão de levarem à cena a peça à custa do cidadão designado como corego. (...) Após esta prova eliminatória [na qual o arconte-rei designa os poetas], o Conselho dos Quinhentos organizava uma lista de cidadãos competentes, da qual eram tirados à sorte cinco juízes, que sem dúvida deviam ser influenciados pelas aclamações dos espectadores”.²⁴

²⁴ Jean Voilquin; Jean Capele In: Aristóteles, 1964, p. 235, 269.



C A P Í T U L O 3

ESPARTA

1. O legislador Licurgo

“Não se sabe se Licurgo realmente existiu. Os que o afirmam, seguindo o testemunho comum dos antigos historiadores gregos, hesitam quanto às datas. Alguns o colocam novecentos anos antes de Cristo, outros oitocentos, setecentos e seiscentos, como é mais provável. Não era rei. Era tio e tutor do jovem soberano Carilau. Dizem que trouxe de Creta o modelo de sua famosa Constituição. Para fazer que seus compatriotas a aceitassem, contou que fora o próprio oráculo de Delfos quem a sugerira em nome dos deuses. Impunha uma disciplina tão severa e sacrifícios tão grandes que nem todos se mostraram dispostos a aceitá-los. Alcandro, jovem aristocrático, ficou tão irritado na discussão, que atirou uma pedrada em Licurgo, vazando-lhe um olho. (...) Sustentam alguns que as leis de Licurgo não foram escritas. De qualquer forma, fizeram-nas observar até se tornarem hábitos e formarem o costume daquele povo. Seu autor reconheceu que o essencial era “o desprezo da comodidade e do prazer”. Marcou um prazo para sua observância, obrigando seus concidadãos a mantê-las em vigor pelo menos até o dia de sua volta. No dia seguinte partiu para Delfos. Tornou a se fechar no templo e aí se deixou morrer de fome. Assim as leis nunca foram revogadas e se tornaram costume”.¹

2. A *Gerusia* espartana

“A *gerontia* seria o conselho de anciãos da Lacedemônia. Os seus membros eram esparciatas que haviam completado os quarenta anos de serviço militar e poderiam ocupar esse cargo político vitalício. Xenofonte observa que a experiência social e militar dos anciãos lhes permitia o discernimento necessário para ocupar uma função tão importante no cenário político espartano. Embora não tenhamos muitos indícios sobre a escolha dos homens para a *gerontia*, Plutarco esclareceu que eles eram nomeados por aclamação dos cidadãos de Esparta. Consequentemente, eram os esparciatas provenientes das famílias mais abastadas e com ótima aceitação

¹ Montanelli, 2018, p. 92, 93.

pública que acabavam integrando essa instituição. Cabia à *gerontia* deliberar sobre as determinações legais a serem apresentadas para a votação da *Ekklesia* (Cf. Plutarco) e decidir sobre as penas capitais e os decretos de exílio”.²

3. Os éforos em Esparta

“Os cinco éforos são os principais magistrados espartanos. São eleitos por um ano pela assembleia do povo (*Ekklesia*) entre os espartanos com idades de 30 e 60 anos. Um deles é epônimo [sacerdote]. Têm poderes consideráveis. (...) Exercem uma vigilância sobre todos os cidadãos, para que eles ajam em conformidade com as leis e a tradição. Esse poder de polícia é completado por um poder de justiça: podem infligir multas. Seu poder de controle é exercido até mesmo sobre os reis: os éforos recebem as queixas contra eles e podem fazer com que sejam julgados por um tribunal, constituído por eles próprios e pela *Gerousía* ou pela assembleia do povo. Dois deles acompanham o rei à guerra; não podem limitar o poder de comando do rei em expedição, mas observam tudo. Desempenham papel importante na política estrangeira. Representam o povo perante os reis e a *Gerousía*”.³

4. A magistratura dos éforos

“Os éforos eram os magistrados de maior autoridade e poder em Esparta. O termo provém do verbo *ephoráo*, cuja acepção seria vigiar, olhar, observar. Portanto, os éforos eram os responsáveis por vigiar Esparta e todos os seus membros. César Fornis declarou que os éforos eram escolhidos de forma semelhante aos *gerontes*, ou seja, por aclamação. Este colegiado era responsável por presidir a *Ekklesia*, receber embaixadas, inspecionar serviços e administrar as finanças da *pólis*, garantir a realização da *paideia* dos jovens, além de interpretar e proteger as leis. (...) Ainda segundo Xenofonte, os éforos tinham a autoridade para multar com penalidade imediata qualquer pessoa, depor e prender qualquer magistrado, além de julgá-los e condená-los à morte se necessário. Para Aristóteles (*Pol.*), o *eforato* foi concebido para equilibrar a política espartana, uma vez que os seus membros eram escolhidos entre os esparciatas como um todo. Contudo, isso fazia com que os mais pobres se tornassem suscetíveis a subornos (Cf. Arist. *Pol.*). Como era um cargo anual, nenhum cidadão o ocupava mais de uma vez na vida e, por isso, muitos se aproveitavam do poder político do mesmo para alcançarem os seus objetivos pessoais, com ênfase à formação de conexões informais”.⁴

² Assumpção, 2024, p. 85.

³ Vial, 2013, p. 146.

⁴ Assumpção, 2024, p. 86.

5. A Basileia

“Já a *Basileia* seria uma magistratura cujas prerrogativas residiam na esfera militar e na sagrada. Por serem considerados descendentes de Hércules, os governantes de ambas as dinastias – euripôntida e ágida – tinham a responsabilidade de realizarem os sacrifícios públicos (Cf. Xenofonte). (...) Eram os governantes heráclidas os responsáveis por consultarem o oráculo de Apolo em Delfos e, para isso, dispunham de magistrados (os *pítios*) encarregados de consultarem a pitonisa. (...) Os governantes heráclidas lideravam as expedições militares, devendo imolar as vítimas sacrificiais durante as expedições. A partir de Xenofonte verificamos que os reis são educados para comandar exércitos, além de se responsabilizarem pelas determinações diplomáticas da *pólis*, tanto na paz, quanto na guerra”.⁵

6. Teógnis e a aristocracia

Aqui, uma carta de Teógnis (de Esparta) endereçada ao amigo Cirno.

“Pela afeição que te tenho dir-te-ei o que eu mesmo aprendi de homens bons quando ainda era criança. Não tenhas relações com homens maus, mas apegate sempre aos bons. Beba, coma e tome assento com os grandes e poderosos e tenha prazer em sua companhia, pois dos nobres aprenderás caminhos nobres, mas se te misturares com os maus perderás o senso que tiveres. Entende isto e associa-te aos bons, e dirás um dia que sou bom conselheiro para meus amigos”.⁶

7. A Segunda Guerra Messênia (724 a.C.)

“A ameaça imperialista de Esparta afugentou intervenções ativas do exterior, enquanto a causa legítima dos messênios – a resistência a essa mesma ameaça – colheu simpatias e adesões (Cf. Pausânias): “Com os lacedemônios, de entre os peloponésios, apenas os coríntios se aliaram, enquanto ao lado dos messênios compareceram os arcádios com todo o seu exército, e tropas de elite dos argivos e dos siciónios”. (...) Foi dos arcádios que, desde a primeira hora, se tinham mostrado os mais leais e ativos dos messênios que surgiu a traição, não do povo sempre fiel a fatores de vizinhança e a vínculos de sangue, mas de um soberano seduzido pelo suborno espartano, Aristócrates. Perante este episódio, Pausânias não hesitava em lançar contra os lacedemônios o opróbrio de terem sido os primeiros a envenenar com subornos as leis de guerra (Cf. Pausânias, 4.12.2): “Os lacedemônios subornaram-no [o rei Aristócrates] com dinheiro, pois foram eles os primeiros, ao que sabemos, a corromper um inimigo e a tornar suscetível de compra uma vitória pelas armas”. O que até então tinha sido a regra número um do combate – a demonstração de excelência e do respeito pela superior vontade dos deuses – deu lugar à corrupção e à indignidade”⁷

⁵ Assumpção, 2024, p. 86, 87.

⁶ Teógnis In: Guthrie, 2007, p. 234.

⁷ Silva, 2022, p. 46.

8. A revolta dos hilotas

“Em 464 a.C eclodiu uma grande revolta hilita, e em 462 a.C. Atenas enviou uma força hoplita comandada por Címon para ajudar os espartanos a suprimi-la. Quando a revolta terminou, depois de quase cinco anos, permitiu-se que um grupo de rebeldes escapasse, e foi Atenas que lhe deu asilo, instalando-o em Naupacto. Mudança comparável aconteceu na primeira fase da guerra do Peloponeso. Em 425 a.C. os atenienses tomaram Pilos, porto na costa oeste do Peloponeso. A guarnição era pequena e Pilos de modo algum um porto importante. Não obstante, Esparta ficou tão amedrontada que logo pediu a paz, porque o apoio ateniense era um perigoso centro de contaminação, convidando à deserção e a uma eventual revolta entre os hilotas messênios. Atenas finalmente concordou com a paz em 421 a. C., e logo em seguida fez uma aliança com Esparta, na qual uma das condições era: “No caso de surgir uma rebelião da classe escrava, os atenienses apoiarão os espartanos em tudo que puderem, de acordo com seu poder””.⁸

9. Os hilotas

“Nesse ponto é necessário lembrar que os hilotas diferenciavam-se dos escravos pessoais em pontos básicos. Primeiro, tinham os necessários laços de solidariedade que vêm da família e da nacionalidade, intensificados pelo fato, que não deve ser subestimado, de não serem estrangeiros mas um povo sujeitado que trabalhava suas próprias terras em estado de servidão. Esse complexo inexistia entre os escravos do mundo grego. O autor peripatético de *Oeconomica* fez a inteligente recomendação de que nem o indivíduo nem a cidade deveriam ter muitos escravos da mesma nacionalidade. Segundo, os hilotas tinham direito a um tipo de propriedade: a lei, pelo menos, permitia que retivessem tudo que produzissem além das quantidades fixas a ser entregues a seus amos. Terceiro, superavam numericamente a população livre em um grau sem paralelo em outras comunidades gregas. Esses são os fatores peculiares, em minha opinião, que explicam as revoltas dos hilotas e a permanente preocupação espartana a respeito, mais do que a crueldade dos espartanos. É engano pensar que a ameaça de rebelião aumenta automaticamente com o crescimento da miséria e da opressão. A fome e a tortura destroem o espírito; quando muito estimulam esforços para fuga ou outras formas de comportamento puramente individual (inclusive a traição dos companheiros de infortúnio), ao passo que a revolta exige organização, coragem e persistência”.⁹

⁸ Finley, 2013, p. 121.

⁹ Finley, 2013, p. 123.

10. Alcibíades em Esparta

“Honrado e admirado por sua política pública, não menos pela privada, nesse momento, ganhou [Alcibíades] a popularidade entre muitos, e os enfeitiçou [espartanos] com seus hábitos lacônicos, de modo que eles o viam com cabelos longos sobre a pele, tomando banho com água fria, partilhando o pão e servindo-se da sopa negra; difícil era acreditar e aceitar que um dia houve em sua casa um cozinheiro, assim também, ver que o homem tivera um perfumista ou vestira uma clâmide milésia [manto preso a um broche; roupa cara e refinada]. Dizem que sua maior habilidade era sempre ter um expediente que atingia os homens, bem como assimilar e comungar os hábitos, remetendo-se aos comportamentos sagazes do camaleão”.¹⁰

¹⁰ Plutarco. *Vida de Alcibíades*, XIII, 3-5 In: Silva, 2011, p. 159.



C A P Í T U L O 4

MUNDO DO TRABALHO

1. O surgimento da escravidão

“Como observa Engels, os escravos eram inúteis para os bárbaros no estágio inferior da evolução, porque o trabalho humano era incapaz de produzir um excedente significativo além da subsistência. Todavia, isso mudou com o desenvolvimento da criação de gado, tecelagem e metalurgia: a força de trabalho para produção de excedente passou então a ser procurada. (...) a força de trabalho humano torna-se assim mais eficiente, e o ganho em produtividade estimulado por essa divisão do trabalho leva a escravidão a despertar. (...) O surgimento da sociedade de classes, pois, consiste realmente de dois momentos distintos, embora talvez cronologicamente superpostos. O primeiro deles é o surgimento da propriedade privada de terra; assim é que Marx fala da “propriedade camponesa livre auto-administrada” vigente durante os melhores períodos da antiguidade clássica, depois da dissolução da comunidade original e antes do advento de um modo de produção escravista plenamente amadurecido. (...) A propriedade privada aparece como uma reação à crescente capacidade produtiva da sociedade, mas admite também posse desigual da riqueza e das forças produtivas. Daí, a sua incidência no seio da comunidade gentílica não ser um desenvolvimento estável, pois traz consigo as sementes da destruição da sociedade; esse é o segundo momento na evolução da sociedade de classes. (...) À medida que desmorona a estrutura social gentílica, uma aristocracia da riqueza é capaz de consolidar-se, e verifica-se enorme aumento da escravidão. Desfeita a organização política anterior, ergue-se uma nova superestrutura com base no modo escravista de produção: um Estado domina agora a sociedade fendida por classes, sociedade dividida em homens livres (ricos e pobres) e escravos”.¹

¹ Shaw, 1979, p. 113, 114, 115.

2. A escravidão por dívida

“Quando um texto de Nuzi estipula que por três talentos de cobre um homem entrega seu filho, um tecelão, por cinquenta anos, e que se o “devedor” romper o acordo reembolsará o cobre, receberá seu filho de volta e fornecerá outro tecelão, fica perfeitamente claro que o empréstimo era simplesmente fictício e que a força de trabalho constituía o único objetivo, sendo o dinheiro, na verdade, o pagamento adiantado pelos cinquenta anos. Mais que um milênio e meio depois, um pergaminho grego muito conhecido de Dura-Êuropos, datado de 212 d.C, revela que se podia conseguir o mesmo resultado de um modo mais complicado e sofisticado. Em vez de juros sobre um empréstimo de 400 dracmas o devedor concordava, na linguagem típica da *paramone* grega, em permanecer com o “credor” executando serviços próprios de escravo e em reembolsar o dinheiro depois de um ano. Depois segue-se uma cláusula de renovação que, como diz Welles, parece “destinada a impedir que o tomador do empréstimo salde sua dívida”, perpetuando assim a relação “semelhante à de escravo”, e não creio que possa haver alguma dúvida de que isso era entendido e pretendido por ambas as partes desde o início”.²

3. Classe dominante e escravidão por dívida

“O único ponto fixo é que havia uma incisiva divisão de classes, na qual o poder, inclusive o direito de proteger os próprios interesses, estava de um só lado. Um devedor tinha pouca chance. Na verdade, tinha pouca chance mesmo antes de tornar-se um devedor, porque era pobre e essencialmente indefeso contra as más colheitas e a fome, contra a guerra e suas depredações, contra a unilateralidade da lei. Quando a sorte não lhe era propícia, sua única defesa era pôr-se *in fidei*, no poder dos poderosos. (...) Era para defender-se da fome e da morte, em suma, que o pobre aceitava a escravidão por dívida”.³

4. Sobre o *nexum*

“Só um antiquário erudito como Varrão dá a impressão de ter pensado em algo [sobre a escravidão por dívida]. “Um homem livre que dá seu trabalho em servidão pelo dinheiro que deve, até que tenha saldado o débito, é chamado de *nexus*”. Para Varrão a ideia que se achava atrás de *nexum* era, portanto, que um homem que não pudesse cumprir com sua obrigação de pagar tinha que compensá-la com seu trabalho (como um escravo, exatamente como nos textos gregos desde a época arcaica até o pergaminho de Dura). (...) *Nexum*, observam, é uma instituição consideravelmente mais primitiva que a cunhagem de moedas (e os numismatas concordam que Atenas só começou a cunhar moedas depois de Sólon). Há uma

² Finley, 2013, p. 174.

³ Finley, 2013, p. 183, 184.

confusão aqui, todavia: o dinheiro não precisa ser moeda, e na Mesopotâmia ele era usado em vendas e empréstimos, milênios antes que alguém tivesse pensado na cunhagem de moedas. Em uma economia agrária amplamente não monetária, não é de dinheiro que um camponês ou um lavrador sem terras necessita quando está em dificuldades, e sim de comida, sementes de trigo ou animais de carga; e, a despeito da ausência de provas, creio que podemos supor que os empréstimos assumiam essa forma na Grécia e Roma antigas, exatamente como aconteceu na Mesopotâmia (para o que temos ampla documentação).⁴

5. As formas de escravidão

“[Sobre a diferença entre os “escravos comprados” e “escravos capturados”] o historiador Teopompo, nativo da ilha [de Quios], expressou-o deste modo: “Depois dos tessálios e dos lacedemônios, o povo de Quios foi o primeiro dos gregos a utilizar escravos. Mas não os adquiriam do mesmo modo que os primeiros; pois verificaremos que os escravos dos lacedemônios e dos tessálios eram gregos que anteriormente habitavam o território agora possuído por eles, chamando-os hilotas e *penestae*, respectivamente. Mas em Quios havia escravos bárbaros pelos quais havia sido pago um preço”. Essa citação foi preservada por Ateneu, que escrevia por volta de 200 d.C. e prosseguia dizendo que o povo de Quios recebeu finalmente a punição divina por sua inovação. (...) Por uma notável coincidência, Quios oferece-nos as primeiras evidências contemporâneas das instituições democráticas no mundo grego. Em uma inscrição de Quios que remonta, muito provavelmente, a 575-550 a.C., há uma referência inequívoca a um conselho popular e “às leis (ou decretos) do *demos*”. Não desejo atribuir qualquer sentido além do simbólico a essa coincidência, mas é um símbolo com enormes implicações. Já insisti no fato de que quanto mais avançada for a cidade-Estado grega mais se constatará ter havido nela a verdadeira escravidão, em vez de tipos “híbridos” como a hilotagem. Colocada de modo mais direto, as cidades nas quais a liberdade do indivíduo atingiu sua expressão mais alta – muito obviamente Atenas – foram cidades onde floresceu a escravidão na forma de bens pessoais. Os gregos, como todos sabem, descobriram tanto a ideia da liberdade individual como a estrutura institucional na qual ela podia ser realizada. O mundo pré-grego – o mundo dos sumérios, babilônios e assírios (e não posso evitar acrescentar os micênios) – era, num sentido muito profundo, um mundo sem homens livres, conforme o Ocidente veio a compreender esse conceito. Era também um mundo na qual a escravidão na forma de propriedade pessoal não desempenhava nenhum papel consequente. Isso, também, foi uma descoberta grega. Característica da história grega, em resumo, é o avanço, lado a lado, da liberdade e da escravidão”.⁵

⁴ Finley, 2013, p. 180, 181.

⁵ Finley, 2013, p. 128, 129.

6. Os escravos no Código de Gortina

“Para ambos os termos a palavra que significa “amo” é *pastas*, que contém um tom de propriedade mais incisivo, ou pelo menos mais óbvio, que o do muito mais comum *despotés* grego. E em grande parte o *doûlos-oikeus* “pertencia” a seu amo: este podia vendê-lo e comprar outros (aparentemente com restrições, aludidas mas não suficientemente esclarecidas no Código [de Gortina]); seus filhos pertenciam ao amo, um filho nascido de uma escrava divorciada ou solteira pertencia ao amo de seu ex-marido, ou ao amo de seu próprio pai, ou a algum outro *pastas*, de acordo com algumas normas estabelecidas; o amo tinha responsabilidade legal pelos delitos de seus *doûloi* e, na minha opinião, recebia as multas em que outros incorriam por delitos contra seus *doûloi* (não, como alguns acreditam, que as multas eram pagas à vítima servil para seu proveito). Por outro lado, quando um habitante de Gortina dizia *doûlos* ou *oikeus* tinha claramente alguma coisa em mente que diferia, em pontos essenciais, do que um ateniense do século V a.C queria dizer com *doûlos*. Os não livres de Gortina tinham pelo menos dois privilégios que o Código protegia em suas disposições sobre a sucessão, isto é, o direito do domicílio e o direito de rebanho (se possuíssem algum). Se esses podem ser chamados de direitos de propriedade em algum sentido próprio, não é uma questão principal aqui. Eles também parecem ter tido o direito de possuir suas próprias roupas e os artigos domésticos (pois assim interpreto a cláusula que diz que se dois *oikees* se separarem por morte ou divórcio, a mulher “pode pegar o que é seu”)”⁶

7. A escravidão no mundo antigo

“Agora observemos que uma parte considerável da população do mundo grego era constituída de escravos ou outros tipos de mão de obra servil, muitos deles bárbaros; que de modo geral a elite em cada cidade era composta de homens de ócio, completamente livres de qualquer preocupação com assuntos econômicos, graças a uma força de trabalho que compravam e vendiam, sobre a qual tinham extensos direitos de propriedade e, igualmente importante, o que podemos chamar de direitos físicos; que à condição de servidão nenhum homem, mulher ou criança, independentemente de sua posição ou riqueza, podia estar certo de escapar em caso de guerra ou outra emergência imprevisível e incontrolável. Parece-me que, vendo isso tudo, se pudéssemos emancipar-nos do despotismo de pressões morais, intelectuais e políticas alheias, concluiríamos sem hesitação que a escravidão foi um elemento básico na civilização grega”⁷

⁶ Finley, 2013, p. 154.

⁷ Finley, 2013, p. 125, 126.

8. Os castigos aos escravos

“Sabe-se, pelos primeiros versos de *As nuvens*, de Aristófanes, que se evitava espancar os escravos na guerra, claro que por medo de que fugissem e se bandeassem para o inimigo. A rigor, podemos nos perguntar se, no caso dessa peça, está-se falando de escravos agrícolas. É fato que os agrícolas eram tratados de maneira pior, portanto mais propensos a fugir e, assim, sujeitos a castigos corporais mais frequentes. Mas não faltam exceções. Em 413 a.C., segundo Tucídides, fugiram mais de 20 mil escravos, na maioria operários especializados. Mas talvez o historiador aponte o fato justamente por ser excepcional. De outro lado, espancar os escravos citadinos (em particular os trabalhadores especializados, encarregados de serviços, etc.) devia ser bem menos usual do que espancar os escravos menos tutelados dos campos e das minas. Quanto ao testemunho da *Athenaion politeia*, a própria motivação apresentada – vestem-se como o demo, portanto não se diferenciam dele e assim corria-se o risco, ao querer espancá-los, de espancar um homem livre – parece confirmar que se está falando de escravos urbanos, que circulavam à vontade na cidade, mesclados com os cidadãos e podendo ser facilmente confundidos com eles”.⁸

9. Pirataria e exército como fontes de escravos

“Esses foram os homens [os piratas] que deixaram tão poucos vestígios nas fontes antigas e menos ainda em nossa literatura moderna. Superestimamos a pirataria e, além do mais, deixamos o processo por terminar. De fato, os escritores gregos e romanos e os textos epigráficos fazem tanto alarde sobre a pirataria quanto silêncio sobre o comércio de escravos. A explicação é que a pirataria era uma atividade irresponsável, imprevisível; uma vez permitida, atuava indiscriminadamente sobre suas vítimas, apoderando-se de gregos e italianos que encontrasse em seu caminho, bem como de bárbaros. E quando praticada em escala demasiadamente grande, além do mais, a pirataria se convertia em um indício, e um estímulo, do colapso social e político, o que Estrabão percebeu tão obviamente em seu relato dos piratas cilícios. Não estou sugerindo que a pirataria (ou o sequestro) não tenha tido importância na história da escravidão, mas que, primeiro, não foi o meio básico de suprimento de escravos (especialmente durante os grandes períodos em que um poder importante conseguia reduzir essa atividade a proporções muito pequenas); segundo, mesmo quando foi muito ativa, a pirataria não pode ter sido a explicação completa. O que os piratas fizeram com seus cativos? A resposta é que, quando não estabeleciam um preço para seu resgate (coisa frequente), entregavam-nos a comerciantes profissionais, como os exércitos faziam com seus prisioneiros. O exército, como instrumento de fornecimento de escravos, merece por si mesmo um estudo completo, pois desempenhou esse papel desde o começo até o fim

⁸ Canfora, 2015, p. 177.

do mundo antigo, consciente e sistematicamente, empregando diversos meios e recursos em diferentes épocas e circunstâncias”.⁹

10. Eutífron e seu pai

“O que há de extraordinário quanto à questão de Eutífron é que ele levantou acusação contra seu próprio pai, devido a um duplo assassinato ocorrido em sua fazenda na ilha de Naxos. Um dos escravos da família fora morto numa briga por um empregado [*thes*]. O pai de Eutífron jogou o homem, de pés e mãos amarrados, dentro de uma vala, e mandou um mensageiro para Atenas a fim de perguntar a um consultor religioso como agir em relação ao assassinato do escravo. Enquanto aguardava a volta do mensageiro, o trabalhador morreu de fome e abandono. Eutífron resolveu levantar acusação contra o pai pela morte do trabalhador”.¹⁰

11. Os *thetes* e a ilha de Naxos

“Havia dois séculos que os cidadãos de Atenas eram divididos em quatro classes, para fins de tributação e para indicar sua elegibilidade para cargos públicos. A divisão baseava-se na situação econômica do cidadão, conforme a avaliação de sua propriedade. A mais baixa e maior das quatro classes, os *thetes* (plural de *thes*), tinha pouca ou nenhuma propriedade. Eram homens livres, pobres, mas não necessariamente criados. Originalmente, não eram cidadãos, nem mesmo em Atenas. Simplesmente era como se não existissem. A palavra *thes* já aparece em Homero, para designar o trabalhador assalariado, em oposição ao escravo. (...) Naxos era uma ilha de solo fértil no Egeu, que foi libertada por Atenas nas guerras contra os persas e foi incluída na Liga de Delos, sob a hegemonia ateniense. Naxos foi uma das primeiras cidades a se revoltar contra o pesado jugo ateniense, foi derrotada e suas terras foram distribuídas entre colonos (*cleruchs*) atenienses. Quanto aos antigos proprietários, os que tiveram mais sorte tornaram-se meeiros ou empregados, trabalhando nas terras que antes eram suas. Quando Atenas perdeu a guerra contra Esparta, Naxos foi um dos primeiros Estados dominados a serem libertados, e os colonos atenienses tiveram que fugir. As terras foram devolvidas aos antigos proprietários”.¹¹

⁹ Finley, 2013, p. 196, 197.

¹⁰ Stone, 2005, p. 179.

¹¹ Stone, 2005, p. 182, 183, 184.

12. Sólon e a questão da escravidão cidadã

“O trabalho na forma de servidão pessoal estava no centro da crise de Sólon em Atenas, a única situação desse tipo na Grécia arcaica sobre a qual estamos suficientemente informados para tentar uma análise mais sistemática. “Os pobres junto com seus filhos e suas esposas eram escravizados pelos ricos”: esse é o princípio do relato de Aristóteles (*Constituição de Atenas*, 2.2). Não precisamos tomar “escravizados” (*edouleuon*) literalmente, pois os escritores gregos usavam *doûlos* e *douleuo* para qualquer forma de sujeição, tanto no sentido estrito de um escravo como bem pessoal quanto em qualquer outro. Mas não há dúvida que Aristóteles compreendeu que na Atenas de Sólon grande parte da população ateniense carecia, de certo modo, de liberdade (...). A “supressão da carga” dos atenienses pobres por Sólon consistiu de três etapas distintas: 1) Aboliu a categoria de *hektemoros* [homens que lavravam a terra tendo que pagar uma taxa fixa correspondente a um sexto da colheita]; 2) Resgatou, tanto quanto possível, os atenienses que tinham sido vendidos legalmente no exterior, os *agogimoi* [pessoas vendidas no exterior como escravos], entre os quais estavam os *hektemoroi* que não tinham podido pagar seu sexto; 3) Cancelou as dívidas existentes e proibiu dívidas garantidas com a pessoa no futuro, libertando assim os escravos por dívidas de seu tempo e abolindo essa categoria de Atenas daí para a frente”.¹²

13. Platão como escravo

“Quando o filósofo Platão foi vendido como escravo em Egina, seu comprador pagou um preço muito mais alto: 20 ou 30 minas, 2.000 ou 3.000 dracmas. Trata-se de uma soma considerável, que corresponde às qualidades excepcionais – físicas ou intelectuais – de certos escravos. 50 dracmas é o preço da criança não formada, que tem de ser ainda criada e educada, que custa mais do que o que rende; 3.000 dracmas é o preço de adultos cujo renome justifica o alto investimento”.¹³

14. As reformas de Sólon

“Sólon foi eleito arconte em 594 a.C. O curso do desenvolvimento histórico havia transformado o arconte nesse período em senhor virtual dos assuntos políticos. Como arconte, Sólon apresentou uma série de reformas sobre as quais se ergueu o futuro progresso de Atenas. Sua principal realização foi aliviar a severidade da lei que, na Ática de então, decidia sobre a relação entre devedor e credor. Os lotes de terra que haviam sido hipotecados com os ricos foram restituídos aos que os haviam perdido pelo não-pagamento da dívida. O adiamento de dinheiro garantido pela pessoa do proprietário de terra passou a ser ilegal. A servidão e a escravatura por dívida foram

¹² Finley, 2013, p. 177, 178.

¹³ Salles, 1983, p. 53.

abolidas para todo sempre. Fixou-se definitivamente a extensão de terra que um indivíduo poderia ter. Proibiu-se a exportação de milho da Ática; somente o azeite de oliva podia ser exportado. (...) Com base nessas reformas sociais e financeiras, Sólon elaborou sua constituição. Nela, a principal inovação era a admissão da classe mais baixa, ou *thetes*, na assembleia popular [*Ekklesia*]. Uma nova e importante instituição foi a *Heliaea*, um tribunal de justiça onde qualquer cidadão podia ser juiz, sendo a filiação determinada por sorteio, na qual toda classe de cidadãos, desde os *pentakosiomedimni* aos *thetes*, podia participar. (...) Por outro lado, os privilégios das classes mais altas foram mantidos: os magistrados, cujo número e deveres não foram mudados, ainda eram eleitos exclusivamente das duas classes mais altas. O Areópago, ou conselho de anciãos, manteve sua importância, mas acrescentou-se-lhe uma nova instituição. Foi o conselho dos quatrocentos [*Bulé*], com cem membros escolhidos de cada uma das quatro tribos; ele preparava o assunto que posteriormente era estudado e decidido pela assembleia popular [*Ekklesia*]].¹⁴

15. As minas do Lauriun

“Quando perdeu o poder, Atenas estava numa “febre de prata”, por causa de um rico filão descoberto em Lauriun. O subsolo pertencia todo ao Estado, que não geria diretamente as minas, mas as arrendava a operadores, mediante determinada quantia ao ano, mais porcentagem sobre o produto. Trabalhavam-nas com escravos. No século V a.C., havia entre dez a vinte mil deles trabalhando em condições inauditas. (...) No balanço de Péricles, representavam uma das maiores fontes de receita do Estado. O beneficiamento do minério era primitivo, mas já conheciam o pilão, o tamiz e a lavagem. Os resultados deviam ser apreciáveis, pois as moedas de prata tinham noventa e cinco por cento de pureza e o artesanato ateniense foi dos mais bem estabelecidos e dos mais famosos, pela perfeição de seus produtos. Quem fazia espadas, não fazia escudos e vice-versa, porque cada uma destas especialidades era monopólio de uma corporação de armeiros. Não se tratava, naturalmente, de verdadeiros complexos industriais, mas de uma Via-Láctea de oficinas, todas ciosas de sua independência, com escravos em lugar de máquinas. Todos os mais proeminentes cidadãos de Atenas eram um pouco industriais, porquanto cada um deles possuía uma ou mais oficinas. Péricles e Demóstenes também as possuíam. Isso teve sua importância, porque uma nação de caráter industrial acaba sempre desenvolvendo política diversa da de uma população de caráter agrário”.¹⁵

¹⁴ Rostovtzeff, 1983, p. 104, 105.

¹⁵ Montanelli, 2018, p. 141.



C A P Í T U L O 5

AS GUERRAS

1. A revolta jônica contra os persas

“Cada vez mais pressionado pela crescente ameaça de Esparta, os emissários atenienses entraram em negociações com Artafernes [irmão de Dario] de Sardes em 508 a.C. Quando o sátrapa lhes exigiu terra e água, os emissários atenienses concederam-lhes (Hdt, 5, 73). Não se sabe exatamente o que representavam estas ofertas simbólicas para a diplomacia aquemênida: aliança, submissão ou hospitalidade? É possível que os emissários atenienses tenham interpretado mal o alcance do compromisso que acabavam de contrair, motivo pelo qual as suas decisões foram desautorizadas pela assembleia ateniense. Em 505 a.C., Hípias apresentou-se em Sardes e Artafernes ordenou aos atenienses que o levassem consigo (Hdt, 5, 96). Os atenienses recusaram, circunstância que precipitou a deterioração de relações entre Atenas e os persas. Este incidente foi a causa da participação de Atenas na revolta jônica, a qual desencadeou a primeira invasão persa. A revolta foi liderada por Aristágoras, tirano de Mileto. Aristágoras procurou apoio para a revolta entre os Estados da Grécia continental. O rei Cleómenes de Esparta recusou-lhe o seu auxílio, dadas as suas dúvidas em envolver-se numa campanha predominantemente naval. Por seu lado, os atenienses concordaram mandar 20 trirremes em ajuda dos jônios e os erétrios enviaram 5 trirremes. A frota desembarcou em Éfeso em 499 a.C. apoiada por navios trirremes jônicos e milésimos. A força expedicionária avançou sobre Sardes, a capital administrativa persa para as províncias mais ocidentais, e conseguiu ocupar a cidade, obrigando Artafernes a retirar-se para a cidadela. Um incêndio provocado por um soldado grego estendeu-se com rapidez, queimando totalmente a cidade e provocando uma considerável perda de vidas. Por causa do incêndio, os atenienses tiveram que zarpar de regresso à sua pátria sem espólio. Heródoto (5, 101) não transmite a indignação que os persas devem ter sentido por causa do incidente. Uma campanha vingativa contra os atenienses e os erétrios era agora inevitável. Os persas só conseguiram sufocar a revolta jônica depois da decisiva vitória naval em 494 a.C. em Lade e a destruição de Mileto. A frota persa navegou ao longo da costa oriental do mar Egeu, subjugando ao mesmo tempo

as ilhas de Quíos, Lesbos e Ténedos. Os persas chegaram a Ténedos em 493 a.C. No ano seguinte, um numeroso exército persa, sob o comando de Mardônio, invadiu a Macedônia”.¹

2. O objetivo dos persas

“Heródoto (6, 94) afirma que a missão dada por Dario aos comandantes persas era escravizar Atenas e Erétria, assim como levar os escravos à sua presença. Esta versão foi confirmada por Platão (*Menexeno*, 240B), que acrescenta que Dátis [comandante das tropas persas] recebeu estas ordens sob pena de morte em caso de incumprimento. Plutarco (*Arist.* 5,1) diz que o verdadeiro objetivo de Dario não era apenas castigar os atenienses por queimar Sardes, mas subjugar toda a Grécia. Este ponto de vista é partilhado por Sealey (1976, 17). Em 492-491, Dario enviou emissários a muitas cidades-Estado da Grécia, além de Atenas e Erétria, exigindo submissão. Sealey pensa que a expedição de 490 tinha como finalidade “subjugar Atenas e Erétria para as utilizar como bases para o desembarque de uma força maior, a qual continuaria com a missão de conquista”. Inclusive antes da expedição cita, Dario enviou uma delegação de 15 persas a terras gregas. O seu guia foi Demócetes de Crotona, um médico grego da corte persa. O envio desta delegação demonstra que os interesses de Dario iam para além de Atenas e Erétria. A delegação navegou desde Sídón até as mais afastadas cidades gregas em Itália, fazendo observações da costa à medida que viajavam. Estas observações poderiam ter sido esboços ou notas redigidas por escribas. A delegação naufragou em Itália e foi escravizada até que Dario redimiu os seus homens e os devolveu à Pérsia”.²

3. Heródoto e os persas na Ilha da Delos

“É possível que a partir de Naxos os persas fossem para Paros, uma vez que Heródoto (6, 133) faz constar que os pários serviram com os seus navios os persas em Maratona. Pausânias (1, 33, 2-3) documenta uma tradição segundo a qual os persas, convencidos do seu êxito, pegaram num bloco de mármore pário onde esculpir um troféu de vitória. A derrota persa tinha sido infligida pela deusa Nêmesis, deusa da vingança, como castigo pela presunção persa. Nêmesis tinha um santuário em Ramnunte, nas proximidades de Maratona. Segundo Pausânias, Fídias esculpiu uma estátua de Nêmesis neste mesmo bloco de mármore, capturado depois da batalha. Os délios fugiram para Tenos quando a frota persa se aproximou. Dátis respeitou a santidade de Delos, fundeando na ilha vizinha de Rerea. Então enviou um emissário e, por mediação sua, explicou que tinha sido ordenado por Dario que não se fizesse nenhum dano à ilha nem aos seus habitantes pelo respeito que se devia aos deuses

¹ Sekunda, 2010, p. 9.

² Sekunda, 2010, p. 27.

gêmeos, Apolo e Ártemis, nascidos na ilha. A seguir, mandou queimar 300 talentos de incenso no altar, provavelmente para satisfazer a sensibilidade religiosa dos jônios que serviam na expedição (Grote 258). Quando zarpar das imediações de Delos, a ilha foi sacudida por um terremoto. Os délios contaram a Heródoto que aquele tinha sido o único terremoto de que se tinha conhecimento em Delos. Heródoto menciona que foi um presságio dos males que iam chegar”.³

4. Hípias e os persas

“No ano da batalha de Maratona [490 a.C.], a democracia acabava de ser instaurada em Atenas, após quase meio século de tirania sob a dinastia dos Pisistrátidas. Há que ter em conta que a definição grega de “tirano” não tem a mesma conotação dos nossos dias. Um tirano, fosse bom ou mau, era um governante absoluto que tinha tomado o poder pela força, ao contrário do rei que governava como era costume. Pisístrato nomeou-se tirano pela primeira vez por volta de 561 a.C. Os seus inimigos conseguiram expulsá-lo, mas conseguiu voltar à Ática em 546 a.C. Depois de desembarcar em Maratona, Pisístrato derrotou os seus inimigos em Palene e reconquistou Atenas. Depois da morte de Pisístrato por doença em 527 a.C., os seus dois filhos, Hípias e Hiparco, passaram a partilhar o poder como tiranos. Naqueles anos, a situação de Atenas era a perda de várias regiões tributárias provocada pelo avanço persa. Por outro lado, em 514 a.C. Hiparco foi assassinado pelos tiranicidas, Harmódio e Aristogíton. Tudo isto fez com que Hípias se tornasse mais cauteloso e procurasse uma aliança para fortalecer a sua posição. Essa aliança consistiu em dar a sua filha em casamento a Eantide, filho de Hipodo, tirano de Lâmpsaco e personagem influente na corte do rei Dario. Três anos depois, Hípias foi deposto em consequência da invasão do rei lacedemónio Cleómenes. Sob a proteção de uma trégua, Hípias fugiu para Sigeu e daí para Lâmpsaco, para finalmente terminar o seu périplo na corte de Dario [persas]. Hípias teve que esperar mais vinte anos antes de poder voltar à Ática, já velho e acompanhado pelo exército persa”.⁴

5. Os persas e o mito de Medeu

“Diodoro da Sicília (10. 27) menciona que Dátis [comandante dos persas] fez um apelo final à submissão dos atenienses, colocando-o depois da queda de Erétria. É difícil imaginar quando poderia ter feito este apelo, a não ser na véspera da batalha. Dátis recorreu ao mito de Medeu, fundador da Média, que teve que partir para a Ásia quando os atenienses lhe tiraram as suas terras. Dátis disse que Medeu era o fundador da sua linhagem e que ele viera para reclamar a soberania que tinha sido arrebatada aos seus antepassados. Se se rendessem, Dátis prometia perdoar os

³ Sekunda, 2010, p. 30, 31.

⁴ Sekunda, 2010, p. 7, 8.

atenienses pela injustiça cometida contra Medeu e pelo saque de Sardes [499 a.C.], mas se persistissem no seu desafio, Atenas sofreria o mesmo castigo que Erétria. Foi talvez durante esta troca de palavras que Dátis fez circular a história da batida de Erétria, tal como nos chegou através de Platão”.⁵

6. O sacrifício e a batalha de Maratona

“Era uma prática habitual entre os gregos sacrificar uma cabra a Ártemis Agrótera antes de qualquer batalha. No caso de Maratona (490 a.C.), prometeu-se sacrificar à deusa uma cabra por ano por cada inimigo morto. Xenofonte diz que foram os “atenienses” que fizeram este voto. Depois da batalha não conseguiram encontrar suficientes cabras para igualar o número de inimigos mortos, pelo que se sacrificaram apenas 500. Devemos interpretar deste sacrifício que o voto a Ártemis obrigava toda a população ateniense? A resposta é que não. Segundo um comentador clássico de *Os cavaleiros* de Aristófanes, Calímaco fez um voto de sacrificar um boi a Ártemis por cada bárbaro morto. Foram tantos os inimigos mortos que foi impossível encontrar suficientes bois, razão pela qual se sacrificaram cabras no seu lugar. Calímaco, como polemarcha, era o responsável pelos assuntos religiosos no exército, pelo que parece razoável que fizesse o voto em nome dos atenienses”.⁶

7. A controvérsia dos generais em Maratona

“A tradição histórica refere uma controvérsia entre os generais atenienses logo que o exército chegou a Maratona. Heródoto (6, 109) menciona que metade dos *strategoí* [generais] não queriam partir para a batalha, pois consideravam que as forças atenienses eram demasiado escassas para conseguir a vitória sobre os persas. Suidas (*Hípias* 2) diz que queriam esperar os lacedemônios [espartanos]. Os cinco *strategoí* restantes, liderados por Milcíades, eram partidários de partir para a luta. (...) Heródoto descreveu Milcíades a dirigir-se ao polemarcha com palavras comovedoras: “Calímaco, nas tuas mãos está neste instante afundar Atenas na escravatura ou então conservar a sua liberdade e deixar, para toda a eternidade, uma recordação da tua pessoa superior, inclusive a de Harmódio e Aristogítón. Pois não há dúvida de que agora os atenienses se encontram no momento mais crítico da sua existência; se, por qualquer razão, se inclinam perante os medos [persas], salta à vista qual será a sua sorte uma vez em poder de Hípias; pelo contrário, se esta cidade consegue a vitória, pode chegar a ser a mais importante de toda a Grécia. Como pode tornar-se isto realidade e porque te corresponde precisamente a ti adotar a decisão definitiva neste assunto? Vou explicar-te imediatamente. Nós, os *strategoí* somos dez e as nossas opiniões estão divididas, já que uns se mostram partidários de partir para a

⁵ Sekunda, 2010, p. 44.

⁶ Sekunda, 2010, p. 37.

batalha, enquanto outros se opõem. Pois bem, se não travarmos combate, temo que se forme uma importante facção que faça vacilar a fé dos atenienses até os induzir a abraçar a causa do medo. Pelo contrário, se decidirmos combater antes que uma praga deste tipo ganhe alento no coração de alguns atenienses, e se os deuses se mantiverem imparciais, estamos em condições de alcançarmos a vitória na batalha. Por conseguinte, tudo o que te expus é neste momento da tua competência e de ti depende; pois, se tu concordas com a minha opinião, a tua pátria conserva a sua liberdade e a tua Cidade torna-se a mais importante da Grécia. Mas, se te decides pelo parecer dos que se opõem à realização da batalha, por tua culpa, em vez dos êxitos que te enumerei, acontecerá tudo ao contrário”. É pouco provável que estas fossem as palavras de Milcíades”.⁷

8. Temístocles em Maratona

“Apoiando a hipótese dos historiadores modernos, Justino menciona que Temístocles se distinguiu na batalha [de Maratona, em 490 a.C.] pelo seu heroísmo, apesar da sua juventude, dando uma primeira mostra da sua futura grandeza como chefe militar. Temístocles nasceu por volta de 528 a.C., pelo que teria 38 anos na época da batalha. Temístocles já tinha ocupado o cargo de arconte em 493, pelo que não há razão para que não tivesse podido servir como *strategos* de Leôntidas em 490. Milcíades tinha sido *strategos* da tribo Enea, mas nenhuma fonte menciona em que parte de linha estava colocada esta tribo”.⁸

9. Os Alcmeónidas e a acusação de traição

“Heródoto não poupa palavras na hora de defender os Alcmeónidas da acusação de traidores, embora afirme categoricamente que se levantou um escudo. Apesar das simpatias de Heródoto, não há dúvida de que os Alcmeónidas formaram uma “quinta coluna” em Atenas ao serviço de Hípias e dos persas. A pessoa que mostrou o escudo [na batalha de Maratona] foi seguramente Calixeno, filho de Aristónimo, o Alcmeónidas. O seu nome aparece num grande número de *ostraca* da década de 480 a.C. e num deles chamam-lhe “o traidor”. Outro traidor Alcmeónidas poderia ter sido Mégacles, filho de Hipócrates, desterrado em 487-486 a.C quando, segundo nos conta Aristóteles, os atenienses começaram a desterrar “os amigos dos tiranos”, uma prática que continuou durante três anos. O sinal devia ter um significado combinado previamente. A maioria das autoridades na matéria afirma que o sinal significava que o momento era propício para dar um golpe de Estado em Atenas e que os persas podiam avançar com o plano. Esta interpretação carece de lógica, dado que o sinal se verificou depois de os persas começarem a embarcar. Há quem

⁷ Sekunda, 2010, p. 41, 44, 45, 46.

⁸ Sekunda, 2010, p. 57.

afirma, pelo contrário, que o sinal indicava que a conspiração tinha fracassado. (...) Nesta altura da campanha, um fator importante na planificação dos movimentos persas era a atividade do exército lacedemônio. Teria saído já de Esparta? Quando chegariam a Atenas? É possível que a informação transmitida com o sinal se referisse a este particular”.⁹

10. A figura de Milcíades

“[Milcíades] procurou uma aproximação com o novo governo democrático de Atenas e cooperou com os atenienses na captura da ilha de Lemos (possivelmente em 499). Depois do fracasso da revolta jónica [em 499 a.C. Mileto ataca e incendeia a capital persa, Sardes], Milcíades fugiu para Atenas com a chegada da frota persa a Ténedos, em 493. Conseguiu sobreviver a um julgamento por tirania e incorporou-se de novo na vida política ateniense. Metíoco, o seu filho do primeiro casamento, foi capturado pela frota fenícia e nunca conseguiu voltar a Atenas, embora, em contrapartida, Dario [persa] lhe tenha concedido uma esposa persa e terras. Os reis persas gostavam de colecionar nobres gregos exilados, que podiam pôr ao seu serviço se as circunstâncias o requeressem. Milcíades estava com sessenta e poucos anos quando se travou a batalha de Maratona [490 a.C.], pelo que só tinha vivido um ou dois anos na nova Atenas democrática. Seria um erro retratá-lo como um apaixonado defensor da liberdade e da democracia, tal e como muitos autores da Antiguidade sugeriram. Na realidade, Milcíades não tinha outra escolha senão regressar e lutar por Atenas”.¹⁰

11. Atenas e sua frota

“Atenas mantinha uma frota permanente de cem trirremes, com outras duzentas em dique seco para emergência. Mesmo as cem requeriam vinte mil homens e, embora não saibamos quanto barcos eram mantidos regularmente no mar para patrulhamento e para treinamento, ou quantos faziam campanha e por quanto tempo, durante todas as batalhas dos períodos de 478-431 a.C. e 431-404 a.C., parece haver pouca dúvida sobre o fato de milhares de atenienses ganharem seus salários remando na frota durante as temporadas anuais de navegação, e de dezenas de milhares (inclusive muitos não atenienses) estarem engajados em campanhas, por períodos mais longos ou mais curtos, durante muitos anos. Acrescentando-se somente o trabalho nos estaleiros, o benefício total em dinheiro para os atenienses pobres era substancial, embora não mensurável; além do mais, isso afetava uma grande porcentagem de todos os pobres. (...) Nenhum outro Estado grego, tanto quanto sabemos, adotou a prática regular do pagamento para a manutenção de

⁹ Sekunda, 2010, p. 75, 76.

¹⁰ Sekunda, 2010, p. 12.

cargos públicos ou os distribuiu tão generosamente. Isso foi uma inovação radical na vida política, o arremate da democracia de Péricles, a qual não teve precedente em lugar algum”.¹¹

12. Milcíades após Maratona

“Pouco depois do fim da campanha de Maratona, os atenienses concederam a Milcíades uma frota de 70 navios para combater contra as ilhas que tinham apoiado os persas. Alguns historiadores datam a expedição imediatamente depois de Maratona, baseando-se em que os pários acreditavam que Dátis ainda se encontrava com a sua frota em Míconos. Outros historiadores situam a campanha em 489. Segundo Nepote (1, 7), Milcíades obrigou muitas das ilhas a mudar de lado, mas os pários negaram-se, confiando na proteção de suas fortificações. Milcíades cercou Paros e exigiu uma reparação de 100 talentos. Heródoto (6, 134) menciona que existiam diferentes versões do acontecimento. (...) Ao fim de 26 dias o cerco foi levantado. Ao regressar a Atenas, Milcíades foi processado por “ter enganado os atenienses”, um crime punido com a morte. Um dos alcmeônidas, Xantipo, filho de Arifron, tinha-o incriminado. Milcíades foi defendido pelos seus amigos, pois era incapaz de se manter em pé por causa de um ferimento. (...) O herói de Maratona salvou-se de ser condenado à morte, mas foi sancionado a pagar a soma descomunal de 50 talentos (300.000 dracmas). Morreu na prisão pouco depois e a multa, que não tinha podido pagar a Milcíades em vida, foi herdada pelo seu filho Címon”.¹²

13. O deus Pã e a batalha de Maratona

“Imediatamente depois da batalha [de Maratona], os atenienses consagraram um templo a Eucleia, deusa da glória, com o espólio da batalha. Também se iniciaram as obras do templo que precedeu o Pártenon. Uma gruta situada debaixo da Acrópole foi dedicada a Pã e instauraram-se sacrifícios e corridas de tochas em sua honra. É provável que a estátua votiva de Pã estivesse inscrita com um epigrama de Simônides: “Para mim, Pã o da Arcádia, ou de pés de cabra, inimigo dos medos e amigo dos atenienses, Milcíades mandou erguer para mim”. Depois da batalha, rendeu-se culto a Pã em várias grutas de toda a Ática. Não existem provas de um culto semelhante em nenhuma destas grutas no período anterior à batalha. O deus também não aparece anteriormente na arte ática. Garland (61) afirma que o culto ao deus já existia antes de 490 a.C. [ano da batalha de Maratona] e que a partir da batalha alcançou uma enorme difusão. (...) O papel que Pã desempenhou na batalha dá origem a confusão. O historiador do século II a.C. Polemon (2, 41) menciona que um dos navios persas era “perseguido por Pã”. Sexto Júlio Africano (*Kestai* 1, 2, 11) diz

¹¹ Finley, 2013, p. 64, 65.

¹² Sekunda, 2010, p. 84, 85.

que Pã lutou contra os persas em Maratona. Élio Aristides (*Panat.* 108 [202 D]), autor do século II, faz referência a uma “dança de Pã” que teve lugar antes da batalha. Por outro lado, é surpreendente que nem na versão de Heródoto, nem tão-pouco na pintura da *Stoa Poikile*, Pã participe da batalha”.¹³

14. O imperialismo ateniense

“No relato de Tucídides sobre os debates em Esparta que terminaram com a declaração de guerra contra Atenas, o historiador atribui as seguintes palavras a um porta-voz ateniense: “Nós não fizemos nada de extraordinário, nada contrário à natureza humana ao aceitar um império quando ele nos foi oferecido e depois ao recusar desistir dele. Três fortes motivos impediram-nos de fazer isso – a honra, o medo e o interesse próprio. E não fomos os primeiros a agir desse modo. Sempre foi regra que o fraco seja sujeitado pelo forte; e além disso achamos que merecemos nosso poder”. Não há nenhum programa de imperialismo ali, nenhuma teoria, simplesmente uma reafirmação da antiga crença universal na naturalidade da dominação”.¹⁴

15. A Liga de Delos

“O ano de 454 a.C. é data favorita porque há a crença geral de que o “tesouro da Liga” foi transferido de Delos para Atenas nessa ocasião. No máximo, essa ação foi um símbolo, uma demonstração brutal da realidade, mas não a própria realidade. (...) Tucídides, com sua incomparável capacidade de ver a realidade, não a confunde com símbolos e *slogans*. “Primeiro”, escreve ao começar sua narrativa do período de meio século decorrido entre as guerras médicas e as do Peloponeso, “eles (os atenienses) sitiaram Eion no rio Estrímon”, ainda nas mãos dos persas, e depois a ilha de Sciros no norte do Egeu. Suas populações foram escravizadas e seus territórios ocupados por colonizadores atenienses. A seguir, Atenas compeliu Caristo, na Eubeia, a juntar-se à Liga [de Delos]; está claro que o princípio “voluntário” teve carreira curta. Logo depois Naxos tentou sair da Liga (a data exatamente não é conhecida), o que bastou para que fosse sitiada e massacrada por Atenas. Naxos “foi a primeira cidade aliada a ser escravizada, contrariando o costume estabelecido”, comenta Tucídides, empregando sua metáfora favorita para a interferência de Atenas na autonomia das cidades subjugadas ao Império”.¹⁵

¹³ Sekunda, 2010, p. 84, 85.

¹⁴ Finley, 2013, p. 67.

¹⁵ Finley, 2013, p. 46, 47.

16. Siracusa e a democracia

“É quase supérfluo lembrar, ademais, que, uma vez derrotada a grande armada ateniense (com a ajuda determinante dos coríntios e dos espartanos), os siracusanos reforçaram ainda mais seus ordenamentos em sentido democrático-radical. É o momento da hegemonia política de Diocles e de suas reformas, que impuseram o sorteio para todas as magistraturas e potencializaram o papel da assembleia contra o dos estrategos. Aristóteles, no quinto livro de *A política*, descreve o ocorrido numa eficiente síntese: “Em Siracusa, o demo, tendo sido o principal artífice da vitória contra os atenienses, transformou o regime político de *politeia* em *demokratia*”. Em termos de politicologia aristotélica, a definição é plenamente compreensível: da democracia equilibrada por contrapesos constitucionais, Diocles passou para a predominância incontrolada do demo (*demokratia*). E isso como consequência da vitória contra os atenienses”.¹⁶

17. As colônias

“Colônia em grego é *apoikia*, o que literalmente significa “fora de casa”. Já a palavra exclui qualquer intenção de conquista ou imperialismo oculto. Eram apenas pobres diabos montando casa. Apesar de o governo designar como chefe destas expedições um “fundador” que assumia o comando e a responsabilidade, a *apoikia*, uma vez constituída, não se tornava dependência, domínio ou protetorado da cidade-mãe. Guardava-lhe apenas vínculos sentimentais. Concedia-se algum privilégio aos antigos concidadãos, quando vinham de visita ou a negócios. O fogo, na lareira pública, era aceso com tições trazidos da pátria de origem. A esta costumavam pedir que mandasse novo “fundador” se a colônia, também superpovoada, decidia fundar outra. Não havia, porém, submissão política. Volta e meia até surgiam guerras entre elas, como aconteceu com Corinto e Corfu. Nem mesmo havia sujeição econômica. A *apoikia* não era nem base, nem empório da mãe-pátria, com a qual mantinha apenas as relações que lhe conviessem. Enfim, como faltava um laço nacional entre as diversas *poleis*, assim faltava vínculo de império entre cada uma delas e suas colônias. Foi mais um motivo para a dispersão do mundo grego, para seu sublime desprezo por toda espécie de ordem territorial”.¹⁷

¹⁶ Canfora, 2015, p. 270.

¹⁷ Montanelli, 2018, p. 52.

18. Epaminondas e a supremacia de Tebas

“Nisso, [após a dominação da Beócia (região de Tebas) por parte de Esparta], o jovem patriota [de Tebas] Pelópidas tramou uma conjuração junto com seis companheiros. Estes, um belo dia, assassinaram os ministros favoráveis a Esparta, reorganizaram a Confederação da Beócia e aclamaram Pelópidas beotarca, isto é, presidente. Pelópidas proclamou a guerra santa contra Esparta. Decretou mobilização geral e confiou o comando do exército a um dos mais extraordinários e complexos personagens da Antiguidade: Epaminondas. (...) Dizia-se que ninguém era mais sisudo e quieto do que o menino Epaminondas, filho de família aristocrática e severa. Era o clássico “reprimido”, cheio de complexos. Desde menino impusera-se vida ascética, controlada por férrea vontade e perturbada por crises religiosas. Se tivesse nascido quatro séculos mais tarde, Epaminondas provavelmente seria um mártir cristão. Não gostava de guerra, pelo contrário, fazia-lhe “objeções de consciência”. Quando lhe ofereceram o comando, respondeu: “Pensem bem. Se fizerem de mim o seu general, eu farei de vocês os meus soldados e, como tais, terão uma vida muito dura”. Mas Tebas estava em delírio patriótico. Todos se sujeitaram, de boa vontade, à tremenda disciplina instaurada por Epaminondas. Com a meticulosidade que lhe era própria, o general, ainda bem jovem, estudou acuradamente a estratégia e a tática espartanas, que consistiam sempre no ataque de frente, para romper, no centro, as linhas inimigas. Dispunha [Epaminondas] de apenas seis mil homens contra dez mil espartanos, que o rei Cleombroto trazia da Beócia, em marcha forçada. Epaminondas alinhou seu pequeno exército na planície de Leuctros. (...) Os espartanos, acostumados a atacar no centro, não estavam preparados para rebater um ataque de flanco. Suas alas desorganizaram-se. Toda a Grécia ficou pasmada ao ouvir que o exército [espartano], até então invicto, fora derrotado por um inimigo que não gozava de crédito algum e cujos efetivos eram pouco mais da metade dos espartanos. O sucesso embriagou quem havia pouco tinha “objeções de consciência”. Epaminondas convenceu-se de que, com Pelópidas, poderia dar a Tebas o primado a que Esparta e Atenas deviam renunciar. Entrou no Peloponeso, libertou Messênia, fundou Megalópolis, para que os arcádios, nunca submetidos a Esparta, fizessem dela sua fortificação. Atirou-se até a Lacônia, bem no coração do inimigo. Tal fato jamais ocorrera e bem demonstrava a que ponto haviam descido os famosos guerreiros de Esparta”.¹⁸

¹⁸ Montanelli, 2018, p. 278, 279, 280.



CAPÍTULO 6

A TIRANIA

1. A tirania entre os gregos

"A figura do tirano (*tyrannos*), na história política ocidental, ficou marcada pela expressão latina "*hostis publicus*" - inimigo público ou inimigo do povo. Representava a negação não apenas da autonomia política individual – ao negar o desenvolvimento relacional isonômico e responsável -, mas também a soberania da sociedade como um todo, na medida em que submetia todo o corpo político aos caprichos individuais do tirano. O descobrimento da tirania na Grécia culminou no surgimento da filosofia e o descobrimento das potencialidades políticas do homem. Ela é a antítese na nossa natureza política. O tirano é o anti-político, o anti-monarca, anti-fundador. É um desagregador das relações políticas humanas, cuja presunção de domínio arbitrário sobre o destino de outros nega a vida comunitária e a politicidade do humano. Afirmar que a tirania é uma "descoberta grega" não significa afirmar que ela é uma invenção dos gregos. Eles apenas perceberam o fenômeno decorrente da negação do espaço público, atentando, pois, para a necessidade de institucionalização do espaço público como forma de resguardar o diálogo e o discurso entre homens igualmente livres".¹

2. Monarquia e tirania

"A diferença entre uma tal monarquia e uma "tirania" (o governo de um *tyrannos*) é muito estreita. O rei (*basileus*) é herdeiro de sangue de um outro rei, do qual pode ser filho, genro ou parente. Ele é, portanto, originário de uma aristocracia de nascimento. É um dos "nobres" que sua raça, seu *genos*, liga às próprias origens do grupo e, nesse sentido, continua suas tradições (especialmente religiosas), apoia-se nelas e identifica-se com sua história. O "tirano", ao contrário, é um recém-chegado, ele não é "sagrado", tomou o poder, não o recebeu. Muitas vezes pôde fazê-lo contra os membros da nobreza, detentores da tradição com a qual ele rompe, oriundos das *gene* e da ordem divina. Ele próprio apoia-se em outros componentes do grupo e

¹ Wesp, 2018, p. 136, 137.

muitas vezes beneficia-se da simpatia da população miúda, que encontra no regime “revolucionário” assim criado uma maneira de escapar à sujeição econômica que lhe é imposta numa monarquia de tipo aristocrático”.²

3. Os tiranos e a aristocracia

“Os pequenos lavradores e arrendatários, endividados em relação aos proprietários nobres, foram levados às ideias radicais por uma legislação opressiva, que outorgava aos proprietários todos os direitos sobre os servos; e os nobres descontentes puderam facilmente alcançar o poder a que aspiravam, oferecendo-se como chefes a esta massa politicamente desamparada. (...) Encontramos a tirania, quase ao mesmo tempo que na Metrópole, na Jônia e nas ilhas, onde naturalmente parece que se devia ter iniciado antes, devido ao seu desenvolvimento espiritual e político. Por volta de 600 a.C., ou pouco depois, vemos o poder político de Mileto, Éfeso e Samos nas mãos de conhecidos tiranos, que mantinham estreitas relações com os seus congêneres da Hélade. (...) Na Metrópole, apesar de tudo de bom que se possa dizer de Pisístrato, é Periandro de Corinto o representante da mais alta manifestação da tirania. Depois da queda do regime aristocrático dos Baquíades, seu pai, Kypselos, fundou uma dinastia que se manteve por várias gerações, cujo período de maior esplendor foi o domínio de Periandro. Enquanto a importância de Pisístrato reside no fato de ter preparado a futura grandeza de Atenas, Periandro elevou Corinto a uma altura que, após a sua morte, jamais voltou a ser alcançada. (...) Os tiranos tornaram-se o terror da aristocracia derrubada, e legaram essa característica aos seus sucessores democráticos”.³

4. A tirania de Pisístrato, em Atenas

“Pisístrato foi, indubitavelmente, uma figura importante na história ateniense, não menos importante, e talvez mais, do que o próprio Sólon. Este era um legislador e reconciliador; Pisístrato era um comandante militar, o líder de um partido definido e um tirano. Após seu sucesso contra Mégara, surgiu como defensor dos pequenos proprietários e, em 561-560 a.C., com o auxílio destes, tomou o poder em Atenas. A aristocracia então se uniu com a classe dos mercadores e comerciantes e por duas vezes obrigou-o a um exílio temporário. Mas após alguns anos de desterro ele voltou para Atenas. Foi cordialmente recebido por considerável grupo dos cidadãos que já estavam cansados da luta partidária. Desta vez ele ficou em Atenas como governante supremo do Estado até sua morte em 528 a.C., quando então legou seu poder aos seus filhos Hípias e Hiparco, que governaram por dezoito anos. Em poucos aspectos, o governo de Pisístrato pode ser considerado como um momento

² Grimal, 1990, p. 97.

³ Jaeger, 2011, p. 272- 274.

decisivo na história ateniense. Sua tirania não destruiu uma só das bases democráticas que Sólon construíra. Seu poder era uma simples superestrutura erguida sobre a constituição de Sólon. O poder das famílias aristocráticas foi enfraquecido em parte porque a maioria delas foi banida e sua terra distribuída entre os cidadãos pobres e, em parte, porque perderam totalmente a sua influência e começaram a fenecer, preparando, assim, o solo para novas instituições democráticas no futuro. Quando a tirania caiu e foi preciso reconstruir a vida pública, esta não foi baseada numa aristocracia enfraquecida e desacreditada, mas numa democracia forte e ciente da sua força”.⁴

5. As realizações de Pisístrato

“Chamavam-no [Pisístrato] de tirano. Mas naquela época o nome não trazia o significado deprimente e ameaçador de nossos dias. Vinha de *tirra*, que [em grego] significa “fortaleza”. Era esse também o nome da capital da Lídia, onde o rei Gíges estabelecera realmente um clássico regime ditatorial. (...) Sua reforma agrária foi tão bem-feita que, por séculos, a Ática não precisou de outra. Destruíu o latifúndio. Em seu lugar surgiram milhares de cultivadores diretos que, sentindo-se proprietários, se sentiam cidadãos e, assim, interessados nos destinos da pátria. Sua política foi a “da produção” e do pleno emprego da mão-de-obra através de colossais empreendimentos públicos que absorveram os desocupados e fizeram de Atenas a verdadeira capital da Grécia. Até então fora apenas uma cidade como tantas outras, de segundo plano em relação a Mileto e Éfeso, muito mais desenvolvidas sob o aspecto comercial, cultural e arquitetônico. Tanto assim que Homero mal fala dela. Pisístrato começou pelo porto. Construiu estaleiros que em breve forneciam as mais modernas e poderosas embarcações da época. Compreendera que o destino de Atenas, fechada por áridas e pedregosas montanhas, só podia ser o mar. Tal iniciativa, além de lhe trazer o apoio da burguesia da “costa”, formada quase só de armadores e comerciantes, lhe deu dinheiro para a reforma urbanística. Foram seus geólogos que descobriram prata e mármore nas vizinhanças. Com estes materiais, em lugar das cabanas de barro, surgiram palácios. Na Acrópole, o velho templo de Atena foi embelezado pelo famoso peristilo dórico. Pisístrato, o homem de ferro, não deixava de ser culto e de gostos refinados. Uma das primeiras coisas que fez, logo ao tornar o poder, foi instituir uma comissão que recolhesse e ordenasse a *Ilídia* e a *Odisséia* que Homero deixara esparsas em episódios fragmentários, confiando-os à memória oral do povo. E até que ponto a comissão apenas reuniu e não modificou o texto, é difícil saber”.⁵

⁴ Rostovtzeff, 1983, p. 106, 107.

⁵ Montanelli, 2018, p. 108, 109.

6. O assassinato de Hiparco

“Na celebração das Panateneias [festa em honra de Atenas] de 514 a.C., dois aristocratas atenienses chamados Aristogíton e Harmódio, assassinaram Hiparco, um pistrátida, irmão do então tirano Hípias (...). Tucídides conta que quando Pisítrato [tirano de Atenas] morreu, quem assumiu o poder sucedendo ao pai foi Hípias e não Hiparco. Harmódio era então um belo jovem na flor da idade e Aristogíton, um cidadão ateniense (frisa o historiador) de meia-idade, era o *erastés* de Harmódio, dominando-o. Entretanto, Hiparco ter-se-ia deixado seduzir pela beleza de Harmódio, assediando o rapaz, o qual, desagradado com a investida do irmão do tirano, decidiu denunciá-lo a Aristogíton. (...) Por seu lado, Hiparco, também melindrado pela rejeição de Harmódio, decidiu vingar-se do jovem sem, no entanto, o fazer de forma violenta e aberta. (...) A vingança de Hiparco concretizou-se na humilhação pública de uma irmã de Harmódio. Com feito, depois de a jovem ter sido convidada para ser canéfora na procissão das Panateneias, assumindo-se que era virgem, acabou por ser despedida com a justificação de não ser digna de tal honra, talvez porque a sua família não fosse ateniense autóctone ou, eventualmente, insinuando-se dessa forma que ela já tivesse perdido a virgindade. Seja como for, Harmódio ficou furioso com a ação tomada contra a irmã e Aristogíton teria assumido as dores do amante. Por conseguinte, os dois homens decidiram levar a cabo o plano de eliminar o Pistrátida, com o apoio de alguns partidários seus”.⁶

7. Harmódio e Aristogíton como heróis

“Na *Constituição dos atenienses*, lemos que uma das tarefas de que o arconte polemenco estava encarregado em Atenas era a de proceder às oferendas (*enagismata*) anuais em honra de Harmódio e Aristogíton (*Ath.* 58.1), eventualmente junto a um suposto túmulo dos dois homens no Cerâmico, referido por Pausânias (1.29.15), muito por certo ali estabelecido em período posterior a 507 a.C. Um *enagisma* era um tipo de oferenda ou sacrifício feito em honra de uma divindade ctónica ou de um herói, o que significa que, para a mentalidade ateniense, os dois tiranocidas terão entrado para o universo heróico-divino”.⁷

8. O tirano Molpágoras, de Quios

“Era um orador e um político hábil, mas suficientemente demagogo para satisfazer suas ambições; elogiando as pessoas sem nenhuma razão, suscitando a hostilidade da massa contra os cidadãos abastados, ele mandou executar alguns deles, e enviou outros ao exílio, confiscando seus bens e distribuindo-os ao povo”.⁸

⁶ Nuno Rodrigues In: Sebatiani [et. all.], 2018, p. 161, 162, 163.

⁷ Nuno Rodrigues In: Sebatiani [et. all.], 2018, p. 170.

⁸ Políbio, XV, 21 In: Veyne, 2015, p. 216.

9. A tragédia grega e a tirania

“O nascimento da tragédia está associado, em quase todo o lado, à existência da tirania – isto é, de um regime forte que se apoiava no povo contra a aristocracia. (...) O tirano ateniense (Pisístrato) desenvolvera o culto de Dioniso. Construíra, na base da Acrópole, um templo a Dioniso de Eleutéria; e fundara em sua honra estas festas das Dionísíacas urbanas, que deveriam ser as da tragédia. (...) Como quer que seja, os autores das tragédias foram buscar o assunto das suas obras à epopeia. E não é duvidoso que, ao mesmo tempo, tenham ido buscar a arte de construir personagens e cenas capazes de comover. Apresentar o sentimento da vida, inspirar terror e piedade, obrigar a partilhar um sofrimento ou uma ansiedade – a epopeia fizera-o sempre e ensinou os trágicos a fazê-lo”.⁹

10. Isócrates e o elogio a Níocles

“Foi Isócrates quem exprimiu com mais clareza essa evolução do conceito de liberdade. Sua “exortação a Níocles”, composta em 375 versos, apresenta uma verdadeira apologia do poder “tirânico”, o de um “tirano” – no sentido original, um monarca que deve seu poder apenas a uma revolução palaciana, a qual colocou no trono de Salamina de Chipre seu pai Evágoras, de quem Isócrates também nos deixou um notável elogio. Evágoras recompensara bem os atenienses, ajudando-os durante sua luta contra os lacedemônios. Nessa ocasião ele estava na oposição, depois em guerra como Grande Rei e se poderia dizer, como o faz Isócrates, que ele combatera “pela liberdade”. Nesse ponto, é verdade, a “liberdade” não é outra coisa senão o êxito das armas atenienses. Mas Evágoras teve também outros méritos: “ele que – diz Isócrates – de simples particular se fez tirano, reintegrou sua estirpe, outrora expulsa da vida política, nas honras que lhe pertenciam e fez de seus concidadãos, bárbaros que eram, verdadeiros gregos, de pessoas afeminadas verdadeiros soldados, de um povo obscuro um povo de renome, e o país, que recebera insociável e selvagem, ele o civilizou e abrandou”. Seu filho Níocles não terá menos méritos ou, pelo menos, tê-los-á quando tiver ouvido e posto em prática os conselhos que Isócrates lhe dá. O modelo proposto pelo orador é o que se poderia deduzir do ensinamento dos filósofos. O “bom rei” não terá outra preocupação senão o bem de seu povo. Por isso, praticará todas as virtudes humanas e, como dispõe de poder absoluto, ser-lhe-á possível evitar todos os perigos que espreitam as outras formas de governo: a discórdia nas democracias, os excessos de poder e as injustiças nas oligarquias. Saberá cercar-se de amigos com as quais compartilhará o exercício cotidiano do poder e será hábil para discernir os que lhe serão mais devotados”.¹⁰

⁹ Romilly, 2013, p. 15, 17, 22.

¹⁰ Grimal, 1990, p. 111, 112.

11. Eurípides e a crítica de Nietzsche

“Dionísio já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípides. Também Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. (...) Assim, o drama euripidiano é ao mesmo tempo uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e de queimar, é-lhe impossível atingir o efeito apolíneo do *épos* [poesia épica que narra as aventuras do herói], ao passo que, de outro lado, libertou-se o mais possível do elemento dionisíaco e agora, para produzir efeito em geral, precisa de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco. Tais excitantes são frios pensamentos paradoxais – em vez das introvisões apolíneas – e afetos ardentes – em lugar dos êxtases dionisíacos – e, na verdade, são pensamentos e afetos imitados em termos altamente realistas e de modo algum imersos no éter da arte”.¹¹

¹¹ Nietzsche, 2008b, p. 76, 78.



C A P Í T U L O 7

EVERGETISMO

1. O evérgeta Xenocles

“Foi também no ano 320 a.C. que se documentou provavelmente a primeira construção na qual fora gravado o nome de um evérgeta: a ponte sobre o Cefiso, entre Atenas e Elêusis. Existe, efetivamente, na *Anthologie grecque*, um pequeno poema assim concebido: “Oh iniciados, ides ao santuário de Deméter, ides iniciados sem mais temer o aumento das águas quando vem a tempestade: vedes o quanto é sólida a ponte que Xenocles colocou para vocês no vasto rio”. O epigrama é mais indicativo do que poético; ele seria até mesmo insípido se não tivesse sido realmente gravado na ponte para indicar aos viajantes (e em particular àqueles que se iniciariam nos mistérios de Elêusis) a que benfeitor eles deviam tal monumento; deve ser um “epigrama” (quer dizer, uma inscrição) real, e não uma ficção poética como a maioria dos “epigramas” que compõe a *Anthologie*. A ponte de fato existiu, Xenocles também, e um decreto foi encontrado em Elêusis no qual temos a comprovação de que ele foi honrado por ter mandado construí-la, assim como diversos outros documentos epigráficos que deixam entrever a personalidade desse evérgeta”.¹

2. Moschion, o evérgeta de Priene

“Um evérgeta socorre o Tesouro público, alimenta e distrai a população. Na Ágora de Priene, longos decretos honoríficos eram exibidos sobre todo o muro do pórtico norte; eles formavam um conjunto selecionado que escapava dos casos de conservação desigual dos documentos; um desses decretos refere-se a esse Moschion que vimos por três vezes dar trigo a seus compatriotas ou vendê-lo a preços baixos. Mas Moschion podia se valer de muitos outros benefícios; “ele via sua fortuna pessoal como pertencente a todos os seus concidadãos” [Cf. Gärtringen]; ele viveu como homem piedoso para com Deus, irrepreensível com seus pais, seus amigos e seus concidadãos, justo e ávido de notoriedade para sua pátria [*patrís*], em poucas palavras, digno do mesmo valor e da mesma notoriedade que seus ancestrais. No mínimo, por

¹ Veyne, 2015, p. 203.

quatro vezes, as finanças públicas encontraram dificuldades, ele adiantava ou dava dinheiro à Cidade; além dessas distribuições de trigo, ele distribuiu 1 mil dracmas pela honra de sua mãe. Ele contribuiu para a construção de um ginásio; como a Cidade não tinha fundos para terminar o edifício (pois os reis que haviam prometido dinheiro tinham mudado de ideia ou perdido o trono), Moschion salvou mais uma vez a situação. O santuário de Alexandre, o Grande, precisava de conserto: Moschion adiantou o dinheiro. Mesmo não exercendo as funções de governo (nunca seria um estrategista), ele assumia, em compensação, encargos onerosos: foi nomeado embaixador sagrado três vezes e, nessas ocasiões, ofereceu sacrifícios públicos com seus próprios recursos e devolveu à Cidade os gastos feitos durante sua missão. Ele assumiu, enfim, o sacerdócio de Zeus olimpiano, uma honra suprema, pois, em Priene, os anos eram datados a partir do nome desse sacerdócio (chamado *estefaneforia*): nessa ocasião, Moschion ofereceu um vinho suave a todos os habitantes de Priene, incluindo estrangeiros e escravos, para festejar o início de suas funções e o início do ano; em seguida, oferecia um banquete aos cidadãos todo mês, depois do sacrifício mensal que oferecia a Zeus”.²

3. Polídamas, de Farsala

“[Esse Polídamas] tinha uma grande reputação em toda a Tessália e seus concidadãos o consideravam tão honorável que, ao entrarem em dissensão, haviam restabelecido sua Acrópole em suas mãos e lhe haviam confiado a percepção das rendas e o agendamento das despesas inscritas na lei para os sacrifícios e a administração em geral. Graças a sua renda, ele podia manter e conservar a Acrópole para seus concidadãos e administrava todos os negócios prestando contas a cada ano. Caso faltasse fundos, ele acrescentava com seus recursos próprios e retomava seu dinheiro quando havia um excedente nas receitas. Ele era, além disso, hospitaleiro e magnífico como podem ser os tessalianos”.³

4. A ginasiarquia

“As generosidades tornam-se o essencial de muitas dignidades públicas; um exemplo bastará, o da ginasiarquia, cuja história pode sem dúvida ser resumida como segue: originalmente, o ginasiarca era encarregado de dirigir o ginásio e de supervisionar a instrução e a educação dos efebos; os pais esperavam que fosse capaz de instituir uma verdadeira disciplina e ensinar boas maneiras aos jovens súditos; ainda lemos vários decretos que, em um estilo elegante, atribuem elogios a ginasiarcas que cumpriam devidamente suas tarefas. Um ginásio era apenas um terreno de esporte com algumas construções que serviam para o ensino e para

² Veyne, 2015, p. 235, 236.

³ Xenofonte. *Helênicas*, VI, 1, 2 In: Veyne, 2015, p. 260, 261.

alguns exercícios físicos ou cuidados corporais como, por exemplo, um banho em uma terma: um dos deveres do ginasiarca era garantir o aquecimento da piscina dos efebos e o óleo necessário ao banho. Ora, na época helenística, a moda dos banhos se difundiu e nesse meio-tempo todos os tipos de dignitários passaram a assumir cada vez com maior frequência as despesas de sua dignidade. Logo o verbo “ser ginasiarca” não significará mais “ser diretor de ginásio”, mas “garantir com seu próprio dinheiro, o aquecimento das termas públicas e fornecer o óleo, não somente aos efebos, mas a toda a população”, inclusive aos idosos, se o ginasiarca for generoso. Sob o Império, a palavra *gymnasion* não vai significar sempre “ginásio”, mas também “termas públicas”, e *gymnasia* (a palavra em latim será transmitida com esse sentido) significará distribuição de óleo. Os ginasiarcas assumirão sua dignidade por períodos de dez dias, ou seja, eles aceitarão pagar dez dias de aquecimento das termas e o fornecimento de óleo”.⁴

5. A coregia

“A coregia era uma das mais importantes e mais dispendiosas dessas liturgias. Com efeito, cada corego devia recrutar e pagar o coro (quinze pessoas) e o flautista. Devia também fornecer as roupas dos coreutas e as máscaras. Os coregos rivalizavam em generosidade entre si, porque, também para eles, tratava-se de um concurso em que a vitória, tal como para os poetas, era motivo de orgulho. Os coregos pertenciam, naturalmente, às classes abastadas, e sabemos que Péricles, ainda jovem, trabalhou como corego para Ésquilo”.⁵

⁴ Veyne, 2015, p. 310, 311.

⁵ Mossé, 2008, p. 162.



C A P Í T U L O 8

O REGIME DEMOCRÁTICO

1. A democracia e o cidadão

"Faz-se frequentemente, a título justo, a observação de que a democracia não era somente uma constituição e uma série de instituições, mas também um modo de vida. Na mentalidade grega, nenhum regime poderia funcionar corretamente se o estado de espírito e o modo de vida dos cidadãos não se adaptassem a ele; não havia democracia sem o *homo democraticus* (*demokratikos aner*) e o *democratic way of life* (*demotikon éthos*). Certamente; mas por retornar ao pensamento grego, era claro que eram as instituições políticas que modelavam o homem e a vida democrática, não o inverso: as instituições do *pólis* educavam os cidadãos e constituíam para seu modo de vida uma espécie de molde; para se ter a vida mais feliz, era preciso ter as melhores instituições e um sistema de educação que lhe fosse conforme (...)"¹

2. A Assembleia

"O Parlamento [*Ekklesia*] não tinha casa. Reunia-se ao lar livre, no teatro de Dioniso, na ágora, ou mesmo no Pireu. A sessão abria-se ao amanhecer com uma cerimônia religiosa que consistia em sacrificar a Zeus um bezerro ou um porco. Se chovia, Zeus estava de mau humor e a sessão era adiada. Depois, o presidente, eleito do ano em ano, lia os projetos de lei. Teoricamente todos podiam falar pró ou contra, por ordem de idade. De fato, havia infinitas restrições que limitavam sabiamente o direito: era preciso ser legalmente casado, isento de censuras, proprietário de algum bem imóvel e estar em dia com os impostos. Estamos certos de que no máximo dez por cento [da população] estavam em tais condições. Além disso, era preciso ter o dom da oratória, pois se tratava de uma reunião de pessoas de bom tom, que gostavam de debicar quem estivesse na tribuna. O orador devia dar atenção à ampulheta de água que marcava o tempo. (...) Quem adiantasse uma proposição ficava responsável por ela. Isto significava que, se dentro de um ano seus resultados fossem negativos, a decisão era anulada e o autor podia ser multado. (...) Votava-se levantando a mão, salvo casos particulares em que o voto era secreto. O resultado era definitivo. A proposta aprovada automaticamente se tornava lei"²

¹ Mogens H. Hansen. *A democracia ateniense na época de Demóstenes* In: Morales, 2014, p. 262-263.

² Montanelli, 2018, p. 243.

3. O Conselho

“[O Conselho, *Bulé*] formavam-no quinhentos cidadãos sorteados segundo o registro civil, sem cuidar de particular competência ou qualificação. Estes permaneciam no cargo durante um ano e não podiam tornar a ser sorteados enquanto não tivessem passado todos os outros cidadãos. Eram modestamente pagos pelo serviço público: cinco óbolos por dia. Reuniam-se em edifício próprio para esse fim, o *buleutério*, em um ângulo da ágora. Eram divididos em dez *pritanias*, ou comitês de cinquenta membros cada um, de acordo com as atribuições várias e bem vastas: constitucionalidade das propostas de lei, moralidade dos funcionários civis e religiosos, orçamento e administração pública. Passavam em sessão todos os dias desde o amanhecer ao pôr do sol. Cada *pritania* presidia toda a *Bulé* por trinta e seis dias, sorteando, diariamente, um de seus membros para presidente. Assim, todo cidadão, mais cedo ou mais tarde, se tornava presidente. Atenas era, portanto, uma cidade de ex-presidentes, o que nos ajuda a compreender o grande apego do povo à sua cidade e ao seu regime”.³

4. As instituições do regime democrático

“Além da Assembleia em si, que tomava todas as grandes decisões de Estado para os atenienses, optava pela guerra ou pela paz, despachava exércitos ou navios e aprovava ou rejeitava cada nova lei, havia muitas outras instituições fundamentais, que mantinham firmemente as rédeas da vida política ateniense nas mãos dos cidadãos como um todo. Havia o Conselho (a *Bulé*), que contava com quinhentos participantes e estabelecia a agenda de cada encontro da Assembleia. Esta se encontrava todo dia útil, coordenando outros corpos políticos e efetivamente conduzindo inteiramente as relações exteriores da *pólis*. Seu esteio eram todas as 139 unidades territoriais (os *demos*) nas quais Clístenes dividira os atenienses para propósitos políticos, com seus membros eleitos por sorteio entre aqueles que decidiam oferecer-se para tanto. No Conselho, um décimo dos membros servia como corpo executivo contínuo, em rodízio ao longo do ano e presidido a cada ocasião por um novo indivíduo, eleito mais uma vez por sorteio entre a décima parte em questão por um período de 24 horas. Havia também os tribunais populares, a bem da verdade júris designados de uma lista de seis mil cidadãos, todos voluntários ao serviço e sob juramento formal de nele fazer justiça, e que eram pagos com uma modesta quantia diária para fazê-lo. Essas cortes escutavam todo caso digno de nota levado a julgamento em Atenas e decidiam seu desfecho mediante veredicto para o qual não havia ajuda (ou impedimento) de conselho profissional judicial. Diante deles cada magistrado era obrigado a dar satisfação de como conduzia seus trabalhos, mais decisivamente nos grandes julgamentos políticos que qualquer líder

³ Montanelli, 2018, p. 244.

político ateniense de vulto podia ter de enfrentar em algum momento, os quais muitas vezes colocavam em risco não apenas sua reputação ou fortuna pessoal, mas também sua própria vida. Não é difícil, nesse quadro, observar algo de crueza direta da democracia ateniense e a formidável dispersão, por ela tornada possível, do poder político e da responsabilidade pelo corpo de cidadãos”.⁴

5. A autoridade do arconte

“O arconte formalmente mais importante é o *basileu*, o que ao pé da letra significaria rei, mas corresponde ao que hoje chamaríamos de “papa”, pois suas atribuições são unicamente religiosas. No papel, encarna o mais alto posto do Estado. Mas na realidade os maiores poderes, nesta artilosa divisão que visa à exclusão de todos, estão nas mãos do arconte militar, o *strategos autokrator*, comandante-chefe das forças armadas. Atenas não é um Estado militarista com exército permanente. O serviço militar não se faz em quartéis, mas em *nomadelfiai* sem uniforme. O recruta, mais do que a obedecer, aprende a se governar a si mesmo e conserva cuidadosamente o sentimento dos direitos e da independência de cidadão. Com tudo isso não há perigo de o *autokrator* [líder, chefe] se aproveitar do exército para um pronunciamento à sul-americana”.⁵

6. O ostracismo

“Quando o ostracismo ateniense é instituído, no fim do século VI a.C., é a figura do tirano que herdou, transpondo-os, alguns dos valores religiosos próprios do antigo soberano. O ostracismo visa, em princípio, a afastar um cidadão que, tendo subido muito alto, ameaça aceder à tirania. (...) O ostracismo é uma condenação que visa a “afastar da Cidade” um cidadão por um exílio temporário de dez anos. Ela é pronunciada, fora dos tribunais, pela assembleia, sem que tenha havido denúncia pública ou mesmo acusação formulada contra alguém”.⁶

7. Atimia e ostracismo

“As cidades antigas puniam a maior parte das faltas, contra as mesmas cometidas, negando ao culpado sua qualidade de cidadão. Essa pena chamava-se *atimia*. O homem (*atimos*) atingido com essa condenação nunca mais poderia ser investido de qualquer magistratura, nem fazer parte dos tribunais, nem falar nas assembleias. Ao mesmo tempo, a religião era-lhe interdita; a sentença dizia “que não entraria mais em nenhum dos santuários da cidade, não usufruiria do direito de coroar-se com flores nos dias em que os cidadãos se coroavam, não poria os pés no recinto

⁴ Dunn, 2016, p. 56, 57.

⁵ Montanelli, 2018, p. 245.

⁶ Vernant; Vidal-Naquet, 2011, p. 93.

que a água lustral e o sangue das vítimas traçavam na ágora” (Cf. Ésquino; Lísias). Os deuses da cidade nunca mais existiriam para esse homem. Porque perderia, ao mesmo tempo, todos os seus direitos civis, nunca mais apareceria perante os tribunais, nem mesmo como testemunha; lesado, não lhe seria permitido apresentar queixa; “podiam impunemente matá-lo” (Cf. Plutarco e Lísias). As leis da Cidade não o protegiam mais. Nada ficava de futuro, para ele, nem compra, nem venda, nem contrato de espécie alguma. Tornava-se estrangeiro na própria Cidade. Direitos políticos, religião, direitos civis, tudo isso lhe tiravam de uma só vez. Tudo se achava compreendido no título de cidadão, e com esse título tudo se perdia. (...). [O ostracismo era uma] instituição que não era exclusiva de Atenas, pois a encontramos também em Argos, em Mégara e em Siracusa e, conforme Aristóteles nos dá a entender, existiu igualmente em todas as cidades gregas que tinham governo democrático. Ora, o ostracismo não era um castigo, mas uma precaução tomada pela Cidade contra um cidadão suposto de algum dia vir a perturbá-la. Em Atenas, podia um homem ser acusado e condenado por falta de civismo, isto é, por falta de afeição para com o Estado. Quando se tratava do interesse da Cidade, nenhuma garantia se oferecia à vida do homem”.⁷

8. A *pólis* democrática

“Todo o sistema político, econômico e espiritual da Grécia era baseado na *pólis*, a cidade-Estado, que pressupunha uma população [cidadãos] limitada, participando diretamente da administração pública. A *pólis* não conhecia o regime de democracia chamado “sistema representativo”, pelo qual a massa dos cidadãos delega a uma pequena minoria o encargo de promulgar leis e controlar sua execução por parte do governo. Na *pólis* todos, cada um por sua vez, eram soberanos e súditos. Todos os cidadãos eram, por assim dizer, deputados de si mesmos. Todos iam ao parlamento [*Ekklesia*] defender pessoalmente seus interesses. A cada um, mais cedo ou mais tarde, conforme o sorteio, competia presidir a uma *prítania*, que correspondia, mais ou menos, a uma sessão de nosso [Itália] Conselho de Estado, para ver as falhas da administração pública. (...) Na *pólis*, o agnosticismo político, como diríamos hoje, era considerado, se não um crime, ao menos uma imoralidade. A consequência era uma total ausência de “técnicos” ou “peritos”. A *pólis* impedia sua formação. Obrigava todos a se ocuparem de tudo. Isso não permitia a ninguém se especializar em nada”.⁸

⁷ Coulanges, 1975, p. 158, 184.

⁸ Montanelli, 2018, p. 285, 286.

9. O logógrafo

“A reação ao estilo grandioso e ornado de Górgias se deu em grande parte pela utilização da retórica no âmbito judiciário, em particular com a logografia, ou seja, a prática pela qual um profissional era pago para escrever um discurso que seu cliente pronunciaria como se fosse escrito por ele mesmo. Neste ponto, a retórica encontrava-se em uma posição paradoxal: se por um lado a boa retórica era valorizada em Atenas, a opinião pública desaprovava a logografia (Carey, 1989). Assim, era necessário que o logógrafo se anulasse na escrita em nome da plausibilidade de que o discurso foi escrito pelo próprio orador. Se o primeiro logógrafo conhecido, Antifonte, ainda seguia o estilo gorgiânico, será com Lísias que se iniciará o esforço do logógrafo na direção da clareza e da simplicidade, sempre adaptadas ao cliente”.⁹

10. O meteco Lísias

“De acordo com Pseudo-Plutarco, Lísias obteve os direitos de cidadania graças a um decreto proposto por Trasíbulo logo após a vitória do exército democrata [403 a.C.], que recompensava todos aqueles que, como escreve Aristóteles, o haviam “acompanhado em seu regresso do Pireu, alguns deles sabidamente escravos” (Constituição de Atenas, XV, 2). Ainda segundo Pseudo-Plutarco, Lísias perdeu a cidadania quando o decreto de Trasíbulo foi revogado por Arquino, devido à irregularidade de não ter passado previamente pelo Conselho [*Bulé*] antes de ser votado pela Assembleia; com isso, Pseudo-Plutarco afirma que Lísias continuou a viver em Atenas sem direito de voto ou acesso à magistratura – segundo a historiografia, Lísias seria então um meteco privilegiado, usufruindo igualmente de impostos com os cidadãos e direito de ser proprietário de uma residência, formas comuns de homenagens a metecos”.¹⁰

11. A condição econômica de Lísias

“Do discurso *Contra Eratóstenes*, escrito provavelmente em 403 a.C., extrai-se que: Lísias era filho de Céfalos, rico siracusano que migrou para Atenas a convite de Péricles, e lá viveu trinta anos; sua família não se envolveu em qualquer ação judicial antes do regime dos Trinta, tendo vivido como metecos cumpridores de suas obrigações, além de contribuir com taxas especiais, as liturgias e eisforas; que possuíam uma fábrica de escudos com mais de 120 escravos, (e muitas mais riquezas: moedas de vários lugares, ornamentos, etc.); que Lísias e Polemarco foram presos pelos Trinta pois eram metecos ricos, sendo que o último foi executado, enquanto o primeiro conseguiu fugir. O discurso *Contra Hippothereses*, escrito não muito tempo depois da restauração democrática de 403 a.C., sobreviveu apenas como um conjunto de

⁹ Morales, 2014, p. 134.

¹⁰ Morales, 2014, p. 130.

fragmentos encontrados em papiros egípcios, e refere-se a uma ação levada a cabo por Lísias para a recuperação de suas propriedades confiscadas pelos Trinta – Lísias aparece sempre referido na terceira pessoa, o que faz supor que, se escrito por ele, o discurso foi pronunciado por outra pessoa. Entre os dados mencionados estão: Lísias e sua família possuíam setenta talentos antes do regime dos Trinta, sendo que Lísias era o mais rico dos metecos atenienses; Lísias ajudou o exército democrata com dois mil dracmas, duzentos escudos, trezentos mercenários, mais dois talentos de um amigo pessoal, Trasídeus de Elea; Lísias não foi recompensado pelos serviços prestados à democracia”.¹¹

12. Democracia e oligarquia em Argos

“Mas, na avaliação que Aristóteles desenvolve nessa página do quinto livro de *A política*, há um caso, evocado de modo muito sumário, que revela outra face da questão. “Em Argos”, escreve ele, “os senhores (*gnòrimoi*), tendo assumido maior peso após a batalha de Mantinea contra os espartanos, tentaram derrubar a democracia”. A batalha à qual ele se refere é a de 418 a.C., em que a coalizão criada por Alcibíades, tendo como eixo central a aliança entre Atenas e Argos (única potência “democrática” do Peloponeso), foi derrotada pelos hoplitas espartanos num memorável confronto em terra. Os “senhores” de Argos (os chamados “mil”) prevaleceram na cidade exatamente porque os espartanos, seu ponto de referência, havia vencido e eles puderam – com um automatismo admirável – derrubar o poder popular e governar por alguns meses”.¹²

13. O discurso de Atenágoras, líder democrata de Siracusa

“Desagrada-vos estar politicamente em pé de igualdade com um número mais amplo? Mas como é justo que os membros do mesmo Estado se neguem os mesmos direitos? Dir-me-ão que a democracia não é sensata nem equitativa, e que os ricos são os mais bem qualificados para governar; mas, replico eu, primeiramente, que *demos* significa o Estado inteiro, e oligarquia apenas uma parte; em segundo lugar, que os ricos podem ser os melhores guardiães da propriedade, mas os melhores conselheiros são os inteligentes, e os melhores para ouvir e julgar argumentações são os muitos. E na democracia, todos estes, quer agindo separadamente, quer em conjunto, têm participação igual”.¹³

¹¹ Morales, 2014, p. 124, 125.

¹² Canfora, 2015, p. 271.

¹³ Tucídides 6, 38, 5 In : Guthrie, 2007, p. 139.

14. As reformas de Clístenes

“São essas estruturas que, depois de meio século de tirania, Clístenes haverá de revolucionar. Já falamos do papel desempenhado pelos Alcmeônidas antes e durante esse meio século de tirania. Chamado do exílio pelo povo depois do fracasso da intervenção do rei espartano Cleômenes, em favor de Iságoras, Clístenes iniciou uma verdadeira “revolução”. (...) Para resistir aos *aristoi* reunidos nas heterias, Clístenes conagraçou-se com o povo (*demos*) dando a *politéia* à multidão (*plethos*). (...) Compreende-se por que Aristóteles, em sua *Política*, interpreta a concessão do direito de cidadania a estrangeiros e escravos residentes como um exemplo desses *metabolai*, dessas revoluções que fazem aceder à cidadania pessoas que a ela não teriam direito por nascimento. Clístenes iria não apenas revolucionar as estruturas da Cidade, estabelecendo uma organização territorial que, deixando subsistir os quadros da sociedade cívica, em especial as *fratrias* e os *gene* aristocráticos, estabelecia que todos os cidadãos eram doravante “isônomos”, mas também, com a *bulé* dos Quinhentos, criar um órgão essencial da vida política ateniense”.¹⁴

15. *Trítias* e *demos*

“Pensemos, por exemplo, na reforma de Clístenes; em substituição das quatro tribos jônicas da Ática, que sabemos por Aristóteles corresponderem às quatro estações do ano, ela cria uma estrutura artificial permitindo resolver problemas propriamente políticos. A população da Ática foi repartida em dez tribos, cada uma agrupando três *trítias*, as quais agrupam vários *demos*. *Trítias* e *demos* são estabelecidos sobre base puramente geográfica; reúnem os habitantes de um mesmo território, não de parentes do mesmo sangue, como, em princípio, os *gene* e as *fratrias*, que permanecem intactos, mas à margem do quadro tribal, sobre um outro plano diverso do da Cidade. As três *trítias* que formam cada tribo recrutam-se, a primeira na região costeira, a segunda no interior das terras, a terceira na zona urbana. Por essa amálgama deliberado, a tribo realiza a unificação política, a mistura, como diz Aristóteles, de populações e de atividades diversas que compõem a Cidade”.¹⁵

16. A figura de Aristides

“Foi [Aristides] o homem para o qual todo o público voltou o olhar quando, uma tarde, no teatro, fora recitados estes versos de Ésquilo: “Não procura parecer, quer ser justo. E de seu espírito, como trigo de solo fértil, só nascem sabedoria e ponderação”. Nestas palavras, todos lhe reconheceram o retrato. Era o homem que cedera seu turno de comando a Milcíades; depois da batalha [de Maratona] recebeu a incumbência de guardar as tendas dos vencidos [persas]. Dentro delas havia notáveis

¹⁴ Mossé, 2008, p. 36, 38.

¹⁵ Vernant, 2008, p. 464.

riquezas e ele as entregou intactas ao governo – coisa que já naquele tempo, como se vê, impressionava muito. Sua retidão era tão universalmente reconhecida que, quando Atenas e seus aliados resolveram estabelecer uma liga e instituir um fundo comum em Delfos, foi unanimemente designado para administrador”.¹⁶

17. Tucídides e “A oração fúnebre de Péricles”

“Começarei, em primeiro lugar, por nossos antepassados. É justo para com eles e ao mesmo tempo adequado, num momento como este, prestar-lhes a homenagem desta lembrança. A terra que sempre habitaram, através da sucessão de gerações até hoje, por seu mérito, nos entregaram livre. (...) Usamos de uma Constituição que nada das leis dos vizinhos tem a invejar e somos antes modelo para alguém que imitadores de outros. Quanto ao nome, porque não se rege em vista de poucos, mas em vista da maioria, chama-se democracia; segundo as leis, cabe a todos o igual nas divergências individuais mas, segundo o mérito, como cada um se distingue numa função, não por revezamento mais que por valor há privilégio para os cargos públicos e, inversamente, por pobreza, se pode beneficiar em algo a Cidade, ninguém é impedido pela obscuridade de sua situação. (...) É possível a mesma pessoa ocupar-se a um só tempo dos interesses particulares e dos da Cidade e quem está voltado para outras atividades julgar a contento os assuntos da Cidade. Só nós julgamos quem não participa desses trabalhos não um homem despreocupado, mas inútil. (...) Só ela [Atenas], entre as de hoje, para a prova caminha mais forte que a sua reputação e só ela não faz que o inimigo agressor se irrite pensando em quem o fez sofrer, nem que o súdito reclame que quem o comanda disso não é digno. É com sinais nítidos e não sem testemunho que, essa força tendo oferecido aos de hoje e aos pósteros seremos admirados”.¹⁷

18. A fama de Alcibíades

“E Plutarco segue sua narrativa afirmando que Teofrasto, historiador do século IV a.C., registra que Alcibíades, por sua singular habilidade retórica, discursava em consonância com o que sua platéia esperava ouvir em determinada circunstância. Ao lado de sua sagacidade retórica, o político ateniense tomava medidas que o tornavam mais popular em territórios fora da jurisdição de Atenas, como a participação nas corridas de carros e cavalos na cidade de Olímpia, demonstrando ainda sua riqueza, pois fora o único a inscrever sete carros em uma única competição. Os êxitos de seus discursos nas assembléias garantiam seu destaque no cenário político de sua cidade natal, enquanto os sucessos amealhados nas competições olímpicas trouxeram-lhe notoriedade em várias regiões da Grécia, tais como Olímpia, Éfeso, Lesbos e outras.

Assim, Alcibíades assentava sua fama em toda a Grécia de seu tempo”.¹⁸

¹⁶ Montanelli, 2018, p. 121.

¹⁷ Tucídides. *A guerra do Peloponeso* In: Duarte, 2020, p. 10, 11 e 12.

¹⁸ Silva, 2011, p. 156, 157.

19. Efialtes, o líder popular

“O Areópago é um órgão de cooptação, como o Senado romano. Aqueles que ocupam o cargo de arconte ingressam de direito no Areópago, que é um conselho vitalício. Destituir o Areópago significa romper o domínio de um grupo social elevado, que regula o elemento mais importante da Cidade, os tribunais: é no tribunal que desembocam todos os tipos de conflito, em especial os referentes à riqueza. O tribunal popular, por outro lado, significa que a cada ano são sorteados 6 mil cidadãos, entre os quais são tomados 500 nomes que constituem a *Helieia* e outros tribunais. Esses “cidadãos quaisquer” – entre eles, populares, marinheiros, despossuídos, etc. – escolhidos por sorteio, decidem. É por isso que Aristófanes, crítico acerbo, apresenta a “mania ateniense do tribunal” em *As vespas*. Rimos ao ler esta comédia, mas ela é séria: o tribunal é o centro nevralgico em torno do qual se desenrola a luta de classes. Transferir os poderes do Areópago para os tribunais populares significava transferir o peso decisivo para outra classe. Essa é a reforma de 462 a.C. (...) Efialtes é morto logo após a reforma. Não se pode dizer que algum dia se tenha esclarecido quem foi o mandante. Plutarco, em sua imensa doutrina, segue, entre outros, Idomeneu, amigo de Epicuro, que julgava saber que o mandante tinha sido o próprio Péricles. (...) Não esqueçamos que Efialtes não só transferira à *Boulé*, à *Helieia* e à própria assembleia popular poderes que estavam concentrados nas mãos do Areópago, como também chegara a mandar transportar as tábuas de madeira que continha os textos das leis da sede do Areópago, embaixo, para a sede da *Boulé*. Gesto simbólico, de grande eficácia”.¹⁹

20. A *phronesis* em Temístocles

“Com efeito, Temístocles era um homem que demonstrava seu valor natural da forma mais evidente e, por isso, mais que qualquer outro, merecia uma admiração excepcional. Dada a sua inteligência singular, que não se devia ao estudo nem por este fora aperfeiçoada, ele se destacava pela capacidade de formular, diante dos problemas mais imediatos, a melhor proposta, valendo-se de uma reflexão rápida; no que se referia ao futuro, sempre apresentava as ideias mais acertadas em relação às perspectivas mais distantes. Além disso, possuía a habilidade de expor aos outros, com clareza, as questões que lhe eram familiares, e quanto àquelas ainda não experimentadas, era capaz de emitir infalivelmente um juízo seguro; enfim, as vantagens e desvantagens podiam estar ainda indistintas, mas ele já sabia prevê-las muito bem. Em suma: por força de uma capacidade natural e com o mínimo de esforço de espírito, ele provou ser o homem mais apto a improvisar, de pronto, o que teria de ser feito”.²⁰

¹⁹ Canfora, 2015, p. 133, 134, 136.

²⁰ Tucídides. *A guerra do Peloponeso* I, 138, 3 In: Mossé, 2008, p. 47, 48.

21. Aspásia e Péricles

"Aspásia era oriunda de Mileto, filha de um certo Axioco. Não se sabe como nem por que esse homem foi se estabelecer em Atenas, sem dúvida na qualidade de meteco. (...) Aspásia é apresentada como uma cortesã, uma mulher livre que recebia em sua casa Sócrates e seus discípulos, e homens influentes que para lá levavam suas mulheres "para que ouvissem sua conversa" (Cf. Plutarco). A princípio, Péricles teria sido então um desses homens atraídos por sua inteligência e seu senso político. (...) Trata-se, portanto, de uma mulher excepcional, mas cuja relação com Péricles difere das que uma cortesã costumava manter com os homens que frequentava a sua casa. Com efeito, "porque era evidente que a ligação de Péricles com Aspásia era motivada pelo amor" (Cf. Plutarco). Prova disso é o fato de que Péricles, para viver com ela, repudiou sua esposa, mãe de seus dois filhos, e, agindo como "tutor" (*kyrios*), deu-a em casamento a um de seus amigos. Assim, ele introduziu Aspásia em sua casa, essa mulher a quem ele amou com uma ternura excepcional: "Todos os dias, quando saía de casa e depois quando voltava da Ágora, ele a tomava nos braços e a cobria de beijos" (Cf. Plutarco). Plutarco lembra também o filho que ela teve de Péricles, um *nothos* (bastardo), claro, uma vez que seus pais não eram legalmente casados e que sua mãe era uma estrangeira, mas que Péricles reconheceu depois da morte de seus dois filhos legítimos. Péricles, o Jovem, fez carreira política".²¹

22. A destruição de Melos

"Melos era uma cidade-Estado insular, uma colônia espartana que havia muito irritava Atenas por situar-se num trecho do Egeu sob domínio ateniense. Embora simpatizasse com Esparta e fosse governada por uma oligarquia, Melos não ousou tomar o partido dos espartanos na guerra do Peloponeso. Em vez disso, permaneceu neutra, o que, para os atenienses, era imperdoável. Durante a guerra contra os persas, os navios de Melos participaram da decisiva vitória naval grega de Salamina. A esquadra e os recursos financeiros de Melos seriam úteis para Atenas na luta contra Esparta. E havia ainda o perigo de que Melos abrisse seus portos para a esquadra espartana, dando-lhe uma base no Egeu. Em 426 a.C. Atenas atacou Melos, sem sucesso; dez anos depois, ameaçou atacar a ilha outra vez, a menos que Melos se aliasse a ela. Quando os habitantes da ilha recusaram-se a aliar-se a Atenas, propondo em vez disso permanecerem neutros, os atenienses sitiaram a Cidade. Após um inverno de fome, Melos rendeu-se, entregando-se à clemência de Atenas. A reação de Atenas foi matar todos os homens, escravizar as mulheres e crianças e entregar a ilha a colonos atenienses. Foi o episódio mais cruel de uma guerra cruel".²²

²¹ Mossé, 2008, p. 212, 213, 214.

²² Stone, 2005, p. 134, 135.

23. O discurso de advertência aos melios

Aqui, Tucídides apresenta um discurso do embaixador de Atenas (em 416 a.C.) e sua advertência aos melios. Há uma cobrança dos atenienses em torno da fidelidade de Melios na liga liderada por Atenas. Geralmente este discurso é apresentado pelos intérpretes (no caso, Mario Untersteiner) que comprova a lógica da *phýsis* (a lei do mais forte) no mundo da guerra.

“[Afirmo que] quanto ao favor divino, não cremos ser menos provido dele do que vós. Não há conflito algum entre nossas exigências, nossa conduta e a concepção humana do divino, ou entre elas e o sistema humano com o qual os homens querem regular suas próprias relações. Nossas opiniões sobre os deuses e nosso conhecimento seguro sobre os homens nos ensinam que, desde sempre, por um invencível impulso natural, onde eles, homens e deuses, são mais fortes, dominam. Não fomos nós que estabelecemos essa lei, não fomos nós os primeiros a aplicar essa lei imposta. Ela já estava em vigor quando nos foi transmitida, e a deixaremos sempre válida, nós que a observamos com a consciência de que também vós, como os outros, nos imitaríeis se tivésseis o nosso poder”.²³

24. O imperialismo de Atenas

“O império de Atenas se chamava Confederação [de Delos], como o dos ingleses se chama *Commonwealth*. Mas o que, na realidade, se escondia sob esse nome hipocritamente democrático e igualitário era o controle comercial e político de Atenas sobre as Cidades que faziam parte da Confederação. Méton, quando atingida pela seca e pela carestia, a muito custo obteve de Atenas a permissão de importar algum trigo com seus navios. Atenas pretendia ser a distribuidora das matérias-primas, antes de tudo para garantir a seus armadores o monopólio dos fretes e, segundo, para ter em mãos os meios de submeter, pela fome, os pequenos Estados quando neles surgissem aspirações de autonomia. Apesar de todo o liberalismo, Péricles nunca afrouxou esse controle. Como bom diplomata, defendia o direito da supremacia marítima de Atenas, em nome da paz. Dizia que sua frota assegurava a ordem. Em certo sentido, era verdade. Mas se tratava de uma ordem estritamente ateniense. Como seus predecessores, negava-se, por exemplo, a fornecer explicações sobre o uso que se fizera das contribuições das várias Cidades no financiamento da campanha contra a Pérsia. Na realidade, usara-as na reconstrução de Atenas e fazendo dela a grande metrópole que, em seu tempo, se tornou. Em 432 a.C. recolheu dos Estados confederados a bela soma de quinhentos talentos (...). Era para a “causa comum”, é claro, e para a frota que garantia a paz. Mas essa frota era só de Atenas e a paz convinha a Atenas, para manutenção de seu primado. (...) A aversão contra o padrão [Atenas] prepotente vinha de longe. Explodiu em Egina, depois em

²³ Tucídides. *A guerra do Peloponeso* In: Untersteiner, 2012, p. 460.

Eubeia e, por fim, em Samos. E a frota, que devia servir “à causa comum”, também à dos três Estados que suavam sangue para a manter, serviu para os esmagar em uma violenta repressão”.²⁴

25. Atenas e sua força militar

“Ante o confronto de poderes desiguais, os atenienses pensavam ser legítima a imposição da vontade da Cidade mais forte sobre a das mais fracas. E isso pode ser comprovado nos três eventos em que Atenas impôs sua vontade às Cidades gregas, na Guerra do Peloponeso: Em Samos, no ano de 441 a.C., Mitilene, no ano de 428 a.C., e em Mélios, no ano de 416 a.C. Tucídides retratou bem a tirania ateniense para com as outras Cidades, ao registrar o diálogo destes com o líder dos Mélios, em que aqueles diziam aos derrotados que “deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem””.²⁵

26. O líder popular Cléon

“Sobre Cléon, quando está para lhe dar a palavra, Tucídides diz que era “violentíssimo também no resto” e, acrescenta, “naquele momento era de longe a palavra em que o povo mais acreditava”. Mais tarde, esse retrato, também por efeito da violenta caricatura de Aristófanes, ficou muito pesado. Isso desde que a voz petulante e violenta do demagogo foi apresentada por Aristófanes como o requisito principal do líder popular: “voz repugnante”. Aristóteles, em sua história constitucional de Atenas, dirá que Cléon foi o maior “corruptor do povo” com seus “impulsos” e foi o primeiro a “gritar e injuriar” na tribuna. Tucídides, por seu lado, deteve-se mais na “violência” e na “plena confiança” do povo nele”.²⁶

27. A figura de Nícias

“Nícias assinou em 421 a.C. o tratado que levou o seu nome. O tratado previa uma paz de cinquenta anos e a colaboração entre os dois Estados caso houvesse revolta de escravos em algum deles. (...). [Nícias] era descendente de uma dinastia de alta linhagem. E como todos os colegas do partido conservador, desaprovava, vivamente, a guerra contra Esparta, Cidade em que todos os reacionários da Grécia viam um modelo a ser imitado. Era um dos poucos aristocratas ricos. Parece até que seu patrimônio, junto com o de Cália, era o mais forte de Atenas. (...) Aplicara-o quase inteiramente em escravos que emprestava, em turmas, aos exploradores de minas. Este comércio nos parece odioso, mas na época era considerado moralíssimo

²⁴ Montanelli, 2018, p. 250, 251.

²⁵ Wesp, 2018, p. 164.

²⁶ Canfora, 2015, p. 296.

e não impedia que Nícias passasse por homem piedoso, devotíssimo dos deuses, pelos quais diariamente fazia alguma coisa. Ora dedicava uma estátua a Atena, ora deva parte de seu patrimônio a Dioniso financiando, como *corego*, os mais suntuosos espetáculos em sua honra. (...) Nunca saíra de casa com o pé esquerdo. Colocava inscrições mágicas nos muros de sua casa para a proteger contra incêndios. Nunca iniciara nada nos dias nefastos (terça e sexta-feira). Para cortar os cabelos, esperava a lua cheia. Quando o voo das aves indicava azar, pronunciava a fórmula de esconjuração e repetia-a vinte e sete vezes. Organizava e pagava de seu bolso as procissões para a colheita”.²⁷

28. Ânito, o delator de Sócrates

“Ânito era um dos líderes ricos da classe média que não gostava da democracia integral, porém logo concluíram que ela era preferível a uma ditadura aristocrática estreita – e bem menos ameaçadora em relação às suas vidas e propriedades. (...) Ânito teve graves prejuízos quando sua propriedade foi confiscada pelos ditadores depois que ele passou para a oposição. Após a restauração da democracia, conquistou o respeito geral porque não utilizou sua influência política para recuperar suas propriedades perdidas. Tais processos eram proibidos pela anistia, e Ânito acatou a proibição de modo honrado. (...) O mais influente dos três acusadores de Sócrates em seu julgamento [Ânito], era lugar-tenente de Terâmenes. Ânito era um dos moderados de classe média que fugiram de Atenas após a execução de Terâmenes; juntou-se aos democratas no exílio e tornou-se um dos generais a liderar a coalizão de moderados e democratas que derrubou os Trinta e restaurou a democracia. Certamente Ânito não esqueceu que Sócrates não se unira aos moderados nem aos democratas em oposição aos Trinta ”.²⁸

29. O filho de Ânito na visão de Xenofonte

“Aparentemente, não foi apenas a política que causou problemas no relacionamento de Ânito com Sócrates, mas também uma discordância a respeito da educação do filho daquele. Segundo a *Apologia* de Xenofonte, Sócrates achava que Ânito levantara a acusação “por haver-lhe eu dito (...) que ele não deveria limitar a educação do filho ao ofício de curtidor”. O ofício de curtidor era considerado vulgar por atenienses aristocráticos como Xenofonte e Platão. Mas é pouco provável que um líder político de classe média como Ânito limitasse a educação de seu filho a esse ofício, pois dessa forma o filho não poderia seguir os passos do pai e vir a desempenhar um papel importante na vida política da cidade. Tudo indica que havia uma rivalidade entre Sócrates e Ânito em relação ao filho deste. Revela Sócrates na

²⁷ Montanelli, 2018, p. 255, 256, 257, 258.

²⁸ Stone, 2005, p. 211 e 143.

Apologia de Xenofonte: “Tive um rápido contato com o filho de Ânito, e pareceu-me ele não carecer de firmeza de caráter”. Sócrates não explica por que motivo esse contato foi tão rápido. (...) Acrescente-se que Ânito agiu de modo sensato ao afastar seu filho da influência de Sócrates. Ele tinha bons motivos para temer que o filósofo fizesse o rapaz voltar-se contra ele, ensinasse-o a desprezar a profissão do pai e o pusesse em contato com jovens aristocratas que terminariam por convertê-lo num esnobe pró-espartano e aliado dos Trinta”.²⁹

30. Diodoto e a salvação de Mitilene

“Mitilene era a cidade mais importante da rica e populosa ilha de Lesbos, tornada famosa pelos poetas Safo e Alceu. A cidade liderou em 428 a.C. uma rebelião contra Atenas da qual apenas uma das cidades da ilha não participou. (...) Os espartanos, que a haviam incentivado, imediatamente deram início à quarta invasão da Ática. Atenas temia – e Esparta esperava – que o exemplo de Mitilene e a desgraça de Atenas espalhassem a infecção da revolta. (...) Na assembleia, no primeiro dia do debate a respeito do que se faria com Mitilene, a facção linha-dura obteve uma vitória fácil. Mitilene seria esmagada para aterrorizar as outras cidades prestes a se rebelar. A assembleia, aceitando proposta de Cléon, sucessor de Péricles no governo, decidiu destruir Mitilene, matar toda a população masculina e vender as mulheres e crianças como escravos. Era a lógica do terror como intimidação. Uma trirreme foi enviada imediatamente para dar esse destino à cidade derrotada. Mas uma reação ocorreu durante a noite, forte o bastante para obrigar a assembleia a se reunir novamente no dia seguinte e reconsiderar aquela decisão cruel e precipitada. Cléon ficou furioso. (...) Não se trata da descrição de uma assembleia que se recusa a ouvir opiniões contrárias. O líder dessa oposição inesperada era um homem chamado Diodoto, a respeito do qual nada mais se sabe. Ele em vão defendera a clemência no primeiro dia do debate, e aproveitou a mudança geral de sentimento para desafiar a liderança de Cléon. O remorso já surgira e a compaixão se manifestava. Diodoto tentou então conquistar, através de uma lógica fria e objetiva, aqueles que ainda estavam indecisos. Argumentou que, mesmo do ponto de vista dos interesses do império, a clemência era uma política mais sensata do que o terror impiedoso. (...) Infelizmente, a trirreme que recebera as ordens anteriores já havia partido em direção a Mitilene. Quando a assembleia tomou a decisão contrária no dia seguinte, o navio que partira com ordens de realizar um massacre geral já estava, segundo Tucídides, a “cerca de um dia e uma noite” de viagem de Atenas. Num dos episódios mais dramáticos da história de Tucídides, a segunda trirreme, com ordens de suspender o massacre, saiu a toda velocidade, na esperança de chegar antes que Mitilene fosse destruída. Os remadores revezavam-se, “ora dormindo, ora remando”. Assim mesmo, a primeira trirreme já havia chegado. A sentença de morte já fora lida em

²⁹ Stone, 2005, p. 214, 215, 216.

voz alta. Os primeiro emissários de Atenas estavam prestes a cumprir suas ordens quando o segundo navio chegou. Afirma Tucídides: “Por um triz, Mitilene escapou da destruição” e Atenas conservou sua honra”.³⁰

31. O *misthos*

“No século IV a.C. isso deve ter deixado de ser assim [Dunn havia comentado da impossibilidade de muitos cidadãos de Atenas de participar da política, isto porque “não dispunham de escravos” e, portanto, “derivavam sua renda (...) da produção de suas pequenas quintas”], pelo menos para alguns, por causa da instituição do *misthos*, uma taxa diária a ser paga não apenas para quem atuava como júri nas cortes populares, mas também para quem acompanhava os trabalhos da própria Assembleia. Os membros do Conselho, servindo por um ano todo, sempre haviam tido a necessidade de terem suas próprias refeições pagas pelo público. O *misthos* foi abjurado pelos críticos da democracia por depreciar a composição social de suas principais instituições, substituindo os motivos de participação política por incentivos materiais vulgares e alterando o equilíbrio político natural da democracia ao fazê-lo – precisamente as conseqüências que atraíam a maioria de cidadãos que optaram por ele”.³¹

32. Os três golpes oligárquicos em Atenas

“As datas desses acontecimentos alarmantes são 411, 404 e 401 a.C. Em 411 e em 404, elementos descontentes, em convivência com o inimigo espartano, derrubaram a democracia e estabeleceram ditaduras, instaurando o terror. (...) Os jovens “socratizados” dos *Pássaros* [comédia de Aristófanes], com seus porretes à espartana, já não pareciam mais tão engraçadinhos. Haviam se transformado nas tropas de choque utilizadas pelos Quatrocentos em 411 e pelos Trinta em 404 para espalhar o terror pela cidade. (...) Conhecemos relatos bem vividos do que aconteceu. Tucídides é a melhor fonte para os eventos de 411, e Xenofonte para os de 404, em suas *Helênicas*. A primeira ditadura – a dos Quatrocentos – durou apenas quatro meses; a segunda – a dos Trinta – oito meses. Mas em ambos os casos foram muitos os horrores que ocorreram num intervalo de tempo curto e inesquecível”.³²

³⁰ Stone, 2005, p. 136-139.

³¹ Dunn, 2016, p. 55.

³² Stone, 2005, p. 171, 172.

33. A restauração da democracia em Atenas (403 a.C.)

“Crítias morreu num confronto com os homens de Trasíbulo, o antigo adversário de 411 a.C., saído mais uma vez a campo contra a oligarquia com um exército de exilados. A inesperada derrota e a perda do verdadeiro líder do regime dispersaram os sobreviventes dos Trinta. Ao descrever a cena do “dia seguinte”, à qual decerto assistiu, Xenofonte parece imitar uma cena análoga do relato de Tucídides, a dos Quatrocentos “no dia seguinte” à destruição de Eezioneia (411 a.C.). Abandonados e depostos por seus apoiadores, os sobreviventes dos Trinta se refugiaram em Elêuses. Em Atenas, foram eleitos os Dez, aos quais se juntaram no comando os dois hiparcos. A fiel cavalaria, portanto, não seguiu os Trinta: o cruel Lisímaco também continuou com os Dez. (...). O fim dos Dez ocorreu por vontade do rei espartano Pausânias, que fora, sim, chamado em auxílio deles, mas que era claramente favorável a Trasíbulo e à restauração da democracia em Atenas. (...). A pacificação imposta por Pausânias favorecia de forma substancial os democratas, que, com efeito, obtiveram o controle da Cidade, enquanto reservava aos irredutíveis seguidores dos Trinta e dos Dez a possibilidade de se retirarem para Elêusis, sem ser incomodados. Por cerca de três anos, Elêusis funcionou como uma pequena república oligárquica independente, até o momento em que, segundo o que narra Xenofonte sem muitos detalhes nas últimas linhas de sua crônica, os democratas a liquidaram à traição”.³³

34. Trasíbulo e seu discurso de pacificação

Esse discurso, reproduzido em *O mundo de Atenas* de Luciano Canfora é extraído da obra de Xenofonte, *Helênicas*. Fiel ao seu método (cético ante os discursos dos intérpretes dos acontecimentos da história antiga), Canfora localiza nesta reprodução do discurso de Trasíbulo algumas inconsistências. Dentre essas últimas, a de ocultar (“o papel decisivo em favorecer a vitória de Trasíbulo”) a força política do rei espartano Pausânias.

“E o melhor modo de conhecerdes a vós mesmos é começar a vos perguntar sobre o que se funda vosso indisfarçado senso de superioridade, que vos leva a pretender nos governar. Talvez porque sejais mais justos? Mas não é assim: o povo, que também é mais pobre do que vós, jamais vos tomou injustamente como alvo por razões econômicas. Pelo contrário, sois vós que, mesmo sendo muito mais ricos, realizastes ações piores apenas por cobiça. Então, deixemos de lado a justiça, na qual sem dúvida não sois fortes. Vejamos se vossa presunção nasce do fato de terdes maior coragem. Mas aqui também o desmentido é imediato, bastando ver como cada uma das duas partes combateu nessa guerra! Derrubada também essa pretensão, imagino que direis que é por sabedoria política (a *gnóme*, palavra típica da orgulhosa reivindicação oligárquica) que superais a todos nós. E vós sereis

³³ Canfora, 2015, p. 439, 440.

dotados de *gnóme*, vós que, mesmo dispondo de superioridade de recursos e da aliança espartana, fostes derrotados por nós, que não tínhamos nada disso. Ou será talvez sobre os espartanos que fundais vossa pretensão de superioridade? Mas não vedes que fizeram convosco como se faz com os cães raivosos amarrados a uma corrente? Assim eles fizeram convosco: deixaram-vos à mercê de vossas vítimas, à mercê nossa, nós, que sofremos vossa injustiça, e foram embora! E apesar de tudo, a vós, meus amigos [fala a seus adeptos, dividindo o auditório em dois], a vós peço que não violeis os juramentos feitos; peço que mostreis que, além das outras virtudes, possuíis também a de respeitar honestamente os pactos e os juramentos”.³⁴

35. A liberdade dos antigos e a dos modernos

“Esta última [liberdade dos antigos] consistia em exercer coletivamente, mas de forma direta, muitas partes da própria soberania, em deliberar, em praça pública, sobre a guerra e a paz, em celebrar com os estrangeiros tratados de aliança, a votar as leis, em realizar os julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer perante todo o povo, em acusá-los, em condená-los ou em absolvê-los. Mas ao mesmo tempo em que isso era denominado pelos antigos de liberdade, eles admitiam, como compatível com essa liberdade coletiva, a sujeição completa do indivíduo à autoridade do conjunto. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos benefícios que queremos que faça parte da liberdade dos modernos. Nada é atribuído à independência individual, quer sob o ponto de vista da liberdade, quer em relação à profissão; nem, acima de tudo, em relação à religião. A faculdade de escolher o próprio culto, faculdade que vemos como um dos nossos direitos mais preciosos, teria parecido crime ou sacrilégio para um antigo. (...) Resulta, do que expus, que não podemos mais gozar da liberdade dos antigos, que se compunha da participação ativa e constante no poder coletivo. Nossa liberdade deve compor-se do gozo pacífico da independência privada”.³⁵

36. A intencionalidade nos antigos e nos modernos

“O jurídico que cria uma penalidade maior porque um crime é premeditado tem em mãos a concepção de indivíduo livre, interna e externamente livre, que age entre iguais e proprietário de si mesmo. Sua intencionalidade é levada em conta pelas leis, o que seria impensável para a Antiguidade. (...) Para a filosofia grega, que lê o homem como parte da razão cósmica, não há autonomia da pessoa, isto é, que leis próprias, vindas da própria razão, indiquem o que se deve ou não fazer. A autarquia antiga constitui-se como permanente exercício anímico de uma potência, a logística, dada por natureza, aprimorada se possível pela educação, evidente para aquele que sabe olhar sua alma. Existem forças que nos transcendem, dizem os gregos, e a elas

³⁴ Canfora, 2015, p. 441, 442,

³⁵ Constant, 2015, p. 78, 85.

estamos sujeitos, de modo que nosso espaço de escolha não é tão largo quando pensamos, enquanto no indivíduo como átomo social a responsabilidade e o domínio de si, por princípio, não deixam de ser um dogma a ser carregado, pesadamente”.³⁶

37. Aristóteles e as quatro formas de constituição

“Além disso, a soberania é a expressão do poder dirigente, e as formas de soberania variam consoantes as constituições; quantas são as constituições, tantas as formas de soberania. Há quatro espécies de constituição: a democracia, a oligarquia, a aristocracia, a monarquia; pelo que o poder dirigente e o poder que julga em derradeira instância compõem-se sempre de uma parte ou da totalidade dos cidadãos. A democracia é a constituição em que as magistraturas são tiradas à sorte. Na oligarquia, os magistrados são nomeados segundo o censo; na aristocracia, segundo a educação e, por educação, entendo a que é estatuída pelas leis; os que permaneceram fiéis à legalidade são os que governam na aristocracia; devem necessariamente ser tidos como os melhores, donde o nome desta constituição. A monarquia, enfim, é, como o nome indica, a constituição em que um só governa a comunidade. Quando sujeita a regras, toma o nome de realeza; quando seu poder é ilimitado, chamam-lhe tirania. O fim ou objetivo de cada constituição precisa de ser conhecido, pois a escolha incide naquilo que se refere a tal fim. O fim da democracia é a liberdade; o da oligarquia, as riquezas; o da aristocracia, o que se refere à educação e às instituições legais; o da tirania, a salvaguarda do poder”.³⁷

38. Sócrates e a política

“Talvez pareça estranho que eu apresente minhas sugestões andando por aí e incomodando o próximo, ao passo que não ousou subir à tribuna e me expressar em público diante de vossa massa popular, dando conselhos à Cidade (...). Não vos indisponhais comigo se digo a verdade. O fato é que nenhum ser humano conseguiria salvar a vida se se contrapusesse com coragem a vós ou a qualquer outra massa popular e tentasse se opor às muitas injustiças e ilegalidades que se verificam entre nós; aliás, é uma lei universal que aquele que tenta realmente lutar em defesa do que é certo, ainda que resista por algum tempo, ao fim resigna-se a se retirar para a vida privada e renuncia a levar uma vida política (...). Mas pensais mesmo que eu conseguiria chegar a esta idade se tivesse levado uma vida política, porém agindo sempre com a dignidade de uma pessoa de bem, isto é, alinhando-me ao lado da justiça e preocupando-me apenas com ela? Mas nem por sonho, atenienses! E não apenas eu, mas nenhum outro. Quanto a mim, se alguma vez cheguei a fazer alguma coisa na vida pública, podeis facilmente notar que sempre foi assim, e o mesmo na vida privada”.³⁸

³⁶ Gazolla, 2011, p. 109, 110.

³⁷ Aristóteles, 1964, p. 55, 56.

³⁸ Platão. *Apologia de Sócrates* [31c-32a; 32e-33a] In: Canfora, 2015, p. 75, 76.

39. A condenação de Sócrates

“Outra [razão para a condenação à morte de Sócrates], muito provavelmente, foram suas relações íntimas com alguns daqueles que mais mal fizeram a Atenas durante aqueles terríveis anos – em particular Crítias e Alcibíades. Arrogante, intrépido e brilhante, Alcibíades foi o general e orador responsável, mais do que todos, pela desastrosa invasão da Sicília, e posteriormente traiu seus concidadãos da maneira mais irresponsável ao desertar para o inimigo [Esparta]. Crítias foi o mais brutal e dominador dos líderes oligarcas que destruíram a democracia no encerramento da guerra e tiranizaram seus concidadãos até que estes, por sua vez, sublevaram-se. Essas não eram, em retrospecto, amizades de fácil justificativa. Mas Sócrates não era advogado de tirania ou traição”.³⁹

40. Revolução democrática em Samos (412 a.C.)

“Por essa época [412 a.C.] o povo se revoltou contra os que estavam no poder em Samos junto dos atenienses, que lá estavam em três navios. O povo de Samos matou ao todo cerca de duzentos dentre os poderosos, condenou outros quatrocentos ao exílio e, em seguida, distribuiu suas terras e casas entre si. Os atenienses então votaram para conceder aos sâmios sua autonomia [*autonomían*], considerando-os agora como aliados confiáveis, e daí em diante o povo administrou a cidade; e eles não deram aos proprietários de terras nenhuma participação adicional em nada, e proibiram quaisquer futuros casamentos entre eles e o povo”.⁴⁰

41. Os generais na Batalha das Arginusas

A batalha de Arginusas ocorre em 406 a.C., na qual saem vencedores os atenienses; mas perdem 25 navios. Alguns generais decidem que alguns generais devem ir resgatar os sobreviventes das naus naufragadas. Mas o resgate não se cumpre; a justificativa é que ocorreu uma tempestade. De volta a Atenas, os generais são denunciados por Terâmenes e Calíxeno, segundo o Decreto de Canono: os culpados de lesar o *demos* são executados, seus bens confiscados e a décima parte dada à Deusa. Antes de 406 a.C nenhum general havia sido executado em Atenas. Terâmenes persuade Calíxeno a pressionar o Conselho [*Bulé*] a deliberar a forma de julgamento. O *demos* deve votar se os generais são inocentes ou culpados em bloco. Duas urnas são dispostas para cada *demos*. Euríptólemo se pronuncia na Assembleia alegando que essa forma de julgamento é ilegal, defendendo o julgamento individual dos generais. Nas palavras de Lucia Sano, o “povo” não aceita o argumento da ilegalidade: “(...) a multidão grita que é algo terrível não permitir que o povo faça aquilo que ele queira”.

³⁹ Dunn, 2016, p. 67.

⁴⁰ Tucídides. *A Guerra do Peloponeso*, 8.21 In: Sebastiani, 2022, p. 54, 55.

“Ora, no julgamento dos generais da batalha das Arginusas [406 a.C.], parece-me que se busca chamar atenção para o estado mental dos homens que deliberaram pela execução dos generais, justamente porque a raiva que lhes foi suscitada resulta em ação que ganha aparência de algo realizado sem premeditação e repentinamente; elem disso, penso que o efeito principal da narrativa [nas *Helênicas*, de Xenofonte] deveria ser destacar a consequência típica de uma decisão tomada sob influência da emoção, isto é, o remorso quase imediato que os atenienses passam a sentir e ao qual buscaram responder com o processo e a prisão daqueles que os haviam enganado”.⁴¹

42. Licurgo denuncia Leócrates

Na obra *Contra Leócrates* (datada de 330 a.C.), Licurgo [defensor do regime democrático e cidadão ateniense] denuncia a atitude de Leócrates (cidadão ateniense). Após a Batalha de Queroneia (338 a.C. vencida pelo líder macedônio Felipe II), Leócrates foge de Atenas. Ele era comerciante (cereais) e também possuía uma oficina de metalurgia. Fica um período em Rodes, levando sua família, escravos e seu dinheiro. Nas palavras de Priscilla Leite: “Ele sai da cidade ao cair da noite, escapando em um pequeno navio previamente preparado e que lhe aguardava no Pireu [porto], (...)”. Pressionado em Rodes [falsamente, havia dito que o Pireu estava fechado], transfere-se para Mégara, onde passa a residir (fica cerca de seis anos). Ainda trabalhando na venda de cereais, solicita aos parentes que vendam o produto em Atenas. Posteriormente, Leócrates retorna para Atenas; é neste instante que Licurgo o denuncia perante o tribunal.

“Por mim, cidadãos, entendo que sobre todos estes crimes tão nefastos e lamentáveis, o voto não pode ser senão um, pois de todos os artigos da acusação, Leócrates é convencido culpado: de traição, uma vez que deixou a Cidade [Atenas] entregue às mãos dos inimigos [macedônios], de tentativa de derrubar a democracia, uma vez que afrontou o perigo de perdermos a liberdade, de sacrilégio, uma vez que pela sua parte foi culpado de os recintos sagrados serem saqueados e os templos destruídos, de ultraje aos antepassados, uma vez que não impediu a destruição dos túmulos e a interrupção dos rituais, de deserção e recusa a servir no exército, uma vez que não se apresentou aos estrategos para ser alistado. (...) Daqui se conclui que deveis basear-vos no testemunho dos deuses e, por unanimidade, determinar punir este homem, que, pelo seu comportamento pessoal, se tornou culpado dos maiores crimes. Privou os deuses pátrios das honras a eles devidas, deixou os progenitores à mercê dos inimigos, não prestou aos mortos os deveres que o rito prescreve”.⁴²

⁴¹ Lucia Sano In: Sebastiani [et. al.], 2018, p. 148, 149.

⁴² Priscilla Leite In: Sebastiani [et. al.], 2018, p. 219, 223.



CAPÍTULO 9

HISTÓRIA

1. O aedo e o historiador

“Nesse sentido, é a partir de Heródoto que a história se revela. É interessante a comparação com o primeiro verso da *Odisseia*, já que nesse caso o eu-narrador é expresso no dativo: o cantor recebe das Musas a revelação de seu canto, ele é o instrumento pelo qual a Musa se manifesta. Elas são a sua fonte, o seu ponto de partida e o eu-aedo, um transmissor. Desse modo, em Heródoto, a autoridade que garante a veracidade dos fatos não está mais na onipresença e onisciência das Musas, mas no próprio historiador que se assume como o ponto de partida pelo qual as ações dos homens se tornam conhecidas e celebradas (Cf. Marincolo). (...) Ao se expor como o criador da narrativa, o historiador se coloca numa posição interessante, pois se a tradição e a inspiração das Musas garantiam a veracidade e a autoridade ao discurso do aedo, o historiador, deslocado desse processo, precisa garantir que sua narrativa seja aceita como verdade. Para isso, ele precisa indicar fontes, advertir o leitor, mostrar-se imparcial, mostrar-se também alguém digno de confiança”.¹

2. O problema da tradução na etnografia de Heródoto

François Hartog comenta sobre a forma como Heródoto resolve o problema da alteridade (o Outro, *héteros* em grego). Ao citar uma passagem do historiador grego sobre os costumes no Egito, nos deparamos com a observação de que “entre eles, são as mulheres que vão ao mercado e fazem negócio; os homens ficam em casa e tecem”.²

“Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução. Para traduzir a diferença, o viajante tem à sua disposição a figura cômoda da inversão, em que a alteridade se transcreve como um antipróprio. Entende-se que as narrativas de viagem e as utopias recorram abundantemente a

¹ Cerdas, 2016, p. 76, 77.

² Heródoto. *Histórias* In: Hartog, 2014, p. 244.

isso, já que essa figura constrói uma alteridade “transparente” para o ouvinte ou leitor. Não há mais “a” e “b”, mas simplesmente “a” e o inverso de “a”. Entende-se mesmo que essa seja a figura privilegiada do discurso utópico, cujo projeto não é mais que falar do próprio. (...) O princípio da inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida). Entretanto, pode funcionar também como um princípio heurístico, permitindo compreender, considerar, dar sentido a uma alteridade que, sem isso, permaneceria completamente opaca. A inversão é uma ficção que faz “ver” e que faz compreender: trata-se de uma das figuras que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo”.³

3. Heródoto e as pegadas de Hércules

“Do mesmo modo, entre as raras curiosidades da Cítia, encontra-se uma pegada notável por seu comprimento de dois côvados; quanto ao autor dessa gigantesca marca, trata-se de Hércules. A atribuição não levanta nenhum problema para Heródoto, ainda mais considerando-se que Hércules, na versão da origem dos citas contada pelos gregos do Ponto, esteve efetivamente na Cítia. De um modo geral, os gregos têm um estoque de personagens disponíveis e prontas para atuar em todas as situações: presentes como operadores de inteligibilidade, servem para classificar e ordenar os fenômenos, ajudando a pensar o mundo, o que os torna uma espécie de instrumento do pensamento, uma sorte de ferramentas lógicas”.⁴

4. A interpretação dos deuses de outros povos em Heródoto

“A partir dessa operação de nomeação tradutora, é necessário concluir que, entre os deuses, a diferença não é senão nominal, que há nada mais que um nome a ser traduzido para que se encontre, do outro lado, a identidade – e que, afinal, os deuses são os mesmos em toda parte, mesmo se não existem em toda parte os mesmos deuses? Se esse é o caso, então há espaço para uma atividade de tradução, retirando a narrativa as películas heterogêneas das línguas para fazer surgir a identidade das substâncias. E, por detrás da diversidade dos espaços geográficos, haveria uma unidade do espaço divino. Nesse sentido é que se encaminham as equivalências dadas para o nome da Afrodite Urânia, tomada como ponto de referência: à Afrodite Urânia os assírios chamam Milita, os árabes Alilat, os persas Mitra”.⁵

³ Hartog, 2014, p. 243, 244, 245.

⁴ Hartog, 2014, p. 265.

⁵ Hartog, 2014, p. 276.

5. Heródoto e a poesia épica

“A profunda diferença entre Heródoto e a poesia épica consiste no fato de que Heródoto é, como se costuma dizer, fortemente influenciado pelo iluminismo. Com ele os deuses não mais intervêm no acontecer terreno e o que ele descreve não é mais um passado lendário. E assim, tem ele a noção de um tempo unitário que transcorre dos primórdios até sua época, e a única diferença que resta entre os períodos lendários e o passado mais recente é que aqueles estão envoltos na névoa, ao passo que este se acha em plena luz. (...) Heródoto deu um grande passo adiante em relação a Hecateu na medida em que operou uma nítida separação entre as histórias míticas e as susceptíveis de investigação, assim como distingue, em cada caso, a experiência certa da incerta. Nos seus relatos sobre terras estrangeiras, Heródoto sublinha continuamente o que ele próprio viu durante suas longas viagens, e por vezes também distingue aquilo que ouviu de testemunhas oculares do que os seus mesmos informantes apenas ouviram dizer”.

6. A guerra em Heródoto

“Contudo, se voltarmos a colocar os relatos de Heródoto na história do gênero e os compararmos com os relatos da epopeia, na qual eles têm origem, não será o caráter incompleto da transformação que nos chamará a atenção, mas a própria transformação. Pois, utilizando (do ponto de vista intelectual, moral, literário) uma estrutura épica, Heródoto, na verdade, modificou-a profundamente. Introduziu a noção dos combates de massa, indicações já precisas de estratégias, um meio de anunciar os planos dos chefes e, finalmente, a ideia de uma inteligência que comanda os fatos, que triunfa sobre os números e que, às vezes, ele imagina, pode ter mais valor do que a própria coragem”.⁶

7. O lugar de fala em Heródoto

“O que é ele [Heródoto]: historiador ou mentiroso? Donde a importância, na história das interpretações de Heródoto, de marcar bem a cesura entre o historiador das Guerras Médicas e o Heródoto dos outros, geralmente tratado como um outro Heródoto. Onde está ele: a serviço de um príncipe ou de uma cidade, exercendo o papel de olho e de memória escrita? Donde a importância dos debates sobre as relações entre Heródoto, Péricles e Atenas. Para quem fala ele e por quê? Donde as questões sobre o público de Heródoto, sobre Heródoto conferencista, remunerado ou não”.⁷

⁶ Romilly, 1998, p. 77.

⁷ Hartog, 2014, p. 40, 41.

8. Heródoto e o conceito de representação

“Creio apenas que há sim, nas *Histórias* [de Heródoto], uma representação do mundo, que se organiza em torno de um código espacial (o código espacial não sendo mais que o jogo dos diferentes espaços analisados, desde o espaço concreto até o espaço do discurso). Esse código, que não se manifesta no mundo discursivo, encontrando-se amplamente implícito, é como que a armação ou a grade dessa representação do mundo. Parece-me que é nesse nível e através dele que o texto produz efeito no imaginário do destinatário, produz efeito além de si mesmo, o que traduz, de qualquer modo, a metáfora dos óculos de Heródoto. Voltemos à pergunta: o que fazer crer ou as *Histórias* como representação? A resposta: de modo bem preciso, existe, atravessando o conjunto do texto, uma representação do poder e uma representação do mundo. Sem dúvida, há outras, mas essas duas e os códigos que as organizam (o código do poder e o código espacial) parecem-me produzir mais efeitos que outras. Se eu as distingui claramente, foi por comodidade, pois é evidente que há interferência entre o espaço e o poder: não há representação do mundo completa sem representação do poder, como não há representação do poder que valha sem representação do mundo. Estas páginas sobre a representação, no fundo, são uma reflexão suscitada pela metáfora do aquarelista, que vê e faz ver através de seu dispositivo, reflexão que se desenvolve em torno da mesma metáfora: a “grade” das *Histórias* e as *Histórias* como máquina para fazer ver e Heródoto como mestre do ver”.⁸

9. A figura das amazonas

“Para os gregos, existe uma polaridade, isto é, ao mesmo tempo uma disjunção e uma complementaridade entre a guerra e o casamento: uma é o destino dos homens; o outro, o das mulheres. A guerra e o casamento marcam a realização, respectivamente, do rapaz e da moça. Imaginar uma inversão dos papéis implica fazer as mulheres passarem da esfera do casamento para a da guerra, excluindo os homens desta: as mulheres passam a ter então o monopólio da função guerreira. E o casamento? Duas soluções são possíveis. A primeira: as mulheres recusam o casamento e vivem sem homens. Esta é a alternativa admitida por Estrabão quando afirma que as amazonas passam a maior parte do tempo entre elas próprias e apenas uma vez por ano têm relações com os homens de um povo vizinho, os gargareus, uma união que acontece na obscuridade e no acaso do encontro”.⁹

⁸ Hartog, 2014, p. 383, 384.

⁹ Hartog, 2014, p. 247.

10. Tucídides e a prática do historiador

“Decidi relatar as ações praticadas na guerra [do Peloponeso] não porque me informasse junto a qualquer um, nem como bem me parecessem, mas examinando uma a uma, em toda precisão possível, aquelas às quais eu mesmo estive presente e as que soube de terceiros. Descobrir é difícil, porque cada um dos presentes às ações não diziam o mesmo sobre elas, mas conforme simpatizava com cada parte ou recordava. Talvez o caráter não mítico delas se mostre pouco agradável à audiência. Mas quantos desejarem examinar o que do passado é evidente e que há de ser igual ou semelhante no futuro, porque humanos, isso bastará para distinguir a obra como útil. Ela foi composta como aquisição perene [*ktema te se aiei*], mais do que como declamação de circunstância”.¹⁰

11. A História em Tucídides

“Para ele [Tucídides], a ópsis [visão] vale mais que a *akoé* [audição]. Mas a ópsis não é a recusa da oralidade, pelo contrário, pois ou eu próprio vi, ou interrogo alguém que tenha visto e critico seu testemunho. Nos dois casos, pode-se empregar a mesma palavra: ópsis. A ópsis impregna-se, portanto, de oralidade. É justamente porque é necessário fazer essa verificação oral que a história é, antes de tudo, “visão”. Por isso, fazer a história, a rigor, é fazer história contemporânea ou do imediato. Isso tanto é assim, que Tucídides, em suma, critica os logógrafos (especialmente Heródoto) por terem, ao mesmo tempo, abusado e usado mal a oralidade: abusaram dela, pois falaram para o ouvido do público; usaram-na mal, pois creram que poderiam, sem problema, falar de acontecimentos e de povos do passado. Há um bom e um mau uso da oralidade. Portanto, Tucídides também se encontra (sem dúvida de uma maneira diferente da de Heródoto) entre o escrito e o oral”.¹¹

12. Xenofonte e o modelo-Agamêmnon

“A ideia de um *basileus* helênico [Agésilau II, de Esparta] à frente de um exército amplo e destinado a submeter os persas em seu próprio território serviu de mote para que Xenofonte (*Hell.* 3.4.3) caracterizasse Agésilau como um novo Agamêmnon. Essa representação garantiria prestígio e legitimidade ao *basileus* lacedemônio frente aos interlocutores do pensador ateniense. Por outro lado, propomos que Xenofonte se utilizou de Homero como o seu arquitexto para realçar a legitimidade das ações de Agésilau, visto que os feitos de Agamêmnon eram históricos e a sua representação um modelo de conduta para os governantes helênicos”.¹²

¹⁰ Tucídides. *A Guerra do Peloponeso*, I, 20-22 In: Sebastiani, 2017, p. 76, 77.

¹¹ Hartog, 2014, p. 314.

¹² Assunção, 2024, p. 110, 111.

13. Políbio e a prática do historiador

“Não menos do que tais razões, levou-me também a refletir sobre essa guerra [Púnica] o fato de dois historiadores, Filino e Fábio, aparentemente os de maior perícia, terem escrito sobre ela sem reportar-nos à verdade (*aletheian*) como deviam.¹³ Quando analiso suas biografias e preferências, não acredito que tenham mentido voluntariamente; antes, parece que padecem de algo que também acometem amantes. Por questão de preferência e total parcialidade os cartagineses parecem a Filino ter agido sempre de modo sensato, virtuoso e viril, ao contrário dos romanos; enquanto para Fábio a situação é inversa. Em outras circunstâncias da vida, talvez ninguém abrisse mão de tal convivência, pois cabe ao homem probo votar amizade aos amigos e à pátria, compartilhando com amigos o ódio por inimigos e o amor por amigos. Quando, porém, alguém assume a profissão de história (*to tes historias ethos*) é preciso esquecer tudo isto, muitas vezes aprovando e adornando com os maiores elogios os inimigos, quando seus atos o demandarem, e outras tantas reprovando e censurando acintosamente os seus, quando os erros em seus empreendimentos demandarem. Assim como um vivente que, privado da vista é completamente inútil, também a História privada da verdade é narrativa completamente imprestável. Por isso não se deve hesitar em acusar os amigos ou em elogiar os inimigos, nem é preciso precaver-se contra censurar e elogiar a mesma pessoa, pois não é possível que os agentes sejam sempre bem sucedidos, nem plausível que errem continuamente. Nos relatos históricos, as declarações e opiniões cabíveis devem ser adequadas aos atos, a despeito dos agentes”.¹⁴

14. Tucídides e a História

“O empenho em apurar os fatos se constitui numa tarefa laboriosa, pois as testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou por outro, ou de acordo com sua memória. Pode parecer que a ausência do fabuloso em minha narrativa pareça menos agradável ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano julgará minha História útil e isto me bastará. Na verdade ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil e não uma composição a ser ouvida apenas no momento de competição por algum prêmio”.¹⁵

¹³ Filino de Agrigento, historiador da Primeira Guerra Púnica, simpatizante dos cartagineses. Quinto Fábio Píctor, historiador romano da Segunda Guerra Púnica, na qual participou.

¹⁴ Políbio In: Sebastiani, 2017, p. 117, 118.

¹⁵ Tucídides In: Almeida, 2014, p. 21.

15. A narrativa histórica em Xenofonte

“Do ponto de vista do conceito tradicional dos *aksiólogos* [o que é digno de ser narrado], o narrador [Xenofonte] parece deixar claro estar seguindo o modelo da historiografia tucidideana, ao repetir que não estava narrando nem despesas, nem perigos e nem estratégias militares. O narrador [em *As helênicas*, de Xenofonte] reconhece que a narrativa da despedida de Teleutias [irmão do rei espartano Agesilau e que defende, em Egina, Eteónico do cerco dos atenienses] não apresenta nenhuma dessas características, não sendo, do ponto de vista historiográfico, digna de menção. Todavia, apresenta algo que para Xenofonte é “mais digno de menção do que recursos e perigos”: o reconhecimento do valor do homem enquanto líder. Para Pownal a passagem descreve como Teleutias é bem-quisto por seus soldados, e essa liderança se deve tanto ao valor como guerreiro, quanto ao bom comportamento moral. Desse modo, fica evidente que Xenofonte estabelece como mais importante do que os assuntos convencionais da historiografia ilustrar virtudes morais do líder exemplar. Os signos da vitória e da celebração são expressos nas coroas e nas faixas com que o cingiam, ambos demonstrando uma heroização da personagem por seus pares”.¹⁶

16. Aristóteles: sobre o poeta e o historiador

“[O historiador e o poeta] diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido. Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a História, porque a poesia permanece no universal e a História estuda apenas o particular. O universal é o que tal categoria de homens diz ou faz em tais circunstâncias, segundo o verossímil ou o necessário. Outra não é a finalidade da poesia, embora dê nomes particulares aos indivíduos; o particular é o que Alcibiades fez ou que lhe aconteceu. (...) Na tragédia, os poetas recorrem a nomes de personagens que existiram, pela razão de que o possível inspira confiança. O que não aconteceu, não acreditamos imediatamente que seja possível; quanto aos fatos passados, não discutiremos a possibilidade dos mesmos, pois, se tivessem sido impossíveis, não se teriam produzido”.¹⁷

17. Nietzsche e a crítica à educação clássica

“[Que dolorosa sensação] voltando o olhar para o caminho da vida, descobrir igualmente que algo não pode ser reparado: a dissipação de nossa juventude, quando nossos educadores utilizaram aqueles anos sedentos, ardentes, ávidos de saber, não para nos levar ao conhecimento das coisas, mas sim à chamada “*formação clássica*”! A dissipação de nossa juventude, quando nos inculcaram magras noções sobre os gregos, os romanos e suas línguas, de modo canhestro e doloroso, e de encontro ao

¹⁶ Cerdas, 2016, p. 145.

¹⁷ Aristóteles, 1964, p. 278, 279.

princípio maior de toda educação: dar um alimento apenas àqueles que tem fome dele! (...) E deixamo-nos enganar tão facilmente! Cultura formal! Não poderíamos apontar os melhores professores de nossos ginásios e perguntar, sorrindo: Onde está a cultura formal? E, se falta, como podem ensiná-la? E classicismo! Aprendemos algo daquilo que os antigos ensinavam a seus jovens? Aprendemos a falar como eles, a escrever como eles? Exercitamo-nos incansavelmente na arte de esgrima da conversa, na dialética? Aprendemos a nos mover de forma bela e orgulhosa como eles, a combater, arremessar, lutar com os punhos como eles? Aprendemos algo do ascetismo prático de todos os filósofos gregos? Fomos treinados numa só virtude antiga, da maneira como os antigos a praticavam? Não esteve ausente em nossa educação toda a reflexão sobre a moral, e mais ainda a sua única crítica possível, as severas e corajosas tentativas de viver conforme essa ou aquela moral? Foi despertado em nós alguma sentimento que os antigos apreciavam mais que os modernos? Foi-nos mostrada a divisão do dia e da vida, e as metas acima da vida, num espírito antigo? (...) Para mim torna-se cada vez mais claro que a natureza do mundo grego e antigo, por simples e conhecida que nos pareça, é de compreensão muito difícil, é quase inacessível, e que a habitual facilidade com que se fala dos antigos é uma leviandade ou uma velha presunção e irreflexão hereditária. As palavras e conceitos semelhantes nos iludem: por trás deles sempre se oculta um sentimento que tem de ser alheio, incompreensível ou penoso para a sensibilidade moderna. E estes são âmbitos em que garotos podem brincar e saltar! Está bem, nós fizemos isso quando garotos, e dali trouxemos uma aversão à Antiguidade, a aversão de uma intimidade aparentemente muito grande! Pois é tamanha a orgulhosa fatuidade de nossos educadores clássicos, de estar como que de posse dos antigos, que eles a extravasam para os educandos, juntamente com a suspeita de que tal posse não nos faz feliz, de que é boa o suficiente para velhos, pobres, honrados e tolos ratos de biblioteca: “Que fiquem a chocar seu tesouro! Ele será digno deles!” – com esse silencioso pensamento acabou nossa educação clássica. Isso não pode ser reparado em nós! Mas não pensemos apenas em nós!”¹⁸

¹⁸ Nietzsche, 2021, p. 130, 131.



C A P Í T U L O 10

SOCIAL, CULTURA E RELIGIÃO

1. O oráculo de Delfos

“O oráculo [Delfos] remontava aos tempos míticos dos heróis, e as lendas, às vezes confusas ou contraditórias, ligadas à fundação, falavam de vários deuses. Apolo não foi o primeiro a ocupar o lugar. A lembrança mais antiga diz respeito a um santuário dedicado às forças da terra, cuja deusa era Gê, a Terra. Diodoro da Sicília narra que então vapores subiam das profundezas da terra por uma fenda e provocavam delírio nos animais e nos homens. Acreditava-se que aí havia um oráculo da Terra. Montou-se uma estrutura, tendo como mediadora uma mulher, a pítia, encarregada de canalizar tais vapores para a inspiração divinatória. A serpente Píton simbolizava o poder da Terra. Segundo Ésquilo (*Eumênidas*), Têmis (filha de Zeus, símbolo do direito e da justiça) foi, depois da Terra, a segunda ocupante do oráculo délfico. Foi ela que guardou o santuário até a instituição de Apolo (Plutarco, *Sobre o desaparecimento dos oráculos*). Plutarco transmite a lenda segundo a qual Apolo tomou posse do lugar. O deus se impôs como senhor do santuário e do oráculo, depois de ter matado a serpente Píton que aí profetizava; em seguida, partiu para o exílio e cumpriu uma purificação de nove anos. Então, tomou o nome de Pitônico (*Sobre o desaparecimento dos oráculos* 421c). Sua vitória sobre a serpente marca simbolicamente o momento em que a Terra foi desapossada de sua antiga primazia. (...) Delfos funcionava como banco sagrado, guardando dinheiro e emprestando a juros. Estrabão narra que “fundos consideráveis aí eram depositados, assim como grande número de ofertas votivas, e isso necessitava de uma boa guarda e forte sentimento religioso”. Contudo, apesar de sua sacralidade, o templo não escapou de várias pilhagens, principalmente na época romana”.¹

¹ Prieto, 2007, p. 59.

2. Os metecos

“Por metecos (que literalmente significa “coinquilinos”) os atenienses entendiam o que os ingleses chamam de *aliens* – todos os que, sem o privilégio de terem nascido em Atenas, aí estabeleceram moradia. Eram livres, mas sem direitos políticos. Formavam uma típica classe média de artesãos, comerciantes, corretores, procuradores e professores. Geralmente, eram de origem meridional. A lei ateniense tratava-os de cima para baixo. Excluía-os do arrendamento de minas – trabalho tão cômodo e *remunerative* que havia de ser monopólio dos nacionais. Proibia-lhes comprar terras e casar com cidadãos, impunha-lhes o serviço militar e as taxas. Mas, no campo comercial, necessitando de sua preciosa colaboração, ela os tolerava, reconhecendo a legalidade de suas profissões e a validade de seus contratos”.²

3. As *thesmophórias*

“Há um consenso por parte dos especialistas de que as *thesmophórias* eram o festival grego mais difundido e a forma principal de culto à deusa Deméter [deusa da vegetação e da fertilidade] e sua filha Perséphone, além de ser, de acordo com Robert Parker, o quarto maior festival ateniense. Esse festival acontecia no final do outono, antes da estação da semeadura e abrangia três dias de festa (de 11 a 13 *pyanepsíon*), aproximadamente em outubro. (...) Para muitos especialistas, o centro do festival em homenagem a Deméter é a promoção da fertilidade humana e agrícola, havendo assim uma união bastante presente na cultura grega entre campos cultivados e mulheres. Neste aspecto, o antropólogo social Winklher destaca que a *pólis* dependia da fertilidade dos campos para o abastecimento de trigo e cevada e que as *thesmophórias* se constituíam em uma reunião das esposas-cidadãs para assegurar esta fertilidade mediante certos procedimentos, que incluíam os porcos e os bolos em forma fálica – em forma de serpente e do órgão genital masculino – cujos restos se mesclavam com as sementes que, posteriormente, germinariam”.³

4. *Mélissa* e o símbolo da mulher ateniense

“Parker, Versnel e Detienne comungam da mesma opinião quanto ao fato de as mulheres, durante a celebração das *thesmophórias*, portarem o nome ritual de *mélissai* – abelhas. Para Parker, o termo *mélissai* faz referência à continência sexual feminina, enquanto para Versnel, a partir do trabalho de Detienne, o termo se constitui em um emblema das virtudes domésticas femininas. Detienne acrescenta ainda que a abelha é o símbolo de certas virtudes femininas e que “no pensamento dos gregos, a *mélissa* é a mulher-emblema das virtudes domésticas: fiel a seu marido, mãe de crianças legítimas, dirige o espaço íntimo da casa, cuidando da fertilidade conjugal sem jamais renunciar a um comportamento cheio de recato e de decência – *sophrosýne e aidos*”.⁴

² Montanelli, 2018, p. 146.

³ Lessa, 2004, p. 106, 107, 114, 115.

⁴ Lessa, 2004, p. 120.

5. As *panathéneias*

“Diferentemente das *thesmophórias*, o festival em homenagem a Atená não era exclusivamente feminino. Participavam das *panathéneias* todas as formas vivas da *pólis*, as masculinas e as femininas: as *kanephóroi* – as jovens atenienses virgens que portavam os cestos sagrados na procissão e eram selecionadas entre as famílias abastadas –, os jovens portando as vítimas a serem sacrificadas, os cidadãos – inclusive os idosos –, e os *metecoi*. As *panathéneias* representavam a celebração da unidade do território cívico e dos cidadãos da *pólis* dos atenienses através de sua deusa protetora, mas contavam também com a participação de não-atenienses”.⁵

6. Os banquetes

“Quer distrações mais variadas? Manda vir até sua casa, para tornar os banquetes mais divertidos, musicistas ou dançarinas. Entre os cidadãos mais ricos de Atenas ou de Corinto, ou entre os estrangeiros de passagem, dotados de fortuna, ninguém pensaria em ir a uma casa pública do Cerâmico ou do Pireu para passar uma noite divertida. Os antigos concebem o prazer como um conjunto harmonioso, que tem como cenário o banquete ou *symposium*, isto é, uma reunião de bebedores. (...) Quer degenere em diversões luxuriosas, em bebedeiras sem controle, quer sirva como pretexto para discussões altamente filosóficas, como nas obras de Platão ou de Xenofonte que têm o seu nome, o banquete assume um lugar capital na existência dos homens livres. Por causa disso é um dos temas favoritos dos pintores de vasos ou de taças: convivas reclinados, dançarinas mais ou menos ligeiramente vestidas, tocadores de flauta, eis a imagem que frequentemente formamos da civilização helênica já que tais cenas são muito numerosas na pintura grega. (...) Dançarinas e musicistas, juntamente com as hetairas que acompanham habitualmente os convivas, são as únicas mulheres presentes aos banquetes. Com efeito, ao contrário de Roma, onde – desde o fim da República – as mulheres livres participam cada vez mais dos festins ao lado dos homens, as mulheres gregas, se são de condição livre, jamais assistem aos banquetes, uma distração exclusivamente masculina. Musicistas, dançarinas ou prostitutas são admitidas, já que não têm mais do que um papel decorativo e não são consideradas como seres humanos integrais. Satisfeitas ou não, irão dar aos convivas a imagem graciosa da festa e da alegria, ainda que tal festa não seja para elas mais do que um modo de não morrer de fome. (...) Essas jovens “artistas” são alugadas a seus proxenetas, conforme a legislação em vigor, que regulamenta o seu preço: em Atenas, 2 dracmas por noite. O Estado impõe uma taxa sobre esse aluguel que é recolhido do proxeneta. Existem também fornecedores clandestinos: eles oferecem moças aos que organizam banquetes, mas as transações são feitas às ocultas, o que permite ao fornecedor não pagar imposto ao fisco”.⁶

⁵ Lessa, 2004, p. 137.

⁶ Salles, 1983, p. 100, 101, 102.

7. Heteras, pornai e alêutridas

“[As *heteras*] eram as únicas mulheres cultas de Atenas. É por isso que, apesar de a lei as privar dos direitos civis e as excluir dos templos – menos do templo de sua padroeira Afrodite – as maiores personalidades da política e da cultura as frequentavam abertamente e, muitas vezes, as traziam na palma da mão. Platão, quando cansado de filosofia, ia descansar em casa de Arqueanassa. Epicuro reconhecia dever boa parte de suas teorias sobre o prazer a Dânea e Leôncia, que lhe haviam proporcionado nas maiores doses. Sófocles teve longa intimidade com Teorides. Depois dos oitenta anos, iniciou novas relações com Arquipa. (...) As *heteras* não devem ser confundidas com as *pornai*, meretrizes comuns. Estas viviam em bordéis espalhados pela cidade, mas bem mais numerosos no Pireu, bairro do porto. (...) Só as que conseguiam aprender um pouco de boas maneiras e tocar flauta é que melhoravam de situação, tornando-se *alêutridas*. Parece que a própria Aspásia [esposa de Péricles] fez tal ascensão. Mas seu caso permaneceu único. De qualquer forma, não são estas mulheres públicas – sejam elas *pornai*, *alêutridas* ou *heteras* – que constituem a média das mulheres de Atenas”.⁷

8. Sobre os delatores

“Nesses meios [lugares de divertimento], os *sicofantas* ou delatores profissionais operam como peixes na água. Conhecem-se, sobretudo, as suas atividades culposas no mundo político. Eles se ligam também aos filhos-família, dos quais extorquem dinheiro, quando os surpreendem em situações comprometedoras. Fazem também chantagem contra as famílias desses jovens, ameaçando tornar públicos os atos por eles cometidos. Atenas é uma pequena cidade: e é muito difícil ocultar ocupações pouco compatíveis com a dignidade do cidadão”.⁸

9. A vida de Timarco

Em uma nota de rodapé, Catherine Salles comenta que Timarco sofre um processo com o objetivo de condená-lo à *atimia*, ou seja, a perda dos direitos de cidadania.

“Timarco, um político atacado por Ésquines em 346 a.C., num discurso que se tornou célebre, é tão precoce quanto Alcibíades Jovem. (...) Nascido de uma família honrada, dotado de uma considerável fortuna, Timarco levava uma existência desregrada, sempre em busca do prazer, jogador inveterado e, por conseguinte, disposto a qualquer coisa para obter o dinheiro necessário a seu vício. Frequenta os meios mais obscuros de Atenas; e, impelido ao mesmo tempo pelo desejo sensual de todas as volúpias e pela sede do jogo, entregava-se – por fraqueza ou luxúria – a

⁷ Montanelli, 2018, p. 158, 159, 160.

⁸ Salles, 1983, p. 77.

tudo o que, na sociedade grega era reservado às pessoas mais desprezíveis. (...) Mais do que Alcibiades, cuja carreira comporta toda uma série de escândalos sucessivos cometidos geralmente pelo prazer gratuito da provocação, Timarco é o representante da depravação de toda uma juventude. (...) A carreira de Timarco começa na casa de um médico [Eutídico], um dos lugares que, na Grécia, favorece a prostituição masculina, tal como a palestra ou os locais de banho. (...) De resto, a casa de Eutídico, no Pireu, constituía um lugar privilegiado para encontrar os negociantes estrangeiros que, desembarcando no porto, punham-se à cata de aventuras equívocas. O que Ésquines e seus compatriotas condenam no comportamento de Timarco, cidadão ateniense, é que ele comercie com sua beleza, tal como os prostitutas que povoavam as ruas do Cerâmico ou do Pireu, em vez de se consagrar às relações entre *erastas* [homens formados, cidadãos, geralmente com mais de trinta anos] e *erômenos* [jovens, geralmente dos doze aos dezoito anos], perfeitamente admitidas por todos. Mas Timarco, já tomado pelo gosto dos prazeres, quer tirar de sua beleza todos os benefícios possíveis e, depois de algumas aventuras efêmeras, deixa-se tentar por uma ligação mais sólida com [Misgolas], que tinha sem dúvida cerca de vinte anos”.⁹

10. O processo contra Neera

“No momento do processo que foi aberto contra ela em Atenas, por volta de 340 a.C, Neera aparecia a todos como uma boa burguesa, com seus cinquenta anos bem vividos, casada com um honrado cidadão conhecido por suas atividades políticas. Além do mais, tinha como genro o arconte-rei de Atenas. Com efeito, essa respeitabilidade dissimula um passado mais que duvidoso. Neera e seu marido, Estêfanos, tornaram-se culpados de uma trapaça. A legislação ateniense proíbe aos cidadãos casarem-se com estrangeiras e fazerem os filhos dessa união passarem por legítimos. Em virtude dessa lei, Neera foi acusada – sendo estrangeira – de ter se casado em Estêfanos que, por sua vez, foi acusado de ter introduzido em sua *fratria*, filhos estrangeiros e de ter dado em casamento a um cidadão ateniense a filha de uma prostituta. Não se trata de evocar aqui as verdadeiras razões desse processo contra o casal, iniciado por um tal de Apolodoro: trata-se, provavelmente, de uma vingança do partido político representado por Demóstenes e Apolodoro contra o partido dos “pacíficos”, do qual Estêfanos – o marido de Neera – é um dos dirigentes. (...) A ação movida contra Neera é certamente um bom pretexto para o partido “nacionalista” de Demóstenes desmoralizar o adversário, pois é evidente que – através de Neera – é seu marido que seus adversários políticos tentam atingir”.¹⁰

⁹ Salles, 1983, p. 75, 76, 77.

¹⁰ Salles, 1983, p. 44, 45.

11. Neera e a venda de crianças

“Neera começa sua carreira em Corinto, lugar privilegiado para a prostituição; e seus inícios concordam com todos os testemunhos que temos sobre a “criação” das jovens escravas destinadas à prostituição. Com efeito, ela faz parte de um “lote” de sete meninas, compradas por um proxeneta, certamente num mercado especializado no comércio dessa categoria de escravos. De onde vêm essas meninas, certamente ainda muito crianças? No momento em que Nicareta as compra, com efeito, elas não têm mais do que quatro ou cinco anos, a idade mais favorável para uma perfeita iniciação na profissão que as espera. Raptadas, recolhidas ou compradas, essas crianças são vítimas do maior tráfico que a Antiguidade conheceu, o de seres vivos, tráfico que está na origem da forma de criminalidade mais difundida na bacia do Mediterrâneo, a pirataria. Muitas dessas meninas são recolhidas pelos traficantes nas ruas onde seus pais as expõem desde seu nascimento. A exposição de crianças neonatas é frequentemente uma necessidade para as famílias de rendimentos muito modestos. Com efeito, para os pobres, uma filha representa apenas uma boca inútil a alimentar e é assim votada à exposição, antes mesmo de ter nascido. (...) Essas crianças abandonadas, a não ser quando recolhidas por um casal sem filhos, são destinadas à escravidão, pois os que as recolhem vendem-nas aos mercados de escravos, que percorrem as cidades e os campos para renovarem seu estoque. Alguns as criam com o objetivo de as usarem para si mesmos. Muitos veem uma fonte de lucros substanciais na prostituição de seus pequenos protegidos, já que a prostituição é frequentemente praticada por crianças bastante jovens, meninas ou meninos. Diferentemente dos outros pequenos escravos que são criados pelas famílias gregas e romanas, não é necessário nesse caso esperar a adolescência da criança recolhida para dela retirar um ganho apreciável”.¹¹

12. A comédia de Aristófanes

“Quanto aos limites de ousadia política permitidos à comédia, sabemos alguma coisa pelo próprio Aristófanes. No ano anterior à encenação de *Os acarnianos*, em 426 a.C., ele chegara a apresentar *Os babilônios* – e parece que com grande sucesso – no concurso mais prestigioso, as Grandes Dionisíacas, comédia em que atacava um ponto nevrálgico vital: a exploração que Atenas exercia sobre os aliados. Discutia-se o próprio fundamento do império, isto é, o pagamento do tributo, pelos aliados, ao tesouro federal, havia tempo transferido de Delos para Atenas. Na comédia (que infelizmente não se conservou), os aliados apareciam como escravos agrilhoados. O próprio Cléon reagiu ingressando com uma acusação contra Aristófanes junto ao Conselho dos Quinhentos (*Os acarnianos*, 379): a acusação, ao que parece, questionava não tanto o realista diagnóstico político projetado pela comédia, e sim

¹¹ Salles, 1983, p. 46, 47.

o fato de que, ao tratar das Grandes dionisiacas, o espetáculo comportava também a presença de cidadãos estrangeiros, vindos, justamente, das cidades aliadas. As consequências desse gesto do importante político não foram graves. No ano seguinte (425 a.C.), Aristófanes concorria de novo, e com êxito, com *Os acarnianos*, em que atacava de maneira direta a escolha de prosseguir com a guerra [do Peloponeso]. E isso enquanto o andamento da beligerância era favorável à cidade: tratava-se, além do mais, de um ataque que envolvia o próprio Péricles, em cuja esteira se colocava Cléon, sem deixar de obter consenso eleitoral. E no ano seguinte (424 a.C.) ele apresentaria *Os cavaleiros*, isto é, um ataque frontal contra Cléon”.¹²

13. *Thetes* após a derrota ateniense de 404 a.C.

“É também compreensível que, depois de retornar [Formísio], tenha apresentado propostas para evitar que se recaísse na antiga prática democrática (“no excessivo poder anterior popular”, diz Dionísio). E assim podia ser dele a proposta, citada por Dionísio, que poderia levar à exclusão de uma parcela não insignificante da população mais pobre do direito de cidadania. (Se eram mesmo 5 mil, número que reaparece várias vezes com outro sentido, não sabemos). A peculiaridade da proposta – pelo que Dionísio depreendeu – consistia em fundar a cidadania na propriedade da terra (evidentemente, não importa em que medida). É um *unicum* na história ateniense. Se Dionísio apresenta de maneira exata o que encontrou em suas fontes (ou mesmo nas partes do discurso que não chegou a transcrever), cabe concluir que os *thetes* (despossuídos) e o povo que gravitava ao redor da marinha estariam excluídos. Há quem tenha pensado que a medida tinha como alvo sobretudo os clerucos atenienses que retornavam em massa, agora que o império terminara e já eram de fato “sem-terra”. Mas a documentação disponível leva a duvidar que em 404 a.C., no momento da capitulação, os clerucos obrigados a regressar fossem em número tão elevado. (...) Mas é a própria cifra “5 mil” que, no caso que aqui nos interessa, não se encaixa se for entendida como a entendeu Dionísio. Por volta do ano 400 a.C., calcula-se que os *thetes* (despossuídos) estavam na faixa de 11 mil indivíduos (Gomme, *The population of Athens*). Cinco mil é uma quantidade impossível em relação aos habitantes despossuídos da Ática”.¹³

¹² Canfora, 2015, p. 98.

¹³ Canfora, 2015, p. 461, 462.



C A P Í T U L O 11

TRAGÉDIA

1. As origens do teatro grego

"O caráter litúrgico do teatro, que na realidade era uma espécie de "oratório", patenteava-se na colocação, no palco de honra, de uma estátua de Dioniso, à qual se sacrificava uma cabra, antes de começar. O local do espetáculo era o próprio templo, ou gozava das mesmas prerrogativas de templo durante a representação. Por isso, qualquer delito que aí ocorresse era considerado sacrilégio e punido, imediatamente, com a morte. É quase certo que, pelo menos no início, o enredo tinha como protagonista o próprio deus cujos atos se pretendiam exaltar. (...) Durante todo o século VI, o espetáculo permaneceu em forma coral, confiado, não a vozes de atores, mas às pernas e mímicas de dançarinos. Um deles, Téspis, de Icária, cidadezinha da província de Mégara, talvez por se julgar melhor do que os outros, inventou o "personagem", separando-se do coro e pondo-se em contraposição a ele, dando assim início ao elemento fundamental do drama – "o conflito". A inovação causou escândalo e foi deplorada, particularmente por Sólon, que a fez condenar por imoral, acusação que desde então, nunca mais deixou de soar contra qualquer inovador. (...) Téspis fugiu de Atenas, onde firmara as tendas. [Voltou com Pisístrato que] em lugar de condenação, deu-lhe um prêmio literário".¹

2. A arte dionisíaca entre os gregos

"A arte dionisíaca, por outro lado, repousa no jogo com a embriaguez, com o arrebatamento. São dois os poderes que principalmente elevam o homem natural ingênuo até o esquecimento de si característico da embriaguez, a pulsão da primavera e a bebida narcótica. Seus efeitos estão simbolizados na figura de Dioniso. O *principium individuationis* é rompido em ambos os estados, o subjetivo desaparece inteiramente diante do poder irruptivo do humano-geral, do natural-universal. As festas de Dioniso não firmam apenas a ligação entre os homens, elas também reconciliam homem e natureza. Voluntariamente a terra traz os seus dons,

¹ Montanelli, 2018, p. 208, 209.

as bestas mais selvagens aproximam-se pacificamente: coroados de flores, o carro de Dioniso é puxado por panteras e tigres. Todas as delimitações e separações de casta, que a necessidade e o arbítrio estabelecem entre os homens, desaparecem: o escravo é homem livre, o nobre e o de baixa extração unem-se no mesmo coro báquico”.²

3. O problema hermenêutico em torno da tragédia grega

“Afirmando nomeadamente que o Ésquilo e o Sófocles que nos são conhecidos, o são somente como poetas de texto, como libretistas; isso quer dizer que eles nos são justamente desconhecidos. (...) Pois por mais que todas as proporções na chamada grande ópera estejam deformadas, por muito que ela mesma seja um produto da distração, não da concentração, que seja a escrava das piores rimas e da música indigna: por muito que tudo aqui seja mentira e impudência, ainda assim não há outro meio de obter esclarecimento sobre Sófocles senão procurando adivinhar, a partir dessa caricatura, a imagem original, abstraindo dela, numa hora entusiasmada, toda distorção e toda deformação. Essa imagem de fantasia precisa ser, então, cuidadosamente examinada e confrontada em cada uma de suas partes com a tradição da Antiguidade para que não super-helenizemos o helênico e não inventemos uma obra de arte que não tenha pátria em lugar algum do mundo”.³

4. A tragédia e a intencionalidade humana

“O brusco aparecimento do gênero trágico no fim do século VI a.C., no momento em que o direito começa a elaborar a noção de responsabilidade distinguindo, de maneira ainda desajeitada e hesitante, o crime “voluntário” do crime “escusável”, marca uma etapa importante na história do homem interior: no quadro da cidade, o homem começa a experimentar-se enquanto agente, mais ou menos autônomo em relação às potências religiosas que dominam o universo, mais ou menos senhor de seus atos, tendo mais ou menos meios de agir sobre seu destino político e pessoal. Essa experiência, ainda flutuante e incerta, daquilo que será na história psicológica do ocidente a categoria da vontade, exprime-se na tragédia sob forma de uma interrogação angustiante, referindo-se às relações do homem com seus atos: em que medida o homem é realmente a fonte de suas ações? Mesmo quando parece tomar a iniciativa e assumir a responsabilidade delas, não têm elas em algum lugar fora dele sua verdadeira origem? Sua significação não permanece em grande parte opaca àquele que as pratica, de tal sorte que é menos o agente que explica o ato, mas antes o ato que, revelando depois seu sentido autêntico, volta-se contra o agente, esclarece sua natureza, descobre o que ele é, e o que ele realmente realizou sem o saber?”.⁴

² Nietzsche, 2010, p. 8, 9.

³ Nietzsche, 2010, p. 49, 50.

⁴ Vernant; Vidal-Naquet, 2011, p. 55, 56.

5. A consciência trágica e a *pólis*

“A “verdade” da tragédia não jaz num passado remoto, mais ou menos “primitivo” ou “mítico”, que continuaria a assombrar secretamente o palco do teatro; ela é decifrada em tudo o que a tragédia trouxe de novo e de original para os três planos em que modificou o horizonte da cultura grega. Primeiramente, o plano das instituições sociais. Sob o impulso, talvez, desses primeiros representantes das tendências populares que são os tiranos, a comunidade cívica instaura concursos trágicos, colocados sob a autoridade do mais alto magistrado, o arconte, que obedecem, até nos detalhes da sua organização, exatamente às mesmas normas que regem as assembleias e os tribunais democráticos. Desse ponto de vista, pode-se dizer que a tragédia é a cidade que se faz teatro, que se coloca ela própria em cena, diante do conjunto dos cidadãos. A seguir, no plano das formas literárias, com a elaboração de um gênero poético destinado a ser representado e gesticulado num palco, escrito para ser visto, ao mesmo tempo que ouvido, programado como espetáculo e, nesse sentido, fundamentalmente diferente dos que existiam anteriormente. Enfim, no plano da experiência humana, com o advento de que se pode chamar de consciência trágica, o homem e sua ação perfilam-se, na perspectiva própria da tragédia, não como realidades estáveis que poderiam ser delimitadas, definidas e julgadas, mas como problemas, questões sem respostas, enigmas cujo duplo sentido continua à espera de ser decifrado. A epopeia, que fornece ao drama seus temas, suas personagens, o quadro de suas intrigas, apresentava as grandes figuras dos heróis de outrora como modelos; ela exaltava os valores, as virtudes, os grandes feitos heróicos. Através do jogo dos diálogos, do confronto dos protagonistas com o coro, das inversões da situação durante o drama, o herói lendário, cuja glória era cantada pela epopeia, torna-se, no palco do teatro, o objeto de um debate. Quando o herói é questionado diante do público é o homem grego que, nesse século V a.C. ateniense, no e através do espetáculo trágico, descobre-se ele próprio problemático”⁵

6. O espaço de criação no poeta trágico

“Em qualquer lugar onde se tem ocasião de conhecer a tradição, onde se exprimiu o mito, constata-se que é o poeta trágico que fecha o círculo que é a tragédia. É assim em Sófocles. O Édipo de Homero morre no trono de Tebas: foram Ésquilo e Sófocles que fizeram dele um cego voluntário e um exilado. Nas *Traquínias*, o veneno que faz Hércules morrer não é o esperma do centauro Nessos, mas o sangue da Hidra de Lerna. Ao introduzir essa modificação, Sófocles não procura “atenuar a brutalidade da versão primitiva” (Cf. Paul Mazon); ele une a ação pela qual Dejanira mata “involuntariamente” (mas impelida pelo amor) seu esposo Hércules à mais útil, à mais incontestável das explorações daquele: a liquidação de um monstro. É ainda

⁵ Vernant; Vidal-Naquet, 2011, p. 160, 161.

Sófocles que cria a oposição Antígona-Creonte e a oposição Antígona-Ismene. Antes, Antígona e Ismene eram castigadas não pelo tirano Creonte, mas por Laodâmia, filho e herdeiro legítimo de Etéocles”.⁶

7. A tragédia em Aristóteles

“Portanto, a tragédia é imitação de uma ação séria, completa e tendo uma certa extensão, através de uma linguagem adornada de modo separado por forma nas suas partes, de pessoas que agem e não por meio de contos, que realiza a purificação (*katharsis*) através da piedade e do medo destas emoções”.⁷

8. Górgias e a tragédia

“[Para Górgias] o mistério da arte coincide com o mistério insolúvel das coisas, o qual, não cognoscível racionalmente, pode ser imposto pela “persuasão”. Esta não nega os elementos contraditórios, logicamente irreais, mas, admitindo a infinita variedade das coisas, não sufocadas pela abstração de um conceito, eleva-os ao sentido universal da vida humana. (...) Na interpretação da tragédia, que examinei acima, o sofista, depois de ter exposto seu princípio do “engano” [*apáte*] na arte, assim conclui: “(...) quem se deixou enganar é mais sábio, pois deixa vencer pelo prazer das palavras o ser que não é desprovido de sensibilidade”. Costumeiramente se interpreta esse “prazer” (*hedoné*) como “divertimento”, de maneira que a doutrina estética de Górgias é definida como o “completo hedonismo” que Platão combate com firmeza na República e que é pressuposto por Aristóteles, o qual, para se opor a esse hedonismo com insistência proclama que o ofício do poeta é educar e tornar melhor os homens”.⁸

9. A tragédia como religião cívica

“Com efeito, no século IV, e mais ainda na época helenística, o teatro se tornara um espetáculo, e não mais o que era na origem, a participação numa manifestação da religião cívica. Por consequência, temos de admitir que a maior parte dos que assistiam às representações eram cidadãos. De outro modo, seria difícil entender a instituição do *theorikon* (subvenção), inicialmente de dois óbolos, distribuída aos presentes. Afirmou-se que era para permitir que todos tivessem acesso ao teatro, levando em conta a descoberta, na vertente meridional da Acrópole, de jetons que disso dariam prova. Mas sabemos que os juízes da *Helieia* também recebiam esses jetons, que lhes permitiam em seguida receber o misto. E se, como dizem, Péricles foi mesmo o criador do *theorikon*, seria melhor ver nessa subvenção uma medida ligada à mistoforia, a remuneração pelo cumprimento de um dever ao mesmo tempo cívico e religioso”.⁹

⁶ Vernant; Vidal-Naquet, 2011, p. 271.

⁷ Aristóteles. *Poética* 1449b 24 In: Natali, 2016, p. 358.

⁸ Untersteiner, 2012, p. 274, 277, 278.

⁹ Mossé, 2008, p. 163.

10. O destino na tragédia grega

“De fato, quando falavam de destino, os gregos designavam sobretudo a realidade, na medida em que ela escapa ao homem. Ésquilo tinha tentado encontrá-lo um sentido, em nome de uma justiça assaz misteriosa: Sófocles contenta-se em mostrar a impotência do homem, que não a pode influenciar à sua vontade. E dizendo que ela é antecipada de antemão, ele não faz mais do que traduzir a experiência dessa impotência em termos mais fortes. De facto, todos os comentários feitos ao longo da peça sobre a sorte de Édipo consistem em ver nela uma ilustração célebre da instabilidade que pesa sobre os homens em geral; ninguém põe em causa uma vontade particular visando um homem particular, ninguém procura uma causa para lá dos efeitos: o destino é visto apenas na perspectiva da ignorância humana; e designa menos uma causa do que a recusa em considerar uma. Assim se explica que a soberania do destino não possa ser acompanhada por nenhuma revolta. Pelo contrário, a fraqueza do homem dá lugar, em Sófocles, a uma dupla confiança, no homem e nos deuses. Não sendo o destino uma condenação deliberada, o homem não retira daí a ideia de que nada pode fazer”.¹⁰

11. A responsabilidade humana na arte trágica

“Um dos traços mais notáveis do pensamento grego é, com efeito, a possibilidade de explicar qualquer acontecimento em dois planos ao mesmo tempo e por duas causalidades, que se combinam ou se sobrepõem. Já presente em Homero, esta dupla causalidade existe quase sempre na tragédia. (...) Nada do que acontece [é] sem a vontade de um deus; mas nada do que acontece sem que o homem tome parte e se comprometa nisso: o divino e o humano combinam-se, sobrepõem-se. (...) Por outro lado, mesmo onde o destino parece reinar como senhor, não implica da parte do homem nenhuma renúncia. Dizer que uma coisa é querida pelo destino é, muito simplesmente, dizer que ela é. É verificar os desaires do homem. É mostrar que ele tropeça num universo que não pode governar. Mas isso não é nem tomar partido sobre a forma como esse universo é governado, nem renunciar a ter nele um papel. Mesmo um homem avisado pelos oráculos, como Édipo, tenta lutar”.¹¹

¹⁰ Romilly, 2013, p. 110, 111.

¹¹ Romilly, 2013, p. 172, 173.



C A P Í T U L O 12

FILOSOFIA

1. Ser um filósofo

"Pitágoras foi o primeiro a chamar-se "filósofo" (*philosophos*). Ele não apenas empregou uma palavra nova, mas nos ensinou uma doutrina original. Ele veio a Flionte, conversou longamente com Léon, o tirano, o qual, admirando sua inteligência e eloquência, perguntou-lhe qual arte mais lhe agradava. Mas Pitágoras respondeu-lhe que nada sabia de arte, que era "filósofo". Admirando-se da palavra, Léon perguntou-lhe quais eram os filósofos e o que os distinguia dos outros homens. Pitágoras respondeu que nossa passagem por essa vida se assemelha à multidão que se encontra nas panegírias [festival]. Alguns vão a elas pela glória que sua força física lhe vale; outros, para o ganho proveniente da troca de mercadorias; e há um terceiro tipo de homens que vão para ver os lugares, as obras de arte, as façanhas e os discursos virtuosos que são pronunciados costumeiramente nas panegírias. Nós, da mesma forma, assim como se vai de uma cidade para um outro mercado, nós partimos de uma outra vida e de uma outra natureza para esta daqui; e uns são escravos da glória, outros, da riqueza. Entretanto, poucos são aqueles cujo quinhão recebido é contemplação das coisas mais belas, e são esses os que são chamados "filósofos" (*philosophoi*), mas não "sábios" (*sophoi*), pois homem algum é tão sábio quanto Deus".¹

2. Crítias e Alcibíades como discípulos de Sócrates

"Certamente, tanto Crítias quanto Alcibíades, enquanto ficaram com Sócrates, foram capazes, servindo-se da sua ajuda, de dominar os maus desejos; mas, assim que se afastaram dele, Crítias, exilado na Tessália, lá frequentou homens que viviam mais na ilegalidade do que segundo a justiça, enquanto Alcibíades, por seu lado, perseguido como presa por muitas mulheres nobres devido à sua beleza, mimado por muitos homens poderosos devido à sua autoridade na Cidade e entre os aliados, coberto de honras pelo povo e facilmente se destacando como o primeiro entre

¹ Heráclides Pôntico In: Brisson, 2014, p. 31.

todos, tal como os atletas das competições gímnicas que, se vencem com facilidade, negligenciam o exercício, da mesma forma também negligenciou a si mesmo (*emelesen hautouí*). Foi o que aconteceu, portanto, àqueles dois e, orgulhosos do seu nascimento, inebriados pela sua riqueza, inflados de presunção pelo seu poder, corrompidos por muitos homens, arruinados por todas essas coisas e distantes de Sócrates por muito tempo, o que há de estranho se se tornaram arrogantes?”.²

3. Os cínicos

“O *kynismo* antigo, ao menos em sua origem grega, é insolente por princípio. Em sua insolência há um método que merece ser desvendado. Ao lado dos grandes sistemas da filosofia grega – Platão, Aristóteles e a escola estoica –, esse primeiro “materialismo dialético” autêntico, que era também um existencialismo, foi considerado mera peça satírica, um episódio meio cômico, meio sujo: e com isso foi injustamente ignorado. No *kynismo*, descobriu-se um modo de argumentar diante do qual o pensamento sério até hoje não soube o que fazer. (...) Seja como monólogo, seja como diálogo, Diógenes fareja na “teoria” a trapaça das abstrações idealistas e a insipidez esquizóide de um pensamento cerebral. Último sofista arcaico e primeiro na tradição da resistência satírica, cria um Esclarecimento rudimentar. Inaugura o diálogo não platônico”.³

4. A filosofia plebeia de Diógenes

“O *kynismo* grego descobre o corpo animal do homem e seus gestos como argumentos; ele desenvolve um materialismo pantomímico. Diógenes refuta a linguagem dos filósofos com a do palhaço: “Quando Platão, com assentimento do público, definiu o homem como um animal bípede sem penas, Diógenes trouxe em sua escola um galo depenado e disse: “Eis o homem, segundo Platão”. [Aqui o motivo do complemento]: “e possui unhas achatadas e largas”” (Diógenes Laércio, VI, 40). Eis onde se encontra – e não no aristotelismo – a antítese filosófico-realista do pensamento de Sócrates e de Platão. Platão e Aristóteles são pensadores que se situam do lado dos senhores, mesmo que ainda sobreviva nas ironias e no cacoete dialético do primeiro um resto da filosofia plebéia que Sócrates praticava nas ruas”.⁴

² Xenofonte. *Memoráveis* I.2.24-25 In: Sassi, 2023, p. 150, 151.

³ Sloterdijk, 2012, p. 153, 154.

⁴ Sloterdijk, 2012, p. 155.

5. A impiedade de Anaxágoras

“[Anaxágoras] mudou-se para Atenas, onde viveu por trinta anos. Ali, esteve ligado a Péricles, o grande estadista ateniense. Tal conexão política somada a suas teses científicas levaram ao processo de acusação e subsequente condenação (provavelmente em 450 a.C.) por impiedade em virtude de sua crença de que o sol não era um deus, mas sim uma pedra ígnea. Anaxágoras, assim, tem a honra de ter sido o primeiro filósofo perseguido em Atenas (Sócrates viria a seguir; Aristóteles fugiu para evitar um processo de acusação). Forçado a deixar Atenas, viveu o resto de sua vida na Jônia, na cidade de Lâmpsaco, próxima a Tróia, onde foi homenageado após sua morte com um feriado anual para crianças”.⁵

6. Anaxágoras e o pensamento racional

“Certa feita, um carneiro com um chifre foi trazido a Péricles desde sua propriedade no interior, e quando o adivinho Lampon viu o chifre crescendo forte e solidamente no meio da testa [do carneiro], disse que, embora fossem duas as facções em disputa na cidade (a de Tucídides e a de Péricles), aquela que obtivesse a cabeça ganharia o poder. Porém, Anaxágoras fez com que cortassem o crânio e mostrou que o cérebro não tinha ocupado completamente seu lugar, tendo antes se contraído em um ponto, feito um ovo, no exato local de toda a cavidade em que a raiz do chifre tinha sua origem”.⁶

7. Ilusão e mundo comum em Heráclito

“[Para Heráclito] a maioria das pessoas age como se adormecida, casa qual com um mundo onírico privado, diferente do mundo comum, público, em que vivemos. Embora cercado por uma parte do mundo real, que é comum a todos (o lógos é comum), eles não o apreendem ou o compreendem. Heráclito sugere que podemos escapar de tal estado. Pois ele contrasta o sono e o mundo onírico com o despertar e o mundo real, contraste esse que sugere, por sua vez, que podemos acordar: a questão é como”.⁷

8. A alma em Heráclito

“Se quisermos falar com maior precisão, eu teria de dizer: o que chamamos de alma, é, na concepção do homem homérico, um conjunto de três entidades que ele interpreta por analogia com os órgãos físicos. As perifrases com as quais buscamos definir *phyché*, *nóos* e *thymós* como órgãos da vida, de representação e

⁵ Mckirahan, 2013, p. 334, 335.

⁶ Plutarco. *Péricles* In: Mckirahan, 2013, p. 335.

⁷ Mckirahan, 2013, p. 223.

dos movimentos do espírito, são, portanto, abreviações imprecisas e inadequadas, decorrentes do fato de que a ideia de “alma” (mas também de “corpo”, como ficou visto) é dada somente na interpretação concreta da língua: e nas diversas línguas essas interpretações podem, por conseguinte, diferir. (...) Foi Heráclito o primeiro a dar-nos esta nova concepção da alma. Ele chama a alma do homem vivente de *phyché*; para ele o homem é constituído de corpo e alma e a alma possui qualidades que se distinguem substancialmente das qualidades do corpo e dos órgãos físicos. Essas novas propriedades da alma diferem tão radicalmente do que Homero podia pensar, que lhe faltam até mesmo as formas linguísticas adequadas para exprimir as qualidades que Heráclito atribui à alma: essas formas linguísticas formaram-se no período que vai de Homero a Heráclito; mais precisamente, na lírica”.⁸

9. A “verdade” em Protágoras

Mario Untersteiner comenta sobre a questão da cognoscibilidade em Protágoras. Surge nesta interpretação a “relatividade” nos sofistas; ela implica em uma possível fenomenologia, já que “ninguém tem opiniões falsas” (Cf. Protágoras).

“Dessa forma, conforme as diversas condições nas quais se encontra o sujeito, (o homem) diante das experiências, estas manifestam uma cognoscibilidade igualmente variada, isto é, o homem pode ser dominador das experiências de vários modos. Quando há dois opostos e possíveis casos de cognoscibilidade [*dissoi logoi*], ressurge a antítese da qual Protágoras tinha partido, “os *logoi* em confronto entre si”, mas com esta modificação, entre um e outro desses dois casos, há uma diferença de valor, que, agora trazida à luz, está ao alcance do homem, enquanto da cognoscibilidade das coisas o homem é apenas condição. Portanto, para superar “os *logoi* em confronto entre si”, Protágoras tinha delineado a figura do homem “dominador das experiências”. Por virtude desse domínio, foram identificadas as diferenças que reproduziram o primeiro dissídio, liberto da antítese estática, substituída pela antítese de valores que, aprofundando a primeira proposição protagórica, intensificava o valor da segunda (*métron anthrōpos*, o homem como medida das coisas): o homem pode superar o seu domínio, ou o alheio, da cognoscibilidade de uma coisa, quando consegue dominar uma outra e melhor cognoscibilidade da mesma coisa que ele contrapõe e pela qual substitui a primeira, isso significa “reduzir a menor possibilidade de conhecimento a uma maior possibilidade de conhecimento”, sob a égide desse célebre proposição se desenvolveu a *Apologia de Protágoras no Teeteto*. Essa possibilidade pela qual, mudando as próprias condições, provoca-se o surgimento de diferentes graus de cognoscibilidade de cada coisa, para depois colocá-los em relação de valor, é obra do homem que raciocina, que se torna assim o verdadeiro dominador das experiências, inclusive das contraditórias. (...) Muito bem, o *kreíttōn lógos*, isto é, a

⁸ Snell, 2009, p. 16, 17.

cognoscibilidade superior de uma coisa, deve substituir a cognoscibilidade inferior dessa mesma coisa, ou seja, o *hetton lógos*. Em suma, *to ton hetton lógos kreítton poieîn* é uma proposição eminentemente gnosiológica, que torna construtivo o fenomenismo protagórico”.⁹

10. Górgias e a força do *lógos*

“O *lógos*, transformando-se ou desdobrando-se em encantamento inspirado (*entheos*), consegue os efeitos de valor universal já ilustrados (de fato, “incute alegria e afasta a dor”), isto é, provoca a *philantropía*. Dessa maneira, uma vez que o *lógos* foi apresentado como potência mágica, é consequentemente definido como *dynamis*, que, por meios de encanto fascinante (*gonteía*), “funde-se na opinião da alma” de modo a transformar a vontade e produzir o engano (*apáte*) para, dessa maneira, conseguir a persuasão. O resultado de todo esse processo é uma transformação (*metéstesen*) da “opinião da alma”, que pode ser obtida mediante duas artes: a da poesia e a da prosa artística. Diante do *lógos*, que é potência, que é *dynamis*, está a opinião (*doxa*) que é “incerta e sem fundamento e, por isso, lança no emaranhado de desvios duvidosos e inseguros os que a ela recorrem”. O conflito não está, como costumeiramente se acredita, entre verdade e opinião, entre *alétheia* e *doxa*, assim como acontece em Parmênides, mas entre dois modos de conhecimento. De um lado a *doxa*, que é incapaz de realizar a síntese dialética porque não possui “memória de todos os eventos passados, cognição dos eventos presentes e previsão dos eventos futuros”; de outro lado se impõe o *lógos*, que, por meio do processo descrito acima, atinge o engano (*apáte*), que domina a alma, superando assim, com um ato irracional, a impossibilidade de um conhecimento objetivo, já que “na realidade não existe um caminho nem para relembrar o passado, nem para aprofundar o presente, nem para adivinhar o futuro”. Essa impotência cognoscitiva do homem é superada pela potência irracional do *lógos* que engana, persuade e transforma um conhecimento desprovido de relações em um conhecimento que tece ou desvela ligações e relações. Diante da passividade da opinião (*doxa*), está o dinamismo do *lógos*”.¹⁰

11. O verdadeiro em Górgias

“Sendo assim, a palavra não pode demonstrar o verdadeiro, isso é puro ideal. Na realidade, se o *lógos* pode servir tanto a quem apresenta uma tese, como a quem apresenta uma antítese; se, portanto, nem todos os conteúdos do pensamento, como já se disse, existem sem que, na realidade, um conteúdo seja diferente de outro sob o aspecto gnosiológico, é bem natural que, mesmo quando se visa à verdade, mas imposta pela ocasião [*kairós*], deva se negar aos *lógoi* a possibilidade de comunicar esse verdadeiro que não é, em última análise, unívoco”.¹¹

⁹ Untersteiner, 2012, p. 94, 95, 96.

¹⁰ Untersteiner, 2012, p. 186, 187, 188.

¹¹ Untersteiner, 2012, p. 211, 212.

12. A Academia de Platão

“Como todos sabem, Platão fundou a Academia pouco tempo depois da primeira viagem à Sicília (388 a.C), atribuindo-lhe o estatuto jurídico de comunidade religiosa consagrada ao culto das Musas e de Apolo, senhor das Musas. Essa era uma forma – a única, aliás – de conceder aspecto legal à escola, projeto radicalmente novo e, enquanto tal, não previsto pelas leis do Estado. As finalidades da Academia tinham caráter sobretudo político, ou melhor dizendo, caráter ético-político-educativo: Platão pretendia preparar os “verdadeiros políticos” do futuro, os homens capazes de renovar radicalmente o Estado por meio do saber e do conhecimento do Bem supremo. Situando-se para além do horizonte socrático, a Academia incluía o estudo de aritmética, geometria, astronomia e até de medicina, disciplinas encaradas como preparação para a dialética. Cientistas ilustres como Eudoxo, matemático e astrônomo, deram aulas na escola. Sabemos também da presença de médicos chegados especialmente da Sicília. Sem dúvida, os ensinamentos ministrados por essas pessoas provocavam debates fecundos”.¹²

13. O platonismo

“São [o inteligível e o empírico], entretanto, pondera Platão, “existências inteiramente diferentes e opostas”; as primeiras pertencem à classe do que é invisível e dizem respeito às ideias (*eidos*) que não se apresentam ao intelecto pela via do sensível e que, justamente por isso, pertencem à classe das coisas divinas, da esfera do *tò theîon*; as segundas pertencem à esfera do que é visível e dizem respeito às ideias que se deixam considerar sob o consórcio dos sentidos. Ambas, porém, enquanto *eidos*, independentemente de um referencial empírico, têm sempre como sujeito o “eu” humano capaz de percepção e de inteligência, via pela qual damos ser ao que é visível (a homens, cavalos, trajes, móveis, etc.) e ao que é invisível (à igualdade, à bondade, à beleza e coisas semelhantes). Ainda sob a consideração platônica: a diferença entre as coisas ditas divinas e as sensíveis as dá pelo fato de as primeiras serem, necessariamente, invariáveis e imutáveis, ou seja, o que é bom ou belo (conceitos que, do ponto de vista de Platão, são equivalentes) haverá de ser sempre bom e belo, caso contrário não mais será bom ou belo, e o mesmo se aplica a todas as coisas do mesmo gênero. Poderemos, aliás, até mesmo admitir, por exemplo, que o que é belo (um “algo” belo empiricamente considerado) por ficar feio, inclusive padecer, mas o que é belo ou o belo em si – eis a questão suposta por Platão -, o belo humanamente considerado sem restringir seu ser vinculado a “algo” empírico, jamais poderá ficar feio. Um ser empiricamente considerado belo pode ficar feio, mas não o belo em si. Se isso porventura ocorrer, jamais os homens haverão de ter ou de poder contar com a existência do belo, e sim apenas da do feio. Foi dito a

¹² Reale, 2012, p. 17, 18.

respeito das coisas divinas que elas pertencem à esfera do que não se põe perante nosso campo de observação sensível, de modo que, nada de empírico se deixa por nossos sentidos sorver em favor da consideração intelectual. Quanto às segundas, as empíricas, Platão, ao modo de Parmênides, as considera impreterivelmente variáveis, mutáveis, no sentido de que, aparentemente, “não permanecem no mesmo estado, nem relativamente a si mesmas nem em relação aos demais”. E aqui é que está a questão, que cabe na seguinte pergunta: são, efetivamente, as coisas empíricas em si mesmas variáveis a ponto de não “ser (no sentido de permanecer) sempre si mesmas” e de não “conservar a própria identidade?” Platão, no *Fédon*, pondera que não, e é nesse contexto que ele supõe as “duas formas de ser, uma visível (que se submete à consideração empírica) e outra invisível (que foge do universo empírico de consideração)”; trata-se, com efeito, de duas formas inerentes ao ser, ou seja, ao próprio existente sensível, e não fora dele. O ser divino e o ser empírico são dimensões constitutivas de um mesmo ser, e não de seres distintos”.¹³

14. A filosofia e a *pólis*

“De fato, entretanto, de Platão retirar a filosofia da rua não se segue que na Academia ela deixou de vivenciar os ideais da *pólis* no interior ou nas circunscrições da *pólis*. Dá-se que a vida filosófica vivenciada por Sócrates e pressuposta por Platão não dispensava o convívio social. Foram, afinal, Sócrates e Platão, e isto antes de qualquer outro filósofo ou movimento filosófico, os primeiros a perceber que a *pólis*, por si e em seu conjunto, não é educadora. Platão, em particular, descobriu que também as leis, sozinhas, não educam e não são feitas - de fato não são - para ser propriamente obedecidas, mas para garantir, sobretudo, a possibilidade de punição. Daí a necessidade reconhecida por Platão no sentido de pensar a *pólis*, e com ela a vida e as virtudes cívicas, sob o ponto de vista de uma nova *paideia* [educação] fundada não apenas no *éthos* consuetudinário e na experiência vivida, mas sobretudo em um novo *éthos* filosófico, fruto de uma experiência racionalmente concebida”.¹⁴

15. Platão e a crítica à arte

“Para o conceito grego-platônico de *mímesis*, de imitação, o decisivo não é a reprodução, a cópia, o fato de o pintor trazer uma vez mais à tona o mesmo. Ao contrário, o decisivo é que ele não consegue fazer justamente isso, e está ainda menos em condições de empreender uma tal reprodução do que o artesão. Exatamente por isso é equivocado atribuir à *mímesis* a ideia de reprodução e de descrição “naturalista” e “primitivas”. Imitação é: produção subordinada. (...) O pintor, em contrapartida, nunca pode visualizar a mesa senão a partir de uma situação determinada. O que

¹³ Spinelli, 2017, p. 440, 441.

¹⁴ Spinelli, 2017, p. 193.

ele pro-duz é sempre consequentemente apenas um ponto de vista, uma maneira como a mesa aparece: se ele a pinta de frente, então ele não pode pintar a parte de trás. Ele sempre produz a mesa em um *phántasma*, sempre em um modo de ver. O que determina o caráter de *mímesis* do pintor não é apenas o fato de ele não poder produzir absolutamente nenhuma mesa particular para o uso, mas de ele nem mesmo poder fazê-la aparecer completamente. (...) Onde se acha então, para Platão, a arte na relação com a verdade? Resposta: “Portanto, a arte encontra-se distanciada da verdade” (Cf. Platão). O que ela produz não é *eidos* como *Idea (phýsis)*, mas *touto eidolon*. Este é apenas a aparência do puro aspecto. *Eidolon* significa um pequeno eidos, mas não apenas no sentido de estatura. No modo como ele se mostra e aparece, ele é algo menor. Ele não passa de um resíduo da forma autêntica de mostração do ente, e esse elemento residual cai sob um âmbito estranho, por exemplo, sob a cor ou uma outra matéria própria à representação artística. A diminuição do modo da pro-dução é obscurecimento e distorção”.¹⁵

16. A alma racional em Aristóteles

“Aristóteles adere à doutrina socrático-platônica que via a essência do homem na alma, mais precisamente, na parte racional da alma, no intelecto. Somos a nossa razão e o nosso espírito. O homem bom, diz Aristóteles, “(...) age mediante a parte racional de si mesmo, que parece constituir cada um de nós”. E ainda: “Está claro, portanto, que cada um de nós é sobretudo intelecto, e que a pessoa moralmente idônea ama o intelecto acima de tudo”. Enfim: “Se esta (a alma racional, em particular, a parte mais elevada dessa alma, ou seja, o intelecto) é a parte dominante e melhor, tudo parece indicar que cada um de nós consiste propriamente nela”. Como esse é o fundamento próprio da ética socrático-platônica, não é de admirar que, ao aceitar o fundamento, Aristóteles acabe por concordar com Sócrates e Platão, bem mais do que em geral se acredita”.¹⁶

17. Aristóteles e a perseguição dos atenienses

“Em 323 a.C. Alexandre morreu, e em Atenas o partido antimacedônico refloresceu. Há vestígios de uma reação violenta antimacedônica também em Delfos nos anos 324-323 a.C. No mesmo ano Aristóteles foi acusado de impiedade pelo tribunal e fugiu de Atenas; transferiu-se para a Calcídia na Eubeia, onde faleceu no ano seguinte (outubro de 322 a.C.). Quer os antigos, quer os modernos, pensaram que a acusação de impiedade era um pretexto para atingir Aristóteles por causa de motivos políticos, mas identificaram diversamente os motivos: os antigos pensaram na relação entre Aristóteles e Hérmiias [tirano de Atárnea]; os modernos na relação entre Aristóteles e a Macedônia”.¹⁷

¹⁵ Heidegger, 2014, p. 149, 150.

¹⁶ Reale, 2012, p. 115.

¹⁷ Natali, 2016, p. 28.

18. A entelecheia em Aristóteles

“Ora, dizer que esse processo é uma *entelecheia*, uma atualidade, significa dizer que o movimento é uma realidade, mesmo que puramente transitória. Quando Aristóteles acrescenta que essa atividade é incompleta (*ateles*), afirma que ela necessariamente acaba, não só porque se corrompe, como acontece com qualquer coisa material, mas porque na sua natureza já está ínsita a conclusão: ao alcançar o sucesso, dá-se também o fim. (...) Cada movimento exprime a natureza do ente que muda, as suas potencialidades; é posto em movimento por uma causa motora; tem uma natureza própria e põe fim a si mesmo”.¹⁸

19. O possível artístico em Aristóteles

“Pois o possível [em Aristóteles] é somente o que, segundo sua *morphé* constitutiva, é desde sempre real ou, ao menos, potencialmente real. A arte transforma-se em *techné*, evidenciando a enteléquia mediante a imitação. Ou seja, o “artista” realiza somente o que a natureza é capaz de fazer; e a *mímesis*, em virtude da repetição nela inscrita, deve ser compreendida como complemento do que ainda não está finalizado. O “artista” possui habilidade, mas não a capacidade para planejar (e sequer criar) o mundo”.¹⁹

20. Natureza e arte no pensamento aristotélico

“Este fator de “idealidade” esclarece que, à revelia de sua estrutura isomórfica, natureza e *mímesis* não são idênticas, e isso porque o trabalho do homem, cuja legitimação seria responsabilidade da arte, difere do trabalho da natureza. Ainda que a *techné* do artista redublique um estado do ser no trabalho produzido, esta repetição, mesmo finalizando o que a natureza deixara incompleto, deve enfrentar a incômoda pergunta de Platão: em virtude da eternidade do mundo, como entender a existência do trabalho do homem? Por isso, a *mímesis* possui uma dupla referência: enquanto imitação da natureza, ela realiza o que é realizado pela natureza; contudo, tal não ocorre em benefício da natureza, mas em benefício da humanidade. A natureza não necessita de *mímesis* e, mesmo que a *techné* fosse a extrapolação perfeita dos princípios naturais de produção, seria ainda uma extrapolação que se diferencia da natureza. Se a natureza produzisse tal *techné*, esta repetição seria redundante, pois a natureza sempre conta com a possibilidade intrínseca de completar-se a si mesma enquanto realidade. A natureza não necessita da *techné* do artista para tornar-se o que já é. A *techné* somente traz à superfície a *morphé* constitutiva, tentando finalizar o que a natureza deixara incompleto – incompleto segundo a perspectiva do homem. A *techné* não corrige a natureza, o que, aliás, seria inútil; ao imitar um objeto previamente dado, apenas o objetiva”.²⁰

¹⁸ Natali, 2016, p. 105.

¹⁹ Iser, 2013, p. 386.

²⁰ Iser, 2013, p. 387.

21. O estoicismo

“O fundador do estoicismo, Zenão de Cítio, um fenício, é lembrado por ter recusado, notoriamente, a cidadania ateniense porque estaria em conflito com sua crença honesta no cosmopolitismo. Com o tempo, o estoicismo chegou a Roma, onde ocupou papel central na vida romana, guiando o curso de um dos maiores e mais multiculturais impérios da história. Ao longo dos primeiros quinhentos anos da história do estoicismo, seus membros formaram um espectro espantoso de diferentes condições de vida, desde o todo-poderoso imperador Marco Aurélio até Epicteto, um humilde escravo que foi aleijado em cativeiro, mas cujas obras e vida se tornaram um exemplo que inspirou vários filósofos, inclusive Marco Aurélio. Alguns dos nomes talvez já lhe sejam familiares, e outros provavelmente não: Aríston, Diógenes da Babilônia, Pórcia, Antípatro, Ário e Musônio Rufo. (...) A palavra “estoico” significa resignação impassível diante do sofrimento. (...) Em seu tempo, esses filósofos resistiram ao estereótipo do estoicismo, que os resumia a seres insensíveis e taciturnos que sofriam ao longo da vida e olhavam apenas para dentro de si mesmos”.²¹

²¹ Holiday; Hanselman, 2021, p. 13, 14.



C A P Í T U L O 13

HELENISMO

1. A figura de Demóstenes

Neste pequeno fragmento do discurso de Demóstenes, Paul Veyne comenta que ele é “um homem de cultura e de lazer”, com o objetivo de ser honrado.

“Foi-me dado, Ésquines, o privilégio de ter frequentado as escolas que convinha frequentar e ter possuído uma fortuna suficiente que me permitiu evitar atividades humilhantes; quando cresci, minha conduta correspondeu a minha educação: fui corego, trierarca, paguei contribuições extraordinárias; nem em minha vida pública, nem em minha vida privada, esmoreci quando tive a oportunidade de obter alguma glória: ao contrário, fui útil à Cidade e a meus amigos. Quando decidi entrar na vida pública, escolhi uma política que me permitiu conceder muitas glórias por minha pátria e por muitas outras cidades gregas”.¹

2. As cidades no período helenístico

“Como muitos já apontaram, o governo dos reinos helenísticos estava muito mais próximo da administração persa substituída por ele do que de qualquer versão de democracia em estilo ateniense. (...) Nos primórdios da era helenística, além do mais, havia mais urbanização do que jamais houvera antes: os índices populacionais estavam crescendo em toda parte, o movimento migratório rumo às cidades – exilados políticos, mercenários desempregados, os nômades, os indigentes – continuava inabalado, e o comércio vicejante engrossou o tráfego marítimo e terrestre. As cidades ficaram bem maiores, e, do mesmo modo, sua administração ficou mais complexa. O resultado foi um curioso híbrido cívico. Enquanto o poder em última instância estava nas mãos dos reis, as cidades gregas, sob sua égide, conservavam todas as marcas distintivas de uma democracia de *pólis*: muralhas de defesa, uma ágora que servia tanto como mercado quanto como fórum político, um conselho e assembleia, um teatro e um ginásio. (...) O paradoxo, é claro, estava em sua situação política. A tensão entre a autoridade real e a independência cívica foi, como apontado

¹ Demóstenes. *Oração da coroa*, 257 In: Veyne, 2015, p. 210.

antes, um problema permanente ao longo de todo o período helenístico, onde as concessões operavam numa escala variável conforme fossem as vantagens políticas, e nenhum princípio fixo (mesmo em relação ao que precisamente significava a autonomia) jamais foi estabelecido”.²

3. Helenismo e indivíduo privado

“O mais disseminado deles [Peter Green se refere às grandes mudanças referentes ao mundo grego antigo], a mudança de ênfase, passando do envolvimento público coletivo nos assuntos da *pólis* para as preocupações privadas e individuais, já estava, como vimos, num ponto bastante avançado no começo do século IV a.C. A última peça conservada de Aristófanes, o *Pluto* (*Riqueza*, 388 a.C.), com seu escravo inventivo e seu coro atenuado, prenuncia a nova comédia helenística de Menandro. Em cidades recentemente subjugadas como Atenas, o indivíduo privado – *idiôtes*, daí então nossa palavra “idiota” – desprezado por Péricles, ganhou vida própria. Ele é incentivado a ganhar dinheiro, em vez de lutar. Seu soberano macedônico mais provavelmente vai contratar mercenários para defender a cidade do que convocar sua milícia de cidadãos. A colaboração é lucrativa. Ainda há, e sempre haverá, um núcleo de patriotas prontos para lutar pela liberdade contra grandes forças contrárias (um motivo para que o soberano não confie muito em impostos diretos sobre cidadãos), mas uma vida privada tranquila parece cada vez mais atraente para as classes mais altas e abastadas”.³

4. O filho de Aristóteles no mundo do helenismo

Carlo Natali enfatiza que Aristóteles, nascido em 384/383, era “cidadão de uma pequena *pólis* grega, Estagira, situada na planície de Sileu na península Calcídica e colônia de Andro, que foi aliada e tributária de Atenas durante a primeira liga ateniense”.⁴ Seu pai era Nicômaco, médico da corte de Amintas, rei da Macedônia. Após a morte do pai, Aristóteles tem como tutor, Próxeno. Alguns intérpretes comentam que este último era amigo de Platão; por isso, o tutor envia Aristóteles para estudar com o fundador da Academia [Platão]. Aristóteles teve um filho natural, com o mesmo nome de seu pai, Nicômaco. Já Nicanor é seu filho adotivo.

“Muitos historiógrafos são do parecer que Nicanor deva ser identificado com um general de Alexandre Magno, Nicanor de Estagira; se a hipótese é correta, trata-se de uma das pessoas historicamente mais interessantes de toda a família. Em 324 a.C. ele leu em Olímpia um célebre edito de Alexandre, em que o rei macedônio impunha às cidades gregas que estas lhe tributassem honras divinas. Nicanor

² Green, 2014, p. 80, 81.

³ Green, 2014, p. 92, 93.

⁴ Natali, 2016, p. 15, 16.

tornou-se depois amigo e defensor de um filósofo peripatético e homem político ateniense, Demétrio de Falérios, que governou a cidade por cerca de dez anos por conta do general macedônio Cassandro (317-307 a.C.).⁵

5. O indivíduo no estoicismo

“Diz a Stoa que o cuidado de si (*epiméleia*), que segue a *autarcheia* [autonomia], necessita de um solo fora das instituições históricas, na medida em que elas se constroem contrariamente à *phýsis* [natureza], e esta é o modelo a ser procurado para o saber, o agir, o produzir. Vivenciando uma época de desintegração das *póleis* e desarticulação do império alexandrino, sabe-se que os primeiros estóicos pensam o homem vinculado ao cosmos, imanente a ele, sendo o Todo o verdadeiro e divino solo protetor e criador de seu ser, enquanto as instituições históricas são apontadas por Zenão, fundador da escola, como uma espécie de reino do escravo e insensato (*phaulos*)”.⁶

6. O pitagorismo e o *Eclesiastes*

“O *Eclesiastes*, e isto certamente fez a diferença, foi escrito por volta do III século antes de Cristo, e sob forte influência da mentalidade helenística. Ele foi escrito em grego, e por algum hebreu que dominava muito a língua e a cultura grega. Ele mescla o antigo e o novo, mas retém uma mentalidade que aspira e quer, sob diversos aspectos, renovação. Em vista da época em que foi escrito, ele é, evidentemente, bem posterior a Pitágoras, e também posterior a Platão, e, além disso, a mentalidade helenística que manifesta guarda um viés estoico e também epicurista. Não foi, com efeito, sem grande cautela que o escritor do *Eclesiastes* reproduziu a mentalidade da *palingenesia* [nascer de novo – *pálin* como “novamente”] pitagórica, e o fez nestes termos: “Uma geração passa e outra geração lhe sucede, mas a terra permanece sempre estável. O que foi gerado por si mesmo voltará a ser (gerado), e o que foi feito voltará a se refazer, de modo que não há nada de novo debaixo do sol. E ninguém poderá dizer: eis aqui uma coisa nova, porque ela já foi antes gerada”. (...) Ao inferir o *Eclesiastes* – que não há nada que se possa dizer em sentido próprio como sendo novo – a sua justificativa vem apoiada no pressuposto pitagórico segundo o qual tudo está entre si interligado sob tão estreitos vínculos de se semelhança e de parentela a ponto de se constituir em um todo único, sempre ordenado e inegavelmente o mesmo em seu fazer-se e refazer-se constante”.⁷

⁵ Natali, 2016, p. 17.

⁶ Gazolla, 2011, p. 111.

⁷ Spinelli, 2015, p. 193, 194.



PARTE

2

ROMA



CAPÍTULO 1

FIGURAS DE ROMA

1. Um jovem general

“Em 210 a. C., eles [Marcelo e Fábio] concederam *imperium* proconsular e comando da guerra na Hispânia a Públio Cornélio Cipião, então com 27 anos de idade. Uma posição de tanta responsabilidade jamais fora concedida a um homem tão jovem. Contudo, a escolha logo se provou extremamente positiva. Foi Cipião que expulsou os cartagineses da Hispânia e, sem seguida, levou o exército à África, onde conquistou uma vitória atrás da outra, derrotando finalmente o próprio Aníbal, em Zama, em 202 a.C. (...) Mais tarde, na África, ludibriou grandes exércitos púnicos e obteve vantagens diante deles por meio de manobras, demonstrando a mesma superioridade sobre o inimigo que Aníbal demonstrara sobre os comandantes romanos que o enfrentaram na Itália. Ele adotou o nome Africano, como lembrança permanente de ter sido o homem que pôs fim à guerra com Cartago”.¹

2. A *virtus* de Cipião

“Não obstante, uma expressiva proporção da aristocracia romana voluntariou-se para servir naquele ano [216 a.C.], unindo-se ao grande exército que deveria confrontar e derrotar o inimigo [os cartagineses] que tinha humilhado a república. O resultado não foi conforme os romanos esperavam, pois o exército de Aníbal, em menor número, cercou e quase aniquilou a grande força romana em Canas. Os óbitos foram assustadores e especialmente altos entre as famílias senatoriais. Paulo [Lúcio Emiliano Paulo, cônsul] morreu, bem como mais de oitenta senadores, entre eles Minúcio Rufo, Migister Equitum de Fábio e mais da metade dos tribunos militares. Cipião sobreviveu e foi um dos quatro tribunos que se viu com o amplo corpo de fugitivos na cidade próxima, Canúsio. (...) Na sequência de Canas, Cipião personificara a *virtus* esperada de um aristocrata romano, especialmente um membro de uma família distinta, ao enfrentar uma adversidade. Seu comportamento destacou-se ainda mais diante do fato de membros da sua própria classe terem começado a fraquejar”²

¹ Goldsworthy, 2016, p. 60, 61.

² Goldsworthy, 2016, p. 63, 64.

3. A tomada de Nova Cartago

“Cipião entrou na cidade [Nova Cartago] através do portão principal, quase ao mesmo tempo em que foi arrombado e conquistado. De fora da cidade, ele não podia ver o que estava acontecendo nem fazer coisa alguma que influenciasse o curso dos eventos. A maior parte do exército espalhou-se pelas ruas estreitas, com ordens de matar todos os que encontrassem, porém não começou a saqueá-las antes de receber um sinal para tanto. (...) O saque promovido pelos romanos em uma cidade qualquer era extremamente brutal, e as raízes desse costume datam, provavelmente, das primeiras guerras predatórias do período arcaico. O massacre tinha a intenção de não dar qualquer possibilidade aos defensores de reunirem-se novamente e voltar ao combate. (...) Uma vez dominada a cidadela e derrotada a resistência, Cipião ordenou que a trombeta fosse tocada dando a ordem de encerrar o massacre e iniciar o saque. Cada manipula deveria saquear uma área sistematicamente e todo o espólio deveria ser levado ao mercado. Esse processo era supervisionado pelos tribunos [militares]. Cipião e seus mil soldados ocuparam a cidadela durante toda a noite, enquanto outras tropas permaneciam de guarda no acampamento. Quando o butim terminou de ser leiloado – em grande parte aos mercadores romanos, que costumavam acompanhar os exércitos de campo de sua cidade, mas também possivelmente a alguns nativos –, os lucros foram distribuídos a todo o exército, cada homem recebendo o quinhão proporcional à sua patente”.³

4. O Senado e a invasão da África

“[Cipião] retornou a Roma e assumiu o cargo de cônsul – para o qual ainda era, tecnicamente, jovem demais –, em 205 a.C.; depois de ter cumprido o mandato, assegurou para si a província da Sicília como base e conseguiu permissão para invadir o país inimigo [Cartago, na África], recebendo apoio unânime para o empreendimento. Fábio Máximo, já no fim da vida, opôs-se ao plano, em parte por conta do ciúme que tinha da popularidade do jovem comandante da Hispânia. Ao que parece, ele também temia que um fracasso na invasão da África suscitasse um reavivamento do esforço de guerra dos cartagineses, como o de 255 a.C. (...) Os rivais de Cipião no Senado tentaram, àquela altura, dar o comando [da invasão da África] a outro magistrado, mas foram impedidos pela sua popularidade diante da maioria dos cidadãos romanos”.⁴

³ Goldsworthy, 2016, p. 76-78.

⁴ Goldsworthy, 2016, p. 89.

5. Cipião e sua prática política

“Contudo, ao retornar dessa guerra [contra os selêucidas, de Antíoco III], um escândalo novamente se abateu sobre Cipião e seu irmão. Ambos foram processados sob a acusação de apropriarem-se de fundos do Estado durante a campanha. A resposta de Cipião refletiu a autoconfiança com a qual ele caracterizou suas campanhas, mas também revelou sua modesta habilidade política. Durante o julgamento, rasgou os relatos de seu irmão sobre a guerra contra os selêucidas, em vez de os lê-los para os juízes. Em outra ocasião, o julgamento coincidiu com o aniversário da Batalha de Zama, e então Cipião repentinamente anunciou sua intenção de realizar sacrifícios a agradecer aos deuses nos templos no Capitólio. Todos, a não ser os que moviam o processo contra ele e seus atendentes, seguiram-no, porém, a despeito do entusiasmo da multidão, as acusações não foram retiradas. No final, ele deixou Roma e a política e foi viver em uma vila no campo os poucos anos que ainda lhe restavam. Foi um final marcado pelo desapontamento, já que era um homem que realizara muito no serviço da república”.⁵

6. O estoicismo de Catão, o Jovem

“Na verdade, apesar do status no serviço público e da riqueza de sua família, Catão [o Jovem] muitas vezes parecia não ter dinheiro algum. Recusava as extravagantes togas tingidas de roxo chamativo, a moda do Senado, e vestia togas escuras simples, sem floreios. Nunca se perfumava. Caminhava descalço pelas ruas de Roma e não usava nada por baixo da toga. Enquanto seus amigos andavam a cavalo, ele preferia caminhar ao lado deles. Nunca saía de Roma quando o Senado estava em sessão. Não dava festas extravagantes e se recusava a se empanturrar em banquetes – e fazia questão de sempre servir as melhores porções aos outros. Ele emprestava sem juros aos amigos. Abria mão de guarda-costas armados ou séquitos e, no Exército, dormia nas trincheiras, junto às tropas. (...) Quando Catão [o Jovem] foi enviado a uma missão para supervisionar a anexação de Chipre – exatamente o tipo de oportunidade que os políticos romanos aproveitavam para encher os bolsos -, sua conduta foi irrepreensível. A venda escrupulosa dos tesouros cipriotas gerenciada por ele não teve nenhuma irregularidade e arrecadou sete mil talentos para os cofres romanos. A única coisa que ele não colocou à venda foi a estátua de Zenão, fundador da filosofia com a qual ele era tão comprometido”.⁶

⁵ Goldsworthy, 2016, p. 90, 91.

⁶ Holiday; Hanselman, 2021, p. 184, 185, 186.

7. A subserviência ao destino em Musônio

“É evidente que ele [Caio Musônio Rufo] acreditava que o exílio não era um mal ou uma adversidade, mas apenas uma espécie de teste – uma chance de se aproximar da virtude, caso assim escolhesse. E foi o que fez, dedicando-se novamente ao ensino e à escrita, servindo como conselheiro de filósofos e dignitários que vinham do outro lado do Mediterrâneo para visitá-lo [em seu exílio na ilha de Giaros]. (...) E ele era um solene defensor de um estilo de vida necessário ao exílio. Quando estava em Roma, mesmo no auge de seu poder, Musônio buscava o frio, calor, sede, fome e camas duras. Ele se familiarizara com as sensações desconfortáveis que tais condições provocavam e aprendeu a ser paciente, até mesmo feliz, ao vivenciá-las. Pelo treinamento, disse ele, “o corpo se fortalece e se torna capaz de suportar as adversidades, resistente e pronto para qualquer tarefa”. O exílio veio, e ele estava preparado de corpo e alma. E, quando os bons tempos retornaram, ele também estava preparado para isso. Quando Galba sucedeu Nero, em 68 d.C., Musônio foi autorizado a retornar a Roma e voltar a lecionar. Sua importância aumentaria ao longo da década seguinte e, finalmente, Epicteto, um ex-escravizado que sofrera nas mãos de um dos secretários de Nero, entraria para as fileiras de seus alunos. Poderia um professor que experimentara menos adversidades, que era menos determinado e autossuficiente, alcançar um aluno como aquele, que tivera uma vida tão difícil?”.⁷

⁷ Holiday; Hanselman, 2021, p. 298, 300, 301.



C A P Í T U L O 2

OS PLEBEUS

1. Os plebeus

“Os plebeus não eram clientes; os historiadores da antiguidade nunca confundiram essas duas classes uma com a outra. (...) Essa plebe (*plebs*), bem distinta dos clientes, não fazia parte, pelo menos nos primeiros séculos, do chamado povo (*populus*) romano. Em uma velha fórmula de oração, ainda repetida no tempo das Guerras Púnicas, pedia-se aos deuses que fossem propícios “ao povo e à plebe” (Cf. Tito Lívio). A plebe não se achava, portanto, nos primeiros tempos, compreendida entre o povo”.¹

2. A secessão da plebe

“A multidão presente cercou os cônsules, formando uma espécie de assembleia, e declarou que ninguém mais enganaria a plebe, que não conseguiriam mais um único soldado, a menos que o Estado permanecesse fiel a seus compromissos. (...) apressou a revolta. Diz-se que a primeira ideia que ocorreu aos soldados foi a de assassinar os cônsules para se libertarem de seu juramento. Mas ao certificarem-se de que o crime não desfazia os liames de um compromisso sagrado, os plebeus, instigados por um certo Sicínio, não obedeceram aos cônsules e retiraram-se para o Monte Sacro. (...) Nesse local, sem um chefe que os comandasse, os plebeus estabeleceram acampamento. (...) Em Roma dominava o terror. Todas as atividades foram suspensas, pois os cidadãos desconfiavam uns dos outros. Os plebeus, privados de seus companheiros, temiam a violência dos patrícios. Os patrícios, por sua vez, temiam os plebeus que ficaram na cidade, não sabendo se seria melhor que ficassem ou partissem. Por quanto tempo ainda permaneceria tranquila aquela multidão revoltada? Que aconteceria se naquela ocasião houvesse ameaça de guerra no exterior? Restaria apenas a esperança de concórdia entre os cidadãos”.²

¹ Coulanges, 1975, p. 192.

² Tito Lívio. *História de Roma* In: Wesp, 2018, p. 210.

3. A primeira greve da plebe romana

“O exército abandonou seus chefes e deixou o acampamento; conduzidos por comandantes das legiões, por tribunos populares, plebeus em sua maior parte, marchou ordenadamente e se retirou para a *Crustumeria*, entre o Tibre e o Arno; instalou-se sobre uma colina (Monte Sagrado) e fez promessa de fundar uma cidade plebeia em uma das regiões mais férteis do território romano. A secessão do povo era, para os mais incorrigíveis de seus opressores, a demonstração patente das consequências de uma guerra civil que terminaria com a ruína de todos. E o Senado teve de ceder. O ditador (Manio Valerio) negociou a reconciliação: os cidadãos voltaram à Roma e pareciam restabelecidas a união e a concórdia. (...) Não se nega o poder e a grandeza dos fatos. É coisa notável esta revolução, iniciada pelas massas, sem outros chefes senão o acaso que lhe proporcionou e finalizada por si mesma, sem que vertesse uma gota de sangue. O povo estava orgulhoso com semelhante vitória e guardou perpetuamente sua memória. Seus resultados continuaram durante muitos séculos; ela produziu o tribuno popular”.³

4. A barreira religiosa entre patrícios e plebeus

“Acrescentam-se a essa discussão exaustiva [entre patrícios e plebeus] as condições religiosas [os plebeus eram *gens* sem religião, não tinham *ius sacrorum*, sem o direito de consultar os auspícios, *ius auspiciorum*], a destacar a proibição dos casamentos entre as ordens – os plebeus não possuíam o *ius conubii*, o direito entre patrícios, de contrair “justas núpcias” -, um período em que se dava relevância ao tipo de matrimônio religioso: o *confarreatio* [segundo Theodor Mommsen, o *confarreatio* configura-se um rito arcaico de casamento, aparentemente restrito a patrícios, era exigido dos flâmines e do *rex sacrorum*, mesmo séculos depois; por sua evidente antiguidade, ele foi entendido por Mommsen como a forma original de casamento em Roma]”.⁴

5. A plebe e seus tribunos

“Entretanto, cumpre observar que, em decorrência da concentração de poderes nas mãos da aristocracia e em virtude dos conflitos entre patrícios e pequenos lavradores – afinal era grande a espoliação que os patrícios e plebeus ricos, com assento do Senado, faziam das terras públicas (*ager publicus*) conquistadas pelo poder público, em detrimento dos pobres -, ocorreram secessões da plebe que ensejaram a criação de novas magistraturas e instituições, com o intuito de aprimorar o ordenamento jus-político romano desvinculando-o dos auspícios religiosos das famílias aristocráticas. Pela primeira vez surgiu um *Potestas* que não se submetia

³ Mommsen, 1876, p. 44, 45.

⁴ Barros, 2020b, p. 44.

a *Auctoritas* divina da autoridade sacerdotal incrustada no Senado, uma *Potestas* cívica, fundada nas classes mais baixas que, até então, ainda sofriam a dominação arbitrária da aristocracia. Querendo um protetor com funções políticas e jurídicas reconhecidas pela classe senatorial, a plebe instituiu o Tribunato da Plebe, uma *Potestas* popular para contrapor a *Potestas* aristocrática”.⁵

6. O tribuno da plebe

“O tribuno [plebe] propunha uma moção, e a plebe, composta pelas tribos, votava em assembleia. Os plebiscitos, que em sua origem tinham o propósito de regular o funcionamento da plebe, passaram a gerar efeitos vinculantes a toda a sociedade, desde que fossem sancionados pelos senadores, a partir do século V a.C. A partir do século III a.C., a sanção do Senado se tornou desnecessária, e os plebiscitos ganharam plenos efeitos jurídicos já a partir do momento de sua aprovação na assembleia popular, o que demonstrava, portanto, o crescimento dos comícios da plebe, em detrimento da *Auctoritas* do Senado. Os tribunos que, como dito, eram sempre de origem plebeia, tinham como principal função proteger os plebeus, utilizando-se, para tanto, de seu poder de *intercessio* (ou veto) contra as propostas emanadas de outras autoridades públicas”.⁶

7. As funções do tribuno da plebe

“Aos tribunos [da plebe] atribuíam-se tanto a proteção de um plebeu contra decisões injustas de outros magistrados (*ius auxilii*), quanto dirigir e convocar o *concilium plebi*, ou convocação do Senado, sempre que fosse necessário e irremediavelmente possível através de outras soluções cabíveis de problemas, tanto como discursar nas *cantiones* [reuniões públicas, convocadas por um magistrado para sondar a avaliação de alguma proposta]; *obnuntiatio* [direito de um magistrado de observar o céu e pronunciar maus augúrios, algo que poderia impedir a sessão]; e, com maior relevância, utilizar o poder de veto (*intercessio*) à decisão de qualquer magistrado ou de membros do Senado romano”.⁷

8. Tibério Graco e os soldados sem-terra

Aqui, temos uma parte do discurso de Tibério Graco pronunciado em 133 a.C. Catherine Salles comenta que o líder da plebe faz uma viagem pela Itália, devastada pela guerra e pelas pilhagens. O líder observa o abandono dos campos pelos agricultores.

⁵ Wesp, 2018, p. 242, 243.

⁶ Wesp, 2018, p. 249.

⁷ Barros, 2020b, p. 53.

“Os animais selvagens que vivem na Itália têm cada qual uma toca, um covil, um local de descanso; mas os que combatem e morrem pela Itália não possuem mais do que o ar e a luz. Sem casa, como vagabundos, erram com sua mulher e filhos. Os generais mentem aos soldados quando, durante os combates, encorajam-nos a defender contra os inimigos os seus túmulos e santuários. Pois nenhum desses romanos possui ainda um mausoléu ou o túmulo de seus ancestrais. É pelo luxo e pela riqueza dos outros que eles combatem e morrem; e eles, que são chamados de “senhores do mundo”, não têm sequer um palmo de terra para si”.⁸

9. Cícero e o tribuno Márcio Filipo

“O tribuno Márcio Filipo se comportou de um modo funesto quando erroneamente declarou que, dentre os cidadãos, não havia dois mil que possuísem bens; frase catastrófica: ela pretendia igualar fortunas, o pior flagelo que existe; pois foi antes de tudo para conservar seus bens que os homens fundaram Estados e cidades; por mais que a natureza estimule os homens a fundarem Estados e cidades; por mais que a natureza estimule os homens a se reunirem-se, é para proteger seus bens, no entanto, que eles procuravam a proteção das cidades”.⁹

10. Os deuses divididos

“Ora, se é verdade que tomar os auspícios, indispensável para o exercício do *imperium* (prerrogativa dos cônsules e dos pretores, depois dos reis), é um ato inerente à religião de Júpiter, segue-se inversamente que os plebeus, desde que não tinham o direito dos auspícios, dele não participavam, pelo menos diretamente. O que sabemos dos cultos da plebe confirma essa indiferença. Os plebeus estavam organizados, jurídica e religiosamente, ao redor do templo consagrado, perto do Aventino, a *Liber Pater* (Baco), a *Líbera* (assemelhada a Perséfone, a divindade infernal, mulher de Plutão, deus dos mortos) e a Ceres, que vimos ser a protetora dos tribunos. Isso sugere que a cidade romana surgida das profundas transformações que se produziram ao longo do século VI a.C. e durante a primeira metade do V a.C. estava dividida em duas metades: uma metade “uraniana”, voltada para o céu, e outra “ctoniana”, com um santuário situado fora do *pomerium*, nas primeiras encostas desse Aventino, só incluído no círculo religioso da cidade sob o reinado do imperador Cláudio em 49 d.C. (...) O Capitólio, ao contrário, onde se elevava o templo de Júpiter, era a colina patrícia por excelência. Era aí que os reis e magistrados detentores do *imperium* tomavam os auspícios e inauguravam seu poder. Cada um dos santuários, o do Aventino e do Capitólio, marcava de alguma forma a sede de uma metade da cidade, duas metades que deviam fundir suas instituições e

⁸ Tibério Graco In: Salles, 1983, p. 201.

⁹ Cícero. *Sobre os deveres*, 2, XXI, 73 In: Veyne, 2015, p. 478.

reencontrar a unidade. (...) Portanto parece que existia, desde fins do século VI a. C. ou mais tarde, uma verdadeira comunidade plebeia, com suas instituições próprias, sua assembleia (que veio a ser os comícios tributos), seus magistrados (os edis) e logo os tribunos”.¹⁰

11. Os irmãos Graco

“No século II a.C [na Roma antiga], rápidas mudanças sociais e conflitos econômicos de longa data haviam se fundido em uma mistura tóxica de raiva e rancor. Prometendo acabar com as angústias dos pobres romanos com a redistribuição de terras, Tibério Graco foi eleito tribuno da plebe em 133 a.C. As velhas elites patrícias ficaram horrorizadas e tentaram impedir as reformas mais radicais. Quando tentou derrubar o veto, e a consequente crise constitucional não dava sinais de que se aplacaria, o conflito se tornou violento. Em uma cena caótica alimentada pela apreensão mútua, Tibério Graco e seus trezentos seguidores foram mortos a golpes de porrete. Foi o primeiro surto de distúrbios civis em grande escala na história da República Romana. Na esteira do assassinato de Tibério, a relativa calma voltou a Roma. Porém, uma década depois, seu irmão, Caio Graco, o sucedeu como tribuno. Tentando instituir reformas ainda mais radicais, e provocando uma crise constitucional ainda mais severa, também foi morto por seus oponentes políticos. Dessa vez, 3 mil seguidores seus foram executados”¹¹

12. Os plebeus como “seres falantes”

“Diante de tal situação, o que fazem os plebeus reunidos no Aventino? Não armam trincheiras, a exemplo dos escravos dos Citas. Fazem o que para estes era impensável: instituem uma outra ordem, uma outra partilha do sensível, constituindo-se não como guerreiros iguais a outros guerreiros, mas como seres falantes partilhando as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles. Executam assim uma série de atos de fala que mimetizam os dos patrícios: proferem imprecensões e celebram apoteoses; delegam um dos seus para ir consultar seus oráculos; outorgam-se representantes rebatizando-os. Em suma, comportam-se como seres que têm nomes. Descobrem-se, ao modo da transgressão, como seres falantes, dotados de fala e palavras que não exprimem simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifestam a inteligência. Escrevem, dis Ballanche, “um nome no céu”: um lugar numa ordem simbólica da comunidade dos seres falantes, numa comunidade que ainda não tem efetividade na *civitas* romana”.¹²

¹⁰ Grimal, 1990, p. 47, 48.

¹¹ Mounk, 2021, p. 310, 311.

¹² Rancière, 2018, p. 38.

13. A política na prática dos plebeus

“Proponho agora reservar o nome de política para uma atividade bem determinada e antagônica: aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as “partes” e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as “partes”, as partes e as ausências de partes se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído”.¹³

¹³ Rancière, 2018, p. 43.



C A P Í T U L O 3

TRABALHO, POLÍTICA E GUERRAS

1. As corporações de artesãos em Roma

“Diz Waltzing que “as corporações de artesãos estavam longe de ter, entre os romanos, um caráter profissional tão pronunciado quanto na Idade Média; nelas não encontramos nem regulamentação sobre os métodos, nem aprendizado imposto, nem monopólio; sua finalidade não era, tampouco, reunir os fundos necessários para explorar uma indústria”. Sem dúvida, a associação lhes dava mais forças para salvar, se necessário, seus interesses comuns. Mas era isso apenas um dos contragolpes úteis que a instituição produzia; não era sua razão de ser, sua função principal. Antes de mais nada, a corporação era um colégio religioso. Cada um tinha seu deus particular, cujo culto, quando ela tinha meios, era celebrado num templo especial. Do mesmo modo que cada família tinha seu *Lar familiaris*, cada cidade seu *Genius publicus*, cada colégio tinha seu deus tutelar, *Genius collegi*. Naturalmente, o culto profissional não se realizava sem festas, que eram celebradas em comum com sacrifícios e banquetes. (...) Um culto comum, banquetes comuns, festas comuns, um cemitério comum: não estão reunidas todas as características distintivas da organização doméstica entre os romanos? Por isso pôde-se dizer que a corporação romana era uma “grande família”. Diz Waltzing: “Nenhuma palavra indica melhor a natureza das relações que uniam os confrades, e muitos indícios provam que uma grande fraternidade reinava em seu seio”. A comunidade de interesses assumia o lugar dos vínculos de sangue”.¹

2. A noção de república

“O rei poderia, sem dúvida, cometer um crime, mas não tinha contra si nenhuma justiça. (...) [Após a implantação da república] foram separados o poder civil e as atribuições religiosas; (...). A divisão dos poderes religioso e civil e o novo grande sacerdote colocado ao nível de um magistrado, de um modo contrário às antigas tradições, são seguramente as mais notáveis e importantes inovações de uma revolução cujo fim manifesto era a limitação dos poderes públicos em benefício exclusivo da aristocracia”.²

¹ Durkheim, 2012, p. XVII, XVIII.

² Mommsen, 1876, p. 14, 19.

3. A pretura em Roma

“Nos primeiros tempos da república o pretor era o cônsul em armas. A partir de 367 a.C, segundo as *Leges Liciniae Sextiae*, ele era um magistrado encarregado de exercer em Roma exclusivamente a jurisdição civil (*praetor urbanus*) e podia ser escolhido seja entre os patrícios, seja entre os plebeus: a esse pretor veio se juntar em 241 a.C o *praetor peregrinus*, encarregado dos litígios junto aos estrangeiros ou entre estrangeiros e cidadãos. De dois passaram a ser quatro, seis, oito e assim por diante, se fosse preciso enviar a uma província um magistrado *cum império*. Eram eleitos pelas centúrias sobre a presidência do cônsul; a província lhe era atribuída através de sorteio (*sortitio provinciarum*). O *praetor urbanus* se ocupava de toda a jurisdição civil. Ao tomar posse, publicava um edito válido por um ano, no qual constavam os princípios sobre os quais regularia suas próprias decisões. O pretor não julgava, mas organizava a instância, fixava a formulação do processo e estabelecia o tribunal (presidia as *quaestiones*). Seus delegados eram os prefeitos (*praefecti*)”.³

4. A auctoritas

“As representações do orador [Cícero] são relevantes aqui porque expressam o sentido dado ao conceito da *auctoritas* enquanto força simbólica de uma pessoa, grupo ou instituição específica no ato de tomar decisões e igualmente sancioná-las (Cf. Petit). Segundo as considerações de Andrew Wallace-Hadrill, a *auctoritas* individual dos membros da aristocracia romana (principalmente a *nobilitas*) estava vinculada à obtenção de cargos institucionais e à exaltação dos feitos dos antepassados que integraram magistraturas importantes, um atributo que dependia do emprego de instrumentos de poder que se mostrassem benéficos à comunidade política”.⁴

5. O Senado e a tradição religiosa

“Na medida em que a guerra [com os cartagineses] estava longe de seu término e os sucessos e reveses faziam variar, não somente a sorte, mas a própria alma das famílias de Roma, certas práticas religiosas – em grande parte estrangeiras – invadiram a cidade [Roma] que, em conjunto, ou os homens ou os deuses pareciam ter mudado (...). Quando viu que o mal estava muito forte para ser gerido pelos magistrados inferiores, o Senado encarregou Marco Emílio, o pretor Urbeano de subtrair o povo de tais práticas. Aquele último leu na assembléia um *senatus consultum* e ordenou por édito a quem possuísse catálogos de profecias, fórmulas piedosas ou mesmo tratados sacrificais por escrito, que deveriam entregá-los antes das calendas de abril (primeiro de abril), proibindo ainda os romanos de sacrificarem em local público ou consagrado segundo ritos novos ou estrangeiros”.⁵

³ Canfora, 2002, p. 490.

⁴ Collares, 2010, p. 25.

⁵ Tito Lívio In: Collares, 2010, p. 130.

6. Corinto sob a dominação romana

“Mas a meta dessa expedição poética (do imperador Nero) era Corinto, capital da província romana de Acaia, a qual se tornara uma cidade inteiramente romanizada. Em 146 a.C., Lúcio Múmio não havia deixado pedra sobre pedra desse último núcleo de resistência grega. A população fora dizimada ou reduzida à escravidão. Ao longo de todo um século, a cidade ficara em ruínas, até que [Júlio] César ordenou sua reconstrução sob o nome de Colonia Laus Julia Corinthus, povoando-a com libertos e veteranos”.⁶

7. A figura de Catão

“[Marco Pórcio] Catão exerceu o consulado [195 a.C.] junto com Lúcio Valério Flaco, cabendo-lhe por sorte a província da Hispânia Citerior; por seu desempenho nela obteve a celebração de um triunfo. Como Catão lá permanecesse demasiado tempo, Públio Cipião Africano, cônsul pela segunda vez, de quem Catão fora questor no consulado anterior, quis expulsá-lo da província e pôr-se ele mesmo no seu lugar. Não pode realizar o seu intento nem por meio do Senado, apesar de Cipião ser a pessoa de maior projeção no Estado, porque naquela época a República era governada não pela autoridade pessoal mas pelo direito. Em consequência, irritado com o Senado, depois de cumprido o seu consulado, Cipião permaneceu em Roma com simples cidadão. Catão, porém, eleito censor junto com o já mencionado Flaco, desempenhou essa magistratura com toda a severidade, pois não só censurou muitos nobres, como também acrescentou muitas inovações nas disposições censoriais [*edictum*], a fim de reprimir o luxo, que então já começava a alastrar-se. Durante os seus quase oitenta anos de vida [234-149 a.C.], desde a juventude até os seus derradeiros momentos, não deixou de provocar inimizades por causa da República. Processado por muitos, não só nenhum atrito diminuiu a sua reputação como também, enquanto viveu, cresceu com o brilho das suas virtudes”.⁷

8. Catão na visão de Paul Veyne

“Catão recusava-se a corromper o eleitorado, não se esforçou nem realizou estudos sobre como ganhar o povo e nunca conseguiu chegar ao consulado; ele mesmo recusava os presentes dos reis por vê-los como tentativas de corrupção, e não gestos simbólicos que se tornaram habituais nas relações diplomáticas de sua época. A política era, a seus olhos, uma atividade séria que exigia aplicação e método; desde jovem ele estava envolvido nos negócios e foi um dos menos diletantes homens de Estado de seu século; a política era, para ele, um trabalho: passava dias inteiros diante de seus dossiês e acompanhava regularmente as sessões do Senado, enquanto

⁶ Vandenberg, 1986, p. 224.

⁷ Cornélio Nepos. *Latinos históricos* In: Novak; Neri; Peterlini, 1999, p. 51.

muitos eram absenteístas. Ele tinha uma certa tendência legalista e até mesmo burocrática; feroz defensor das finanças públicas, também mereceria um lugar na história da contabilidade e da papelada: sabia o quanto era importante manter seus registros atualizados com exatidão. Se o puritanismo pode ser considerado o pai espiritual do capitalismo, então o estoicismo pode ser considerado o ancestral do Estado burocrático: como estilo de vida, o estoicismo atribuía o sentido de esforço metódico e lhe fornecia uma justificativa, engrandecendo-o. Catão de Útica foi, talvez, o único homem político de seu século para quem a qualidade de servidor de Estado não teria sido anacrônica. Como ele se recusava a jogar o jogo do clientelismo na política, Cícero, mesmo respeitando-o, considerava-o realmente pouco perspicaz e finalmente um pouco limitado”.⁸

9. Clientelismo e corrupção eleitoral

“Clientelismo e corrupção eleitoral: duas noções desconhecidas dos historiadores da Grécia e totalmente familiares aos de Roma, onde os candidatos às magistraturas ofereciam festas à plebe, distribuíam dinheiro ou combate de gladiadores; é um dos traços mais pitorescos da vida romana no fim da República (pois, sob o Império, o príncipe reservará para si o monopólio desses presentes). Ora, antes de se tornar um meio de corrupção, banquetes e gladiadores tiveram sua origem na vida familiar da oligarquia romana; (...) o mecanismo muito particular das eleições romanas, (...) tinham em comum com o que entendemos por eleições apenas no nome; (...) devido a uma particularidade desse mecanismo desenvolveu-se um tipo de evergetismo senatorial, mas não em Roma: na Itália”.⁹

10. Sobre a corrupção eleitoral

“É notório que a corrupção eleitoral era prática rotineira e epidêmica da luta eleitoral da “república livre”. Desde quando o triunvirado estabeleceu com antecipação os resultados eleitorais nas votações para as principais magistraturas, ninguém – talvez nem mesmo o íntegro Catão – podia manifestar a própria estranheza pela prática da “compra-e-venda” eleitoral. Por isso os processos por “fraudes” eram um prolongamento dos embates partidários, não certamente uma prática moralizadora. Todos sabiam disso e os processos se desenrolavam com resultados alternados ao sabor das relações de forças”.¹⁰

⁸ Veyne, 2015, p. 413.

⁹ Veyne, 2015, p. 415.

¹⁰ Canfora, 2002, p. 331.

11. Os cônsules e as Leis Agrárias

“Um primeiro ponto que me chama atenção nas narrativas de Lívio [Tito Lívio] e Dionísio [de Halicarnasso] é que além de tribunos da plebe, que dentro do modelo gracano [dos irmãos Graco] seriam naturalmente os responsáveis pela agitação da plebe através de Leis Agrárias, alguns cônsules também são postos neste papel. Meunier mostra que as narrativas históricas encaixam esses cônsules em topos literários recorrentes, como o cônsul frustrado ou que aspira à tirania e por isso se comporta como um tribuno, ou os cônsules responsáveis que tentam pôr fim ao conflito das ordens para trazer harmonia para a cidade (Cf. Meunier). Interessa-me, porém, o fato de as narrativas colocarem cônsules nessa situação. Ademais, quando olhamos em detalhe quem são os cônsules envolvidos com as leis agrárias desse período, um aspecto chama atenção: eles se resumem praticamente a membros de duas famílias patrícias específicas, os Fábios e os Emílios”.¹¹

12. O êthos oligarca de Catilina

“Lúcio Catilina [108-62 a.C.], oriundo de uma família nobre, tinha grande vigor intelectual e físico, mas índole má e pervertida. Desde a adolescência foram do seu agrado as guerras intestinas, os assassinios, as rapinas, as dissensões entre cidadãos, e nesse ambiente exercitou a sua juventude. Um corpo capaz de suportar a fome, o frio, o sono, muito além do que se possa imaginar. Espírito atilado, ardiloso, versátil, pronto a tudo simular e dissimular; ávido do bem alheio, pródigo do seu; flamante nas paixões; bastante eloquência, sabedoria pouca. Seu espírito ilimitado aspirava sempre ao excessivo, ao desmedido, ao incrível. Depois da ditadura de Lúcio Sula, dele se apossou o desejo incontrolável de tomar o poder e, desde que pudesse se tornar senhor absoluto de Roma, pouco se importava com os meios para chegar lá. Sua alma feroz a cada dia mais se agitava com a perda do patrimônio familiar e a consciência de seus crimes, ambas agravadas pelos vícios de que acima se falou. Além do mais, estimulavam-no os costumes corrompidos da Cidade a que afligiam dois vícios diferentes e igualmente perniciosos, o luxo e o amor do dinheiro [*luxuria atque auaritia, uexabant* - luxúria e avareza os assediavam]”.¹²

13. Caio Mário e a guerra civil

“Mário e seus pais – *nobiles* plebeus bem-sucedidos – eram clientes dos Cecílios Metelos. Em 119, Lúcio Cecílio Metelo Delmático foi eleito cônsul e parece ter ajudado Mário na sua vitoriosa campanha para ser eleito tribuno da plebe. (...) Apesar do domínio dos *nobiles*, em cada geração havia sempre alguns “homens novos” que conseguiam chegar a ser cônsules. Tal feito nunca era fácil, embora,

¹¹ Knust, 2021, p. 11.

¹² Caio Salústio Crispo. *A conjuração de Catilina* In: Novak; Neri; Peterlini, 1999, p. 63.

talvez, não tão difícil como os “homens novos” bem-sucedidos tendiam a afirmar, mas sempre possível. Quando Caio Mário foi eleito cônsul para o ano de 107 a.C., pouco havia que o distinguisse de outros *novus homo*. Alguns episódios da sua carreira ainda são controversos; entretanto, isso também é verdadeiro no caso de muitos outros senadores, e foi apenas nessa altura que Mário começou a abalar muitas convenções. O seu consulado foi o primeiro de sete que veio a ocupar, muito mais do que qualquer outro senador havia assumido antes. Não era apenas o número que não tinha precedentes, mas a natureza, pois cinco termos foram assumidos consecutivamente entre os anos de 104 e 100, enquanto o sétimo ele conquistou, da mesma forma que tomou Roma, com forças armadas, em 86 a.C. Mário foi uma das principais figuras da guerra civil que eclodiu em 88 a.C., a primeira de um longo ciclo de conflitos internos, os quais viriam a destruir o sistema republicano de governo”.¹³

14. O discurso de Mário em sua campanha eleitoral

“Agora, comparem-me, meus concidadãos, um homem novo, com esses nobres arrogantes. O que eles sabem é apenas o que ouviram ou leram. Eu vi com meus próprios olhos ou fiz com minhas próprias mãos – o que eles aprenderam nos livros eu fiz de verdade durante meu serviço militar. Pensem e conclua vocês mesmos se as palavras são mais valiosas do que os feitos. Eles desprezam minha origem humilde – e eu desprezo sua inutilidade. Eu sou reprovado pela casualidade do nascimento – eles, pela conduta infame. Pessoalmente acredito que todos os homens têm a mesma natureza e que os mais valentes são os mais bem-nascidos. E, se agora os pais de Albino e Béstia pudessem escolher se preferiam ter a mim ou a esses homens como filho, o que vocês acham que eles responderiam, senão que desejariam ter o melhor filho? Se eles [os *nobiles*] me desprezam, então que desprezem seus próprios ancestrais cuja nobreza começou com a coragem, como a minha (...)”.¹⁴

15. Mário e a reforma no exército

“A ação de Mário em 107 a.C. é, por vezes, vista como uma grande reforma, o momento em que o exército romano efetivamente se transformou de uma milícia composta de cidadãos em uma força profissional recrutada predominantemente das classes muito pobres [*proletarii*]. Daquele momento em diante, os legionários passaram a ver o exército como uma carreira e um meio de escapar da pobreza, em vez de um dever que interrompia a vida normal. Sob o sistema tradicional, as legiões eram recompostas a cada ano, porém, com o surgimento do soldado profissional, as legiões tornaram-se permanentes, adquirindo ao longo dos anos um forte sentido de identidade e tradição. Mário contribuiu para essa tendência quando deu a cada

¹³ Goldsworthy, 2016, p. 152, 153, 154.

¹⁴ Apud Goldsworthy, 2016, p. 159, 160.

uma das suas legiões uma águia de prata como estandarte. No passado, cada legião tinha cinco estandartes – uma águia, um touro, um cavalo, um lobo e um javali. Uma vez que o recrutamento não era mais baseado na riqueza, as antigas divisões baseadas em classe e idade deixaram de ter qualquer significado real”.¹⁵

16. Os germânicos, prisioneiros de guerra

“Os germânicos foram primeiro detidos e, então, gradualmente repelidos. (...) Foi nesse momento que Marcelo comandou o ataque de seus homens contra a retaguarda alemã. A nova ameaça provocou pânico entre o inimigo e, em pouco tempo, seu exército foi desbaratado, desordenando-se. Diz-se que os romanos fizeram cem mil prisioneiros, bem como conseguiram grande quantidade de pilhagem. A ameaça dos teutões e dos ambrones à Itália teve, com isso, o seu fim. Enquanto o exército comemorava, chegaram notícias de que Mário fora uma vez mais eleito cônsul. Ele decidiu protelar o seu triunfo até que os cimbros também fossem derrotados. (...) Em um único dia de combate sob um sol quente, entre nuvens de poeira erguidas por dezenas de milhares de pés e cascos, os cimbros foram massacrados. Alguns dos inimigos em fuga se suicidaram. Outros foram mortos pelas próprias esposas que, em seguida, mataram os filhos e, finalmente, a si próprias. Mesmo assim, um número enorme de inimigos foram feitos prisioneiros e vendidos como escravos. Tanto Mário quanto Catulo celebraram um triunfo”.¹⁶

17. As alianças políticas de Mário

“Sua fama [de Mário] levou-o a conquistar um sexto mandato como cônsul em 100 a.C., mas ele teve problemas para realizar a maior parte de seus objetivos, notadamente um programa para assentar muitos dos seus soldados dispensados em guerra na Gália Transalpina, na Sicília e na Grécia. Muitos dos veteranos da Numídia já tinham recebido terras no norte da África. No passado, Mário fora generoso ao conceder a cidadania romana a soldados aliados que haviam combatido bem, e seu desejo de incluí-los no programa de colonos não foi bem recebido por muita gente em Roma. No final, Mário aliou-se ao tribuno radical Lúcio Apuleio Saturnino, um demagogo que frequentemente se valia da violência da turba e até, conforme rumores, de assassinios para derrotar seus oponentes. Por algum tempo, os veteranos de Mário apoiaram o tribuno, o que resultou num grande tumulto no Fórum. Então, Saturnino foi longe demais, tramando o assassinato do ex-tribuno Mêmio, o que levou ao rompimento com Mário. O Senado emitiu seu decreto final (*Senatus-Consultum Ultimum*) que suspendia a lei normal e dava plenos poderes aos magistrados para empregar quaisquer meios necessários para proteger a república”.¹⁷

¹⁵ Goldsworthy, 2016, p. 162.

¹⁶ Goldsworthy, 2016, p. 177, 178.

¹⁷ Goldsworthy, 2016, p. 179.

18. Sila invade Roma

“Sila recebeu como missão a guerra contra Mitridates. Por algum motivo, Mário estava obcecado em conseguir o comando dessa missão. Na década de 90 a.C., tinha visitado a Ásia e chegado à conclusão de que a guerra com o Ponto era apenas uma questão de tempo. Mário estava agora com 69 anos de idade, sendo considerado demasiado idoso para um comandante de campo. Contudo, algo, talvez a consciência de que apenas o sucesso militar o manteria no centro da vida pública e certamente uma rivalidade com Sila, que tentara roubar sua glória na Numídia, fez com que quisesse ser enviado para enfrentar Mitridates. Uma vez mais, ele se aliou a um tribuno, Públio Sulpício Rufo, que usou a Assembleia Popular para contornar a decisão do Senado e passar uma lei que dava a Mário o comando oriental como procônsul. Sila se sentiu ultrajado, vendo a oportunidade de renovar a fortuna da sua família ser sacrificada pela vaidade de outro homem. As seis legiões que ele tinha arregimentado para a guerra estavam nervosas com a possibilidade de Mário levar outras tropas em seu lugar, uma vez que as guerras no Mediterrâneo oriental eram, agora, sinônimo de vitórias fáceis e pilhagem abundante. O cônsul [Sila] fez suas tropas desfilar e realizou um discurso explicando seu agravo. Então, conduziu suas legiões até Roma para “libertá-la dos tiranos”. Nunca antes um exército romano tinha demonstrado vontade de usar violência para apoiar seu comandante numa disputa com seus rivais políticos. Todos, exceto um oficial senatorial, deixaram o exército imediatamente. Roma foi ocupada com facilidade [88 a.C.], pois os oponentes de Sila não tinham tropas para enfrentá-lo. Sulpício foi morto, mas Mário fugiu para a África”.¹⁸

19. A violência em Roma

“Tudo em Roma, durante essas décadas em que a República agoniza, incita os políticos a recrutar, a formar bandidos. Trata-se, inicialmente, de um hábito há muito estabelecido entre a maior parte dos membros da nobreza: o de se cercar de escoltas armadas, compostas por libertos e por clientes, prontos a protegê-los contra eventuais agressões. As ruas de Roma, sobretudo à noite, transformam-se em verdadeiros valhacouts de ladrões e assassinos. (...) Desde o século II a.C., alguns políticos compreendem todo o partido que podem tirar da força manifesta por sua escolta. De defensiva, ela se torna ofensiva. Quando solicitam os sufrágios de seus concidadãos, os candidatos às magistraturas se fazem acompanhar por guarda-costas, capazes num primeiro momento de fornecer uma força de dissuasão e, num segundo momento, de apoiar mediante argumentos “duros” a candidatura de seus patrões. Em 143 a.C. Cipião Emiliano tenta conquistar a censura, a mais alta função do *cursus honorum* romano. Ele chega no Foro seguido por um cortejo de libertos e

¹⁸ Goldsworthy, 2016, p. 180, 181.

de marginais, “vagabundos de praça pública, capazes de amotinar a população e de usar da violência intrigando e vociferando” (Cf. Plutarco). Mário, durante o período em que foi senhor incontestado de Roma, era apoiado em sua política por dois chefes do partido popular: Saturnino e Gláucio. Esses recrutavam uma massa de indigentes e de agitadores que “se infiltram” nos *comícios* no momento das eleições e do voto sobre as leis. (...) Seria fácil citar dezenas de episódios comparáveis que provariam a que ponto se tornou habitual, banal, que um político buscasse nos submundos de Roma homens sem escrúpulos, impelidos pela miséria ou pela marginalidade. Trata-se de indigentes, de escravos (frequentemente fugitivos) que não têm muito a perder e aos quais se acena com a esperança de alforria. São os gladiadores que constituem geralmente o núcleo duro dessas milícias privadas”.¹⁹

20. Casamento e aliança política

“A inflexibilidade de Catão [o Jovem] nem sempre foi benéfica ao bem maior. Por exemplo, depois de retornar a Roma de suas conquistas no exterior, Pompeu cogitou uma aliança com Catão [o Jovem], um homem que ele respeitava, mas de quem frequentemente discordava. Dizia-se que Pompeu propôs uma aliança de casamento com a sobrinha ou com a filha de Catão [o Jovem]. (...) [Este último] descartou a proposta e o fez de forma bastante rude. (...) Mas, ao rejeitar tal associação, Catão [o Jovem] conduziu Pompeu a uma aliança alternativa com César, que prontamente casou sua filha, Júlia, com Pompeu. Unidos e imbatíveis, os dois homens logo colocariam abaixo séculos de precedentes constitucionais”.²⁰

21. Intencionalidade humana e vontade dos deuses

“Nesta ocasião Camilo é eleito ditador. Dirige-se com o exército para Veios. Confia na vitória, porque todos os oráculos se revelaram, todas as ordens dos deuses se cumpriram e, além disso, antes de deixar Roma, prometeu aos deuses protetores destas e sacrifícios. Para vencer, não descarta das possibilidades humanas; aumenta o exército, intensifica a disciplina, manda cavar uma galeria subterrânea para penetrar na cidade. Chega o dia do ataque e Camilo dorme em sua tenda; consulta os auspícios e imola vítimas. Rodeiam-no os pontífices e os áugures; revestido do *paludamentum*, invoca os deuses: “Sob teu comando, ó Apolo, e por tua vontade que me inspira, eu marcho para tomar e destruir a cidade de Veios; a ti, se eu sair vencedor, prometo consagrar-te a décima parte dos troféus”. Mas não basta ter os deuses a seu favor, porque o inimigo tem também uma divindade poderosa a protegê-lo. Camilo evoca-a por esta fórmula: “Rainha Juno, que tens em Veios tua morada, eu te rogo, vem conosco, os vencedores; segue-nos até nossa cidade, recebe

¹⁹ Salles, 1983, p. 208, 209.

²⁰ Holiday; Hanselman, 2021, p. 190.

nosso culto e que a nossa cidade se torne tua!”. Depois, terminados os sacrifícios, pronunciadas todas as orações e recitadas as fórmulas, quando os romanos estão certos dos favores dos deuses, e de nenhum deus defender mais o inimigo, então ordena-se o assalto e a cidade é tomada. Assim é Camilo. Um general romano é homem que sabe combater admiravelmente, que conhece como ninguém a arte de se fazer obedecer, mas que crê firmemente nos áugures, cumprindo diariamente os atos religiosos e sempre convencido de que o mais importante não é a coragem, nem mesmo a disciplina, mas o enunciado de algumas fórmulas pronunciadas tão exatamente como as ordenam os ritos”.²¹

²¹ Coulanges, 1975, p. 178.



C A P Í T U L O 4

ESPÁRTACO

1. O escravo trácio

“Espártaco teria se tornado escravo por meio da guerra, uma vez que as fontes relatam que ele teria sido vendido como uma mercadoria, objeto de leilão em um mercado de escravos. Como foi adquirido por um proprietário de escola de gladiadores, o lanista Lentalus Batiatus ou Baciato (*lanistae* eram os homens que negociavam gladiadores, vendiam ou alugavam para os espetáculos; os editores eram os que organizavam os espetáculos) é provável que Espártaco fosse jovem e logo se destacaria nas arenas. Espártaco não teria se tornado um liberto, diferentemente de outros da gladiadora que conseguiram a liberdade com suas economias. Como foi adquirido em um mercado de escravos, em lotes, é provável que não possuísse muito valor, diferentemente de um cozinheiro, sapateiro ou dançarino, mesmo sendo ele um guerreiro com porte atlético. Assim sendo, se não tivesse sido adquirido por Batiatus, seu destino seria as pedreiras ou as minas, pois o trabalho nestes locais significava condenar o escravo a uma eterna tortura até que viessem a perecer”.¹

2. A cidade de Cápuia

“A cidade de Cápuia recebera estes escravos para as lutas nas arenas vindos das mais diversas regiões. Tito Vespasiano, imperador romano de 79 a 81 enviaria mais de dois mil e quinhentos prisioneiros, resultado da tomada da cidade de Jerusalém durante a guerra judaico-romana (entre 66 e 73), resultando na destruição de seu templo, símbolo do judaísmo. Cabe ressaltar, ainda, que Tito também era um admirador dos trácios e dos gladiadores trácios”.²

¹ Silva, 2018, p. 28.

² Silva, 2018, p. 30.

3. Espártaco e Crixo

“Neste sentido, a partir de início de 72 a.C. ocorreu uma divisão entre os escravos fugitivos, isto é, duas facções se formaram: uma liderada por Espártaco, que almejava seguir para além dos Alpes e, aqueles, sob o comando de Crixo, que preferiam permanecer no sul da Itália para saquear e lutar. Deste modo, um grupo com aproximadamente trinta mil homens, principalmente gauleses, se dirigiram para Aprília, liderados por Crixo, que foram impedidos de continuar pelo exército do pretor Quinto Arrio, que acabou dizimando dois terços das tropas, próximo ao monte Gargano, e Crixo acabou morrendo nos conflitos. Sem Espártaco, o exército de Crixo acabou sendo disperso. Enquanto que Espártaco seguia em direção ao norte”.³

4. Espártaco e Crasso

“Ao chegar ao sul da Itália no ano de 71 a.C., Espártaco já estava em seu terceiro ano de liberdade; o Senado cansado das vitórias dos rebeldes seguidores de Espártaco, atribuiu a tarefa de pôr fim ao conflito a Marco L. Crasso, um dos homens mais ricos de Roma, que havia servido a Lúcio C. Sila durante a segunda guerra civil entre Sila e Caio Mario. (...) Crasso reuniu sob seu comando oito legiões, sendo que seis foram por convocações e voluntários, patrocinados por ele mesmo”.⁴

5. Crasso e Pompeu

“Crasso pusera a fortuna a seu serviço, conduzira muito bem as operações, expusera-se pessoalmente ao perigo e, no entanto, seu êxito acabou aumentando a glória de Pompeu. Os rebeldes que depois da batalha haviam fugido em número de cinco mil, toparam com Pompeu e foram aniquilados. Por isso Pompeu mandou uma carta ao Senado esclarecendo que, de fato, Crasso obtivera sobre os escravos uma vitória manifesta, mas que ele extirpara as raízes da guerra. Triunfou com brilho sobre Sertório e a Espanha. Crasso sequer ousou solicitar igual honra: teve que contentar-se com aquele triunfo a pé que se chama ovação [*ovatio*]”.⁵

3 Silva, 2018, p. 44.

4 Silva, 2018, p. 46, 47.

5 Silva, 2018, p. 51.



CAPÍTULO 5

HISTÓRIA

1. As fontes da História antiga

“Os documentos conservados não são sempre (a experiência quase nos autoriza a escrever: nunca) aqueles que desejaríamos, que seria preciso que fossem. Ou não existem, ou são em número insuficiente: é o que comumente ocorre em História antiga, onde, na maioria das vezes, trabalhamos sobre fontes literárias, sempre concisas demais, e, de resto, secundárias ou terciárias (pois Tito Lívio, por exemplo, em vez de elaborar a sua História baseando-se nos documentos originais, contentou-se em refazer a narrativa de seus predecessores, Políbio ou Valério Antias); as poucas fontes primárias que possuímos estão representadas pelos documentos arqueológicos, as inscrições e os papiros descobertos ao sabor das escavações, em virtude, portanto, de uma seleção arbitrária”.¹

2. Os cônsules na visão de Políbio

“Os cônsules, presentes em Roma quando não conduzem exércitos, são os chefes de todos os negócios públicos. Pois todos os magistrados restantes lhes são subordinados e obedecem, exceto os tribunos [da plebe]; também introduzem embaixadas no Senado. Além disso, apresentam as deliberações mais urgentes e executam toda a gestão dos decretos. E quantas coisas, dentre as relativas aos negócios comuns, devem ser realizadas por meio do povo, a eles convém ponderar e reunir assembleias, propor decretos e executar o que bem pareça à multidão. A respeito da preparação da guerra e de toda situação de combate, têm um poder quase autocrático, pois lhes cabe dispor os aliados como bem lhes pareça, instituir tribunos militares, alistar soldados e escolher os mais aptos. Além disso, são soberanos para punir os subordinados quando em combate. Têm poder para gastar do tesouro público quanto decidirem, acompanhados por um questor que cumpre prontamente o que decidirem”.²

¹ Marrou, 1978, p. 57.

² Políbio In: Sebastiani, 2005, p. 2011.

3. Políbio e a crítica ao historiador Fábio Pictor

“Queria alguém saber por que mencionei Fábio [Pictor] e sua afirmação? Não foi por temor de ver os leitores aceitarem as suas teses, considerando-as plausíveis; a ilogicidade inerente a elas é evidente a qualquer um, mesmo sem comentários meus. Mas o meu objetivo é prevenir os leitores desta obra para não darem atenção ao nome do autor e sim aos fatos, pois há pessoas que dão importância não ao que Fábio escreve e sim ao próprio escritor, e levando em conta a sua qualidade de contemporâneo dos acontecimentos e de senador romano aceitam imediatamente como digno de crédito tudo que ele diz. Na minha opinião, embora não devamos atribuir pouco valor à sua autoridade não somos obrigados todavia a aceitá-la como definitiva, e na maioria dos casos os leitores devem pôr à prova suas afirmações confrontando-as com a realidade dos fatos”.³

4. A História em Políbio

“Por fim, destacamos a escrita de Políbio, sua concepção universalista da história (*katholiké*) e sua tentativa de explicar o sucesso de Roma frente aos demais povos conhecidos (Cf. Canfora). Mesmo se diferenciando da História parcial – nos moldes de Tucídides – o relato polibiano seguiu uma hierarquia muito aproximada à do ateniense no que tange à utilização das evidências (Cf. Marincola). Kenneth Sacks informa que os critérios de Políbio primavam, inicialmente, pela observação direta dos eventos, em seguida, pelos relatos de testemunhas oculares, ficando por último a versão de terceiros sobre os fatos reportados, incluindo-se aqui os registros escritos. Com isso, Políbio reconheceu a falibilidade do investigador, defendendo a experiência pessoal na arte da guerra e na arena política como forma de superação (Cf. Miles). Por meio dessa perspectiva, ele também primou pela história recente, entendendo como função de seu ofício a educação de generais e administradores de Estado, empreendimento bastante esperado, visto que integrou o círculo dos Cipiões (Cf. Momigliano)”.⁴

5. Timeu e Políbio

“Contra Timeu [historiador], ele [Políbio] dirige palavras duras sobre a invenção de sentenças retiradas puramente de sua imaginação (Baron, 2013, p. 58). Segundo Políbio, “devemos levantar sérias dúvidas a respeito do caráter de Timeu”, já que o mesmo fazia parte do grupo dos homens “cegos mesmo com os olhos abertos” (Walbank, 1990, p. 34). Timeu é acusado de ter apresentado algumas afirmações falsas e intencionais, o que revelaria a sua falta como historiador: “Pode algum leitor dessas manifestações deixar de notar que Timeu as reproduziu infielmente na

³ Políbio In: Sant’ana, 2012, p. 144.

⁴ Collares, 2010, p. 99.

sua obra, e que agiu dessa maneira intencionalmente? De fato, ele não apresenta as palavras efetivamente proferidas nem o sentido do que foi realmente dito; ao contrário, imaginando o que deveria ter sido dito, ele mesmo compõe todos esses discursos e tudo que se segue aos eventos, como um aluno em uma escola de retórica tentando falar sobre um tema dado, e exhibe os seus próprios dons oratórios em vez de reproduzir as palavras realmente faladas" (*Histórias*, 12, 25a)".⁵

6. Filarco e Políbio

"A severidade de suas [Políbio] críticas também não ignora Filarco [historiador]. A suposta insistência do último em "sempre" apresentar em todas as oportunidades esses horrores (isto é, elementos puramente trágicos) diante de nossos olhos é algo condenável por Políbio, que enxerga na tarefa do historiador o contrário do que se deve esperar de uma tragédia: "O historiador não deve tentar emocionar seus leitores com tais quadros exagerados"; do contrário, insiste, deve "instruir e convencer permanentemente os estudiosos com a veracidade dos fatos e das palavras" (*Histórias*, 12, 240; Walbank, 2002, p. 168-178). Outro "pecado capital" de Filarco seria apenas narrar as catástrofes e não aludir às suas causas, o que por vezes tornaria obscuro o significado correto ou injusto da ação. Assim, seria impossível sequer "sentir uma piedade justificada ou uma indignação apropriada" ".⁶

7. A *historia magistra* em Tito Lívio

"Em razão disto, Tito Lívio, desde o prefácio do Primeiro Livro, aponta para a importância do passado aos seus contemporâneos, os quais podiam, a partir dos *exempla* da História, imitar e exaltar os *mos maiorum* [costumes dos nossos antepassados]. Nas suas palavras: "O que é produtivo e salutar no conhecimento dos fatos é considerar atentamente os ensinamentos de todos os exemplos presentes em tão célebre tradição. Daí, para si mesmo e para [a *res Publica*], pode-se apreender o que imitar, daí poderia ser evitado o que é vergonhoso; tanto em sua origem quanto em seu desfecho (*Ab Urbe Condita* I)". (...) Como já demos a entender, a partir da reprodução e exposição dos *exempla* (Antiqueira, 2008, p. 50), somente um público entretido, ao contemplar as experiências de seus concidadãos no passado, poderia torná-las parte efetiva do presente. Deste modo, ser historiador em Roma era personificar a força e a integridade da *res Publica*".⁷

⁵ Sant'ana, 2012, p. 151.

⁶ Sant'ana, 2012, p. 151.

⁷ Silva, 2015, p. 94, 95 e 102.

8. Tito Lívio e a retórica

“Essas características [de que as fábulas são coerentes somente diante dos sentimentos de seus leitores] asseguram, em nossa opinião, a concepção liviana da História, um tanto distinta da perspectiva tucidideana e polibiana, relacionada à reconstrução imediata do passado recente via suas próprias observações e experiências diretas. A única experiência evocada por Lívio seria aquela que Cícero havia defendido para o ofício do historiador em seu *De oratore*: a capacidade de realização do discurso plausível diante de uma platéia, característica semelhante aos atributos dos políticos e/ou juristas no Fórum, versados na arte de se apropriarem dos anseios de seus ouvintes para conceder um grau seguro de verossimilhança aos eventos (Cf. Sebastiani). Afinal, era função dos retóricos direcionarem as opiniões alheias, esculpirem, pela ornamentação da palavra, espetáculos que pudessem gerar sentimentos genuínos no público, demonstrando por analogia um conjunto de cenas coerentes (Cf. Vasaly)”.⁸

9. Tito Lívio e as lições da História

“O que é particularmente salutar e fecundo no conhecimento dos fatos é olhar atentamente as lições de cada exemplo, constantes de um documento claro: aí se pode encontrar o que imitar para si e para a sua república; aí, o que evitar – indigno pelo começo, indigno pelo desfecho. E mais, ou me engana o amor ao trabalho que empreendo, ou nenhuma outra república, jamais, foi maior ou mais santa ou mais rica de bons exemplos; nem houve Cidade na qual a cobiça e a luxúria tivessem penetrado tão tarde, nem onde houvesse sido tão grande, por tanto tempo, a honra da pobreza e da parcimônia. Aliás, quanto menos bens, tanto menos cupidez havia. Ultimamente, a riqueza e os prazeres abundantes arrastaram, aquela, a cobiça, estes, o desejo de perder-se e pender tudo pelo luxo e pela devassidão”.⁹

10. O historiador Salústio e as imagens de César e Catão

“Mas em minha própria memória havia dois homens de enorme mérito, apesar das ídoles opostas, Marco Catão [o Jovem] e Caio Júlio César. (...) Em ancestralidade, idade e eloquência, eles eram quase iguais; a grandiosidade de suas almas estava no mesmo patamar, assim como o renome, mas cada qual de uma forma distinta. César era considerado grandioso por causa de sua caridade e profunda generosidade e Catão [o Jovem], pela retidão de sua vida. O primeiro tornou-se famoso por sua gentileza e compaixão; para o segundo, a austeridade lhe trouxera prestígio. César foi notório por doar, aliviar dificuldades, perdoar; Catão [o Jovem], por não se permitir presentes luxuosos. Em um havia refúgio para os desafortunados; no

⁸ Collares, 2010, p. 114.

⁹ Tito Lívio. *História do povo romano* In: Novak; Neri; Peterlini, 1999, p. 91 e 93.

outro, a destruição dos perversos. Era louvada a natureza tranquila no primeiro; no segundo, a estabilidade. Finalmente, César tomara a decisão de trabalhar com afinco, ficar atento; dedicou-se aos problemas dos amigos em detrimento dos próprios; não recusou nada que valesse a pena doar; desejou ter um comando, um exército, uma nova guerra em que seus méritos pudessem brilhar. Catão [o Jovem], ao contrário, cultivou autocontrole, probidade, mas, acima de tudo, austeridade. Ele não disputou riquezas com os ricos nem traições com os traidores, mas disputou o mérito com os enérgicos, o autocontrole com os moderados, a integridade com os irrepreensíveis. Preferiu ser virtuoso, em vez de apenas parecer; assim, quanto menos buscava a notoriedade, mais ela o alcançava”.¹⁰

¹⁰ Salústio In: Holiday; Hanselman, 2021, p. 188, 189.



C A P Í T U L O 6

JÚLIO CÉSAR E O IMPÉRIO

1. Júlio César fugindo de Sila

"A figura de César, no dealbar da juventude, nos parece como a de um homem caçado, mas irredutível, ferozmente empenhado na defesa da honra do partido "popular", derrotado. Contra ele se desencadeia a hostilidade do ditador Sila, que gostaria de eliminar esse sobrinho de Caio Mário, mas também rebento de uma das mais antigas famílias patrícias, a *gens* Júlia, que se gabava de uma descendência mítica de Iulo, filho de Enéias. A sanha contra o tão jovem filho de Caio Júlio César (maior, morto em 85 a.C., quando o futuro ditador [Sila] tinha apenas 16 anos) não iria ser totalmente indolor. Sila preferiu tentar humilhá-lo, entre outras coisas procurando forçá-lo a repudiar sua mulher, Cornélia, por sua vez filha de Cina, o outro líder "popular", derrotado por ele quando da marcha sobre Roma. Para César a experiência dos primeiros anos de vida "consciente", sob a ditadura de Sila, foi talvez decisiva. Ele experimentou então o que significa arriscar tudo, numa situação de prepotência dos inimigos políticos. Passou pelo que podia significar o domínio incontrolável da *factio paucorum* [festa de poucos]. Depois de impedir César de tomar posse como *flamen Dialis* [Cargo destinado a César por Cina e Mário], Sila pensou em acabar de vez com ele e mandar matá-lo. É o que diz Plutarco de maneira inequívoca. Suetônio o dá a entender quando conta que César, obrigado a mudar de esconderijo a cada noite e forçado até a corromper com dinheiro "o pessoal que o caçava", "finalmente consegue ser poupado" por intermédio das Vestais [direito de asilo nos santuários] e também de Aurélio Cota [irmão de Aurélia, mãe de César; na época do conflito com Mário, voltava a Roma na comitiva de Sila]. Sila encontrou, portanto, resistência entre as pessoas de seu convívio, contrárias à iniciativa de dar cabo de César. Daí a irritada tirada dirigida a seus confrades, incapazes de compreender a periculosidade de César: "Que se considerassem vencedores e ficassem com ele, mas uma coisa deviam saber: a pessoa que com tanta insistência desejavam poupar, um dia seria a ruína do partido aristocrático (*optimatum partibus*) que juntos tinham defendido, pois em César se encontravam muitos Mários" (Suetônio, *César I*). E embora não lhe

faltassem sicários anônimos e de confiança, a presa se lhe escapou. Essa experiência extrema de César deu-lhe lastro para uma escolha definitiva de campo, quando, como narra Plutarco, “vagava pela Sabina” mudando de esconderijo a cada noite”.¹

2. A tomada de Roma por Júlio César

“O tribuno Metelo quis impedi-lo de tomar dinheiro do tesouro público e alegou leis que o proibiam: “O tempo das armas”, disse-lhe César, “não é o das leis. Se não aprovas o que quero fazer, retira-te: a guerra não tem necessidade alguma dessa liberdade de palavras. Quando o acordo for feito e eu tiver deposto as armas, poderás então discursar como quiseses. De resto”, acrescentou, “quando te falo assim, não uso de todos os meus direitos. Pois vocês me pertencem, pelo direito de guerra, tu e todos os que se declararam contra mim e caíram em minhas mãos”. Após esta lição dada a Metelo, ele avançou em direção às portas do tesouro. Como não encontrava as chaves, mandou chamar serralheiros e ordenou-lhes que abrissem as nove portas. Metelo quis ainda opor-se, e várias pessoas louvaram-no por sua firmeza. César elevou então o tom e ameaçou mata-lo se continuasse a ser importuno: “E sabes bem”, acrescentou, “que para mim isso é mais difícil dizer do que fazer”. Metelo retirou-se, assustado por tais palavras. E todos se apressaram a fornecer a César, sem mais dificuldades, todo o dinheiro de que ele necessitava para a guerra”.²

3. Júlio César na visão de Cícero

“Tinha talento, espírito crítico, memória, cultura, aplicação, previdência, diligência. Tinha realizado atividades bélicas nefastas para a república, todavia grandes. Há anos e anos aspirava ao reino: ao fim, com um esforço ingente e a custo de grandes riscos, realizou seu propósito. Com donativos, monumentos, distribuição de riquezas, refeições públicas, conquistara o coração da massa inexperiente. Tinha ligado a si os seus com prêmios que lhes concedia; os adversários, assumindo a máscara da clemência. Que mais dizer? Um pouco com o terror, um pouco contando com a resignação, tinha introduzido em um povo livre o costume da servidão”.³

4. Júlio César na interpretação de Suetônio

“No entanto algumas outras atitudes e manifestações suas pesam mais na balança, a ponto de se pensar que ele abusou do despotismo e mereceu ser morto. Não se investiu apenas de dignidades excessivas, como seguidos consulados, ditadura vitalícia e prefeitura dos costumes, sem contar o prenome de imperador, o cognome de pai da pátria, sua estátua em meio às de reis, um estrado na orquestra. Permitiu

¹ Canfora, 2002, p. 31, 32.

² Plutarco In: Schmidt, 2010, p. 183.

³ Cícero. *Filípicas II* In: Canfora, 2002, p. 390.

também que lhe fossem outorgados privilégios que estão acima da grandeza humana: uma poltrona de ouro da cúria e no seu tribunal, um carro e um andor na procissão do circo, templos, altares, imagens ao lado dos deuses, leite divino, um flâmine, os lupercos, a denominação de um mês derivada de seu próprio nome; apossou-se de toda sorte de dignidades e as concedeu a seu bel-prazer. Do terceiro e quarto consulado não exerceu mais que o título, satisfeito com o poder da ditadura que lhe tinha sido atribuída juntamente com os consulados e durante esses dois anos designou dois cônsules substitutos para os três últimos meses; dessa forma não realizou, nesse intervalo, eleições senão para tribunos e edis da plebe e criou prefeitos propretors para cuidar, em sua ausência, da administração da cidade [Roma]. (...) Com igual arbítrio, fazendo pouco das tradições pátrias, escalou magistrados por anos a fio, confiou a dez ex-pretors as insígnias consulares, fez entrar no Senado cidadãos recentes e alguns gauleses semibárbaros. Colocou na direção da moeda e das rendas públicas seus próprios escravos. Confiou a administração e o comando das três legiões deixadas em Alexandria a Rufião, filho de um seu liberto e seu namorado”.⁴

5. O êthos de Júlio César

“Na Gália, espoliou santuários e templos dos deuses, repletos de oferendas, arrasou cidades mais amiúde para colher despojos do que para puni-las; em consequência, abarrotou-se de ouro e passou a vendê-lo pela Itália e pelas províncias à razão de três mil sestércios a libra. No primeiro consulado desviou do Capitólio três mil libras de ouro, repostas por outro tanto de bronze dourado. Concedeu, à custa de dinheiro, alianças e tronos, tendo extorquido só de Ptolomeu perto de seis mil talentos em seu próprio nome e no de Pompeu. Depois, à custa de rapinas e sacrilégios mais que evidentes, sustentou os encargos das guerras civis e as despesas dos desfiles triunfais e dos espetáculos”.⁵

6. O *Pontifex maximus*

“Nesse íterim, como tinha falecido Metelo, o *Pontifex maximus*, e como aspiravam ao sacerdócio – que era então muito disputado – Isáurico e Cátulo, varões ilustríssimos e de muito grande prestígio no Senado, César não lhes fez concessão, mas, dirigindo-se ao povo, apresentou-se para competir com eles no cargo. Visto que o interesse pelos candidatos se mostrava quase igual, Cátulo, sentindo maior temor diante da incerteza do resultado, em virtude de sua posição mais elevada, enviou um emissário a César, na tentativa de persuadi-lo a renunciar a seu projeto ambicioso, mediante muito dinheiro. Mas este declarou que levaria a cabo a luta,

⁴ Suetônio, 2007, p. 109, 111.

⁵ Suetônio, 2007, p. 85.

mesmo após ter pedido emprestado ainda mais. Quando chegou o dia da eleição, e sua mãe lacrimosa o acompanhava à porta, César abraçou-a e disse: “Mãe, hoje verás teu filho ou *Pontifex maximus* ou um exilado”. Terminada a votação sem acordo, surgiu uma disputa e César venceu, causando ao Senado e aos nobres o temor de que levasse o povo a tudo ousar”.⁶

7. Um cônsul popular

“Entretanto, César, estando sob a proteção da amizade de Crasso e Pompeu, entrou na disputa pelo consulado. Foi triunfalmente proclamado com Calpúrnio Bíbulo e, tendo assumido seu cargo, logo propôs leis que não competiam a um cônsul, mas a um tribuno muito arrojado. Para agradar ao povo, apresentou proposta de estabelecimento de algumas colônias e de distribuição de terras. Como no Senado os nobres se opuseram, ele, que há muito tempo precisava de um pretexto, começou a gritar e a protestar que estava sendo impedido contra sua vontade para a assembleia do povo, a fim de por força cercá-la de atenções devido à insolência e à dureza do Senado; depois saiu em direção à assembleia popular”.⁷

8. Os casamentos arranjados

“César procurava apoderar-se ainda mais da influência de Pompeu: ele tinha uma filha, Júlia, que era noiva de Servílio Cépio; comprometeu-se a casá-la com Pompeu e declarou que daria a Servílio a filha de Pompeu, que também não era livre, mas tinha sido prometida a Fausto, filho de Sila. Pouco tempo depois César desposou Calpúrnia, filha de Pisão, ao qual instituiu cônsul no ano seguinte, embora, neste momento também, Catão protestasse veementemente e bradasse que era intolerável que o poder absoluto fosse substituído por casamentos e que, por meio de mulherzinhas, os homens se sucedessem uns aos outros nas províncias, nos exércitos e nos cargos públicos”.⁸

9. Júlio César como evérgeta

“Como gastava à larga e parecia comprar uma glória efêmera e curta por alto preço, enquanto na realidade estava comprando as maiores vantagens por baixo preço, diz-se que, antes de ocupar certo cargo público, veio a ser devedor de 1.300 talentos. Uma ocasião, depois que foi designado para curador da Via Ápia, ele contribuiu para a despesa com quantias muito grandes de seu próprio capital. Uma outra vez, quando era edil, forneceu trezentos e vinte pares de gladiadores, e, com os outros recursos e grandes gastos para os teatros, as procissões e os festins, ofuscou os projetos ambiciosos de seus predecessores”.⁹

⁶ Plutarco, 2007, p. 149-151.

⁷ Plutarco, 2007, p. 163.

⁸ Plutarco, 2007, p. 163.

⁹ Plutarco, 2007, p. 147.

10. Júlia, a filha de Júlio César

“Quando [Júlio César] estava prestes a fazer a travessia, chegaram a ele cartas dos amigos de Roma, noticiando o falecimento de sua filha; morrera de parto na casa de Pompeu. Grande dor dominou o próprio Pompeu, e grande dor também a César, enquanto os amigos ficaram transtornados, porque o parentesco, que mantinha em paz e concórdia o Estado, já debilitado por outras razões, estava dissolvido; e, de fato, a criança logo morreu, poucos dias tendo sobrevivido à mãe. Quanto à Júlia, contra a vontade dos tribunos, o povo ergueu seu corpo e levou-o para o campo de Marte, e aí jaz depois de ter recebido as honras fúnebres”.¹⁰

11. Júlio César e a tradição régia

“O discurso pronunciado em homenagem a Júlia nos é mais bem conhecido do que suas outras peças oratórias porque Suetônio extraiu dele uma longa citação. O trecho citado pelo biógrafo parece escolhido com uma certa malícia. Nele César se detinha na descendência de Júlia por parte da mãe e notava com insistência que Júlia descendia de Anco Márcio (os Júlios, por sua vez, de Vênus). E ao reivindicar essa origem real, César exaltava também o carisma da realeza. Entre outras coisas, dizia: “Estão, pois, presentes na minha estirpe tanto o caráter sagrado dos reis, os quais têm enorme peso na vida dos homens, como a santidade dos deuses, dos quais os próprios reis descendem”. A escolha é talvez intencional. Suetônio quis salientar essa forte reivindicação de realeza, esse situar-se complacente de César na tradição régia”.¹¹

12. Vercingetórix e Júlio César

“De acordo com Plutarco, Vercingetórix envergava sua melhor armadura e montava seu mais belo cavalo de batalha. Depois de cavalgar ao redor do tribunal, ele desmontou, depositou suas armas no chão e sentou-se na grama, esperando em silêncio para ser levado dali. O número de cativos era enorme – cada soldado do exército recebeu um prisioneiro para vender como escravo –, aumentando o já grande número de homens aprisionados por César durante as campanhas na Gália. Plínio acreditava que mais de um milhão de pessoas foram vendidas como escravas em consequência das suas conquistas, e muitas outras foram mortas. César tinha ido à sua província com uma enorme dívida, mas seus lucros nessas campanhas não apenas permitiram que pagasse seus credores, como também o tornou um dos homens mais ricos da república. Uma ação de graças pública de vinte dias foi decretada pelo Senado para celebrar a derrota de Vercingetórix [em 52 a.C.]”.¹²

¹⁰ Plutarco, 2007, p. 183.

¹¹ Canfora, 2002, p. 44.

¹² Goldsworthy, 2016, p. 285.

13. A arrogância de Júlio César e os auspícios

“A tal ponto andou sua arrogância que, ao anunciar-lhe o *harúspice* [sacerdote] que os auspícios eram funestos e que as entranhas da vítima não tinham coração, ele [Júlio César] retrucou que “eles seriam mais favoráveis quando assim ele os quisesse e que não se devia ajuizar como prodígio se um animal não tivesse coração””.¹³

14. O tribuno Pôncio Áquila e Júlio César

“Mas sobretudo ele [Júlio César] provocou contra si um ódio particular e mortal a partir do seguinte incidente. Os senadores, em peso, se dirigiam a ele para lhe dar conta das inúmeras decisões tomadas, que o distinguiam sobremaneira; ele os recebeu sentado diante do templo de Vênus Genitora. Há os que pensam que, quando se dispôs a levantar-se, foi contido por Cornélio Balbo, outros acham que nem isso fez; ao contrário, mesmo quando Caio Trebácio o aconselhou a levantar-se, ele o encarou com fisionomia de poucos amigos. Esse fato pareceu ainda menos aceitável porque, passando com seu carro de triunfo pelos bancos dos tribunos, enfureceu-se com Pôncio Áquila, por ser o único deles a não se erguer, e lhe disse aos gritos: “Então tribuno Áquila, vem exigir de mim a república!” e, por dias e dias, ao prometer qualquer coisa a quem quer que fosse, não deixava de incluir a ressalva “se, no entanto, Pôncio Áquila o permitir”.¹⁴

15. Sobre o cesarismo

“Sobre essa abertura em direção aos velhos grupos dirigentes, Napoleão [Bonaparte] tem uma certeza: depois de Munda, estando já liquidado o partido pompeiano, “o partido popular e os veteranos aumentaram suas pretensões, faziam ouvir suas vozes. César ficou preocupado com o fato e recorreu às principais famílias para refreá-los”. Bom ou mau (o ideal seria encontrar nas fontes ecos desse recrudescido radicalismo “popular” posterior a Munda), esse diagnóstico oferece a Bonaparte a oportunidade de formular uma espécie de teoria geral sobre o reconstituir-se de uma “aristocracia”, em qualquer contexto: mesmo num quadro de uma revolução que tenha derrubado a nobreza como classe, mesmo quando se procura evitar a formação de uma aristocracia no “Terceiro Estado” e até no âmbito operário (...) Pois bem, conclui ele, um príncipe nada tem a ganhar com um tal “deslizamento” da aristocracia; é preferível manter em vida a velha aristocracia e tirar proveito dela numa nova ordem, “recolocando de pé as velhas famílias sob os novos princípios (*Précis*, p. 210)”. Essa foi, na sua opinião, a virada de César na fase final. É uma leitura legítima do cesarismo, que, no entanto, deixa sem explicação o atrito crescente que a virada na direção de um poder pessoal duradouro provocou exatamente na aristocracia que César se iludia em atrair”.¹⁵

¹³ Suetônio, 2007, p. 111.

¹⁴ Suetônio, 2007, p. 111-113.

¹⁵ Canfora, 2002, p. 310.

16. Cícero como edil

“Nesse momento, fui designado para ser edil; tenho consciência do que o povo romano me atribuiu: devo celebrar com atenção e solenidade jogos muito veneráveis (...) tenho a responsabilidade dos edifícios públicos e da polícia de Roma; todos esses esforços trazem as seguintes vantagens: o direito de votar no Senado antes dos numerosos senadores, o direito de usar uma toga bordada, a cadeira curul, o direito de deixar meu retrato de lembrança para a posteridade”.¹⁶

17. Augusto e o poeta Virgílio

“Fossem quais fossem as origens e as formas assumidas pela lenda, a matéria escolhida por Virgílio tinha a vantagem de religar diretamente a Roma imperial ao passado mais longínquo e mais prestigioso do mundo helênico. A *Iliada* [de Homero], da qual se disse, com razão, que constituía a “Bíblia” do pensamento grego, figurava assim como a caução da grandeza romana: os romanos deixavam de ser os conquistadores ávidos, senhores do universo apenas pela força das armas, para se converterem nos instrumentos de um Destino ou, se se preferir, de uma Providência que dá curso aos seus desígnios após dez séculos. (...) Porém, ao escolher a personagem de Eneias, Virgílio tinha ainda uma outra intenção. Eneias, filho de Vênus e de Anquises, era o antepassado da *gens Iulia*, de que descendiam César e Augusto. Da sua união com Creusa nascera um filho, chamado Ascânio nos poemas homéricos, mas que a tradição italiana conhecia sob o nome de *Lúlio*. Fora este menino que, dizia-se, havia fundado a cidade de Alba, metrópole de Roma e pátria de Rômulo e Remo. Ele tornara-se, por seu turno, o antepassado de uma longa linhagem de que o último representante era César. Assim, a promessa feita pelos deuses a Eneias [“após a destruição de Tróia, e o fim da raça de Príamo, o poder retornaria a ele e seus descendentes que obteriam o império do mundo”] encontrava o seu pleno cumprimento no principado de Augusto: sem dúvida que, e num certo sentido, todos os romanos eram “filhos de Eneias”, mas o filho de Eneias por excelência era Augusto, cuja missão divina, no fim das contas, estava assegurada pela profecia homérica. (...) Virgílio, ao escrever a *Eneida* [iniciada em 29 a.C. e, interrompida em 19, com o morte de Virgílio], não traía as suas próprias convicções; ele permanecia fiel à mística cesarista que animava já a *Écloga* de Dáfnis, e é talvez por isto, por causa desta profunda sinceridade, que ele tão bem serviu as intenções de Augusto e contribuiu para fornecer tão sólidos fundamentos espirituais ao regime imperial”.¹⁷

¹⁶ Cícero. *Des súpplices*, XIV, 36 In: Veyne, 2015, p. 389.

¹⁷ Grimal, 2018, p. 73,76.

18. O poder tribunicio de Augusto

“A *tribunicia potestas* significava a posse de autoridade oficial sem obtenção de um cargo político. Augustus possuía os poderes do tribuno, mas não exercia efetivamente a magistratura de tribuno, que como patrício, não poderia exercer. Esta condição de Augustus continha certa novidade marcante, a qual de maneira visível contribuía para uma ruptura mais acentuada com os fundamentos constitucionais da República. As magistraturas da República por mais amplos que fossem seus poderes, trabalharam dentro de duas restrições fundamentais: a anualidade e a colegialidade. Um oficial republicano poderia ocupar um cargo específico apenas por um ano (em circunstâncias normais). Depois de deixar o cargo, seria responsabilizado por todas as ações tomadas por ele durante esse ano. O próprio Augustus, quando ocupava o consulado ano após ano, teve que se submeter à eleição anual (embora formalmente possa ter sido) e dividir o cargo com um colega cônsul cujo poder dentro desse cargo duplicou o seu (Cf. *Res Gestae*). (...) O exemplo das moedas [na dissertação de Sidney Barros é exposta várias imagens de moedas da época] pode convergir com a nossa argumentação de que Augustus fez uso da autoridade tribunicia no decorrer de seu governo exacerbadamente, seja na posição de intervir sobre propostas do Senado ou na de vetar alguma imposição que julgasse injusta e, principalmente, referenciado ao cuidado com a plebe e suas peculiaridades, ou na de utilizar-se desse poder por Augustus para conter situações refratárias ao seu governo e a sua governabilidade, com o intuito de converter arbitrariedades em legitimidade de poder”.¹⁸

19. A censura de Augusto e a imagem de César

“Citam-se também como suas [de Júlio César] algumas obras da mocidade, como *O elogio de Hércules*, a tragédia *Édipo*, bem como *Coletânea de ditos espirituosos*. Mas Augusto proibiu que o público tivesse acesso a todos esses opúsculos, em carta bem curta e clara enviada a Pompeu Macro, a quem incumbira de administrar as bibliotecas”.¹⁹

20. Agripa e Augusto

“Desde o começo da sua carreira, Otaviano confiou muito em seu grande amigo Marco Vipsânio Agripa para comandar suas tropas. Foi Agripa que controlou as frotas que derrotaram Sexto Pompeu – o último filho sobrevivente de Pompeu, o Grande – em Nauloco, em 31 a.C., e Antônio em Ácio, em 31 a.C. Membro de uma família obscura, ele nunca ameaçou eclipsar o filho adotivo de César e cresceu com ele, casando-se com a filha de Augusto, Júlia. Até sua morte, em 12 a.C., Agripa foi

¹⁸ Barros, 2020b, p. 63, 64.

¹⁹ Suetônio, 2007, p. 91.

frequentemente despachado para travar as guerras mais importantes do império, tendo realizado campanhas na Hispânia, na Gália, na Germânia, nos Bálcãs e no Oriente com grande sucesso. Era, evidentemente, um comandante muito capaz, porém pouquíssimas fontes sobre suas campanhas sobreviveram, nenhuma das quais nos permite reconstruí-las em detalhes. Isso pode não ser inteiramente uma coincidência, pois seus maiores sucessos foram atribuídos publicamente ao imperador”.²⁰

21. O senado sob o governo de Augusto

“Após a vitória de Áccio, o destino do mundo passou a depender de Otaviano, cognominado César com a adoção pelo tio [Júlio César], e mais tarde Augusto pela bajulação do senado. O conquistador estava à frente de 24 legiões veteranas, conscientes de sua própria força e da fraqueza da constituição, habituadas durante 20 anos de guerra civil, a todos os atos de sangue e de violência, e ardentemente devotadas à casa de César, pois somente dela tinham recebido, e esperado, as mais pródigas recompensas. As províncias, havia muito oprimidas pelos ministros da república, almejavam o governo de uma só pessoa que seria o amo, não o cúmplice, desses tiranetes. O povo de Roma, assistindo com secreto prazer à humilhação da aristocracia, queria apenas pão e espetáculos públicos, que lhe eram prodigalizados, um e outros, pela mão liberal de Augusto. (...) Juntamente com o poder, o senado perdera a dignidade; muitas das famílias mais nobres se haviam extinguido. Os republicanos de espírito e de talento tinham perecido no campo de batalha ou no exílio. As portas da assembleia foram escancaradas de propósito para uma turba heterogênea de mais de mil pessoas, que traziam desonra a sua eminência em vez de por ela serem honradas”.²¹

22. A ideologia do regime de principado

“O exercício do poder judicial tornou-se a ocupação mais frequente e mais momentosa do senado; e as causas importantes defendidas diante dele ofereceram um derradeiro refúgio ao espírito da antiga eloquência. Como conselho de Estado e como corte de justiça, o senado possuía prerrogativas deveras consideráveis; em sua capacidade legislativa, em que era de supor representava o povo, eram-lhe reconhecidos como inerentes os direitos de soberania. Todo poder decorria de sua autoridade, toda lei era ratificada por sua sanção. O senado se reunia regularmente em três dias fixos de cada mês, as Calendas, as Nonas e os Idos. Os debates se travavam em clima de decorosa liberdade, e os próprios imperadores, que se orgulhavam do título de senadores, ali tinham assento e votavam em igualdade com seus pares. Para

²⁰ Goldsworthy, 2016, p. 323, 324.

²¹ Gibbon, 2016, p. 84, 85.

resumi-lo em poucas palavras: o sistema do governo imperial, tal como instituído por Augusto e mantido por aqueles soberanos que compreendiam seus próprios interesses e o do povo, pode ser definido como uma monarquia absoluta disfarçada em forças republicanas”.²²

23. A astúcia de Augusto

“Por terem sido atribuídos ao magistrado imperial os diversos poderes do governo executivo, os magistrados comuns da república definham na obscuridade, sem força e quase sem o que fazer. Os títulos e as formas da antiga administração foram preservados por Augusto com o maior dos cuidados. Investia-se anualmente o número habitual de côsules, pretores e tribunos com as respectivas insígnias do cargo, e eles continuavam a desempenhar algumas de suas funções mais importantes. Esses cargos ainda atraíam a fátua ambição dos romanos, e os próprios imperadores, embora investidos pela vida toda dos poderes de consulado, aspiravam frequentemente ao título dessa dignidade anual que condescendiam em partilhar com seus concidadãos mais ilustres. Na eleição de tais magistrados, permitia-se ao povo, durante o reinado de Augusto, pôr à mostra todas as inconveniências de uma democracia turbulenta. O astuto monarca, sem revelar o mínimo sintoma de impaciência, humildemente solicitava os sufrágios dos eleitores para si ou para seus amigos e praticava escrupulosamente todos os deveres de um candidato comum. Mas aventuramo-nos a atribuir a seus conselhos a primeira medida do reinado seguinte transferindo as eleições para o senado. As assembleias populares foram abolidas para sempre e os imperadores livrados de uma multidão perigosa que, mesmo sem restaurar seus privilégios, poderia ter perturbado e quiçá posto em perigo o governo estabelecido”.²³

24. Os jogos seculares em Roma

“Já em 43 a.C. haviam sido cunhadas moedas com o anúncio da Idade de Ouro. Astrólogos e filósofos concordavam em prever um rejuvenescimento próximo para o mundo. Carcopino insistiu justamente no caráter geral destas aspirações no fim da República. Afirmarções de origem pitagórica entravam aí em contacto com crenças próprias da arte augural etrusca. Pensava-se comumente que a vida do universo estava submetida a um ritmo periódico, inscrito no interior de um “grande ano”, que se definia pelo retorno dos astros à sua posição inicial. E o “grande ano” dividia-se em meses, de extensão variável segundo a tradição. A opinião mais comum assimilava estes “meses” siderais e os *saecula* dos adivinhos etruscos, isto é, o período de tempo suficientemente extenso para conter a vida humana de maior extensão – num

²² Gibbon, 2016, p. 92, 93.

²³ Gibbon, 2016, p. 91.

máximo geralmente estimado em cento e dez anos. O fim de um *saeculum* era assinalado por um prodígio, que se dava quando morria o último ser humano vindo ao mundo desde o começo do “século”, e quando os deuses davam o acontecimento a conhecer aos iniciados, mediante algum fenômeno extraordinário. Ora, sucedia que, em Roma, o fim de cada um destes “séculos” e o começo do seguinte eram celebrados por jogos solenes, chamados jogos seculares”.²⁴

25. Espetáculos cruentos dos romanos

“Desde a época da República, certos criminosos não eram punidos com a morte, mas condenados a lutar com animais selvagens. Se sobrevivessem, passavam a gozar de inteira liberdade; se sofressem morte cruel na arena, a justiça fora feita. Seja como for, deixavam de representar um ônus para o Estado. Os antecessores de Nero, Cláudio e Calígula, tinham granjeado a estima do povo em tais combates. Imprevisível como era, Calígula mandou certa vez que se atirasse à arena um espectador, só porque seu luxuoso manto de púrpura atraía os olhares dos presentes. Tendo de enfrentar gladiadores pesadamente armados, acabou perdendo a vida. Não teve melhor sorte Énio Próculo, filho de um oficial, conhecido em toda a cidade como um belo homem. Em um desses espetáculos, foi empurrado das arquibancadas para a arena, onde teve de enfrentar um espadachim trácio e em seguida um gladiador grego pesadamente armado. Depois de vencer a ambos, contra toda expectativa, foi amarrado para que um terceiro pudesse estrangulá-lo. O público delirava. Agradava-lhe surpresas desse gênero, pois estava cansado do sangue dos gladiadores”.²⁵

26. Evergetismo e carreira política

“O evergetismo contribui, assim, com o estabelecimento de um curso honorífico, no qual a edilidade, com seus jogos [*ludi*] esplêndidos, e depois a pretura, que também comportava jogos, precedem obrigatoriamente o consulado. Cada homem político, procura, por conseguinte, “ultrapassar todos os seus predecessores no esplendor de seus presentes ao povo” (Cf. Cícero) – pois eles adotaram uma mentalidade e uma linguagem de *evergetas*: os jogos não eram mais considerados uma cerimônia pública, mas um presente de seu editor, um *manus* [presente]. A princípio, era o colégio dos edis ou o dos pretores em bloco que organizavam os diferentes jogos; os créditos públicos eram atribuídos ao colégio, e não aos magistrados separadamente; mas cada magistrado podia evidentemente acrescentar a esses fundos a quantia que quisesse e se mostrar mais generoso que seu colega: o público não ignorava o que cada um havia pago e distinguia muito bem qual deles havia sido o mais generoso. (...) A oligarquia senatorial tinha uma razão a mais para aceitar de bom

²⁴ Grimal, 2018, p. 35.

²⁵ Vandenberg, 1986, p. 119, 120.

grado a pitoresca e devastadora tarefa de editora de jogos: os espetáculos eram, para os candidatos às magistraturas, um “muro de dinheiro” que barrava o acesso ao Senado de qualquer um que não fosse rico; mais exatamente, a oligarquia não era hostil aos jogos porque bastava ter dinheiro para ultrapassar esse muro, e não necessariamente mérito; os espetáculos eram uma barreira de classe, e não uma barreira individual; o Senado era acessível somente à oligarquia e a toda a oligarquia”.²⁶

27. O evergetismo no regime de Augusto

“Era preciso primeiramente que ele [Otaviano] assegurasse o apoio da opinião pública; creio que foi por essa razão que ele tentou tirar proveito desse ano de 33 a.C., durante o qual ainda era senhor, para conceder a seu homem de confiança, Agripa [Marcus Agrippa], essa edilidade que garantia assim uma importância política decisiva e que deixaria uma lembrança inesquecível. As razões eram muitas. Agripa “exerceu voluntariamente a edilidade, restaurou todos os edifícios públicos e todas as estradas sem receber nada do Tesouro, organizou uma distribuição de óleo e de sal para todos os cidadãos, tornou as termas gratuitas durante o ano inteiro, ofereceu numerosos e variados espetáculos e alugou os serviços dos barbeiros para que ninguém precisasse pagar para se barbear no dia da festa” (Cf. Dião Cássio). (...) A metamorfose edilícia em Roma, muito sensível aos seus contemporâneos, teve como autores Otaviano e os principais membros de seu partido. Contudo, entre eles e o príncipe, ficou estabelecida uma distinção que iria, acima de tudo, fundar uma tradição: somente o príncipe tinha o direito de mandar construir ou consertar os edifícios públicos quando quisesse, pelo menos em Roma, (...). A regra será absoluta sob o Alto Império: os príncipes reservarão para si o monopólio do evergetismo em Roma, sua capital; qualquer particular que quisesse virar evérgeta livre devia endereçar sua generosidade a uma outra cidade que não fosse Roma”.²⁷

28. Augusto como evergeta

“Paguei por cabeça à plebe romana, conforme o testamento de meu pai, trezentos sestércios, e em meu nome dei quatrocentos sestércios provenientes dos despojos de guerra ao ser cônsul pela quinta vez; novamente cônsul, já pela décima vez, paguei por cabeça, de meu patrimônio, quatrocentos sestércios de doação. (...) Construí em terreno particular e com despojos de guerra o templo de Marte e o foro Augusto. Construí um teatro junto ao templo de Apolo num terreno em grande parte comprado de particulares. (...) Por três vezes ofereci espetáculos de gladiadores em meu nome e cinco nos de meus filhos ou netos (...). Ofereci ao povo um espetáculo de batalha naval”.²⁸

²⁶ Veyne, 2015, p. 387, 388 e 396.

²⁷ Veyne, 2015, p. 504-507.

²⁸ Augusto In: Barros, 2020b, p. 65.

29. Despotismo e cesarismo

“Otaviano, como César antes dele, não é um déspota: é um bom imperador. Ambos, Otaviano e César, celebram as festas de seu regime. Usando, contudo, os jogos públicos como pretexto. Em vez de mandarem construir um palácio para si, eles constroem templos, enfeitam a capital para construir ali monumentos como triunfadores ou evérgetas; ainda como evérgetas, usam seus próprios recursos como se fossem do Tesouro público. “Por seus gladiadores, seus monumentos, seus congíarios, suas festas, César havia ganhado o coração das populações ingênuas; ele fez que seus partidários se apegassem a ele através de recompensas, e seus adversários através de atribuições de clemência”, afirma Cícero; mas a clemência é uma virtude de déspota, e não de cidadão: Salústio não conhecia nenhuma clemência além do povo romano; ademais, acrescenta Cícero, César conseguiu se tornar rei por sua generosidade”.²⁹

30. O cesarismo de Júlio César

“Os *Commentarii* [obra de Júlio César] são o veículo de sua propaganda em todos os níveis, não apenas para as questões inerentes à responsabilidade pela deflagração do conflito mas também para o que diz respeito à legitimidade do seu poder, aos seus atos de governo, ao comportamento de seus amigos e de seus adversários na guerra, a sua indulgência [*clementia*, que em latim indica uma atitude de “bondade”, “dócil”, “serenidade”] em tratá-los, etc. (...) César, de caso pensado e contra seus hábitos, se detém longamente em valorizar o equilíbrio “interclassista” de sua decisão sobre o palpitante problema das dívidas, consideração política palatável aos conservadores. “Aquele tipo de exigências – observa – se manifesta exatamente em concomitância com conflitos e desordens civis”. Por outro lado, com a medida por ele adotada – conclui – o temor de soluções subversivas era dissipado, mas, ao mesmo tempo, era garantida uma *existimatio aequa*, uma “cálculo justo”, com vantagem para os devedores. E, para confirmar o caráter equilibrado e não revolucionário de sua providência, ele faz, alguns capítulos mais abaixo – como sabemos –, uma cuidadosa descrição do tumulto causado pelo pretor Marcos Célio Rufo, que “se fizera paladino da causa dos devedores”. Como César não pretende certamente relatar nos *Commentarii* da guerra civil a história interna de Roma durante o conflito, fica, portanto, evidente que este “parêntese” de política interna no âmbito do relato militar tem um objetivo: demonstrar que o novo governo sabia não só governar, como também, se fosse o caso, usar de mão pesada contra os agitadores e fomentadores do caos social. É sábia do ponto de vista propagandístico a descrição das desordens provocadas por Célio. O fio condutor da exposição é que Célio continuamente brande a ameaça de “recorrer a César” para obter apoio para seu programa radical e, ao contrário, é liquidado pelos homens de César”.³⁰

²⁹ Veyne, 2015, p. 502.

³⁰ Canfora, 2002, p. 329, 330.

31. O estilo político de Júlio César

“Mas, como sabemos, o “manifesto” programático falava claro sobre um ponto: César não pretendia apresentar-se como homem de um partido. “Tentemos, se possível, recuperar as vontades de todos e assegurar um caráter não efêmero para nossa vitória [fala de vitória quando tem consigo poucas legiões e a guerra estava por combater!]. Todos os outros, com efeito, recorreram a duros métodos repressivos e por isso não conseguiram evitar o ódio que indefectivelmente é a consequência deles, nem conseguiram manter-se duradouramente no poder, com exceção de Sila, que é certo que não pretendo ter como modelo!”. Era essa sua mensagem na “carta aberta” a Ópio e a Balbo no momento mais áspero do conflito, quando sua posição era simplesmente a de um rebelde diante das autoridades constituídas. Nessas palavras se valoriza habitualmente – como é justo – a referência a Sila. Mas há aí também, para quem sabe ler, um análogo distanciamento do modelo mariano: do homem [Mário] que continuava a ser o “mito” da plebe romana e cujas estátuas ele, César, alçando voo como chefe *popularis*, havia restaurado. A quem realmente podia referir-se a censura dirigida à ilusão de reforçar o poder com a *crudelitas*, acabando por perdê-lo por causa do *odium* despertado? Evidentemente, a Mário e a Sila, que ele conhecia bem. Ele tinha estado na esteira deles, tinha sofrido quando jovem a perseguição de Sila por sua fidelidade àquela facção [*popularis*], mas sabia muito bem onde eles tinham errado, onde aquela facção tinha demonstrado seu fôlego curto e a estreiteza de seus horizontes. No devido tempo ele fará reerguer também as estátuas de Pompeu, bem como as de Sila, abatidas por populares entusiasmados com a vitória de César”.³¹

32. Augusto justifica o regime de Principado

“No sexto e sétimo consulados, após extinguir as guerras civis, quando eu era senhor de tudo por consenso universal, transferi a República de minha autoridade para o arbítrio do Senado e do Povo de Roma. Pelo que fui cognominado Augusto por decreto do Senado; não somente os umbrais de minha casa, publicamente, foram ornados com louros e, sobre a porta, dependurada a coroa cívica; mas também foi depositado na Cúria Júlia o Escudo de Ouro, que o Senado e o Povo de Roma me ofertaram devido à minha virtude [*virtutis*] e clemência, justiça e piedade [*pietatis*] – atesta-o uma inscrição no próprio escudo. Depois dessa época, excedi a todos em autoridade, não gozei, porém, de poderes mais amplos do que aqueles que foram meus colegas em cada magistratura”.³²

³¹ Canfora, 2002, p. 333.

³² Augusto In: Agnolon, 2013, p. 34.

33. O cesarismo de Otávio Augusto

“Essas modificações [o novo regime de principado] introduziram novos valores dentro da sociedade romana e constitui também uma espécie de simbiose entre os valores antigos que permaneciam, conservados por *Augustus*, com a inclusão de outros que não alteravam e não anulavam os anteriores, ao contrário, estimulavam o enaltecimento do *mos maiorum* [costume dos ancestrais] e prestigiavam amplificadamente a imagem do *princeps*. “Promulgadas novas leis de minha autoria, reintroduzi muitos parâmetros ancestrais, que já vinham caindo em desuso em nossa época, e eu mesmo, deixei aos pósteros parâmetros a imitar” (Augustus. *Res Gestae Divi Augusti*, VIII). A intencionalidade do *princeps* se configura em construir uma imagem de acessibilidade a todos os segmentos sociais de Roma. Para tanto se fez valer de ações que atendiam as interpelações dos aristocratas e *nobilitas*, por outro lado, e pelo viés analítico da pesquisa, mais contundente convencer a plebe a condição de generosidade e benevolência contidas em si, ao passar a ideia de persona confiável de depositário da fé e esperança dos mais necessitados entre os romanos. A plebe credita suas forças e aspirações ao discurso do *princeps*, confia em suas ações e atributos, espera ansiosa por suas evergesias imperiais e majestosas, conforta-se em saber que o poder de tribuno – a *tribunícia potestas* – está sob o poder de um ser divinizado, o qual pode vir a seu favor quando necessitar”.³³

34. Sobre o *donativum*

“A relação direta entre o poder imperial e o exército era dupla: os príncipes comandavam os exércitos e estes nomeavam ou permitiam nomear os príncipes. O imperador era o senhor exclusivo da política externa: as nações estrangeiras que tinham tremido diante do Senado republicano tremiam agora unicamente diante do imperador. Ele era o senhor do exército, nomeava todas as graduações, fazia o recrutamento e levava quantos soldados quisesse. Os militares faziam sermão em seu nome e diante de suas imagens que ornavam suas insígnias. Caso ele inspecionasse um exército, o imperador vestia-se com trajes militares e ele próprio assumia o comando. (...) Entre esse corpo constituído [exército] e os imperadores, as relações regulamentares desdobram-se em uma relação de outro tipo: em diversas circunstâncias e principalmente por seu advento, os príncipes devem, conforme um costume, pagar um *donativum* a suas tropas, um presente em dinheiro. (...) Esse dom de feliz advento era pago aos soldados das legiões, estabelecidos em longínquas fronteiras do Império, assim como aos pretorianos que, na própria cidade de Roma, protegiam o imperador; contudo, nossas fontes falam principalmente do *donativum* dos pretorianos que são acusados de ter vendido o trono mais de uma vez; assim, em 193, depois que Pertinaz, um imperador favorável ao Senado, foi assassinado pela guarda, teriam ocorrido cenas escandalosas, segundo as palavras de um historiador *senatorial* [Dião Cássio]”.³⁴

³³ Barros, 2020b, p. 93.

³⁴ Veyne, 2015, p. 606-608.

35. Tito Lívio e a *historia magistra vitae*

“O que é particularmente salutar e fecundo no conhecimento dos fatos é o olhar atentamente as lições de cada exemplo, constantes de um documento claro: aí se pode encontrar o que imitar para si e para a sua república; aí, o que evitar – indigno pelo começo, indigno pelo desfecho. E mais, ou me engana o amor ao trabalho que empreendo, ou nenhuma outra república, jamais foi maior ou mais santa ou mais rica de bons exemplos; nem houve cidade na qual a cobiça e a luxúria tivessem penetrado tão tarde, nem onde houvesse sido tão grande, por tanto tempo, a honra da pobreza e da parcimônia. Aliás, quanto menos bens, tanto menos cupidez havia. Ultimamente, a riqueza e os prazeres abundantes arrastaram, aquela, à cobiça; estes, o desejo de perder-se e perder tudo pelo luxo e pela devassidão”.³⁵

36. O estoicismo e a liberdade interior

Marco Aurélio Antonino (121-180) foi adotado pelo imperador Antonino Pio, falecido em 161. A partir desta data, Marco Aurélio se torna imperador. Acompanha os ensinamentos de Júnio Rústico que, por sinal, lhe apresenta o pensamento filosófico de Epiteto (55-135). A obra *Meditações* foi escrita entre os anos 171-175.

“Quando quiseres, está sob teu poder fugir para dentro de ti e ficar em repouso, livre de todos os problemas. Um homem não tem refúgio melhor que para dentro de sua própria alma. Especialmente aquele que de antemão é provido dessas coisas internas, que sempre lhe proporcionam perfeita facilidade e tranquilidade quando olha para dentro de si. E, por tranquilidade, eu as entendo como uma disposição e uma postura decentes e ordeiras, livres de qualquer confusão e tumulto. Permite-te, então, esse retiro contínuo e, dessa forma, refresca-te e renova-te”.³⁶

37. O príncipe e a arte de governar

Em *As artes de governar*, Michel Senellart faz uma interessante interpretação dos Espelhos dos príncipes (*Specula principum*). Trata-se de uma representação do poder que está presente no medievo. Nesta forma de soberania (justificação do poder político), o príncipe surge como um bom espelho para a sociedade. Essa longa tradição só é questionada no período moderno, com Maquiavel. Aqui tem início “uma técnica governamental determinada pelos interesses do Estado”.³⁷ No texto abaixo, Paul Veyne nos mostra que a imagem do príncipe (em sua dimensão ética) provém da época do Império Romano.

³⁵ Tito Lívio. *História do povo romano* In: Novak; Neri; Peterlini, 1999, p. 91-93.

³⁶ Aurélio, 2021, p. 52, 53.

³⁷ Senellart, 2006, p. 48.

“Em seu panegírico de Constâncio, Juliano compara o imperador a um pastor; seus súditos são seus carneirinhos e os soldados são seus fiéis cães de guarda. Essas são as duas categorias da população. São visões muito antigas. Quando Augusto construiu seu poder pessoal contra a oligarquia senatorial, ele reservou para si dois meios de comando: o exército e a cidade de Roma, que era o resumo de todo o povo romano; Augusto queria ter os soldados para si e proibir Roma a eventuais rivais que poderiam tomar a cidade como palco de sua popularidade. Em termos constitucionais, isso se chamava *imperium proconsulare* nas províncias e *cura Urbis* na cidade de Roma, que deixa de ser um município autônomo. Ora, naqueles tempos, o costume era mostrar-se muito liberal em seu testamento: legava-se alguma coisa a todos os seus amigos, a seus protegidos, sem exceção. Quando Augusto morreu, ficaram sabendo, na leitura de seu testamento, que legava 43 milhões aos cidadãos de Roma e aproximadamente 50 milhões aos soldados”.³⁸

38. O imperador romano

Abaixo, Paul Veyne comenta sobre o “patrimonialismo” nos Estados da Antiguidade. Enfatiza que os reis gregos podiam legar “o reino inteiro” a quem bem entendessem. Era como se o reino “fosse um pedaço de terra e como se seu testamento tivesse força de lei”.

“Vemos o contraste com Roma, onde o imperador não tinha nem mesmo o direito de designar por testamento seu sucessor. A realeza grega tem como fundamento o direito das armas (o reino é “terra conquistada pela lança”); o regime imperial, por sua vez, é uma magistratura. (...) O imperador é um personagem cívico: ele é magistrado e *evergeta*; ele não é proprietário de seu império, mas pode ser mecenas, como acabamos de ver; veremos também que, quando oferece presentes, não é com a abundância e a desfaçatez de um potentado oriental ou de um rei helenístico. Entretanto, mesmo quando ele não oferece presentes, mesmo quando ele age conforme o direito, seus atos são chamados de *evergesias*, de “beneficências” do bom rei que ele é por definição”.³⁹

39. Imperador Tibério na ilha de Capri

“Tibério transformara Cápreas – como se chamava o lugar àquela época – num verdadeiro paraíso. Mas só para quem a visse de fora. O que se passava no interior daquelas doze mansões e palácios, recém-construídos sobre as rochas abrasadas pelo sol e nas grutas em que luzia uma cor turquesa, fez Agripina perder a fala, e de tal maneira chocou a jovem que ela, pelo resto da vida, jamais conseguiu se livrar do que ouvira. (...) Nunca houve tantas condenações à morte como durante a época

³⁸ Veyne, 2015, p. 613.

³⁹ Veyne, 2015, p. 622.

de Tibério. O príncipe, que era também o juiz supremo, punia com a morte a mais leve suspeita, a menor acusação. O que surpreende é que toda essa máquina de morte funcionasse perfeitamente em Roma, sabendo-se que, afinal, Tibério residia no alto de sua ilha rochosa havia dez anos, e a duzentos e cinquenta quilômetros da Capital. De fato, Tibério governava pelo terror: cada qual temia seu próximo; quem fosse denunciado podia contar com a morte certa; os processos não passavam de uma farsa, as torturas e o suicídio estavam na ordem do dia”.⁴⁰

40. Agripina, a mãe de Nero

“Sob esse aspecto, o comportamento incestuoso de Agripina parece menos condenável. Tácito e Suetônio contradizem-se quando tentam estabelecer de quem partiu a iniciativa. Suetônio, sempre contrário a Nero, atribui a este a responsabilidade; Tácito, mais objetivo, faz de Agripina a culpada. O fato é que Nero foi iniciado nos segredos do amor carnal por sua própria mãe. É possível que ela quisesse usar de sua própria habilidade para reagir contra as inclinações homossexuais do filho. Nero era obediente a sua mãe em todos os sentidos, e sua submissão marcou toda a sua contraditória existência. Agripina exercia o poder com volúpia, deixava-se aturdir por ele. Esquecera-se, ou não quisera ver, que o mimado filhinho da mamãe se tornara um homem de pensamentos e sentimentos próprios. E, quanto mais a mãe procurava prendê-lo, mais aumentava a resistência interior do filho, e mais ódio ela despertava nele. Por fim, não havendo outra alternativa, um dos dois teria de morrer. Não sabemos com exatidão quando Nero, pela primeira vez, arquitetou o plano de assassinar sua mãe. Mas deve ter sido bem antes de ele pôr em prática seu projeto. Temendo a mãe, e sabendo que um malogro lhe custaria a própria cabeça, pôs-se a agir com o maior cuidado. Além disso, não queria comprometer com um matricídio a afeição de que gozava junto ao povo”.⁴¹

41. Os senadores e Agripina

“Como não era costume o imperador aparecer no Senado acompanhado de sua mãe, ela convidou os senadores a irem ao palácio, onde então realizavam suas assembleias. Em um salão de audiências, por trás das filas de cadeiras, ela mandou demolir parte de uma parede, que foi coberta com tecido. Sem ser vista pelos senadores presentes, dali ela acompanhava todos os debates. Um dia, chegou uma delegação da Armênia para informar Nero da invasão desse país pelos partos e para lhe pedir ajuda. Nero hesitava ainda, quando Agripina apareceu de repente junto à porta. Tinha escutado tudo pela abertura da parede. Sêneca, sentado à direita do imperador, adivinhou a intenção de Agripina: era evidente que ela queria presidir as assembleias do Senado”.⁴²

⁴⁰ Vandenberg, 1986, p. 32, 34.

⁴¹ Vandenberg, 1986, p. 70.

⁴² Vandenberg, 1986, p. 70, 71.

42. Nero e o senador Floro

“No auge de seu reinado cruel, Nero passou a humilhar os rivais e matar seus parentes. Assassinou a mãe e o meio-irmão. Executou uma longa sucessão de políticos experientes. Em seguida, voltou sua atenção para um influente senador de uma célebre família romana. Floro, ele ordenou, deveria dançar em seus jogos, passando vexame diante de uma plateia zombeteira. Floro não sabia o que fazer. Caso obedecesse à ordem, validaria o governo de Nero e causaria a humilhação de sua família. Caso se recusasse, provavelmente Nero mandaria matá-lo. Em uma busca desesperada por conselho, Floro recorreu a Agripino, o famoso filósofo estoico. Os estoicos eram conhecidos por afirmar que pessoas com formação filosófica correta eram capazes de superar as circunstâncias. Ninguém, segundo a lógica deles, pode fazer sua cabeça. Contanto que aprenda a ser indiferente a tudo o mais – abrindo mão do apego aos bens materiais e até a outras pessoas –, seu bem-estar estará sob controle. Um verdadeiro filósofo, concluíam, pode ser feliz mesmo sob tortura. Assim, ao recorrer a Agripino, Floro não estava tomando uma decisão neutra. Dado o que provavelmente sabia sobre a filosofia estoica, ele devia esperar que o conselho seria inequívoco: “Encare o tirano. Não se preocupe com o que lhe acontecerá depois de fazer a coisa certa”. Mas não foi isso o que Agripino disse a Floro. Na verdade, ele lhe disse que sua decisão já não fazia diferença: “Vá participar dos jogos”. Floro ficou desconcertado: “Então por que você mesmo não participa?”, indagou. “Porque nem sequer cogitei essa possibilidade”, explicou Agripino”.⁴³

43. A Guarda Pretoriana

“Era um propósito de autopreservação, não um princípio de liberdade, que animava os conspiradores contra Calígula, Nero e Domiciano. Atacavam a pessoa do tirano sem dirigir seu golpe à autoridade do imperador. Houve na verdade uma memorável ocasião em que o Senado, após setenta anos de paciência, fez uma tentativa malograda de retornar seus direitos havia tanto esquecidos. Quando o trono vagou com a morte de Calígula, os cônsules reuniram aquele corpo legislativo no Capitólio, condenaram a memória dos Césares, deram a senha da liberdade a umas poucas coortes que timidamente aderiram a seu estandarte, e durante 48 horas agiram como chefes independentes de uma república livre. Mas enquanto eles deliberavam, os guardas pretorianos haviam decidido. O néscio Cláudio, irmão de Germânico, já se encontrava no acampamento deles, investido na púrpura imperial e preparado para garantir sua eleição pela força das armas. O sonho de liberdade findara, e o Senado despertou para todos os horrores de uma inevitável servidão”.⁴⁴

⁴³ Mounk, 2021, p. 311, 312.

⁴⁴ Gibbon, 2016, p. 96, 97.



CAPÍTULO 7

CRISTIANISMO

1. Apóstolo Paulo e o escravo Onésimo

“O escravo Onésimo, que deixou seu senhor Filêmon, está com Paulo [em Éfeso, que possui o santuário de Ártemis, um local de asilo]. As razões da carta [a Carta a Filêmon] não são muito claras. Trata-se do caso de Onésimo, escravo de Filêmon, que se tornou cristão graças a Paulo. Onésimo não está mais na casa de seu senhor: teria fugido, ou deixado temporariamente seu senhor para refugiar-se num local de asilo e solicitar o acesso às autoridades por meio de um amigo, a fim de apresentar um recurso? (...) Mesmo estando disposto a pagar a dívida de Onésimo, Paulo aproveita para tratá-la metaforicamente, evocando outra dívida, a que Filêmon deve a Paulo, por conta da descoberta de Cristo. (...) Não mais do que nas outras cartas, Paulo não busca subverter a ordem social ou amenizar a sorte dos escravos, não mais do que os autores de seu tempo, que não tinham o interesse no fim da escravidão. Paulo coloca o escravo, como também o amo, diante do Senhor. As relações entre o amo e o escravo são revogadas, pois o Senhor Jesus instaura a fraternidade humana. Filêmon deve considerar Onésimo como irmão, bem mais do que o próprio Paulo. Onésimo deve ser reconhecido em sua relação com Cristo, que lhe dá sua dignidade de homem, independentemente do status social em que se encontra”.¹

2. Paulo e a Carta a Filêmon

“Por isso, tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, prefiro pedir por amor. É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão. Outrora ele te foi inútil, mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim. Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração. Eu queria segurá-lo comigo para que, em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do Evangelho. Entretanto, nada quis fazer sem teu consentimento, para que tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea. Portanto, se me

¹ Reynier, 2012, p. 144, 145.

consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim”.²

3. O mundo terreno na concepção de Paulo

“[Paulo] concebia o domínio do mundo pelo mal como consecutivo à queda do homem, e não como intrínseco ao próprio ato criador ou surgido de uma queda do elemento divino na matéria. Para ele, portanto, o dualismo de certo modo equivalia a um acidente, cujas consequências, já virtualmente atenuadas pela morte e ressurreição de Cristo, deveriam ser eliminadas por completo no final dos tempos. Em sua perspectiva, o que se propunha não era subtrair o homem a um mundo mau em princípio, mas restabelecer o próprio mundo, obra de um Criador bom, na perfeita submissão a Deus e, ao mesmo tempo, em seu estado inicial de perfeição, mediante uma espécie de segunda criação, que significava também redenção. O dualismo paulino estava, pois, rigidamente limitado pelo rigor do monoteísmo judaico e pelo otimismo fundamental da Bíblia”.³

4. Uma escrava com o espírito pitônico em Filipos

Lucas narra a introdução do Evangelho em Filipos, norte da Grécia. Após a permanência na Palestina, a missão chefiada por Paulo ingressa em regiões de religião pagã. Filipos, nesta época, é uma cidade de domínio romano. Christine Prieto comenta que “embora Paulo tenha feito uma pregação frutífera, esta se mantém ainda à margem da cidade grega, (...)”.⁴ Ao que tudo indica, os missionários traduzem o “espírito pitônico” da escrava como uma possessão. Daí o exorcismo de Paulo junto à escrava. Mas a questão não é só de ordem religiosa. A escrava, com seu dom religioso, proporciona “lucro” ao seu senhor ao exigir dinheiro para emitir a “adivinhação” do futuro. Assim, o grupo chefiado por Paulo contraria os interesses “comerciais” locais.

“Certo dia, quando íamos para o lugar de oração, uma jovem escrava que tinha um espírito de Píton veio ao nosso encontro. Ela dava grande lucro aos seus patrões emitindo oráculos. Começou a nos seguir, Paulo e nós, gritando: “Esses homens são servidores do Deus Altíssimo, eles vos anunciam um caminho da salvação”. Ela fez isso durante vários dias. No final, cansado, Paulo se voltou e disse ao espírito: “Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo que saias dela”. E o espírito saiu no mesmo instante. Contudo, os patrões dela, vendo desaparecer a esperança de lucro, agarraram Paulo e Sila e os arrastaram até à praça pública, diante dos magistrados. Tendo-os levado

² Paulo de Tarso. *Carta a Filêmon* In: Reynier, 2012, p. 145, 146.

³ Simon; Benoit, 1987, p. 241.

⁴ Prieto, 2007, p. 47.

aos estrategos, disseram: “Esses homens estão perturbando a nossa cidade. Eles são judeus e anunciavam costumes que não nos são permitidos aceitar e praticar, a nós que somos romanos”. A multidão se amotinou contra eles, e os estrategos, rasgando suas vestes, ordenaram que fossem açoitados. Depois de espancá-los com golpes, os jogaram na prisão, recomendando ao carcereiro que os vigiasse com atenção. Recebida tal ordem, este os jogou na prisão interna e amarrou os pés deles no cepo”.⁵

5. O cristianismo na Roma antiga

“Com o cristianismo, não só o sentimento religioso se reavivou, mas tomou ainda expressão mais elevada e menos material. Enquanto outrora se haviam forjado deuses da alma humana ou das grandes forças físicas, começou-se agora a conceber Deus como sendo, por sua essência, verdadeiramente estranho à natureza humana, de um lado, e ao mundo, de outro. O divino foi devidamente colocado fora e acima da natureza visível. Enquanto que outrora cada homem fizera o seu deus, havendo tantos deuses quantas as famílias e as cidades, Deus apresenta-se agora como um ser único, infinito, universal, único a dar vida aos mundos, o único a dever preencher a necessidade de adoração inata que há no homem. (...) A religião deixou de ser exterior; limitou-se sobretudo ao pensamento do homem. A religião deixou de ser exterior; tornou-se espiritual. O cristianismo transformou no homem a natureza e a forma de adoração; o homem não voltou mais a dar a Deus alimento e bebida; a oração deixou para sempre de ser fórmula de magia, mas ficou sendo para o futuro ato de fé e de humilde súplica. A alma passou a manter outras relações com a divindade: o temor aos deuses foi substituído pelo amor de Deus. O cristianismo trouxe ainda outras inovações. Deixou de ser a religião doméstica de determinada família, a religião nacional de uma cidade ou de um povo. O cristianismo não pertencia nem a uma casta, nem a uma corporação. Desde o início, chamou a si toda a humanidade. Jesus Cristo ensinava aos seus discípulos: “Ide e ensinai a todos os povos”. Esse princípio era tão extraordinário e tão inesperado que os primeiros discípulos tiveram um momento de hesitação; pode-se ver nos Atos dos Apóstolos que muitos se recusaram, a princípio, a propagar a nova doutrina fora do povo entre a qual nascera”.⁶

6. Cristãos na sociedade antiga

“Com frequência, aliás, os próprios cristãos recusavam-se a assumir magistraturas e funções públicas, cujo exercício implicava a prática de ritos do paganismo tradicional e do culto imperial, ritos que eram tanto cívicos quanto religiosos. Dessa forma, colocavam-se intencionalmente à margem da sociedade e da civilização romanas,

⁵ Lucas. Atos, 16, 16-24 In: Prieto, 2007, p.45.

⁶ Coulanges, 1975, p. 305.

considerando imorais e contaminados de idolatria alguns de seus aspectos ou manifestações, tais como os jogos do anfiteatro e do circo, os espetáculos teatrais, as atividades artísticas e o ofício das armas. Admitiam que a mulher convertida continuasse a viver como o esposo pagão, mas não que um indivíduo já cristão contraísse matrimônio com um idólatra. Exaltavam a virgindade e, em tudo mais, pautavam seu comportamento por normas estranhas às da sociedade, despertando com isso a desconfiança e muitas vezes o ódio. Ateísmo e misantropia – na expressão de Tácito, *odium humani generis* – constituíam as acusações fundamentais de que eram objeto”.⁷

7. O cristianismo e o Estado romano

“Da atitude do Estado romano em relação ao cristianismo, nos dois primeiros séculos, decorre o espinhoso problema das bases jurídicas que sustentaram as medidas tomadas contra os cristãos. Alguns historiadores, apoiando-se em textos de Tertuliano, admitiram a existência de uma lei particular, o *Institutum Neronianum*, promulgado por Nero, que teria determinado repressão ao simples *nomem*, ao fato de ser cristão. Assim estariam explicadas as medidas que foram tomadas. Outros, seguindo a opinião de Mommsen, consideraram que a repressão se fazia meramente a título de ação policial, que escapava às formas ordinárias de processo. O poder de *coercitio* dos magistrados seria, nesse caso, suficiente para capacitá-los a agir contra os cristãos. Atualmente, a primeira explicação encontra-se, senão abandonada, pelo menos bastante modificada, visto que a incoerência da repressão, a diversidade das penas impostas e a liberdade de ação dos magistrados desautorizam a pressuposição de uma lei específica, promulgada por Nero. Ademais, ao mencionar o *Institutum Neronianum*, Tertuliano não estava se referindo a uma lei em sentido estrito, mas a um costume, um procedimento introduzido por Nero. Quais seriam, porém, os delitos que poderiam autorizar o emprego da *coercitio*? Tudo indica que fosse a mera realidade de uma religião em conflito com os costumes ancestrais, religião esta que não fora objeto de autorização oficial. O delito consistiria, pois, na existência de uma *religio illicita*. A esse delito principal naturalmente acrescentaram-se, ao longo dos anos, todos os crimes que se supunham cometidos pelos cristãos: lesa-majestade, atividade política, rejeição do culto imperial, etc. Com certeza o cristianismo não despertou suficiente interesse para que o império o proibisse mediante uma lei geral, limitando-se simplesmente a reprimir e procurar conter uma *superstitio nova ac malefica*, ou seja, uma religião não reconhecida e que perturbava a ordem pública”.⁸

⁷ Simon; Benoit, 1987, p. 120, 121.

⁸ Simon; Benoit, 1987, p. 132, 133.

8. Perseguição aos cristãos

“Talvez nos perguntem então por que os imperadores perseguiam os cristãos? Há muito tempo várias respostas foram dadas a essa pergunta. Por ocasião da primeira perseguição, a que teve lugar sob Nero, depois do grande incêndio de 64 d.C., os cristãos surgiram (por uma razão ou outra, talvez pelas intrigas de Popéia) como um grupo de facciosos e inimigos da ordem estabelecida, profetizando a derrocada de Roma e o advento de um reino do qual pouca coisa se sabia, senão que um dia substituiria o Império. Depois, à medida que a nova religião progredia e formava novos adeptos, veio um momento em que apenas o fato de ser e se dizer cristão era considerado um delito e, se o acusado perseverasse, como crime. Isso, sem dúvida, primeiro em virtude das proibições que atingiam as associações ilícitas, os *collegia* por nós mencionados, que sob a república já estavam submetidos a medidas restritivas. De fato, os cristãos comportavam-se como facciosos e, o que era ainda mais grave, abstinham-se não apenas de fazer sacrifícios às divindades oficiais (o que, em geral, não podia constituir motivo de acusação, visto que um simples particular não tinha nenhuma obrigação religiosa pública) mas, mais especificamente, recusavam-se a fazer os gestos rituais de adoração diante da estátua do imperador. O que podia ser considerado uma abstenção sacrílega, um gesto hostil à “majestade” do imperador, uma recusa em se conformar à ordem estabelecida e um ato de rebelião”.⁹

9. Constantino e os cristãos

“De 313 em diante, Constantino manifestou para com o cristianismo uma “simpatia atuante”, que assumiu diversas e inúmeras formas. Ao bispo de Cartago, por exemplo, doou somas consideráveis. Em Roma, colocou à disposição da Igreja o palácio de Latrão, mandou construir ou participou da edificação de numerosas igrejas (igreja de Latrão, basílica de São Pedro no Vaticano) e, mais tarde sua mãe, Helena, empenhou-se nas escavações da Palestina (a tradição cristã atribui a Santa Helena o achado, em tais escavações, da verdadeira cruz em que morreu Cristo). Também em sua nova capital providenciaria a restauração e edificação de diversas igrejas. O imperador, ademais, cercou-se de cristãos. Nomeou Óssio de Córdoba, desde 313, seu conselheiro para os assuntos religiosos. Lactâncio, conhecido escritor cristão, foi levado para a corte a fim de atuar como preceptor de seus filhos, educando-os na fé cristã. A partir de 323, os cristãos tiveram acesso às mais altas funções do Estado: consulado, prefeitura de Roma, prefeitura do Pretório”.¹⁰

⁹ Grimal, 1990, p. 168.

¹⁰ Simon; Benoit, 1987, p. 194.

10. João Crisóstomo e a crítica aos ricos

João Crisóstomo nasceu em Antioquia em 344, uma das grandes cidades do Império. Tornou-se aluno de Diodoro de Tarso, famoso mestre da época. Inicialmente se apegava ao anacoretismo: o deserto lhe desperta a imagem do bom cristão. Em 374 retira-se do mundo dos homens. É desta época que provém seu elogio à virgindade. Jean-Yves Leloup comenta que João Crisóstomo “pensava a união conjugal com horror e espantava-se que o Cristo tenha podido santificar, com sua presença, as núpcias humanas”.¹¹ Após esta fase de ascese, faz uma revisão de suas teses sobre o casamento. Em 380 retorna para Antioquia; aqui, ele é ordenado diácono. Nesta época sua pregação entusiasta lhe confere o cognome de “crisóstomo”, ou seja, “boca de ouro” em grego. Em 398, recebe a consagração episcopal: será o bispo de Constantinopla. Leloup comenta que o “boca de ouro” ensina em Santa Sofia, uma bela basílica e prega na corte do imperador. Em suas pregações se evidencia o “reformador extremamente austero” (Cf. Leloup). Não demorou muito para que o austero religioso se depare com as figuras do poder. Enquanto o jovem imperador Arcádio admira suas prédicas, a imperatriz Eudóxia se irrita com o bispo de Constantinopla. No ano de 400 a imperatriz Eudóxia é nomeada “augusta”, com amplos poderes. João Crisóstomo, na ocasião da inauguração da estátua da imperatriz, denuncia o “fausto inútil”. Preso em sua catedral, João Crisóstomo foi obrigado a abandonar o cargo episcopal e seguir para Cucuso, na divisa com a Armênia.

“Imaginemos, se quiserem, duas cidades: uma habitada por ricos e outra por pobres. E na cidade dos ricos não haveria nenhum pobre e na dos pobres nenhum rico; vejamos qual delas poderá bastar-se melhor a si mesma (...). Na cidade dos ricos não haveria nem artesãos, nem arquiteto, nem ferreiro, nem sapateiro, nem padeiro, nem lavrador, nem caldeireiro, nem cordoeiro, nem qualquer espécie de operário (...). Como, portanto, esta cidade poderá subsistir? (...) Daí, conclui-se que uma cidade sem pobres não pode subsistir. Vejamos, por outro lado, a cidade dos pobres (...). Se for necessário construir, não há necessidade de ouro, nem de prata, nem de pérolas e sim do trabalho das mãos, e não de mãos quaisquer, mas de mãos calorosas e de dedos endurecidos, e de muitos esforços e de vigas e pedras. Se for necessário fabricar tecidos, também não há necessidade de ouro, nem de prata, e sim, uma vez mais, das mãos, da habilidade e do trabalho das mulheres. Se for necessário cultivar e cavar a terra, teremos de recorrer a quem: aos ricos ou aos pobres? Evidentemente, aos pobres! (...) Mas se as riquezas, dirão vocês, não são úteis, por que motivo Deus as colocou à nossa disposição? (...) Vemos que é por meio de rapinas, da violação dos túmulos, de fraudes e de outros malefícios desse gênero que, muitas vezes, são acumuladas grandes riquezas; aliás, seus detentores nem sequer merecem viver”.¹²

¹¹ Leloup, 2004, p. 110.

¹² João Crisóstomo. *Homília* 34, 5-6 In: Leloup, 2004, p. 117.

11. A cristandade

“A vastidão da parte oriental, a abundância da setentrional, a dispersão da meridional, as paragens muito amplas e seguras das grandes ilhas são minhas por direito e condição, pois me acerco de cristãos e romanos na qualidade de romano e cristão. Não temo os deuses do meu hospedeiro, não temo que sua religião me dê morte violenta, não estou num lugar que tenha de recear, onde o senhor possa perpetrar o que bem queira e o visitante não possa mostrar o que lhe apeteça, onde vigore um direito de asilo que não se me aplique. Foi o Deus único que, desejando ele próprio ser conhecido, instituiu esta unidade de reino e por todos é amado e respeitado. As mesmas leis, sujeitas a um só Deus, vigoram em toda parte. Aonde quer que eu vá como desconhecido, não temo ataques inesperados como se estivesse indefeso. Entre romanos – como já disse – sou romano; entre cristãos, sou cristão; entre homens, sou homem. Às leis imploro o direito de ter uma pátria; à religião, uma consciência; à comunhão na humanidade, uma natureza. Uso temporariamente o mundo inteiro como Pátria, pois a verdadeira Pátria é aquela que eu amo. E essa, no final das contas, não está na terra”.¹³

¹³ Paulo Orósio. *Sete livros de histórias/Contra os pagãos* In: Novak; Neri; Peterlini, 1999, p.329-331.

REFERÊNCIAS

AGNOLON, Alexandre. *A festa de Saturno: o Xênia e o Apoforeta* de Marcial. São Paulo, P.P-G em Letras Clássicas (USP), 2013.

ALMEIDA, Néri de B. Os “Pais da História” e o discurso do método. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de B.; PINHEIRO, Rossana A. B. *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Fap-UNIFESP, 2014.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor S. Chaves. São Paulo: Ícone, 2007.

ARISTÓTELES. *Les politiques*. Traduction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2015.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Introdução e notas de Jean Voilquin e Jean Capelle. Tradução de Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

ASSUNPÇÃO, Luís F. B. de. *Esparta e suas redes políticas, no reinado de Agesilau II*. Vassouras (RJ): Editora da Universidade de Vassouras, 2024.

AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução de Meric Casaubon e Willians Glauber. São Paulo: Citadel, 2021.

BARROS, Gilda N. M. de. *Sólon de Atenas: a cidade antiga*. 2ª Ed. São Paulo: FFLCH- USP, 2020a.

BARROS, Sidney de S. *A legitimação do poder econômico e da governabilidade de Gaius Iulius Caesar Octavianus Augustus direcionada à plebe romana (23 a.C – 14 d.C.)*. Dissertação de Mestrado. PP-G em História (UERJ), 2020b.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 8ª Ed. Tradução de Sergio Miceli [et. all]. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito I: salvar os mitos*. 2ª Ed. tradução de José C. Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales* (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

CANFORA, Luciano. *Júlio César: o ditador democrático*. Tradução de Antonio da S. Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CERDAS, Emerson. *A história segundo Xenofonte: historiografia e usos do passado*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Faculdade de Ciências e Letras (UNESP), Araraquara, 2016.

COLLARES, Marco A. *Representações do Senado Romano na Ab Urbe Condita Livri de Tito Lívio (Livros 21-30)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Editora Atlas, 2015.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Jonas C. Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

DUARTE, Adriane da S. Anna Lia A. A. Prado, tradutora de Tucídides: "A oração Fúnebre de Péricles". *Translatio*. Porto Alegre, n. 19, outub, 2020.

DUNN, John. *A história da democracia: um ensaio sobre a libertação do povo*. Tradução de Bruno Garbarotto. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2016.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de João P. Gomes. Lisboa: Edições Avante, 1986.

FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. 2ª Ed. Tradução de Marylene P. Michael. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Tradução de José P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Em nome de Roma: os conquistadores que formaram o Império Romano*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2016.

GREEN, Peter. *Alexandre, o Grande e o período helenístico*. Tradução de Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2014.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augusto*. Tradução de Rui M. Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70, 2018.

GRIMAL, Pierre. *Os erros da liberdade*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papiros Editora, 1990.

GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*. 2ª Ed. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. 2ª Ed. Tradução de Jacyntho L. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª Ed. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HOLIDAY, Ryan; HANSELMAN, Stephen. *A vida dos estoicos: a arte de viver, de Zenão a Marco Aurélio*. Tradução de Alexandre Raposo e Luiz F. Fonseca. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Tradução de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2013.

JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011.

KNUST, José E. M. As leis agrárias do início da República romana (486-442 a.C.): conflito pela terra e pelo poder na construção da República romana. *Sociedades Precapitalistas*. Vol. 11, e057, 2021.

LEITE, Priscila G. Democracia e o cidadão ideal: o retrato do cidadão no Contra Leócrates In: SEBASTIANI, Breno B. [et al.]. *A poiesis da democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

LESSA, Fábio de S. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* – I Feuerbach. 2ª Ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco A. Nogueira. São Paulo: Livraria editora Ciências Humanas, 1979.

MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates*: uma introdução com textos e comentários. Tradução de Eduardo W. Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

MOMMSEN, Teodoro. *Historia de Roma II*. Traducción de A. García Moreno. Madrid: Francisco Góngora Editor, 1876.

MONTANELLI, Indro. *História dos gregos*. Tradução de José A. Dellagnelo. São Paulo: IBRASA, 2018.

MORALES, Fábio A. *A democracia ateniense pelo avesso*: os metecos e a política dos discursos de Lísias. São Paulo: EDUSP, 2014.

MOSSÉ, Claude. *Péricles*: o inventor da democracia. Tradução de Luciano V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia*: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. Tradução de Cássio de A. Leite e Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NATALI, Carlo. *Aristóteles*. Tradução de Maria da G. G. de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristina dos S. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O viajante e sua sombra*. Tradução de Antonio C. Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Lafonte, 2020.

NOVAK, Maria da G.; NERI, Maria L.; PETERLINI, Arioaldo A. (Orgs.). *Historiadores latinos*. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLUTARCO. *César*. Tradução Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

PRIETO, Chrstine. *Cristianismo e paganismo*: a pregação do Evangelho no mundo Greco-romano. São Paulo: Paulus, 2007.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª Ed. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*: política e filosofia. 2ª Ed. Tradução de Ângela L. Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

REYNIER, Chantal. *Para ler o apóstolo Paulo*. Tradução de Tiago J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2012.

RODRIGUES, Nuno S. Os tiranicidas de Atenas: entre a representação aristocrática e a ideologia democrática. In: SEBASTIANI, Breno B. [et al.]. *A poiesis da democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Tradução de Leonor S. Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROMILLY, Jacqueline de. *História e razão em Tucídides*. Tradução de Tomás R. Bueno. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

ROSTOVITZ, Mikhail I. *História da Grécia*. 3ª Ed. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

SALLES, Catherine. *Nos submundos da Antiguidade*. Tradução de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANO, Lucia. O povo arrependido: Xenofonte e o julgamento dos generais da Batalha de Arginusas In: SEBASTIANI, Breno B. [et. al.]. *A poiesis da democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SANT'ANNA, Henrique M. de. Políbio e os princípios de sua investigação histórica: algumas considerações. *Revista Mundo Antigo*. Ano I, Vol. 1, n. 2, Dezembro, 2012.

SASSI, Maria M. Investigação sobre Sócrates: pessoa, filósofo e cidadão. Tradução de Federico G. Carotti. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

SCHMIDT, Joël. *Júlio César*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SEBASTIANI, Breno B. Políbio e o imperialismo romano. *Projeto História*. São Paulo, n. 30, Julho, 2005.

SEBASTIANI, Breno B. *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume Editora, 2017.

SEBASTIANI, Breno B. Resistência democrática em Samos contra o golpe de 411. *Historia 369*. Valparaíso. Número Especial. Vol. 12, Set, 2022.

SEBASTIANI, Breno B [et. al.] (Orgs). *A poiesis da democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SEKUNDA, Nicholas. *Maratona 490 a.C*. São Paulo: EDITEC, 2010.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SHAW, William H. *Teoria marxista da história*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SILVA, Suiany B. Usos do passado em Tito Lívio: a construção de uma memória romana à época de Augusto (Século I a.C.). *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*. Campinas. N. 29, Jan-Dez, 2015.

SILVA, Neemias O. da. *Os mitos de Espártaco*. Tese de Doutorado em História Social. 170 pags. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2018.

SILVA, Maria de F. O incrível retorno da História – As Guerras Messênicas: paradigma de um conflito. *VirtuaJus*. Belo Horizonte, Vol. 7, n. 12, 1º Sem. 2022.

SILVA, Maria A. de O. Política e retórica na Grécia antiga: uma leitura da biografia plutarquia-na de Alcibiades. *Historiae*. Rio Grande, 2(1), 2011.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo de Antíoco Epifânio a Constantino*. Tradução de Sonia M. S. Lacerda. São Paulo: Pioneira Editora; EDUSP, 1987.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. 3ª Ed. Tradução de Marco Casanova [et. all]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola da Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

SNODGRASS, Anthony M. *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. Tradução de Luiz A. Machado. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. 2ª Ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

SPINELLI, Miguel. Ética e política: a edificação do éthos cívico da *paideia* grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

STONE, Isidor F. *O julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo H. Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STRAUSS, Leo. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

SUETÔNIO. *O divino Júlio*. Tradução de Antonio da S. Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VANDENBERG, Philipp. *Nero: imperador e deus, artista e bufão*. Tradução de Flávio P. Meurer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2ª Ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana A. D'Ávila Melo. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2ª Ed. Tradução de Anna L. A. de Almeida Prado [et. al]. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VEYNE, Paul. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. Tradução de Lineimar P. Martins. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia antiga*. Tradução de Kerina Jannini. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

WESP, Mateus J. de L. *A república e as fontes clássicas I*. Santo André: Armada, 2018.

SOBRE OS ORGANIZADORES

DAGMAR MANIERI - Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Associado do Colegiado de História (campus de Araguaína) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Membro do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHIST) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT).

ANA PAULA DE JESUS - Graduado em História pela Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), campus de Araguaína. Publicou as obras: “Hegemonia e Empíria Histórica” pela Brazil Publishing (2019) e “Intérpretes de Teoria da História” pela Atena Editora (2024).

The background of the entire cover is a detailed, high-relief carving from an ancient Greek or Roman temple. It depicts a complex scene with numerous figures, including soldiers in armor, chariots, and civilians, engaged in various activities. The style is characteristic of classical antiquity, with strong contrasts and a sense of dynamic movement.

Fontes e Intérpretes do **Mundo Antigo:** Grécia e Roma

🌐 www.atenaeditora.com.br
✉ contato@atenaeditora.com.br
📷 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena
Editora
Ano 2025

The background of the entire page is a detailed, high-resolution image of ancient Greek and Roman stone reliefs. These carvings depict various mythological and historical scenes, including figures in classical attire, chariots, and dramatic interactions. The reliefs are arranged in horizontal bands, typical of ancient architectural decoration.

Fontes e Intérpretes do **Mundo Antigo:** Grécia e Roma



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br